

МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ РСФСР
ЛЕНИНГРАДСКАЯ ОРДЕНА ЛЕНИНА ГОСУДАРСТВЕННАЯ
КОНСЕРВАТОРИЯ ИМЕНИ Н. А. РИМСКОГО-КОРСАКОВА
ПЕТРОЗАВОДСКИЙ ФИЛИАЛ

В. М. Пивоев

**МИФОЛОГИЧЕСКОЕ
СОЗНАНИЕ
КАК СПОСОБ ОСВОЕНИЯ МИРА**

ПЕТРОЗАВОДСК «КАРЕЛИЯ»
1991

87.3(0)

ПЗ2

Работа рекомендована к печати Петрозаводской секцией Проблемного совета по эстетике Госкомитета РСФСР по делам науки и высшей школы.

Рецензенты :

доктор философских наук, профессор

М. А. Киссель;

доктор филологических наук, профессор Е. М. Неёлов

0301020000—051 II M127(03)-91

ISBN 5-7545-0548-5

©В. М. Пивоев, 1991.

Введение

На пороге XXI столетия человечество столкнулось с проблемой глобального кризиса цивилизации. Пошатнулась самоуверенность человека, называющего себя разумным. Идеалы рационализма, притягивавшие умы в течение четырех веков, едва не превратились в иллюзии. Обнаружилась полимифологичность общественного сознания. Преодолевая predeterminedенную вербальным сознанием рациональность, человечество начинает осознавать и осваивать иррациональное, опыт которого древнее и богаче рационального. Но осваивать его нужно в некоторых смыслах заново, вспоминая прочно забытое и обнаруживая доселе неведомое. Свой скромный вклад в освоение иррационального предполагает внести автор в предлагаемой читателю книге, посвященной генезису мифологического сознания.

Мифология как наука, описывающая мифы (91)*, накопила большой объем информации о мифах разных народов, выявила некоторые механизмы мифотворчества, что дает возможность теоретической рефлексии и дальнейшей разработки теории мифа.

Слово «миф», древнегреческого происхождения, было многозначным: слово, беседа, слухи, рассказ, повествование, сказание, предание, сказка, басня (55, 2, 1113—1114). Близким по смыслу было слово «логос». Но постепенно оно приобрело значение аналитического подхода, рационализованного, осознанного понятия и даже закона, в то время как «миф» отсылало к более расплывчатому полю смыслов, насыщенному интуитивным, иррациональным и мистическим содержанием.

*Первое число в скобках обозначает порядковый номер источника в списке использованной литературы, среднее — номер тома в многотомных изданиях, последнее — страницу.

Выделение профессионального искусства из мифологии и фольклора в Древней Греции происходило постепенно — начиная от VIII века и вплоть до V в. до н. э. Так, Гомер уже не первобытная мифология, но Софокл — еще не вполне авторская, индивидуалистическая литература (6, 111). Первые попытки выяснения причин появления мифов и их истолкования были предприняты еще в античности: Аристотель полагал, что мифы создаются законодателями «для внушения толпе, для соблюдения законов и для выгоды закону» (14, 1, 315); Эвгемер считал, что в мифах заключена история народов, деяния и подвиги героев, предков и т. д.

Вплоть до эпохи Просвещения слово «миф» имело уничижительный оттенок. Им называли досужую выдумку, басню, сплетню или небылицу, не имеющую под собой никакого объективного основания. Переоценка мифа начинается с «Новой науки» Дж. Вико, а после романтиков, Эмерсона и Ницше закрепляется новое значение слова «миф»: «...Подобно поэзии «миф» тоже истина, или ее эквивалент, и с истиной научной или исторической он отнюдь не спорит — он дополняет их» (185, 207). Миф является истиной метафизической, выражающей высшие духовные ценности.

Изучение мифологии началось в XVIII веке, но по-настоящему оно развернулось в XIX столетии. В. Вундт, подводя итоги этой работы в начале XX века, перечисляет следующие теории мифологии:

— «конструктивная теория (в ее основе лежит некая привнесенная идея, например, у Августина — идея божественной цели, которой все подчинено);

— теория вырождения (у романтиков и Шеллинга; мифология зарождалась в одном источнике, впоследствии распространялась среди разных народов и вырождалась);

— теория прогресса или эволюции (утверждает поступательный характер мифологии, накапливающей новые ценности без какой-либо утраты прежних);

— натуралистическая теория (Я. Гримм; полагала, что в основании мифологии находятся природные процессы, явления природы);

— анимистическая теория (основание мифологии видела в представлениях о духах и демонах; Э. Тайлор считал важной характеристикой древних людей веру в души, одушевление всех окружающих человека предметов). Вариантом ее является манистическая теория (Г. Спенсер и Ю. Липперт; особенное внимание уделяется ду-

шам предков, культу предков; «манизм» является, по Вундту, «тотемизмом»);

— преанимистическая теория или теория «чародейства» (базируется на абсолютизации магических элементов в мифологии);

— символическая теория (отождествляет, по мнению Вундта, миф с поэтической метафорой, отличие которой лишь в том, что она является творением отдельного лица, поэта, тогда как миф — плод коллективного творчества. При этом Вундт отмечает, что содержание мифа считается действительным, поэтическая метафора — плодом воображения). Главными свойствами мифологического мышления, по мнению сторонников символической теории, являются «одушевление» (олицетворение) и «образное представление» (метафора), которые в отличие от науки являются «бессознательными», протекающими вне законов логического мышления, хотя и обладающими «непосредственной достоверностью и действительностью»; все это подводит мифологию к религии);

— рационалистическая концепция (главное видит в интеллектуальных мотивах рассмотрения теоретических и практических проблем, т. е. полагает мифологию первобытной наукой, анализирующей причины);

— теория иллюзий (Штейнталь; примыкает к натурмифологической концепции Куна и Миллера, но особые акценты делает на гербартовском понятии апперцепции, под которой понимается процесс ассимиляции наличными представлениями новых, т. е. новые представления подгоняются под имеющиеся старые стереотипы);

— теория внушения (или подражания). Социологическая или социально-психологическая теория, трактующая мифологические явления как проявления массового сознания» (43, 4—35).

Сам Вундт полагал важнейшими пружинами мифологического мышления и поведения «аффекты страха и надежды, желания и страсти, любви и ненависти», а значит, «всякое мифотворчество происходит из аффекта и из вытекающих из него волевых действий» (43, 40—41). Однако его ошибкой явилось чрезмерное сближение мифологии и религии, т. к. объектом исследований Вундта были поздние этапы развития мифологического сознания и собственно религиозная мифология.

Немалый вклад в изучение мифологии внесла мифологическая школа в фольклористике, основанная братьями

Я. и В. Гримм, понимавшая мифологию как создание «бессознательного творящего духа» и выражение сущности народной жизни. Ф. И. Буслаева объединяли со взглядами братьев сравнительный метод исследования, акцентирование внимания на связи языка, народной поэзии и мифологии, понимание народного творчества как коллективного (19, 82—83). Однако их разделял немецкий национализм Гриммов, «тевтономания», по выражению Н. Г. Чернышевского (204, 2, 736).

Как указывают исследователи, Буслаев не впадал в крайности мифологического метода. Он отметил следующую деталь: «...человек определил не только положение предметов, но и свое собственное отношение ко всему окружающему по течению солнца, о чем свидетельствует совпадение понятия «левого» с «северным» и «правого» с «южным», выраженных в языках одними и теми же словами» (19, 82).

Заслугой мифологической школы в фольклористике является разработка методологических принципов сравнительно-исторического метода, установление коллективной природы народного творчества, органической связи языка, мифологии и народной поэзии (19, 4).

А. Ф. Лосев считал, что история философии знает три обстоятельные концепции мифа. Первая принадлежит Проклу, который пытался раскрыть диалектику греческой мифологии (101, 265—275). Вторая концепция принадлежит Ф. В. И. Шеллингу, отвергавшему аллегорическое, космогоническое, философское и филологическое толкование мифа. Он стремился объяснить миф из его собственной необходимости, но, по существу, видел главную задачу мифологии в теогоническом процессе (206, 327). Недостатки подхода Шеллинга к мифологии заключаются в чрезмерном сближении ее с поэзией и религией. И то и другое во многом было обусловлено традициями историко-этнографических школ XIX века, влияния которых он не сумел избежать. Такой подход возможен, поскольку мифология проявляется и в поэзии, и в религии, но при этом она приобретает принципиально новые черты, хотя и сохраняет некоторое родство с древней мифологией.

Лосев считал, что концепция Шеллинга очень близка к его собственному символическому истолкованию мифологии, но наиболее привлекателен для первого подход к мифу Э. Кассирера, который характеризуется «принципиальной неразличимостью истинного и кажущегося, представляемого и действительного, образа и вещи и вообще иде-

ального и сигнификативного, в результате чего имя есть не просто «функция представления», имя «не выражает внутреннее существо человека», но есть «непосредственно это внутреннее». «У нас общее с Кассирером,— писал Лосев,— учение о символической природе мифа и об его интеллигентной стихии. Отличаемся же мы во многом и прежде всего в том, что вместо функционализма Кассирера выставляем диалектику. Это приводит к тому, что все антитезы мифа (кажущееся и истина, внутреннее и внешнее, образ вещи и сама вещь), сливаемые в нем в одно тождество, имеют одну и ту же диалектическую природу; именно все это есть тождество логического и алогического, лежащее в основе символа» (102, 150—162).

Существующие теории мифологии С. А. Токарев делит на четыре группы: натуралистическая (натур-мифологическая, абстрактно-мифологическая) теория, видевшая в мифах олицетворенное описание и объяснение явлений природы, преимущественно небесных; «эвгемеристическая», согласно которой мифологические персонажи — реальные люди, предки, а мифы — это разукрашенные фантазией исторические повествования об их подвигах (этой теории придерживался Г. Спенсер и другие сторонники эволюционистской школы); биологическая (сексуально-биологическая, психоаналитическая) точка зрения на мифологию, как на фантастическое порождение и переосмысление подавленных подсознательных сексуальных влечений человека (З. Фрейд и его школа); социологическая теория, понимающая мифы как непосредственное выражение связи первобытного общества с окружающим миром (Л. Леви-Брюль), или как «переживаемую реальность» и обоснование социальной практики (Б. Малиновский) (176, 508—509).

XX столетие характеризуется огромным интересом к мифу в связи с ростом его влияния на общественное сознание. «Современные буржуазные мифологические теории,— отмечает А. Ф. Лосев, — базируются исключительно на логических и психологических данных истории человеческого сознания, вследствие чего мифология истолковывается как тончайшее и высокоинтеллектуальное явление, каковой она вовсе не была в период дикости и варварства. Поэтому эти теории носят, как правило, абстрактный, а порой и антиисторический характер» (103, 462).

Обстоятельный историографический обзор мифологической литературы XX века содержится в работах Е. М. Мелетинского (118; 119, 12—162).

В последние годы интерес к мифологии в нашей стране усилился, появились работы, анализирующие миф с позиций лингвистики и палеорелигиоведения (Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров), этнографии и фольклора (Б. Н. Путилов, С. С. Парамов, Е. М. Неёлов, Н. А. Криничная), психологии (А. М. Пятигорский), литературоведения и искусствоведения (Н. Ф. Ветрова, Е. Г. Яковлев, Н. В. Григорьев), религиоведения и атеизма (Д. М. Угринович, А. Г. Химченко, В. П. Римский, Ш. А. Эситашвили, Б. А. Ярочкин, В. В. Патерыкина), философии (С. Г. Лупан, О. Т. Кирсанова, Л. С. Корнева), социологии (М. А. Лифшиц, П. С. Гуревич, А. В. Гулыга, Е. Анчел, Г. Х. Шенкао, И. А. Третьякова, А. А. Карягин, А. Ф. Елыманов и др.).

Наибольшую теоретическую и методологическую значимость для философского осмысления закономерностей становления и функционирования мифологического сознания, с точки зрения автора, имеют работы Е. М. Мелетинского, Вяч. Вс. Иванова, П. А. Флоренского, О. М. Фрейденберг, А. Ф. Лосева, С. С. Аверинцева, А. Я. Гуревича, М. М. Бахтина, Ф. Х. Кессиди, Я. Э. Голосовкера, Д. М. Угриновича, М. И. Стеблин-Каменского, М. Элиаде, К. Леви-Строса, Э. Кассирера, В. Тэрнера, Дж. Фрезера, Э. Б. Тайлора, Р. Барта, на которые опирается автор в своих исследованиях.

В этнографии распространено представление о мифологии как о языческой религии, народных верованиях. Типичными в этом смысле можно считать работы В. Вундта и Ф. И. Буслаева. Последний писал: «Эпос мифологический полагает первые основы нравственным убеждениям народа, выражая в существах сверхъестественных, в богах и героях, не только религиозные, но и нравственные идеалы добра и зла. Поэтому эти идеалы народного эпоса более нежели художественные образы: это ряд ступеней народного сознания на пути к нравственному совершенствованию. Это не праздная игра фантазии, но ряд подвигов религиозного благочестия, стремившегося в лучших своих мечтаниях сблизиться с божеством, узреть его непосредственно» (35, 34—35). Трактовка мифологии как языческой религии имеет некоторое право на существование, т. к. объектом изучения в данном случае избрана мифология на конкретном, достаточно позднем этапе своей эволюции, когда мифологическое сознание уже дифференцировалось на этиологическую мифологию, мифологию домашнюю (бытовую), мифологию героическую и мифо-

логию религиозную. Эта дифференциация воплотилась в различные жанры фольклора: космогонические сказания, эпос, заговоры, лирические песни, обрядовые песни. Другим оправдывающим обстоятельством является поставленная перед ученым задача выяснения мифологических корней устной народной поэзии.

Распространенной ошибкой многих исследователей мифа является представление о том, что «первобытный человек верит в миф как в реальность». И хотя полагают, что данная вера характеризует дорелигиозную стадию мифологического сознания, в действительности же происходит подмена мифа вообще мифом религиозным. Феномен веры возникает только на этапе разложения архаического мифологического сознания, когда накопившийся практический опыт освоения окружающего мира получает рационально-понятийную интерпретацию и все более противоречит мифологическому тождеству субъекта и объекта, происходит кризис мифологических ценностей, возникают сомнения в непротиворечивости мифологической ценностной картины мира. Вместе с сомнением, как ее антитеза, формируется феномен веры. Конечно, справедливо отмечает С. С. Аверинцев, мифологические существа «мыслятся первоначальным сознанием вполне реальными» (5, 876). Однако это результат целостности восприятия, но никак не веры.

Как правильно заметила О. М. Фрейденберг, «мифология — выражение единственно возможного познания, которое еще не ставит вопросов о достоверности того, что познает, а потому и не добивается ее» (200, 15). Можно возразить, что вместе с сомнением формируется лишь осознанная вера, а до этого существовала бессознательная, слепая вера. Но при этом обесмысливается термин «вера». Тогда, руководствуясь этой логикой, мы будем вынуждены говорить о вере животных, о вере червяка или моллюска. Мифологическое сознание имеет характер инстинктивного, некритического отношения к достоверности отражения мира в сознании человека. Причины этой некритичности рассмотрены ниже.

Другая ошибка связана с отождествлением терминов «миф» и «обман». Действительно, в разговорной речи, обыденном сознании часто не различают значений этих двух слов. У К. Леви-Строса под мифом понимается иллюзорное представление о мире, принимаемое кем-то за истину. Но тогда мифом можно назвать любую ложь, в которую кто-то верит. Древний же миф — это не обман, а группо-

вая (общинная) эмоционально-ценностная картина мира, в ее основе лежит идея общего блага. В основе обмана (лжи) — корысть, эгоизм индивида или социальной группы. Миф и обман сближаются, когда миф конструируется сознательно для успокоения страстей масс.

С учетом этих распространенных ошибок методологически важно отдавать себе отчет: где мы находимся на точке зрения мифолога, а где — адепта мифологии, ее субъекта и носителя мифологического сознания. С позиций последнего, «миф — не идеальное понятие и также не понятие. Это есть сама жизнь. Для мифического субъекта это есть подлинная жизнь, со всеми ее надеждами и страхами, ожиданиями и отчаянием, со всей ее реальной повседневностью и чисто личной заинтересованностью. Миф не есть бытие идеальное, но жизненно ощущаемая и творимая, вещественная реальность и телесная, до животности телесная действительность» (105, 142).

Миф проходит в своем развитии несколько этапов, характеризующихся различной степенью осознания и рационализации своего содержания субъектом мифотворчества. Очевидно, что первые этапы возникновения и функционирования мифа — с их абсолютной тождественностью субъекта и объекта — имеют серьезные отличия от позднейших этапов, на которых наряду с отвлеченной структурой существует развитое практическое сознание, не требующее санкций от мифа на реализацию своих практических целей, а также осознанные аксиологические и практические идеи. При этом возникают вопросы: что считать сущностью мифа? Какой этап принять за основу, чтобы определить его сущностные признаки?

Обычно этнографы объектом исследования избирают зрелый миф. Такой подход является наиболее удобным и легким, т. к. предмет исследования доступен, зафиксирован в виде текста. Типичный в этом смысле — подход французского структуралиста Р. Барта, акцентирующего внимание на мифе как слове, высказывании; на оформленной, формальной стороне мифа (20, 72). Или такой характерный вариант: русский поэт и критик Вяч. И. Иванов определял миф как «синтетическое суждение, где подлежащему-символу придан глагольный предикат», например, «солнце — умирает» (65, 62). Из такого мифа, по мнению Иванова, впоследствии вырастает метафора.

Но миф сам по себе, будучи сложным явлением, не может быть адекватно зафиксирован в какой-либо из знаковых систем. Миф, выраженный в слове, уже не совсем миф.

Подлинный миф — это субъективная реальность мифологического сознания. Объективация в слове рационализирует и абстрагирует его, т. к. слово не способно выразить всю эмоциональную конкретность субъективной реальности, «мысль изреченная есть ложь» (Ф. И. Тютчев). Адекватное представление о мифе (точнее, приближение к нему) даст лишь совокупность знаковых систем. Иначе сам миф, как живое эмоциональное явление, ускользает из рук исследователя. Конечно, можно впоследствии попытаться синтезировать полученные в результате анализа выводы, но практически никто этого не делает (74, 276). Поэтому исходное противоречие можно зафиксировать так: различать миф сам по себе как субъективное явление, существующее в сознании древнего человека, и миф, выраженный в одной из знаковых систем. Говоря о первом, употребляется термин «мифологическое сознание».

Ф. Х. Кессиди определяет миф как «особый вид мироощущения, специфическое, образное, чувственное, синкретическое представление о явлениях природы и общественной жизни, самая древняя форма общественного сознания» (80, 41). Соглашаясь, в основном, с таким определением, зададимся вопросом: можно ли называть мифологическое сознание общественным сознанием в полном смысле слова? Думается, нельзя. Специфика мифологического сознания, в отличие от дискретности современного сознания, заключается главным образом в его континуальности. Однако это нуждается в обосновании и некоторых разъяснениях.

Сознание, в современном значении этого слова, базируется — по распространенным представлениям — на вербализации, мифологическое же сознание вербализовано в незначительной степени. Вместе с тем подход автора данной монографии заключается в понимании эволюции мифологического сознания как процесса усиления дискретности и вербализации изначально нерасчлененного, континуального и невербализованного «сознания», нарастания рефлексивности, что отразилось в мифологических описаниях, текстах. Последние понимаются автором как осознаваемые вербализованные «рассказы», осмысленные мифологические представления. Таким образом, следует различать мифологическое сознание — как специфическое иррациональное отражение мира и миф — как объективацию мифологического сознания в вербальных (словесных) или иных знаковых формах (танец, жест, изображение, музыка), в обрядах.

Важная особенность мифологии — конвенциональность, характеризующая множество знаковых систем, выражающих мифологическое сознание.

Анализ зафиксированных в знаковых системах мифов привел к представлению о мифе, как элементарной сюжетной конструкции, архетипе духовной культуры (иногда это называют мифологемой), который, как правило, и является объектом исследования (наряду с мифологией, как системой мифов определенного народа). Такой подход чреват ошибкой рационализма, в которую впадают в той или иной мере многие исследователи. Здесь сталкиваемся с серьезной методологической проблемой: исследовательская, познавательная установка толкает к рационально-понятийным методам; другая установка — осмысления — подталкивает к иррациональным методам, как более соответствующим предмету изучения. Чтобы решать эту проблему, нужно попытаться исследовать, помимо рациональной, иррациональную сторону мифа (в трактовке термина «иррациональное» автор опирается, в основном, на точку зрения Н. Е. Мудрагей).

Под рациональным понимают, во-первых, однозначную причинную обусловленность; во-вторых, осознанность, подотчетность разуму, рассудку. «Рациональное, — по словам Н. Е. Мудрагей, — это прежде всего логически обоснованное, теоретически осознанное, систематизированное знание предмета, дискурсивные мысли о котором выражены строго в понятиях» (125, 30). Соответственно, иррациональное обозначает: отсутствие однозначной причинной обусловленности или ее невыевленность, а также принципиальная или временная неподконтрольность сознанию, рассудку. Иногда рациональность понимают как целесообразность, тогда противоположный смысл следует обозначить словом «нерациональность», т. к. иррациональное, как правило, целесообразно, или же его целесообразность неосознана, ориентация на цель не всегда очевидна. Другое разъяснение касается однозначности и многозначности. Классическая наука считала однозначность своим идеалом, в современной науке этот идеал слегка померк. Многозначность и однозначность нередко вполне допустимы логически, могут вполне вписываться в научную картину мира. Примером может служить принцип дополнительности.

Естественный дуализм (бинаризм) способов освоения мира (рационального и иррационального) — Э. Ланг указывал на две стороны мифа: рациональную и иррациональную (91, 30) — связан с функциональной асимметрией

полушарий головного мозга, а значит, их нужно не противопоставлять и абсолютизировать, но искать каналы и характер взаимодействия. Этим обеспечивается большая полнота освоения мира; рациональный подход обеспечивает аналитическую, дифференцирующую точность, иррациональный — целостность.

Многое теряется в исследованиях мифологии при игнорировании иррациональных способов освоения мира и абсолютизации рационализма. Марксистская философия развивалась в русле рационализма, даже термин «иррационализм» с давних пор наполнен однозначно негативным и бранным смыслом. Между тем в русской философской мысли всегда была сильна иррационалистическая струя, обусловленная, как отмечает С. С. Аверинцев, влиянием греко-византийских духовных традиций (10).

В чем сущность разумности, целесообразности, рациональности? В однозначной связи причин и следствий. Абстрактным идеалом рациональности можно считать выявление всех звеньев причинно-следственных связей до их конечных причин. Парадокс в том, что, дойдя до конечных причин, философы были вынуждены прийти к допущению иррационального начала мира. О бессмысленности такого поиска писал в начале нашего столетия Н. А. Бердяев: «В философском рационализме отразилась греховная раздробленность духа. Ни природа реальности, ни природа свободы, ни природа личности не могут быть постигнуты рационалистически, идеи эти и предметы эти вполне трансцендентальны для всякого рационалистического сознания, всегда представляют иррациональный остаток» (26, 21—22).

Доминирующим признаком «рационального» автору представляется однозначность (в противоположность неоднозначной диффузности, неопределенности «иррационального»). Чрезвычайно интересным в этом плане является вопрос о том, почему не у всех народов письменность появляется более-менее одновременно. Многие бесписьменные народы имели контакты с другими, уже имеющими письменность. Одна из гипотез, дающих ответ на этот вопрос, связана с обычаем кочевых народов хранить мифологические тексты в устной традиции, путем запоминания и передачи их последующим поколениям, что было вполне приемлемой альтернативой письменности (49). Дело в том, что письменный текст рационализирует сообщение, уменьшает возможность передачи иррациональных аспектов мифа. Но ведь иррациональное в мифе и есть самое главное.

Для обозначения «живого» функционирующего мифа и мифологии автором используется термин «мифологическое сознание». Некоторые исследователи употребляют термин «мифопоэтическое сознание» (196, 24 — 44). Это перекликается с определением мифа как «бессознательно-художественной» переработки природы, данным К. Марксом (111, 12, 737). Однако термин «мифопоэтическое сознание» (или «бессознательно-художественное») не может быть принят, потому что поэзия «не требует признания за действительность» того мира, который она изображает, творит. Фундаментальным же принципом, исходной аксиомой мифологического сознания является тождество мифологических представлений с действительностью. Если в это отношение привносится допущение «как бы» — это уводит далеко от древнего мифа.

Абсолютно прав С. С. Аверинцев, указывающий на недопустимость смешивания архаического мифа, художественного использования мифа и религиозного мифа (6, 110—111). Более того, можно обозначить реальную многозначность термина «миф», которым в разных случаях называют: 1) древнее представление о мире, результат его освоения; 2) сюжетно оформленную и персонифицированную догматическую основу религии; 3) используемые в искусстве древние мифы, которые функционально и идейно переосмыслены, превращены, по существу, в художественные образы; 4) относительно устойчивые стереотипы массового обыденного сознания, обусловленные недостаточным уровнем информированности и достаточно высокой степенью доверчивости; 5) пропагандистские и идеологические клише, целенаправленно формирующие общественное сознание.

При некотором формально-структурном изоморфизме названные смысловые парадигмы существенно отличаются в содержательном плане и требуют дифференцированного изучения в специфической понятийной системе.

Трудно описывать и осмысливать явления первобытного сознания, поскольку, как заметил Л. Леви-Брюль, они «не умещаются без искажения в рамках наших понятий» (93, 291). Исследование древних этапов формирования общественного сознания может проводиться на основе: а) изучения археологических данных и памятников древнейшей культуры; б) изучения этнографии народов, находящихся на примитивной стадии своего развития; в) изучения пережитков, суеверий и других атавистических явлений в современном сознании; г) осмысления фактов древнейшей истории человечества; д) теоретической экстраполяции

в прошлое некоторых явлений и закономерностей, обнаруженных в сознании и культуре более поздних эпох; е) создании теоретических гипотез на основе имеющихся фактов с последующей проверкой новыми фактами (30, 58).

По справедливому замечанию Шеллинга, «...философское исследование — это, вообще говоря, всякое такое, которое поднимается над простым фактом, т. е. в данном случае над существованием мифологии, тогда как просто ученое, или историческое, исследование довольствуется тем, что констатирует данные мифологии» (206, 162). Такое философское исследование с неизбежностью должно уходить от многообразия эмпирических фактов, конкретных вариаций и проявлений общих тенденций. При изучении последних философ опирается на работы этнографов, историков и фольклористов, не подвергая сомнению достоверность этих исследований, собранного ими материала (см., напр.: 152, 153). Задача философа — обнаружение общих закономерностей, методологическая рефлексия, которая должна помочь в построении теоретических концепций, выявлении плодотворных направлений научных исследований.

Научная работа, в идеале, должна воспроизводить полностью процесс научного исследования, анализа фактов, синтеза выводов и их аргументации. Однако реальный процесс исследования достаточно сложен и не может быть точно воспроизведен по такой простой схеме. Часто исходная гипотеза уточняется по ходу исследования и даже заменяется новой, возникают дополнительные проблемы и задачи. Но рамки научно-исследовательской работы предусматривают свои достаточно жесткие требования, поэтому реконструкция процесса исследования будет носить приблизительный характер, подчиненный соответствующим нормативным требованиям.

В предлагаемой читателю работе рассматриваются основные особенности и закономерности освоения окружающего мира древним человеком, получившие отражение в мифологическом сознании, включенные в процесс освоения и значительно облегчившие его по мере созревания и становления основных форм и средств воображаемого, интеллектуального освоения мира. При этом автор опирался на методы аксиологии и психологии, оставаясь тем не менее в русле рациональной методологической программы.

Глава I

Основные способы освоения мира в эволюции человека

Словари определяют слово «освоение» через глагол «освоить» — «усвоить, постичь что-либо, вполне овладеть чем-либо, включить в круг своей хозяйственной деятельности» (162, 2, 882). В. И. Даль отмечает следующие его значения: «усвоить, присвоить, сделать своим, сделать обычным, обиходным» (53, 2, 694). В числе первых использовали термин «освоение» для характеристики отношения человека к миру В. П. Тугаринов, А. Н. Чанышев и А. Курелла. Понятие «освоение» в последние годы применяется эстетиками для характеристики эстетического отношения человека к миру (А. Ф. Еремеев, М. С. Каган, Н. З. Короткое и др., напр.: 85). Одной из первых предметный анализ категории «освоение» предприняла Т. А. Рунева (150). Она рассматривает освоение как сущность деятельности. Такая точка зрения возможна, но не обязательна, потому что, подойдя с других позиций, сущностью деятельности можно назвать, например, удовлетворение потребностей, которому служит освоение.

Автор вкладывает в термин «освоение» более широкий аксиологический смысл, связанный с взаимоотношениями человека и социума с миром, космосом не только в эстетическом аспекте. Когда речь идет об отдельном человеке и его освоении мира, то имеется в виду человек как представитель социума, присваивающий, очеловечивающий природу. Здесь автору ближе подходит понимание термина «освоение» философом из ГДР А. Куреллой. Человек, по его словам, «единственное существо, которое в состоянии как индивид и как род так проявить свою внутреннюю сущность, свое, так отделить его от себя, что это свое оказывается затем противостоящим ему как нечто чужое. В качестве чужого (и только в качестве такого) свое получает долговечность, и благодаря этой долговечности (и только благодаря ей) оно снова может быть присвоено

либо тем, кем оно отчуждено, либо другими, чужими людьми» (89, 46 — 47). Процесс обмена со средой заключается во взаимопереходе чужого в свое и своего в чужое. По словам В. П. Тугаринова, «...в основе освоения мира человечеством и отдельным индивидом лежит триединый акт: познание — оценка — практика. На начальных этапах истории эти стороны или формы освоения мира, поскольку все они направлены в конечном счете на удовлетворение нужд человека, достигаемое в практике, и поскольку познание и оценка были ограничены непосредственным удовлетворением этих потребностей, были включены в процесс практики» (181, 53).

Для характеристики материального обмена уместны термины «присвоение» и «отчуждение» (именно ими пользуется К. Маркс при анализе материального производства), которые выражают прерывность, материальность и завершенность процесса. Что присвоено, то стало своим, и наоборот: что отчуждено — стало чужим полностью. Средством, инструментом и знаком присвоения предметов может быть, например, язык, которым облизывают вещь, тем самым присваивают ее (111, 23, 105), или ставят метку, тавро, тамгу, межевой знак, пограничный столб.

К этому же может быть сведена сущность обряда инициации: молодежь, достигшая возраста созревания, принимается в число полноправных членов, община «присваивает» их, делает своими. Но принять в общину можно и «чужака», если он примет обряд посвящения. Этой же цели служит обряд побратимства и другие подобные обряды.

Несколько иначе такой процесс происходит при «освоении». Термины «освоение» и «очуждение» более уместны для обозначения интеллектуального, воображаемого (духовного) включения окружающей среды, окружающего мира в сферу сознания, интересов человека, в его ценностную картину мира. Они обозначают процесс, который лишь относительно завершен и может быть продолжен. То, что «освоено», стало своим лишь интеллектуально, в воображении человека. Он знает, как с этим обходиться, как использовать. То, что «очуждено», стало чужим также только интеллектуально, в ценностном смысле. Термином «очуждение» обозначается изменение отношения к предмету, ценность которого кардинально изменилась. При этом в некоторых отношениях он остался «своим», т. к. его когнитивно-аксиологический статус известен, включен в ценностную картину мира, но занимаемое им в этом пространстве место теперь находится за пределами «своего мира».

При взаимоотношении индивида с объективным социальным опытом необходимо пользоваться термином «усвоение». Усвоением называют «процесс воспроизведения индивидом исторически сформированных, общественно выработанных способностей, способов поведения, знаний, умений и навыков, процесс их превращения в формы индивидуальной субъективной деятельности». Усвоение всегда выступает как процесс интериоризации, «...воспроизводства в формах субъективной (внутренней) деятельности первоначально внешне заданных образцов общественного опыта и средств ориентации в нем» (145, 379). Усвоение опыта деятельности происходит двумя путями:

- путем подражания практической деятельности;
- путем идеального (знакового) подражания, по описаниям и образцам (сравните: 181, 137).

При этом необходимо оговориться, что усвоение социального опыта субъектом-индивидом имеет всегда характер освоения, потому что, усваивая объективный общественный опыт, он придает ему субъективную форму, вписывает в свое видение мира. Вот как об этом писал Августин Блаженный, христианский теолог: «Я схватывал памятью, когда взрослые называли какую-нибудь вещь, и по этому слову оборачивался к ней; я видел это и запоминал: прозвучавшим словом называлась именно эта вещь. Что взрослые хотели ее назвать, это было видно по их жестам, по этому естественному языку всех народов, слагающемуся из выражения лица, подмигивания, разных телодвижений и звуков, выражающих состояния души, которая просит, получает, отбрасывает, избегает. Я постепенно стал соображать, знаками чего являются слова, стоящие в разных предложениях на своем месте и мною часто слышимые, принудил свои уста справляться с этими знаками и стал ими выражать свои желания» (4, 1, 8). Примерно таков порядок усвоения социального опыта индивидом на достаточно высоких ступенях развития общества. Он дополняется индивидуальным опытом номинации, о котором писал К. И. Чуковский в очерках «От двух до пяти». Ребенок, как было замечено, пытается схватить, выразить в имени сущностные признаки, свойства и отношения предмета. Подобными принципами руководствовался человек в филогенезе. «...Чувства и наслаждения других людей стали моим **собственным** достоянием. Поэтому кроме этих непосредственных органов, образуются **общественные** органы, в **форме** общества. Так, например, деятельность в непосредственном общении с другими и т. д. стала органом

проявления моей жизни и одним из способов усвоения **человеческой** жизни.

Ясно, что **человеческий** глаз воспринимает и наслаждается иначе, чем грубый нечеловеческий глаз, человеческое **ухо** — иначе, чем грубое, неразвитое ухо, и т. д.

Мы видели, что человек не теряет самого себя в своем предмете лишь в том случае, если этот предмет становится для него **человеческим** предметом, или опредмеченным человеком. Это возможно лишь тогда, когда этот предмет становится для себя общественным существом, а общество становится для него сущностью в данном предмете», — писал К. Маркс (112, 592 — 593).

Усвоение чужого может восприниматься субъектом по-разному: усвоив чужое, забыть, что это чужое, считать, что это свое, порождено своим творческим потенциалом (такое присвоение есть плагиат); усвоив чужое, придав ему свои формы и свое «звучание», нужно помнить, что это свое-чужое, уважать в своем чужое, не исказить его, а обогащать и развивать, отдавая себе отчет о границах своего и чужого, хотя эти границы в разных случаях различны.

Духовное освоение складывается из понимания (осознания) и осмысления (оценки). Понимание нередко определяют как освоение, познание с помощью понятий, так В. И. Ленин писал: «...Понять, значит выразить в форме понятий» (96, 29, 231). Но этого мало. С точки зрения рациональной рефлексии, нужно выявить структуру функционирования объекта или, как заметил К. Маркс, «...понимание состоит... в том, чтобы постигать специфическую логику специфического предмета» (111, 1, 325). Э. В. Ильенков уточняет, «...**понять** явление — значит выяснить способ его возникновения, «правило», по которому это возникновение совершается с необходимостью, заложенной в конкретной совокупности условий...» (71, 159). Сходным принципом руководствовались и древние карелы, которые искали происхождение вещи, стремились его постигнуть, чтобы овладеть вещью, освоить ее. Нужно принять во внимание, что Э. Леннрот внес в это свои коррективы, усилив контекст магического прочтения соответствующих эпизодов в карельских рунах.

Понимание представляет собой результат столкновения двух смыслов «свое-чужое», поэтому оно является разновидностью освоения. В мифологическом сознании освоение предмета осуществляется через выяснение его происхождения, и это вполне логично. «По логике мифологического

символа понять загадку и понять... самое загадывающую одно и то же. На этой логике основан, между прочим, распространенный сказочный мотив невесты, задающей загадки претендентам на ее руку; разгадка — условие брачной ночи, ибо ее аналог» (7, 97; 90). Таким образом, истоки слова «понять» восходят к представлению о практическом освоении предметного мира.

Осмысление, вслед за С. С. Гусевым и Г. Л. Тульчинским, автор понимает как «включение в определенную нормативно-ценностную систему» (50, 58), как оценку объективно общественной и личной значимости объекта для удовлетворения каких-то человеческих потребностей.

В эволюции общества можно выделить следующие способы освоения человеком мира:

- ориентировочно-познавательный;
- ориентировочно-оценочный;
- эмоционально-практический;
- эмоционально-рефлексивный;
- рационально-рефлексивный;
- научно-практический.

Первые два способа являются двумя сторонами инстинктивного ориентировочного рефлекса, поэтому отчет собственно человеческих способов освоения мира следует начать с эмоционально-практического и эмоционально-рефлексивного.

Эмоционально-практическое освоение

В ранних произведениях К. Маркса определяется важнейшая роль «искусственного окружающего мира» в становлении человека из мира животных. Процесс обмена со средой, природной средой характеризуется накоплением опыта и расширением способов обмена. Последнее возникает там, где нет стабильного удовлетворения возникающих потребностей. В этом случае приходится искать новые способы удовлетворения своих потребностей. Новые средства и предметы, вовлекаемые в потребление, видоизменяют сами потребности, которые предъявляют все новые и новые требования к окружающей среде. «Людей можно отличать от животных по сознанию, по религии — вообще по чему угодно,— писали К. Маркс и Ф. Энгельс в «Немецкой идеологии».— Сами они начинают отличать себя от животных, как только начинают производить необходимые им средства к жизни, — шаг, который обусловлен их телесной ор-

ганизацией. Производя необходимые им средства к жизни, люди косвенным образом производят и самоё свою материальную жизнь. **Способ**, каким люди производят необходимые им средства к жизни, зависит прежде всего от свойств самих этих средств, находимых ими в готовом виде и подлежащих воспроизведению. Этот способ производства надо рассматривать не только с той стороны, что он является воспроизводством физического существования индивидов. В еще большей степени, это — определенный **способ** деятельности данных индивидов, определенный вид их жизнедеятельности, их определенный **образ жизни**. Какова жизнедеятельность индивидов, таковы и они сами. То, что они собой представляют, совпадает, следовательно, с их производством — совпадает как с тем, **что** они производят, так и с тем, **как** они производят. Что представляют собой индивиды, — это зависит, следовательно, от материальных условий их производства.

Это производство начинается впервые с **ростом населения**. Само оно опять-таки предполагает **общение** [Verkehr] индивидов между собой. Форма этого общения, в свою очередь, обуславливается производством» (111, 3, 19). Таковы исходные принципы материалистического подхода к проблеме возникновения человечества. Четыре главных этапа определяют предысторию человека:

- австралопитеки (поздняя разновидность австралопитека — человек умелый);
- архантропы (питекантропы и др.);
- палеоантропы (неандертальцы);
- неоантропы, близкие к современному человеку (69).

Существование австралопитека датируют периодом с 2 — 1,8 млн. лет до 600 тыс. лет тому назад.

Появление питекантропа датируют 1000 — 600 тыс. лет тому назад. Его останки найдены на о. Ява. По своему развитию питекантроп стоит довольно близко к синантропу, найденному в пещере близ Бейнина, и к «гейдельбергскому человеку». Эпоху, в которую он жил, называют нижним палеолитом. Жизнь питекантропа проходила в условиях первобытного стада или праобщины, в которой происходило беспорядочное половое общение, называемое гетеризмом (Бахофен) или промискуитетом (Морган). Он пользовался кремневыми орудиями и занимался собирательством.

В более позднюю эпоху — эпоху «среднего палеолита» — в связи с периодами похолодания образ жизни человека в немалой степени изменился. Неандерталец стал зани-

матся охотой на крупных животных, жил в пещерах, пользовался огнем, проживал в групповом браке. Рисовать он еще не умел, но если у питекантропов признаков асимметрии полушарий головного мозга выявить не удалось, то у неандертальца при исследовании черепа были обнаружены следы развития центров Вернике и Брока.

С неандертальцами (палеоантропами) связывают начало социализации человека. Именно в эту эпоху уходит своими основными корнями мифологическое сознание, хотя предпосылки закладывались еще раньше — начало формирования мышления, воли и языка связывают с питекантропом. Само же мифологическое сознание сформировалось к этапу позднего палеолита (155, 17).

Современная форма человека появилась на земле 25 — 20 тыс. лет тому назад. В. И. Равдоникас и Х. Филд называли другую цифру — 30 тыс. лет (146), а ряд других исследователей — даже 100 — 50 тыс. лет тому назад. Этого человека называют кроманьонцем. Он имел достаточный объем черепа (1450— 1500 см³), обладал речью.

Культура верхнего палеолита делится на периоды — ориньяк, солютре, мадлен и т. д. Появляются изделия из кости, в том числе не только орудия труда, но и первые статуэтки женщин. В эпоху мадлен человек стал охотиться на оленей. В ориньякских и солютрейских пещерах появляются первые следы изобразительной деятельности человека — метки рук (171), Изображения оленей связывают с эпохой мадлен. Позднемадленская культура дала зачатки тотемизма, магии, появляются изображения животных с человеческими головами. Тотемизм считается наиболее архаичной формой осознания общности группы людей (155, 237 — 240). Однако называть его верой и религией неправомерно, т. к. это чрезмерная модернизация, вписывание современных понятий в контекст, в котором они не могли возникнуть. Конечно, предпосылки религии складывались в мифологическом сознании древнего человека, но возникновение религии следует отнести к более поздним периодам истории.

Следующий важный этап — неолит (10—15 тыс. лет назад), с которым связывают переход от охоты к пастушеству и земледелию («неолитическая революция»). С ним связывают завершение предыстории человека.

«Образование пяти внешних чувств,— писал К. Маркс,— это работа всей до сих пор протекшей всемирной истории. **Чувство**, находящееся в плену у грубой практической потребности, обладает лишь **ограниченным** смыслом. Для из-

голодавшегося человека не существует человеческой формы пищи, а существует только ее абстрактное бытие как пищи: она могла бы с таким же успехом иметь самую грубую форму, и невозможно сказать, чем отличается это поглощение пищи от поглощения ее **животным**. Удрученный заботами, нуждающийся человек невосприимчив даже к самому прекрасному зрелищу; торговец минералами видит только меркантильную стоимость, а не красоту и своеобразную природу минерала; у него нет минералогического чувства. Таким образом, необходимо опредмечивание человеческой сущности — как в теоретическом, так и в практическом отношении, — чтобы, с одной стороны, **очеловечить чувства** человека, а с другой стороны, создать **человеческое чувство**, соответствующее всему богатству человеческой и природной сущности» (112, 594). Эту начальную стадию в развитии мышления и речи Д. В. Бубрих представлял себе как непосредственное восприятие (видение, слух, осязание) и эмоционально-волевое переживание. Затем появляется наглядно-действенное мышление и сигнальная речь, базирующаяся на «отметинах вещей». Мышление при этом конкретно-ситуативное. Такой уровень мышления и речи был, по мнению Бубриха, свойствен людям нижнего палеолита, архантропам. Следующий этап: наглядно-образное мышление и изобразительная речь (средний палеолит, па-леонтроп). Для этого этапа развития человека характерны более сложные формы деятельности (искусственные способы добывания огня, новые способы добывания каменных орудий, формы коллективной охоты, естественное разделение труда по полу). К эпохе верхнего палеолита Бубрих относил возникновение понятийного мышления и речи (32, 37 — 39).

В. В. Бунак выделял следующую хронологию основных этапов предыстории человеческого общества: 1. орудия без закрепленной формы; начальные понятия, выкрики-призывы (дошелльская эпоха); 2. первые оформленные орудия, слабо обработанные кремневые пластины и ядрища; понятия об основных видах деятельности, немногочисленные слова-предложения (шелльская эпоха); 3. первые дифференцированные понятия и слова-предложения (мустьерская эпоха) (33, 280).

В процессе своего бытия человек осваивает окружающий мир. Миром называют «совокупность вещей и явлений, соотносенных с людьми» (149, 264). Значение слова «мир» со временем усложнилось, дифференцировалось. Если изначально оно обозначало целостную природно-со-

циальную среду, то позднее возникло два разных смысла: мир как природное окружение и мир — народ, люди, общественное мнение. Так, миром в русском языке обозначалось собрание членов сельской общины, главным образом мужчин, обсуждающее и решающее общие вопросы. Не всегда сопоставим масштаб понимания мира. В одних случаях речь идет об окрестностях деревни, в других — обо всем земном шаре.

Уже животное осваивает некоторую территорию обитания и защищает ее от других особей своего вида, т. к. освоенная территория необходима для гарантированного пропитания (181, 53). Важным символом, характеризующим этот этап развития сознания, является маркирование освоенной территории. Животное маркирует освоенную территорию инстинктивно голосом (певчие птицы, хищники), запахом экскрементов и других выделений, внешним видом (угрожающими позами). Человек делает метки, ограничивая освоенную территорию: зарубки на деревьях, межевые камни, столбы. Одним из первых видов изобразительной деятельности в пещерах, имеющий смысл обозначения освоенной территории, является отпечаток или силуэт руки (пальтерни), обведенной краской. Об этом же писал Ф. Энгельс: «Собственная территория и собственное имя. Каждое племя владело, кроме места своего действительного поселения, еще значительной областью для охоты и рыбной ловли. За пределами этой области лежала обширная нейтральная полоса, простиравшаяся вплоть до владений ближайшего племени; у племен с родственными языками эта полоса была уже; у племен, не родственных друг другу по языку,— шире» (111,21,92).

Результатом эмоционально-практического освоения мира, в ходе которого только начиналось зарождение собственно человеческой общины, стала освоенная зона обитания, которая охранялась от врагов, служила гарантом выживания, жизнеобеспечения общины, формирующейся из первобытного стада.

Эмоционально-рефлективное освоение

По мере развития социальных отношений наследственность начинает дополняться социальной преемственностью, хотя и не может отменить первую, недооценка которой недопустима. Неизбежным следствием прекращения естест-

венного отбора стали практически равные возможности для воспроизводства представителей сильной и слабой нервной системы, причем, как отмечает С. Н. Давиденков, чувство самосохранения острее развивается у представителей слабой и менее уравновешенной нервной системы. «Экспансия инертных психастеников и истеричных в человеческой предыстории,— писал он,— не только ничем не компенсировалась, но, наоборот, подвергалась особому культу, что привело к отклонениям духовного развития человека, впервые обращающего на себя внимание в поздне-мадленскую эпоху» (52, 151). Наиболее молодыми из функциональных свойств нервной системы являются современная форма сверхподвижности корковых клеток и развитая вторая сигнальная система, уравновешенная с первой, подчеркивал С. Н. Давиденков.

Чувственное познание не в состоянии отделить существенное от несущественного, закономерное от случайного, не может выявить сущностные отношения между предметами и явлениями, а только феномены. Ограниченность чувственного освоения мира обусловлена пространственными и временными параметрами, а также тем, что органы чувств воспринимают лишь настоящее и непосредственно окружающий мир.

Эмоционально-практическое освоение, которое характерно в небольшой степени и для животных, — это непосредственное отражение действительности во всей ее сложности и конкретности, накопление в памяти эмпирического опыта практической деятельности, арсенала способов и средств непосредственного удовлетворения физических потребностей человека в различных конкретных ситуациях. Для первобытного человека практическое сознание было изначально эмоционально-практическим, т. к. строилось в тесной связи с потребностями безопасности. Вся деятельность человека сопровождалась эмоциональной «охраной», своеобразной системой сигнализации, призванной обеспечить гомеостазис.

Абсолютная доминантность эмоционального отражения на ранних этапах развития человечества косвенным образом подтверждается развитием ребенка. Малыш до года, а нередко и дольше, общается с окружающим миром только эмоционально. Можно наблюдать, как на стадии, предшествующей связной речи, ребенок произносит бессвязные, но интонационно вполне понятные фразы, понимаемые в контексте его поведения, подкрепляемые жестами и телодвижениями. На более ранних этапах улыбка, плач и гу-

ление являются формами эмоционального общения к окружающими.

За границами освоенной родовой общиной территории начинался неведомый, чужой мир. Свой мир (космос)— это средоточие жизни, лада, упорядоченности. Чужой мир — средоточие хаоса, смерти, беспорядка. Постепенно, накапливая в течение тысячелетий опыт освоения, человек достиг некоторого уровня, давшего переход в другое качество— человеческий разум осознает целостность мира и свое место в нем. Это осознание целостности мира, приспособленного для жизни человека, выражается в форме мифа о сотворении мира. Именно в акте творения мира метафорически зафиксирован момент возникновения человеческого сознания. Человек осознал, что он знает о своем существовании в мире. Ярко и эмоционально пишет об этом П. Тейяр де Шарден: «...Сознание забурлило и брызнуло в пространство сверхчувственных отношений и представлений и в компактной простоте своих способностей оно обрело способность замечать самое себя. И все это впервые» (175, 19). Точно так же мальчик-подросток вдруг осознает, что он «живой», он есть и весь мир вокруг существует для него. Это ощущение факта начала осознанного восприятия мира описал американский писатель Р. Бредбери в повести «Вино из одуванчиков».

Древние космогонические сюжеты финно-угорских народов повествуют о происхождении мира в двух вариантах. В одном птица, чаще всего утка, летает над водами перво-океана в поисках места для гнездовья, наконец откладывает яйцо на скале или колене великана. Яйцо скатывается и разбивается. Из половинок скорлупы образуются небо и земля, из желтка — солнце, из белка — луна. В другом варианте водоплавающая птица ныряет на дно океана и достает в клюве немного земли, из этого комочка и возникает суша, (напр.: 130, 5—21). Многообразные варианты космогонических мифов есть у разных народов. Согласно мифу самоа: «...Сначала было ничто, потом из этого ничто стали появляться различные силы, или качества, возникли аромат, пыль, появилось познаваемое и т. п., и т. д. — длинный ряд отвлеченных понятий. Небо вступило в брак с Землей и от этого брака произошло пространство. Огонь и Вода тоже вступили между собой в брак, и отсюда возникли твердая почва, скалы, деревья» (131, 629).

Существует расхожее представление об изначальном хаосе, требующем от человека заниматься упорядочивающей деятельностью. Но в мифах сотворение мира (космо-

са) происходит не из ничего, а из какой-то первоматерии, нередко из тела огромного великана (напр.: 168). Значит, первобытный хаос — не

совсем хаос. Он является хаосом лишь по отношению к человеку, но упорядочен относительно каких-то дочеловеческих сил и существ. Поэтому очевидно, что космос возникает не в силу сотворения из ничего, а путем упорядочения, осмысления, придания человеческого смысла и значения бессмысленному хаосу. Это вполне соотносится с современными представлениями о хаосе, согласно которым хаос — не беспорядок, а упорядоченность бесконечной степени сложности (143). Хаосом это называют потому, что человек не в состоянии осознать до конца величину сложности этого порядка. Человеческой жизни не хватает для осознания этой сложности до конца. Человек стремится упростить, чтобы облегчить познание и использование в своих целях свойств и закономерностей мира. Порядком он называет оптимальную, удобную, приспособленную к мере человека сложность мира. Процесс освоения, в широком смысле, и заключается в постепенной и последовательной типизации, обобщении и абстрагировании отдельных сторон сложного хаоса, приспособлении его к возможностям человеческого мозга. Оптимальный количественный предел восприятия, как известно, равен семи. Если объектов освоения более семи, то человек группирует их по каким-то признакам, изучает их отдельно, но по группам.

В. П. Тугаринов писал: «...Психика и сознание свидетельствуют о наличии целесообразности в органической природе. Целесообразность, выраженная в ясной форме именно в живой природе, возникает, видимо, также из какого-то более общего свойства, присущего всей природе. Это свойство можно назвать тенденцией природы к определенному порядку, к преодолению хаоса. Оно, на наш взгляд, существует наряду со свойством, которое фиксирует второе начало термодинамики. Жизнь, основанная на аккумуляции энергии, ее сосредоточении, противодействует закону возрастания энтропии. Энергетической основой всей жизни на Земле является в конечном счете фотосинтез, осуществляемый зеленым листом, этим главным «борцом» против энтропии» (181, 28). Об упорядочивающей функции человека пишет М. М. Пришвин: «Даже лишь созерцающий природу мысленно вносит в нее свой порядок. Вот в этом-то и дело, что человек, в большинстве сам того не зная, переделывает природу с каждым шагом своим, и сама сущность его революционна» (144, 448). Главная проблема заклю-

27

чается в том, чтобы предусмотреть отдаленные последствия этой преобразовательной деятельности.

Академик Д. С. Лихачев писал о различных типах устройства садов в соответствии со вкусами, господствовавшими в разных культурах (98). Для классицизма характерна более простая, геометрическая структура планировки садов; для романтизма кажется привлекательнее усложненная структура, близкая к дикой природе, но с усилением контрастирующих элементов, обеспечивающим возвышение чувств. Угадывая эту тенденцию, английский эстетик Шефтсбери писал: «У нас вызывают отвращение и скуку упорядоченный и правильный черед вещей. Строгие циклы, установленные законы, кругообращения точные и пропорциональные не производят на нас впечатления и не вызывают восторга. Нам нужны загадки, знамения, предметы, рождающие ужас и удивление!» (209, 172).

Для японской традиции характерны «текучие», как бы иррациональные композиции, которые тем не менее подчиняются относительно сложным, хотя и сбалансированным закономерностям и отношениям. Композиция сада подчиняется следующим принципам:

— воображаемые линии, соединяющие два предмета, должны быть разной длины;

— запрещается их параллельность;

— не должно быть одинаковых по размеру предметов. Асимметрия является основой композиции сада (132, 126).

Приспособление человека к среде и ее освоение носило изначально коллективный характер, на базе опыта этой деятельности постепенно начинают формироваться обобщенные эмоциональные представления. Их истоки следует искать в процессе удовлетворения элементарных физических, материальных потребностей в еде и безопасности. Удовлетворение потребностей оценивалось как благо, а неудовлетворение — как зло. Подобным образом возникли также чувства безопасности и страха. Страх — одна из самых глубинных эмоций человека. Это не реакция на опасность, а, как замечают психологи, реакция на нашу защищенность и готовность к опасности (З. Фрейд). По мнению психологов, «пандемия страха» у первобытного человека еще далеко не объяснена во всех своих деталях. «Не претендуя на универсальное объяснение, я думал бы, однако, — писал С. Н. Давыденков, — что в качестве одного из звеньев в этой цепи причин может быть следовало бы учитывать и патофизиологические механиз-

28

мы, именно наклонность первобытного человека к легкому образованию навязчивых представлений и фобий. Создание разнообразных защитных и охранительных ритуалов, поражающих нас теперь своей

бессмысленностью, совершенно совпадает по своему неврофизиологическому механизму с теми ритуальными действиями, которыми пользуется навязчивый невротик для своего успокоения.

Поскольку первобытный человек не имел никакого представления о закономерных взаимодействиях раздражительного и тормозного процессов в коре головного мозга, он, естественно, должен был, во-первых, принимать навязчивые фобии за реальную опасность, — кстати первые, как мы видели выше, обычно развиваются из вторых, — а во-вторых, убеждаться в действительной полезности ритуального действия, поскольку отрицательная индукция из нового пункта концентрации раздражительного процесса обладала несомненно свойством приводить человека в более спокойное состояние. Таким образом, первобытный человек должен был неизбежно допускать некоторую причинную связь между явлениями, на самом деле лишенными этой связи» (52, 151; см. об этом же: 197, 166—172).

Осознанию целостности «своего» мира предшествовало осознание представления о «чужом». В комплексное представление о «чужом» входило все, что грозило опасностью, внушало страх. Последний может рассматриваться как основание ценностной картины мира, поляризующейся на первом этапе на страшное и нестрашное. Нестрашное — это освоенное, известное из опыта познания, страшное подразделяется на известное из опыта как опасное и все неизвестное. Все неизвестное — страшно. Эта реакция функционирует на основе ориентировочного рефлекса на новое-неизвестное, помогающего, установить: не опасно ли новое? Потом оценка дифференцируется на сложную ценностную картину мира (133, 80 — 86).

Существенна также интегративная функция эмоциональных оценок. Так, по сигналу тревоги вся стая птиц снимается с места кормежки и скрывается от врага. Опасность и необходимость противостоять ей — плачут. Оценочная реакция изначально целостная, лишь впоследствии она может быть избирательной.

Среди факторов, вызывавших ощущение безопасности у первобытного человека, Д. Лукач называл осознание ритмической основы бытия (107, 1, 207). Действительно, повторяющиеся, «остинатные» ритмы успокаивают. Народная музыка нередко поначалу удивляет своим однообразием

29

напева. Но чем это однообразие обусловлено? И однообразие ли это? Смотря для какого уха, для какого эстетического и художественного опыта. Не сродни ли эта мелодия орнаменту, главная функция которо-

го стимулирование стабильности жизненных ритмов?! Конечно, однообразная мелодия отражает целостность, недифференцированность опыта, до некоторой степени примитивного. Эта музыка отражает достаточно несложный бесхитростный процесс бытия, разнообразит его, но лишь настолько, чтобы не отвлек человека от трудовых операций, не помешать ему посторонними мыслями. Но главное, монотонность имела важный аксиологический смысл утверждения устойчивости предсказуемой оптимальности бытия. В повторяющихся ритмах все предсказуемо, в них не бывает ничего неожиданного. Ритмические процессы легче физически, не требуют дополнительных интеллектуальных усилий, быстрее вырабатываются навыки таких видов деятельности при их освоении (36). Отсюда понятно присутствие орнаментов в изобразительной деятельности первобытных народов. Орнаменты отражают ритмичность в символических формах.

Орнамент выполняет функцию нормативно-регулирующую, задает «остинатный» ритм событий, символически обозначенных фигурами, т. е. его цель — упорядочивание событийного ряда жизни. Именно в стремлении к безопасности известного круга событийности обуславливается консерватизм, устойчивость традиций, характерных для древнего человека и общества. С другой стороны, древний человек проявляет исключительный интерес к неожиданным явлениям, выбивающимся из разряда повседневных: наводнения, затмения луны и солнца, падение метеоритов и т. п.

На преодоление страха, как наиболее фундаментальной, глубокой эмоции, в первую очередь направлена деятельность человека, сформировавшаяся на основе ориентировочного рефлекса животных. Поэтому особенности познавательной деятельности обусловлены потребностями в безопасности, с одной стороны, а с другой — возможностями головного мозга. Ограниченные возможности одновременно освоения множества сигналов в процессе освоения мира принуждали к необходимости отбора, обобщения, типизации этих сигналов-раздражителей, классификации объектов на группы, классы. Так формируется одна из важнейших потребностей, реализуемых в человеческой деятельности, — потребность в упорядочении, в системном отраже-

30

нии мира. И тогда, по выражению К. Маркса, «...чувства непосредственно в своей практике стали теоретиками» (111, 43, 120).

Целостное представление об освоенном мире постепенно дорастает до осмысления и осознания единства и воплощения его в тотеме, в

специфическом символе единства. По логике мифологического сознания этому тотему тождественны и вся община, и каждый из ее членов, и вся освоенная территория. Весь освоенный мир символизируется тотемом. Формируется мифологическое сознание. Возникает ритуал эмоционально-ценностного общения с тотемом — жертвоприношение.

Рационально-рефлективное освоение

По мере развития праворучной производственной деятельности и коммуникации, усложнения технологии труда развиваются левое полушарие головного мозга и его центры управления целесообразной, точной деятельностью рук. Потребности практики требуют все более однозначных средств общения. Образное мышление — с его нечеткими, приблизительными представлениями — уже не устраивало человека, не соответствовало потребностям его трудовой деятельности. С. А. Токарев справедливо писал о потребностях в мифах: «...Само развитие любознательности и развитие удовлетворяющей его мифологии стоят в прямой зависимости от развития материального производства, от роста производительных сил» (176, 521). Вербальная речь и понятийно-логическое мышление ускоряют развитие общественного сознания. Появляется миф — словесное изложение мифологических представлений, описание эмоциональных рефлексий по поводу отношений человека с миром.

А. Ф. Лосев определял миф как «обобщенное отражение действительности в виде чувственных представлений или, точнее, в фантастическом виде тех или других одушевленных существ» (103, 458). О. М. Фрейденберг указывала, что для мифа характерно воплощение в конкретной форме абстрактного содержания, единство абстрактного и конкретного воплотилось позднее в художественном образе, в обыденной же практике складывается разделение дифференцирующей познавательной установки и целостной оценочной. Позднее и оценочный подход подвергается дифференциации на нравственный, эстетический, правовой, религиозный и т. п.

31

Появление мифологических сюжетов и собственно мифология как системы мифов связаны с процессом объединения родовых общин в племена и народности, при котором происходит взаимодействие духовных ценностей. Тотемы родов превращаются в богов-первопредков,

героев-демиургов. Остатки такого отождествления можно обнаружить у Гомера, в карельском эпосе и скандинавских сагах. Правда, здесь же начинается расслоение на высшую и низшую мифологию, на племенных и домашних богов, последние вырождаются в суеверия.

Гегелевская фраза: «Сознание человека отражает мир, но и творит его» хорошо выражает специфичность освоения мира посредством сознания. Сознание осваивает мир, во-первых, отражая, во-вторых, творя, преобразая, переосмысливая в соответствии с ранее накопленным опытом (16).

Отсутствие понятий, абстрагированных от конкретной ситуации, в языках первобытных людей свидетельствует о практической ориентации их мышления, отражающей потребности жизнедеятельности. Нельзя сказать, что понятийность полностью отсутствует в их языках. На первом этапе все слова являлись по своему смыслу именами собственными и единичными, обозначали конкретное явление. Если последнее встречалось в другом месте и в другое время, то люди были убеждены, что это то же самое, что встречалось им в первом случае. Но со временем они стали осознавать, что эти явления или предметы другие, но, вместе с тем, такие же. И тогда имя собственное стало нарицательным, обозначающим класс явлений данного типа. Следующим шагом явилось отвлечение, абстрагирование одного признака из множества и формирование понятия. Но потребность в понятиях возникает в ответ на нужды материальной жизни общества. Не у всех народов эта потребность возникала одновременно.

В результате освоения мира формируется опыт. Итогом практического освоения становится практический опыт удовлетворения непосредственных материальных потребностей, Влияние «интересов» — чрезвычайно важный фактор, определяющий роль и степень вымысла в структуре картины мира. Как правило, участие вымысла не осознается и определяется в значительной степени опытом освоения мира, его зрелостью. Чем этот опыт меньше, тем больше вымысла может быть внесено в картину мира, но, с другой стороны, — менее свободно воображение, более просто и примитивно домысливание.

32

Итогом эмоционально-рефлективного освоения является мифология, духовный опыт первобытного общества. Результатом рационально-рефлективного освоения — знания.

Каково соотношение опыта и культуры? Слово «опыт» обозначает:

— пробу, испытание, попытку;

— результат пробы, попытки;
— совокупность знаний, сведений, полученных в результате проб и ошибок.

В отношении последнего значения культура есть более узкое по смыслу понятие: она берет из опыта не все, а лишь лучшее, общезначимое, что можно использовать для достижения поставленных целей, способы успешной деятельности (110).

Таким образом, в мифологии выражается результат бессознательного освоения единства окружающего мира и начало его осознания. Мифология — это слепок, отражение человеком освоенной территории в фантастических образах. Но в рамках мифологии вызревают потребности более точного, адекватного познания и объяснения мира. Появление этиологических мифов — начало науки, появление счета, календаря.

33

Глава II

Сущность и основные

характеристики мифологического сознания

Мифологическое сознание обычно рассматривается как нечто парадигматическое, существующее вне начала и конца. Такой подход страдает внеисторичностью и антиисторичностью. Автор считает принципиально важным рассматривать мифологическое сознание как процесс. Конечно, специфика познавательного подхода неизбежно приводит к упрощению сложных реальных процессов, в этом проявляются ограниченные возможности познающего субъекта, которому приходится обобщать, классифицировать, типизировать явления, абстрагируя некоторые признаки и свойства от реальной бесконечной сложности связей явлений в мире. Человеческий мозг не способен в одно и то же время воспринять все многообразие бесконечной сложности мира. Это возможно лишь при условии упрощения и упорядочения связей, отношения вещей и своих отношений к миру.

Отражение действительности в сознании человека совершается в двух основных формах — чувственно-наглядной и абстрактно-понятийной. Первая является более ранней и неразрывно связанной с ценностным отношением к миру. Только научившись абстрактно-теоретически относиться к миру, человек вырабатывает вполне дифференцирующие, одномерные подходы.

Очевидно, что сознание формировалось и развивалось не как «вещь в себе», а благодаря внешнему для субъекта миру, отношению к которому и становится содержанием сознания. «Человеческое сознание,— по словам О. М. Фрейденаберг, — перерабатывает, семантизирует реальную действительность и само является одной из форм выражения реальной действительности... Ничего иного, кроме истолкования реальности и, следовательно, реалистической фактуры, не может заключаться ни в содержании, ни в морфологии мифа. Но в расплывчатом, неуловимом без науч-

34
ного анализа смысловом содержании мифотворчества эту непроизвольную объективацию нужно искусственно вскрывать; в морфологии метафор она вытолкнута наружу самой природой формы, ее конкретностью, утонченностью, кристаллизацией, чистотой, так сказать, показ фактуры» (200, 54).

Ю. М. Лотман и Б. А. Успенский определяют мифологическое сознание как «сознание, порождающее мифологические описания» и мир, глазами мифологического сознания, должен выглядеть как составленный из одноранговых объектов, нерасчленимых на признаки и однократных (106, 283).

Сознанием, в общем смысле, называют идеальное отражение объективной реальности, данной нам в ощущениях (В. И. Ленин). Ф. Энгельс писал: «Нам общи с животными все виды рассудочной деятельности: индукция, дедукция, следовательно, также абстрагирование (родовые понятия у Дидо: четвероногие и двуногие), анализ незнакомых предметов (уже разбивание ореха есть начало анализа), синтез (в случае хитрых проделок у животных), и, в качестве соединения обоих, эксперимент. По типу все эти методы — стало быть, все признаваемые обычной логикой средства научного исследования совершенно одинаковы у человека и у высших животных. Только по степени (по развитию соответствующего метода) они различны. Основные черты метода одинаковы у человека и у животного и приводят к одинаковым результатам, поскольку оба оперируют или довольствуются только этими элементарными методами. Наоборот, диалектическое мышление — именно потому, что оно имеет своей предпосылкой исследование природы самих понятий, — возможно только для человека, да и у последнего лишь на сравнительно высокой ступени развития (буддисты и греки), и достигает своего полного развития значительно позже, в новейшей философии...» (111, 20, 537—538).

Сознание «выступает реально прежде всего как процесс осознания человеком окружающего мира и самого себя. ...Наличие у человека сознания означает, собственно, что у него в процессе жизни, общения, обучения сложились или складывается такая совокупность (или система) объективированных в слове, более или менее обобщенных знаний, посредством которых он может осознавать окружающее и самого себя, опознавая явления действительности через их соотношения с этими знаниями» (148, 275—276).

35

Существует подход к пониманию сознания как единства мышления и речи, мышления и языка: «Сознание — это высшая, связанная с речью функция мозга, представляющая собой специфически человеческую форму отражения объективного мира» (210, 5). Этот подход развивает А. Г. Спиркин: «...Сознание — это высшая, свойственная

только человеку и связанная с речью функция мозга, заключающаяся в обобщенном, оценочном и целенаправленном отражении и конструктивно-творческом преобразовании действительности, в предварительном мысленном построении действий и предвидении их результатов, в разумном регулировании и самоконтролировании поведения человека» (164, 83). Эта точка зрения опирается на известное высказывание классиков марксизма: «Язык так же древен, как и сознание, язык есть практическое, существующее и для других людей и лишь тем самым существующее также и для меня самого, действительное сознание, и, подобно сознанию, язык возникает лишь из потребности, из настоятельной необходимости общения с другими людьми. Там, где существует какое-нибудь отношение, оно существует для меня; животное не «относится» ни к чему и вообще не «относится»; для животного его отношение к другим не существует как отношение. Сознание, следовательно, с самого начала есть общественный продукт и остается им, пока вообще существуют люди. Сознание, конечно, есть вначале осознание **ближайшей** чувственно воспринимаемой среды и осознание ограниченной связи с другими лицами и вещами, находящимися вне начинающего сознавать себя индивида; в то же время оно — осознание природы, которая первоначально противостоит людям как совершенно чуждая, всемогущая и непреступная сила, к которой люди относятся совершенно по-животному, власти которой они подчиняются, как скот; следовательно, это — чисто животное осознание природы (обожествление природы)» (111, 3, 29). Близкую мысль высказывал А. А. Потебня: «...Язык есть переход от бессознательности к сознанию» (142, 69). Но у человека языков много. Кроме вербального, самого развитого, существует немало других языков. Так, каждый вид искусства создает свой язык, и чтобы адекватно воспринимать произведение искусства, нужно усвоить эти языки.

В последние годы происходил спор о сущности идеального, По мнению автора, недостаточная плодотворность данного спора была связана с тем, что в ходе его идеальное рассматривалось обеими сторонами лишь в гносеоло-

36

гическом аспекте (72; 57). Противоположность идеального и материального имеет относительный, а не абсолютный характер. Они противоположны лишь в гносеологическом смысле, в аксиологическом плане они связаны в субъект-объектном отношении. Идеальное в аксиоло-

гическом смысле есть не просто абстракция, но еще и выражение высшего аксиологического потенциала.

Коммуникативный характер мифологического сознания

Сознание возникает на такой стадии развития человека, когда он не только не выделял себя из среды, но и не отличал себя от других людей (я — ты — мы — все одно целое). По словам А. Ф. Лосева, «...человеческий субъект на данной ступени развития есть не что иное, как только физическое тело, находящееся во всецелой зависимости от окружающих стихийных сил и чувствующее себя только слепым орудием в руках тоже слепого хаоса вещей» (104, 274). Первичный человеческий опыт на этой стадии интеллектуального развития не вербализован и не осознан. Значит, в этих условиях можно сказать, что первобытный человек не знал, что он знает, и не знает, что он знает. В то же время начинается его столкновение с враждебными силами, что способствует разделению на «свои» и «чужие», «этот мир» и «иной» — первые выделения себя и своих интересов пока еще в обобщенном виде, что позволяет заложить основу под систему оценок, ценностное сознание. Но здесь еще нет диалога в полном смысле слова равных, а есть самоутверждение рода через отрицание «чужого», его принижение, хотя бы произвольное и необоснованное. «В первобытном обществе, — писал Б. Ф. Поршнев, — «мы» это всегда люди в прямом смысле слова, т. е. люди вообще, тогда как «они» — не совсем люди» (139, 82).

Сознание — это субъективная реальность. Психические процессы в индивидууме носят субъективный характер, их особенности обусловлены качествами субъекта. Однако, если взять социальный опыт человека в совокупности, то он имеет субъективно-индивидуальную форму и объективно-социальное содержание. Но так можно сказать о современном нам общественном сознании. Сознание же первобытного человека «не видело» индивида как отдельного человека. В первобытном обществе нет индивидуального сознания как осознанного факта. Есть лишь индивидуальные носители общего мифологического сознания, опыта.

Индивидуально-практический опыт отражения мира, конечно, существовал, но осмысливался как тождественный общему. «...В скальдической поэзии, — писал М. И. Стеблин-Каменский, — имя собственное нередко означает вид, к которому принадлежит носитель дан-

ного имени». Он вводит даже термин «группа с коллективной индивидуальностью» (168, 69—70).

В то же время, как отмечал Л. Фейербах, «...сознание в самом строгом смысле имеется лишь там, где субъект способен понять свой род, свою сущность» (187, 2, 30). Причем эта родовая сущность воспринимается человеком не только как знание, но и как «со-знание», коллективное знание, коллективный опыт рода. Говоря иначе, сознание — это «способность к обобществлению добытых знаний» (161, 18). Но если говорить о древнем мифологическом сознании, то его коммуникативный характер был весьма специфическим. Это знание было предназначено лишь для узкого круга посвященных и потому являлось замкнутой парадигмой, циркулирующей достаточно консервативно в родовой общине. Оно рассчитано на коллективного субъекта сознания, при этом его коммуникативная роль проявляется наиболее полно во время обрядов, особенно во время инициации, посвящения. Здесь коммуникативная функция направлена на освоение времени, на передачу сакрального знания последующим поколениям адептов. «...Сознание — это прежде всего знание, которое с помощью слов, математических символов, образов художественных произведений может быть передано другим людям, стать достоянием членов сообщества» (161, 5). Передача информации вовне — одна из качественных характеристик сознания. Другой, не менее существенной, является рефлексивность, или внутренняя транслируемость, когда активный очаг сознания (внимания), перемещаясь по коре головного мозга, устанавливает связи между различными зонами памяти. Но рефлексивность к этому не сводится, ее задача — проверка, оценка (Ср.: 114,99—102).

Возникновение проблемы передачи социального опыта, полученного в результате освоения мира, поставило вопрос о соответствующих средствах. Эмоционально-ценностная сфера, будучи иррациональной — многомерна, многозначна, привязана к конкретным практическим ситуациям, а значит, плохо приспособлена к трансляции. И тем не менее первоначальные знаковые системы строились на основе мифологических символов — имен, являвшихся выражением этой эмоционально-ценностной сферы, ее важ-

38

нейших ценностных ориентаций. Процесс именованья отражал динамику освоения. Последнее складывалось из познания, оценки, осмысления, вписывания освоенного предмета (явления) в структуру ранее освоенного мира. Примером может служить китайский «Каталог гор и

морей». Человек «всему должен дать имя, чтобы все это для него существовало» (111, 1, 18).

Мифологическое знание сводится на первом этапе к знанию имен или происхождения вещей. Я. Э. Голосовкер называет его «энигматическим», возникшим на основе воображения и фантазии, комбинирующей мифологические образы из элементов предшествующего опыта (48, 140). Слово «знание» не вполне уместно для обозначения первоначальных результатов освоения мира. В индоевропейских языках корень «вед» в словах «ведать», «ведомое-неведомое», «отведать» выражает знание, полученное практическим, эмпирическим путем. Слова из того же семантического гнезда: «ведун», «ведьма», «вещий», «весть» — говорят о том, что в древности накопленный социальный опыт имел большой авторитет, высоко ценился людьми, хотя нередко и внушал страх. В современном русском языке аксиологический смысл этого поля значений передан в слове «совесть», которое выражает духовно-нормативный комплекс социального опыта. Поэт Д. Андреев полагал, что необходимо возрождение, реабилитация духовной стороны социального опыта. Он обозначает это словом «вест-ничество», в котором важнейшие смыслы — «весть», «известие», «вести» (направлять). Вестник не только сообщает весть, но и ведет в правильном направлении (13, 314—349).

По мнению В. И. Вернадского, научное знание в двух своих проявлениях резко отличается от всякого другого знания: философского, религиозного, «народной мудрости», «здорового смысла» — бытового, векового знания человеческих обществ. Оно отличается тем, что определенная и все растущая его часть является бесспорной, общеобязательной для всех проявлений жизни, для каждого человека. Она аксиоматична для человеческого общества, т. к. логически обязательна для человеческого сознания. К этому необходимо добавить, что научное знание отличается особой структурой значительной части своих понятий, а также как способом их получения, так и мыслительным анализом.

В основе научного знания стоит проникающая всю сущность науки аксиома — сознание реальности объектов

39

изучения, сознание реальности для нас проявляющегося мира (37, 1, 33).

Структурирование процесса познания при освоении мира и получаемых знаний может быть проведено на основе словосочетаний с во-

просительными местоимениями, выражающими последовательную дифференциацию познавательного отношения субъекта к миру:

— «знаю, **что**» — знание предметное («чтойное»);

— «знаю, **как**» — технологическое;

— «знаю, **почему**» — причинное или знание причины;

— «знаю, **зачем**» — телеологическое. Конечно, в телеологическом знании имплицитно присутствует и «чтойность», но выделение телеологического аспекта необходимо, чтобы точнее определять смысл знания, его значение и ценность;

— «знаю, **где**» — топографическое знание;

— «знаю, **когда**» — хронографическое или историческое знание.

В мифологическом сознании особенное значение имеют топографическое и хронографическое знания, их, в первую очередь, выделяет эмоциональная рефлексия, а затем уже причинное и телеологическое знания. Причинное и технологическое знания имплицитно присутствуют в практическом опыте, но объектом рефлексии становятся позднее. Знание может быть практическим, основанным на опыте жизнедеятельности. Но совсем другой характер приобретает знание, полученное в результате теоретического анализа и осмысления эмпирического опыта. Достаточно тонкое применение совокупности средств, предназначенных для достижения намеченной цели, не требует — с необходимостью — аналитической деятельности ума. Это может быть просто практической ловкостью, искусностью, которая образовалась и развивалась в результате опыта (93). Мифологическое знание родовой общины — это преимущественно знание, полученное в результате эмоционального осмысления эмпирического опыта, когда процесс его теоретического осмысления еще не начался, или только начался. Можно говорить лишь о самых первых шагах интуитивного обобщения, осмысления на первых ступенях чувственно-эмоциональной абстракции. (Ср.: 137).

Мифологическое сознание поначалу не столько «сознание» (совместное знание, обмен знаниями), сколько совместное переживание коллективных эмоций и представлений необыкновенной внушающей и заражающей силы. Вместе с тем мифологическое сознание автор считает не-

40

обходимым рассматривать как процесс постепенного усиления (по мере накопления опыта) обобщенных представлений (и количественно, и качественно) и рефлексии (сначала эмоциональной, затем — понятийной). То, **что** элементы обобщенности возникают уже на уров-

не эмоционально-практического мышления, можно показать на примере перенесения приобретенных навыков в одной области — в другую. Это еще не дискурсия, но уже большей частью осознанное действие творческого характера.

Поначалу имманентная коммуникативность общественного сознания не осознается, но уже в противопоставлении «мы» и «они», «свои» и «чужие» начинается дуализм самосознания, который в последующие времена осознается все глубже и перерастает в осознанную диалогичность. Предпосылки для этого складываются на уровне физиологии. Л. С. Выготский отмечал, что «...осознание есть взаимодействие, отражение, взаимовозбуждение различных рефлексов. Сознательно то, что передается в качестве раздражителя на другие системы и вызывает у них отклик» (44, 1, 89).

По существу, сознанием можно считать лишь то, что выражает объективную реальность, образы и представления вещей. Операция мышления заключается в воображении и соединении вызванных из памяти образов и представлений. Если животные подчинены своему сенсорному полю, а живут в настоящем времени, объем рефлекторной памяти не позволяет выйти за пределы «наличного поля восприятия»; человек же, благодаря памяти, получает свободу от настоящего времени, преодолевает наличную ситуацию и обретает способность опережающего отражения (116, 107).

Становление понятийного мышления

Мышление, в узком смысле этого термина, понимают как отражение мира через понятия, в форме понятий. Иначе говоря, мышление есть оперирование понятиями, которые характеризуются высокой степенью абстрактности. Более широкое понимание мышления охватывает сферу не только понятий, но и представлений. Мысль первоначально формируется в «сознании»* на основе предметно-

* «Сознание» в данном случае понимается в широком смысле, соотносимом с понятием «психики», включает в себя «подсознание».

образного языка представлений, и только затем переводится на язык понятий, осознается и вербализуется.

Как было отмечено выше, слова «понятие», «понимание» происходят от древнерусских «имати», «ять» (брать, взять), родственных

слов «имя», «имена». Понимание имело смысл овладения, освоения. Имя — знак освоения, «взятости», принятости в «свой» мир. Вот откуда проистекает магическое представление о том, что знание имени дает власть над предметом (116, 211). Мегрелидзе определяет понимание вещи или ситуации как «усмотрение ее строя, ее структуры, ее места или значения в системе задач, занимающих сознание. Согласно этому, понятие будет усмотренное сознанием смысловое отношение объектов, закон внутреннего строения или реальное значение...» (116,213).

Понятие обобщает **один** признак, свойство, аспект множества предметов, в этом смысле понятие однозначно; понятие обозначает множество предметов, взятых в **одном** отношении, под одним углом зрения. Существенно также, что понятие отвлекается от отношения субъекта к объекту, имеет объективный характер по отношению к индивидуальному субъекту. Оно фиксирует обобщенное и абстрагированное свойство многих предметов, познанных, изученных субъектом, который предстает в этом процессе как безличный представитель социума. Но понятие, как замечает К. Р. Мегрелидзе, фиксирует также смысловой аспект данного признака, свойства или предмета в целом, то есть включенность в ценностную картину мира,— (116, 219) —и в этом плане понятие есть результат осмысления предмета.

Среди предпосылок возникновения мифологического сознания следует назвать потребность и способность к подражанию (имитации). Как указывает П. В. Симонов, это подражание характеризуется тремя чертами:

- подражая чему-то, человек не может не выражать своего отношения к объекту подражания;
- воспроизведение постепенно и неизбежно приобретает образно-абстрактный характер*;
- подражание-воспроизведение осложняется потребностью и способностью к игре: «Автор начинает играть с созданной им моделью, видоизменяя, трансформируя, преобразуя ее, наслаждаясь своей властью над моделью,

* См. об этом статьи А. Д. Столяра и В. Н. Топорова (170, 178).

которой он обладает в отношении моделируемого объекта» (160, 53). Подражательно-репродуцирующая деятельность у животных доминирует в детском возрасте, после же созревания особи его адаптивные способности уменьшаются почти до нуля. Примерно это же происхо-

дит в процессе развития человека, но степень его адаптивности в зрелом возрасте остается значительно более высокой, чем у взрослых животных. Хотя в сравнении с детским возрастом адаптивные способности проявляются слабее, а к старости практически исчезают.

Подражательно-репродуцирующая потребность реализовалась у первобытного человека в изобразительной деятельности. Первоначально она тяготела к предельной точности отражения оригинала, затем — по мере повторения и накопления изобразительного опыта — начался отбор, обобщение и идеализация (абстрагирование и отвлечение от случайного), изображение превращалось в схему. Так появились «неолитические венеры» и схематические изображения органов продолжения рода. Схематические знаки получили выражение в орнаментах. Повторяемость символа преследовала цель возобновления, возвращения, стабилизации, упорядочивания событийного ряда.

Потребность освоения мира в наиболее удобной для психических возможностей человека форме привела к появлению условно-знаковой изобразительности, к жестово-знаковому общению. Позднее этим же путем стала развиваться вокальная подражательно-репродуцирующая деятельность (45). Вокальное выражение эмоций также восходит к животным. Но затем обнаружилось, что человек может выражать звуками не только эмоции, началось формирование вербальной знаковой системы. Но до овладения вербальным способом общения ребенок использует зрительный и тактильный каналы эмоционального общения, воспринимает и ждет поглаживания, прикосновения, хватает взрослого за палец, переживая страх перед угрозой опасности, улыбается и ловит взгляд и улыбку родителей. Параллельно начинается звуковое, но еще не языковое общение в ответ на речь взрослых.

Э. Б. Кондильяк высказывал предположение о том, что общение первобытного человека с себе подобными осуществлялось первоначально на языке жестов (84, 1, 184—185). Происхождение звуковой речи он связывал с тем, что возгласы были выражением эмоций в ситуации обще-

ния, усиливали, подчеркивали значимость сообщаемой информации. Повторяющиеся знаковые ситуации складывались в опыт общения. При этом Кондильяк ссылается, в частности, на Священное писание,

дающее немало примеров огромной роли языка жестов в общении между собой древних евреев (84, 1, 186—187; 81, 79—81).

Мысль не всегда полностью совпадает с вербальным языком, на котором она излагается. Потому что наш язык, как прокрустово ложе, втискивает неповторимость, уникальность мысли в стандартизованную, удобную для восприятия социумом форму (158; 95; 87). Но в этом его положительная сторона, иначе мы не смогли бы понять сообщение. С другой стороны, не вполне совпадает с изначальной мыслью та картина, которую реконструирует реципиент при восприятии слова, т. к. его опыт также накладывает свои обертоны смысла на основное значение слова. Слово схематизирует, упрощает, подготавливает мысль к трансляции. Для передачи дополнительных эмоциональных смыслов часто используются паралингвистические средства.

Г. В. Колшанский аргументирует распространенное представление о невозможности невербального мышления ссылкой на конкретный характер сигналов языка животных, которые не могут служить основой для обобщенных значений. По мысли Колшанского, только словесный знак может выражать такие значения, которые являются конституциональной основой мышления (82). В этом споре можно заметить отсутствие договоренности о том, что такое мысль и язык. Сторонники тезиса о невозможности невербального мышления абсолютизируют роль вербализации сознания, словесно-звукового языка, который только и способен, по их мнению, служить формой мысли. Мыслью они считают суждение, выраженное в вербальных знаках. Однако, как справедливо замечает Б. А. Серебренников, «до возникновения речи у человека существовали различные типы несловесного мышления, которые сосуществуют со словесным мышлением и в настоящее время» (158, 16). Так, существует наглядно-предметное, практическое, художественное мышление (варианты в различных видах искусства: хореографическое, архитектурное, музыкальное, цветное, пластическое и т. п.). «У нас есть отчетливое предвосхищение того, что мы собираемся сказать и наш выбор нужных слов зависит от чего-то гораздо большего, чем существующие элементы нашего высказывания. У нас есть план предложения, и когда мы формулируем его, мы

44

имеем относительно ясное представление о том, что мы собираемся сказать» (123, 156).

Есть немало гипотез о происхождении языка. Их содержательный обзор имеет место в работе Б. В. Якушина (212). Ее недостатком, на наш взгляд, является недостаточный учет опыта жестового общения. В

пользу упомянутой гипотезы Кондильяка говорят многие факты широкой распространенности жестового языка у коренных народов Австралии, Африки и Северной Америки. Особенно этот язык развивался в условиях запретов, табу, например, связанных с погребальными обрядами, когда вдове подолгу запрещалось пользоваться звуковым языком, или при необходимости межплеменного общения, когда у каждого племени был свой вербальный язык. Язык жестов — это, по существу, идеограмма, жестовое изображение событий или внешних форм предметов. Интересно, что у туземцев вербальная речь часто сохраняет черты картинности (93, 104—111).

Вот что по этому поводу писал Н. Я. Марр*: «Первая человеческая речь не звуковая. Она не только не была звуковой, но не могла быть, так как первобытное человечество осознавало и воспринимало окружающий мир в образах, для передачи которых звуки не годились бы и в том случае, если бы они были в его распоряжении, между тем они не были еще приспособлены. Из анатомического состояния палеолитических челюстей ученые заключают, что хозяева их должны были стоять в самом начале выработки языка» (113, 2, 200).

При общении жестами указание на предмет обозначало комплекс образов действия с этим предметом. Конкретное действие из этого комплекса выявлялось в связи с последующим знаком. В отношении двух предметов — тут угадывался смысл, известный из опыта (113, 3, 115).

Современная мимико-жестовая речь глухонемых людей представляет собой сочетание естественных и условных жестов и мимических выражений, сочетающих изобразительные и выразительные элементы. Жесты рук, как правило, изображают форму конкретного предмета и действие с ним; мимика лица выражает эмоциональное отношение к описываемым руками предметам и действиям (утверждение, вопрос, одобрение или неприятие, отрицание).

* Автор не разделяет основных положений лингвистического учения Н. Я. Марра, которое было подвергнуто справедливой критике, однако считает плодотворными некоторые его идеи относительно роли жестового общения в генезисе языка и сознания.

Грамматика мимико-жестовой речи близка к вербальной речи первобытных народов. Один жест изображает и предмет, и действие (пила — пилить, топор — рубить, утюг — гладить), не дифференцируются вне конкретного контекста близкие понятия (огонь, костер, пожар; сон, мечта, фантазия; мороз, морозный, морозно). В предложении обычно

«сначала обозначается предмет, потом его качество (флаг красный); действие обозначается после объекта, на который оно направлено; отрицание следует за глаголом, вопросительное слово стоит в конце фразы» (145, 189).

Если попытаться осмыслить жест в качестве знака, то нетрудно обнаружить, что это «движение, отчужденное от действия». «Первые слова, по предположениям современной лингвистики, и были словами-жестами, т. е. первая человеческая речь не была звуковой, словесной, но была речью линейной, или, как ее называют, речью кинетической, т. е. двигательной, ручной, жестовой» (97, 144). Эти жесты могли сопровождаться звуковыми эмоциональными выразительными сигналами, на основе которых потом формировалась звуковая речь. Об этом писал Ф. И. Буслаев: «Первобытный человек выражался или жестами и междометиями, или, будучи окружен зверями и в их сожительстве, подражая им кричал по-звериному. Начальные звуки человеческой речи были не слова, означающие тот или другой предмет, то или иное действие, а вскрикивания, которыми он сопровождал свои ощущения и движения, подобно тому как рабочие все вдруг вскрикивают, когда поднимают тяжести»; «выпрямившись... он облегчил себе более свободное и тонкое дыхание и получил способность к членораздельным звукам человеческой речи, дополняемым жестикуляцией рук, освободившихся от своего первоначального назначения передних ног» (34, 1, 465).

Н. Я. Марр полагал, что речь возникла в плясках, как звуковой элемент, отражающий аффективные состояния; что линейное (жестовое) общение занимало длительный период времени и служило основой формирования понятийного мышления. Но поначалу звуки выражали эмоциональные состояния, в отличие от жестов, обозначавших практические действия и предметы. Практическое сознание опиралось на жесты, эмоциональное — на звуки. Это различие условно, но помогает понять генезис эмоционально-ценностных форм, воплощающих этапы освоения мира.

Представляет интерес догадка Марра об изначальной мифологической функции звуковой речи: «Звуковая речь—

46

поначалу культовая речь, вначале сами элементы материально выразители магии, не потому, что мир начался с магии или человеческое бытие началось ею, а потому, что звуковая речь началась на той высокой ступени, отнюдь не животной, когда существовала уже организация работников магии, и первые слова использовались естественно, для

наречения сокровенных, не указуемых предметов, не указуемых по суеверному страху или физической невозможности, и, невольно, состав первичного звукового языка — культовый, и звуковая речь в этом смысле вскрывает на первых же порах вселенское мировоззрение, космическое» (113, 2, 93). Это связано с тем, что дневное сознание человека было перегружено визуальной информацией, общение имело жестовый характер и служило практическим целям добычи пищи, обеспечения безопасности и другим задачам. В дневном сознании доминировала рациональная установка. Другое дело — ночью. Жестовое общение практически невозможно, разве что при свете костра, рационально-практическая деятельность сводится к минимуму. В ночном сознании господствуют иррациональные импульсы.

Мифология — плод ночного сознания, сомнений, результат бессилия человека перед лицом угроз невидимых ночных врагов. Звуковой речью человек ночью отпугивал врагов, успокаивал себя через самоушнушение, а позднее — через молитву к тотему и богу. В числе первых слов, по Н. Я. Марру, — названия племенных богов. Их возникновение связано с песнопениями-плясками-заклинаниями тотемов.

Возникновение членораздельной речи Марр связывал с переходом к труду с помощью искусственных орудий. В этом случае руки заняты, инструменты являются помехой для общения. Вербальная (звуковая) знаковая система оказалась более удобной, чем жестово-знаковая, и стала стремительно развиваться. Со временем вербальная речь почти полностью утратила подражательно-репродуцирующий характер. Точно так же и возникающая письменность постепенно ушла от иконического к условно-иероглифическому и буквенному знаку.

Языкотворчество — важная функция человека в процессе освоения мира. Он не перестает творить языки. Так, в сознании музыканта огромное значение имеет язык музыкальных образов, лишь в очень малой степени поддающийся вербализации. Он очень личностен, хотя существует определенная мера его общезначимости, иначе музыка не

47

будет понята, не затронет эмоционально-ценностного опыта слушателей, не вызовет у них ответной эмоциональной реакции.

Благодаря переходу к общению с помощью звуковой речи человек получил оптимальные возможности для развития понятийно-логического мышления и сознания. Вербализация мышления облегчи-

ла и ускорила процессы накопления и передачи информации. Но можно ли все сознание сводить к вербально-понятийному, как это излагается в некоторых работах и учебниках?

Человеческий глаз в состоянии различать до 150 цветовых тонов, утверждают специалисты (207, 5). Известный художник-гравер В. А. Фаворский писал: «Попробуйте запомнить цвет с помощью слов, — у вас получится схема цвета, упрощенное представление о цвете, а цвет с его сложностью и влиянием на него фактуры можно запомнить только без слов, никакие слова не передадут всю сложность и частность его характера... Тут, может быть, и мешает то, что слово делает явление отвлеченным, что и является преимуществом в отвлеченном мышлении» (186, 44). Далеко не вся информация, получаемая нашими рецепторами, вербализуется, закрепляется в памяти в словесно-оформленном виде, в форме понятий, суждений, умозаключений. Очень многое воспринимается, минуя вербализацию. Как заметил Д. И. Дубровский, «иногда улыбка, невольный жест или выражение глаз сообщают гораздо более достоверную и значимую информацию, чем слова собеседника» (56, 101; см. также: 157, 130—141; 136, 7—8). Для некоторых людей в ходе разговора главное не то, **что** говорят, а **как**. Именно из паралингвистических средств общения они получают основную информацию, именно в них часто лучше раскрывается характер человека.

Необходимо рассмотреть процесс становления понятийного мышления как вербализуемой части сознания, эволюцию эмоциональной (невербализуемой) части сознания, роль иррационального опыта в процессе развития сознания. Развитие понятийного мышления и вербализуемого сознания тесно связаны с функцией правой руки и левого полушария головного мозга. Соответственно, развитие невербально-образного освоения мира связано с деятельностью правого полушария головного мозга (68). И то и другое имеет корни в мифологическом сознании.

Одна из важнейших задач мифологического сознания — обеспечить трансляцию социального опыта эмоционально-ценностных отношений, внегенетическую передачу знания,

48

ценностного и духовного опыта (92, 48—49; 211, 30). Ассоциативно-метафорический способ закрепления опыта уменьшает возможность трансляции, понятийное оформление унифицирует знание, облегчает передачу.

Понятийное мышление, условно говоря, — однозначно, поэтому формальная логика, регулирующая порядок понятийного мышления в сфере обыденного сознания, не допускает противоречий. В науке существовал предрассудок понимания процесса познания как голого логико-понятийного процесса, лишенного эмоционально-ценностного основания. Сравнивая с таким «очищенным» познавательным процессом характер освоения мира у туземцев, находящихся на первобытном уровне развития, Л. Леви-Брюль сделал вывод о «дологическом» характере их мышления. Но дело заключалось в неспособности этих людей дифференцированно относиться к миру, слабом развитии у них функций левого полушария. Леви-Брюль в какой-то мере это понимал, отмечая, что у первобытного человека «сложное представление является еще недифференцированным» (93, 25). Он уточняет: «Не существует двух форм мышления у человечества, одной пралогической, другой логической, отделенных одна от другой глухой стеной, а есть различные мыслительные структуры, которые существуют в одном и том же обществе и часто, — быть может, всегда — в одном и том же сознании» (93, 4).

Внимательное изучение характера мышления представителей архаичных народов показало, что обобщение, абстрагирование у них шло по обычным законам логики, только опиралось не на сущностные, а на практически значимые, хотя и нередко случайные признаки и отношения предметов (145, 271). Кроме того, так называемое пралогическое мышление оперировало не однозначными понятиями, а диффузными «комплексами», аксиологическими смыслами. Поэтому первобытный человек не всегда обращал достаточное внимание на формально-логические противоречия, для него важен был сам факт и его значение для удовлетворения потребностей, что допускало определенную вариативность в способах удовлетворения. Первоначальным девизом мышления для первобытных людей могла служить формула Юма — «любая причина может вызвать любое следствие», получившая название закона сопричастности: «Сущность сопричастности заключается как раз в том, что всякая двойственность в ней стирается, сглаживается, что, вопреки принципу противоречия, субъект является одновременно самим собой и су-

49

ществом, которому он сопричастен» (93, 318—319). Формула Юма верна лишь как абстрактный принцип, но не в конкретном смысле, потому что при установлении (на первый взгляд) нелепых причинных связей всегда есть какое-то основание, превращающее «любую» при-

чину в неслучайную. Это характеризует недостаток, неполноту опыта в изучении возможностей предметов материального мира, низкий уровень, неразвитость потребностей и средств их удовлетворения. Б. Мапиновский отмечал: «Мы находим магию там, где присутствуют элементы случая, а также весьма широко распространены эмоциональные колебания между надеждой и страхом» (184, 54). Об этом же писал К. Р. Мегрелидзе: «...Суеверному способу мышления людей учит именно опыт, такое строение опыта, в котором нет указания на различие реального плана и нереального» (115, 475). Вместе с тем, особенности в мышлении древнего человека, в отличие от современного, были. Их хорошо показал Я. Э. Голосовкер в книге «Логика мифа» (48). Это не логика в общепринятом смысле, а нелогическая, определенная особенностями мифологического сознания взаимосвязь событий, нередко причинно не обусловленная. «...Всякая мифология преодолевает, подчиняет и формирует силы природы в воображении и при помощи воображения» (111, 12, 737). Об этом подробнее пойдет речь в следующей главе.

Современный человек легко совершает операции дифференциации предметов, выявляет их сходство и различие; первобытный человек также был способен различать несходное, но осмысливать различия ему было несравнима сложнее. Древний человек «выделяет сходство формы как основу для отнесения предмета к определенному классу вещей» (78, 303). В первобытных языках отсутствует сложившаяся категория имен существительных, прилагательных и т. д., поэтому в них заметны следы неумения совладать с объективной диалектикой предметов и их качеств. В грамматическом плане это проявляется в наличии единого недифференцированного образного имени, заменяющего как имена существительные, так и прилагательные (78, 303).

Джон Локк утверждал: «Холод и твердость, которые человек ощущает в куске льда, — такие же отличные друг от друга в уме идеи, как запах и белизна лилии или вкус сахара и запах розы. Для человека ничто не может быть очевиднее ясного и четкого восприятия таких простых идей» (100, 1, 169). История же языка опровергает этот

50

упрощенный взгляд. В первобытных языках качественные значения сцеплены между собой. А. А. Потемня говорил о качественном полисемантизме и выводил прилагательные из существительных в атрибутивном употреблении (141).

При совпадении предметов по одному признаку происходит перенос и других признаков, хотя бы и не сходных. Так, слово «turla» в языке южных австралийцев употребляется в значениях «огромный», «серьезный», «гневный», «драка» — оно восходит к характеристике змеи или ящерицы, запугивающих противника перед нападением или при обороне (78, 305). Для обозначения цвета употребляются слова, обозначающие конкретную привязанность данного цвета к предмету (78, 306).

Н. Я. Марр указывал на существование семантических «кучек», «гнезд». «Стержневые комплексы» объединяют предметы по сходству или единству формы; «концентрические комплексы» — «кучки» значений, в которых к центральному значению примыкают периферийные; «ситуативные комплексы» — случайные, рядом расположенные предметы и их свойства» (78, 306—307).

Л. С. Выготский выделял в процессе становления понятийного мышления этапы синкретического и комплексного мышления. Для синкретического этапа характерна неспособность вычленить специфические признаки предметов, их смешение, попытки путем проб и ошибок пользоваться словами для определения окружающих человека предметов. На втором этапе предметы группируются в комплексы по случайным внешним признакам. Такие случайные связи и отношения служат основой для формирования псевдопонятий. Одним из примеров этого является партиципация. «Под этим словом, — писал Л. С. Выготский, — разумеют отношение, которое примитивная мысль устанавливает между двумя предметами или двумя явлениями, рассматриваемыми то как частично тождественные, то как имеющие очень тесное влияние друг на друга, в то время как между ними не существует пространственного контакта, ни какой-либо другой понятийной причинной связи» (44, 2; 159). Для подтверждения Выготский ссылаясь на известный этнографам факт: северобразильское племя бороро утверждало, что его представители являются красными попугаями араара. Здесь можно усмотреть лингвopsихологическую детерминацию тотемического мифологического мироощущения. «Слово «араара», — писал Выготский, — обозначающее красных попугаев, к которым

51

они относят себя, является общим именем для известного комплекса, куда относятся и птицы и люди» (44, 2, 162).

По мере накопления и осмысления опыта освоения мира, его дифференциации, вычленения индивида из социально-природной среды,

бороро, по словам Леви-Брюля, «не скажут уже больше, что они суть арара. Они скажут, что их предки были арара, что они имеют ту же сущность, что и арара, что они становятся арара после смерти, что им запрещено убивать и есть арара, за исключением строго определенных случаев (тотемистического жертвоприношения) и т. д.» (93, 305).

Существенный момент в поиске различия между мышлением первобытного и современного человека заключается в навыке абстрактно-логического мышления и степени осознанности логических операций. Древний человек совершал операции осмысления явлений внешнего мира большей частью интуитивно, нуждался в конкретно-наглядной опоре, в определенных предметах, являющихся носителями обобщенных, абстрактных значений. Процесс взаимодействия человека с природой в тот период носил относительно непосредственный характер. Цепь опосредований нарастает постепенно. Если у животного — непосредственное потребление с одним-двумя звеньями опосредования, то у человека потребление опосредуется проектом-замыслом, основанным на социальном опыте и навыках создания орудий труда, наконец, социальной организацией совместных действий по добыче предметов потребления, а позднее — по разделению труда, обмену и распределению произведенных продуктов. Опосредование — это культура способов деятельности, надстраивающаяся над непосредственным потреблением в виде иерархии звеньев **опосредования** способов удовлетворения потребностей.

Символический характер мифологического сознания

Особенностью мифологического мышления является то, что эмоциональные обобщения, появляющиеся в результате эмоциональной рефлексии, осознаются в конкретной, предметно-символической форме. Таким общим символом социальной общности является тотем.

Интересную гипотезу высказывает Л. Р. Зенков: «Основной знаковой системой животных является икониче-

52

ская: образ действия и поведения у животного в большинстве случаев полностью совпадает с самим действием и поведением.

Социальная трудовая практика потребовала создания символической системы коммуникации, обеспечивающей высокую стабильность значений, однозначность сообщений, простоту построения моделей

реальности. Очевидно, все большее нарастание роли символической системы коммуникации и мышления представляют непрерывный и все более расширяющийся процесс в развитии человека: человек все меньше делает (в смысле непосредственного рукодельного творчества) и все больше символизирует...

Если принципиальная неосознаваемость связана, как гипотезировано выше, с иконической системой коммуникации, то логично считать, что сознание есть феномен, возникший непосредственно в связи с развитием символической коммуникации» (63, 232—233).

Эту мысль подтверждает концепция А. Д. Столяра о происхождении изобразительной деятельности: от натурального макета к абстрагированной форме настенного изображения, близкого к символу-знаку.

Основным элементом мифологического сознания многие мифологи считают символ (177, 13). Традиции такого понимания мифа восходят к платонизму Прокла, затем развиваются Шеллингом, Кассирером и Лосевым. Почему именно символ? Что понимается под этим? В отличие от символа художественный образ как способ обобщения ценностных впечатлений имеет конкретную, «индивидуализированную» форму. Для понятия, напротив, характерна абстрактная, дифференцированная, лишенная ценностного потенциала форма. Символ же имеет абстрагированную, обобщенную форму, насыщенную эмоционально-ценностным смыслом, чем отличается и от художественного образа, и от понятия. Вяч. Иванов писал: «Если символ— иероглиф, то иероглиф таинственный, ибо многозначный, многосмысленный. В разных сферах сознания один и тот же символ приобретает разное значение. Так, змея имеет озаменователное отношение одновременно к земле и воплощению, полу и смерти, зрению и познанию, соблазну и освящению» (64, 86—87). Здесь змея не имеет конкретно-индивидуализированной формы, это змея вообще.

Символ, по С. С. Аверинцеву, «несет на себе как бы знак своей собственной знаковости. Он означает не только то, что означает, но сверх того еще нечто, что все на свете есть символ. Поэтому усугубленная «знакообраз-

ность», парадоксально совмещающая эксцессы абстрактной схематичности и плотной, непроницаемой материальности, культивируется как самостоятельная ценность» (9, 298—299). Символ есть знак, выражающий в обобщенной форме абстракцию ценностной идеи.

Символизация — это установление ассоциативной связи между предметами или явлениями, осознание и переживание этой связи. Однако при этом необходимы оговорки и уточнения, без которых применение термина «символ» для характеристики мифологического сознания встречает серьезные возражения. Так, В. Вундт писал: «Миф и символ не тождественны, но они — образования, стоящие на противоположных концах религиозного развития: миф — в начале, символ — в конце. Между ними располагаются, разумеется, разные промежуточные образования, в которых представление может быть одновременно и действительностью и символом. Сам миф не имеет символического значения, но пока природный миф жив, явления воспринимаются непосредственно так, как их изображает миф: здесь, таким образом, мифологическое представление — действительность, а не символ; если же природный миф в силу своих антропоморфных превращений полностью оторвался от явлений природы, то затухает постепенно и воспоминание о его прежнем природном значении. Сам миф и здесь не является их символом, но становится таковым разве что для рефлектирующего мифолога» (168, 97). Вундт тут и прав, и не прав. Нужно учесть, что на миф он смотрит с точки зрения изучения истории религии, полагая его всего лишь зародышем религии. Второе — Вундт рассматривает возможность превращения всего мифа в символ, и здесь его возражения выглядят во многом убедительно. Но он не затрагивает проблему знаковости элементов мифа... И третье, Вундт рассматривает миф на сравнительно позднем этапе существования — этапе разложения. Тогда как на начальных стадиях, думается, и весь миф может рассматриваться как символ тотема, как об этом справедливо писала О. М. Фрейденберг. Разумеется, термин «символ» и применение его к характеристике отношения мифологического сознания к окружающему миру есть реконструкция мифолога (древний человек этого термина не использовал), но реконструкция, на наш взгляд, верно вскрывающая существо этого отношения.

М. И. Стеблин-Каменский также возражал против символического истолкования мифов на том основании, что их содержание принималось за реальность теми, кто в них

54

верил, т. е. субъектами мифологического сознания. Поэтому миф не может быть символом чего-либо иного (168, 4—10). Действительно, с точки зрения рационального сознания, миф не может быть символом чего-либо лежащего вне мифа до тех пор, пока он миф, а не что-то другое, например, религия. Но дело в том, что процесс символизации

совершается в пределах мифологического сознания, не выходит за его рамки, мифологическое сознание, как известно, не различает субъекта и объекта.

Возражения против символического истолкования форм мифологического сознания основываются на том, что эта символизация не могла носить осознаваемого характера, а значит, приписывается мифологическому сознанию извне современными мифологами. Эти возражения базируются на порочном представлении об односторонне гносеологическом характере мифологии и не учитывают аксиологической насыщенности знаковых систем, особенно в рамках мифологического сознания. Конечно, мифологические символы существенно отличаются от символов современной эпохи, возникающих на базе достаточного опыта дискурса и рефлексии. Но общее у них то, что древний и современный символы наполнены иррациональным, неразложимым на рациональные составляющие, содержанием, они есть знаки, воплощающие ступени, узловые пункты освоения человеком окружающего мира. По мнению П. А. Флоренского, символы — это «органы нашего общения с реальностью. Ими и посредством их мы соприкасаемся с тем, что было отрезано до тех пор от нашего сознания. Изображением мы видим реальность, а именем — слышим ее; символы — это отверстия, пробитые в нашей субъективности... Символы не укладываются на плоскости рассудка, структура их насквозь антиномична. Но эта антиномичность есть не возражение против них, а напротив — залог их истинности» (194,125). Собственно, не символ сам по себе важен, а то, как он обозначает смысл мифа, указывает на этот смысл, раскрывает систему ценностных смыслов мифа.

Основные функции сознания, по В. П. Тугаринову, следующие:

- важнейшая функция — получение знания о природе, обществе и человеке;
- творческая функция;
- оценка;
- регулятивно-управленческая (181, 61—65). Подходя с этих позиций к анализу функций мифологи-

55

ческого сознания, сталкиваемся с вопросом об «этиологических мифах». Некоторые ученые считают этиологическую, объясняющую функцию мифологии главной и единственной, полагая, что мифы возникли из желания объяснить причины возникновения того или иного явления, человека, космоса. Это не стыкуется с реальными фактами. М. И. Стеблин-Каменский показывает, что в скандинавской мифоло-

гии «этиологические объяснения очень редки» (168, 49). Действительно, эта функция относится к поздней стадии развития древней мифологии и не является главной и единственной. Следует возразить и против преувеличения познавательной-этиологической функции мифологии. Как отмечал А. Ф. Лосев, познавательная функция не первична для мифологии, она «...является уже результатом рассудочного познания и тем самым резко отличается от мифа, обладающего какой угодно, но только не познавательной функцией» (103, 457—458).

Ведущими функциями на ранних стадиях становления мифологического сознания были, по мнению автора, социально-регулятивная и оценочная функция. Об этом речь пойдет ниже. Творческая и познавательная функции были на втором плане и не осознавались.

В структуре мифологического сознания можно обнаружить три уровня:

- уровень эмоциональной рефлексии по поводу опыта ценностного и практического освоения мира;
- уровень фантастических существ, символизирующих эмоционально-обобщенные представления;
- уровень мифоописания, объективации соответствующих представлений в мифологемах, знаковых системах.

Пытаясь реконструировать процесс мифотворчества, Д. М. Угринович отмечал, что миф не столько осознанно выдумывался, сколько «выплясывался» (184, 85).

Процесс мифотворчества не был простым, последовательным мифопродуцированием. О. М. Фрейденберг писала: «...Миф не однолинейно развивался от простого повествования к сложному. Он циркулировал не своим обнаженным содержанием и не в единой, какой-то особой «мифической» форме. С самого начала мифы имеют языковую и ритмическую фактуру и функционируют в многообразных формах, мало похожих на чистые мифологемы позднейшего сложения. Они фигурируют как плачи, как вои, как названия и обращения, как брань и хвала, как короткие выкрики-речения, как ссоры, перекидывания словами, ответы-вопросы, как песни побед Логоса, его рож-

56

дения и появления, как песни его поединков и поражений. С самого начала их разновидностей очень много. При полном семантическом единстве формы мифа метафорически различны. Но никаких перегородок между ними нет. Одна из них есть часть другой, одна сливается с другой, одна переходит в другую. Семантическое равенство не дает им отгораживаться оградами, как они ни различны» (200, 62). И тем не

менее постепенно формируются в социальной памяти устойчивые мотивы и сюжеты, обусловленные типичными социальными отношениями и коллизиями как выражение их ценностного смысла. Мифологические сюжеты зависели от:

- логики поведения реальных звериных прототипов, послуживших основой для возникновения мифологических существ;

- социальной логики, обычаев и традиций первобытной общины, в соответствии с которыми строились отношения между мифологическими существами;

- логики освоения мира;

- логики ценностных отношений (аксиологии). Таким образом, мифологическое сознание сформировалось как ответ на практические потребности общественного бытия по осознанию и осмыслению мира и места в нем человека, его роли и способов деятельности, в соответствии с возможностями человеческого мозга и психики, которая во времена древних людей была эмоциональной (иррациональной) в купе с элементарными зачатками рациональности, рационально-логического мышления. Это обусловило эмоционально-образную форму мифологического сознания и мышления как способа осмысления общественного опыта с помощью мифологических символов.

Глава III

Специфические черты мифологического способа освоения мира

Опыт освоения мира должен фиксироваться, получать форму, удобную для передачи. В предыдущей главе речь шла о возникновении жестовой, затем вербально-понятийной речи как наиболее универсальной знаковой системы общения людей между собой, в связи с которой говорят о второй сигнальной системе. Вместе с тем возникли специфические средства и формы освоения мира в различных сферах жизнедеятельности человека. К таким формам можно отнести пространство, время, число, имя, оценку, изображение, ритуал.

Аристотель заметил, что «удивление побуждает людей философствовать», но при этом добавляет, что и мифология начинается с удивления (14, 1, 69). Действительно, обыденные, повторяющиеся явления не вызывают интереса, они освоены, с ними все ясно. Новое же нуждается в освоении, особенно если оно нарушает сложившиеся представления о нормальном, естественном ритме событий, может представлять собой угрозу человеку; если же эти события чрезмерно отличаются по масштабу от обычных изменений в природе (землетрясение, извержение вулкана, наводнение, пожар), то это вызывает ужас, поражает воображение, а не просто удивляет. Страх еще не дает начала мифологии — пока страшное не освоено, оно чужое. Мифология начинается там, где страшное освоено, когда изучены его параметры, возможности по нанесению ущерба человеку.

Эмоции и переживания исторически и социально обусловлены. И. С. Кон приводит со ссылкой на шведского путешественника Э. Лунквиста такие примеры. У туземцев считается высшим проявлением дружеских чувств передать другу кость с недоеденным мясом. У них отсутствует дух соперничества, конкуренции. Эти качества признаны плохими. У европейцев, напротив, они счи-

таются проявлением инициативы, активности, творчества. Природные, климатические условия в числе других факторов обуславливают различное отношение к труду. Проживающие в тропиках туземцы не могут понять северян, чьи помыслы направлены лишь к наживе, поиску заработка. Зачем отдавать столько сил и времени труду, если невозможно вкушать удовольствие от его результата немедленно, рассуждают они. С другой стороны, северянин не может так беззаботно петь и плясать на празднике, как южанин, его одолевают заботы о завтрашнем дне, о будущем (83, 122—158).

Эмоциональная рефлексия

П. А. Флоренский писал: «Знать — это значит выделять и различать. Сущность знания — выделение, различение, обособление» (189, 151). Однако, «одно знание направлено на различение объектов, другое — на различение знания объектов от незнания объектов». Последующие возможные ступени познания есть рефлексия по поводу знания. Рефлексия — это:

- возвращение к себе;
- оглядывание себя;
- узнавание себя или, точнее, опознание себя (189, 152).

Как возможно обращение внимания на себя, как возможна рефлексия?

Рефлексия — это сугубо человеческое отношение. Как известно, «для животного его отношение к другим не существует, как отношение» (111, 3, 29). Точно так же и отношение к себе у животного отсутствует как объект. Под рефлексией понимают такой механизм самосознания, при котором сознание расщепляется на две части — на два «я», причем одно «я» мысленно познает и оценивает другое «я» (114, 5—9). Первое «я» называют «я-субъектом», другое — «я-объектом». П. Тейяр де Шарден определял рефлексию так — это «приобретенная сознанием способность сосредоточиться на самом себе и овладеть собой как предметом, обладающим своей специфической устойчивостью и своим специфическим значением, — способностью уже не просто познавать, а познавать самого себя; не просто знать, а знать, что знаешь» (175, 136). Такая коллективная самооценка, сложившаяся в родовой общине на основе эмоционального осмысления опыта

практического освоения и присвоения мира, и в рамках собственно освоения как воображаемого познавательного-ценностного самоутверждения древней родовой общины. С этого и начинается мифологическое сознание. Зародыш мифа заключается в обобщенных эмоциональных представлениях о целостном освоенном мире (в отличие от находящегося за его пределами чужого мира). «Целое, как оно представляется в голове в качестве мыслимого целого, есть продукт мыслящей головы, которая осваивает для себя мир единственно возможным для нее способом,— способом, отличающимся от художественного, религиозного, практически-духовного освоения мира» (111, 46, Ч. 1,38).

Происхождение тотемизма можно объяснить по теории Выготского о комплексном мышлении, или мышлении комплексами. Какие-то черты сходства у себя и какого-то животного (или растения) становились толчком для, возникновения комплекса. Но необходима еще потребность самосознания и самоидентификации через внешний объект. Позднее это осмысливается как происхождение от этого тотема-первопредка.

Тотемизм традиционно называют религией первобытного общества. Д. Е. Хайтун дает такое определение: «Тотемизм является религией возникающего рода и выражается в происхождении рода от предков, представляемых в виде фантастических существ — полулюдей-полуживотных, полурастений или объектов неодушевленной природы или людей, животных и растений одновременно, обладающих способностью реинкарнации. Родовая группа носит имя породы тотемного животного, вида растений или предмета неодушевленной природы и верит в родство с тотемным видом и в воплощение тотема в членов рода и обратно. По отношению к тотему группа проявляет в тех или иных формах почитание, выражающееся в частичной или полной табуации всего вида животных, растений и т. д., имя которого она носит» (202, 50). С этим определением трудно согласиться: тотемизм нельзя называть религией, родовая группа не может верить в родство с тотемным предком — все это чрезвычайная модернизация мифологических явлений, приписывание охотничьей мифологии качеств общественного сознания совсем другой эпохи.

По мере накопления опыта освоения мира начинается дифференциация отношения к явлениям и предметам, в т. ч. к тотему. «Герои, гении, лары, маны и т. д. — это воображаемые члены тотемистического коллектива. Это

космос, но не люди. Они множественно-единичны, безличны, равны между собой во всех своих чертах, все двойники друг другу и себе самим, но при этом и двойственно едины; они звери, неодушевленные предметы и вся видимая природа; один из них вожак и главарь, но и они все, и он — тотем, имя которого (собираательно-нарицательное) является общим для всех и для каждого в отдельности» (200, 42).

Этнографы давно заметили, что мифологическая интерпретация характерна именно для коллективных форм деятельности, индивидуальные действия получали ее редко, лишь в том случае, если осмысливались в отношении к коллективу. Индивидуального мифа в древнем обществе не могло возникнуть, его общественный характер проявлялся в абсолютном авторитете общего опыта по сравнению с индивидуальным. Об этом пишет Ф. Х. Кессиди: «В мифе коллективные представления, чувства и переживания преобладают над индивидуальными, господствуют над ними. Господство мифа означает безличность, растворение индивида в первобытном коллективе, родовой общине... Основная функция мифа не познавательная-теоретическая, а социально-практическая, направленная на обеспечение единства и целостности коллектива. Миф способствует организации коллектива, содействует сохранению его социальной и социально-психологической монолитности» (80, 45). Продолжая мысль Кессиди, можно сказать, что консолидация и мобилизация общины на успешную жизнедеятельность осуществляется через ценностное самоопределение и самоутверждение человека (общины), самовозвышения над «иным», чужим миром.

Инстинкт стадного образа жизни — мощный фактор консолидации животных и птиц. «Шмели и пурпурные ласточки выют гнезда поблизости от своих соплеменников. Темной ночью антилопы и кролики обычно питаются в сообществах. Изгнанное из стада животное фактически превращается в бродягу и настолько истощается в физическом отношении, что кажется готово умереть от одиночества.

Психиатр может обнаружить у такого бездомного отщепенца симптомы комплекса неполноценности и признаки беспомощности, которые возрастают пропорционально степени проступка, совершенного в стаде» (123, 188). Если животное изгнано из стада, оно становится легкой добычей хищников. То же было и у древних людей. «Страх перед нахмуриванием бровей и насмешками своих товарищей и жажда их похвалы составляют такой сильный побуди-

тельный мотив, что иной индеец идет на любые телесные муки» (166, 72).

Эти стадные нормы поведения и взаимоотношений сохранились и развились в первобытной родовой общине. Община и территория обитания, освоенная ею, отражается в мифологическом сознании как «этот» мир или просто **мир** (космос), «правый» мир — в противовес «иному», «левому», потустороннему миру. В фольклорном сознании это часто подземный мир или иноземное тридесятое государство. Чужой мир начинался за границами освоенной территории. Об остатках такого мироощущения в сознании японцев пишет журналист В. Цветов (203). Человек, попавший за пределы общинной территории в одиночку, приравнивался первоначально к мертвецу, т. к. его безопасность там никак не гарантировалась. Позднее проблема пересечения границы общины получила переосмысление как путешествие в загробный мир: путешествие героя карельских рун в Туонелу или в чрево Випунена, посещение Орфеем загробного мира, Христом — ада и т. п.

Впоследствии символом единства рода становится культурный герой-демиург, учивший людей пользоваться огнем, орудиями труда. «Образ культурного героя в мифах, — по словам Е. М. Мелетинского, — олицетворяет силы племени и выражает идеализацию активной творческой самостоятельности всего родо-племенного коллектива. Совершенно очевидно, что важно понять эту человеческую и коллективную основу образа культурного героя, понять, что перед нами архаическая форма типизации, олицетворения коллектива в целом» (17, 30 — 31). Конечно, эта символизация отражает реальный практический опыт освоения мира, практическое сознание. Поэтому справедливыми представляются выводы современных ученых о параллельном существовании мифологического и практического сознания (183; 75), хотя эти две формы в некотором смысле противоречат друг другу. В. И. Ленин заметил: «...Человек не мог бы биологически приспособиться к среде, если бы его ощущения не давали ему объективно-правильного представления о ней» (96, 18. 185). Согласившись, что данное замечание справедливо, необходимо однако задуматься, почему же возникло мифологическое сознание, которое, казалось бы, неадекватно отражало мир?

Мифологическое и практическое сознание следует различать, но не противопоставлять, т. к. они были взаимодополнительными, их сферы редко пересекались и противоречили друг другу. Эмоциональная сфера многомерна,

поэтому логика чувств и «логика мифа» вполне допускают противоречия. Они ведут себя свободно, в зависимости от потребностей субъекта и значимости ценностных явлений, либо мирно сосуществуют или подчиняются один другому, либо сталкиваются в непримиримом противоречии, создавая почву для неврозов.

Но многомерность эмоционально-рефлективного освоения мира не беспредельная. Современному человеку — с его опытом рационалистического сознания, понятийно-логического мышления — трудно представить сознание первобытного человека. Этот эмоциональный мир неустойчив, непоследователен, легко меняет принципиальные позиции и признает новые истины, хотя одновременно прочно стоит на каких-то устоявшихся догмах, априорных аксиомах, усвоенных в процессе социализации как достоверные истины.

Опыт освоения мира фиксировал существование объективных (случайных или закономерных) связей между отдельными окружающими предметами. Потребность в установлении причинных связей между явлениями для успешной целеполагающей деятельности вызывала перенос (по аналогии) объективно-закономерных отношений на случайные, их отождествление. При этом огромную роль играла ценностная сторона дела. Когда потребность достигает высшей степени напряжения, тогда субъект потребности легко внушает себе все что угодно в плане доминантной установки на удовлетворение данной потребности. «Вожделение, — по словам Гегеля, — есть та форма, в которой самосознание проявляется на первой ступени своего развития. Вожделение здесь еще не имеет никакого дальнейшего определения, кроме определения его как **влечения**, поскольку последнее, не получив еще определения со стороны **мышления**, направлено на внешний объект, в котором оно ищет своего удовлетворения», тогда как «неживое не имеет никакого влечения, потому что оно не в состоянии перенести противоречия и погибает, если нечто по отношению к нему другое в него проникает. Напротив, все одушевленное и дух необходимо имеют влечения, так как ни душа, ни дух не могут существовать, не имея внутри себя противоречия, не чувствуя или не зная его» (46, 3, 216 — 217). Об этом же хорошо написал Л. Фейербах: «...Потребность, то есть чувство недостатка, страстная жажда обладания, чувство зависимости от предмета, религиозна, смиренна, фантастична, склонна к обожествлению. Пока что-нибудь является для меня только предметом самого желания, оно для меня высшее, фантазия расцветивает его самыми блес-

тящими красками, моя потребность возвышает его до седьмого неба; но как только я его имею, потребляю, оно как имеющееся налицо теряет все свои религиозные прелести и иллюзии, становится чем-то обыденным...» (187, 2, 580). Древний человек еще не осознавал проблемы достоверности своего опыта, для мифологического склада ума «то, что волнует», равнозначно «тому, что существует» (196, 32). В этом явлении можно усмотреть аналогию с представлениями верующего о боге, с онтологическим доказательством бытия божьего.

Осознание своих переживаний означает не что иное, как возможность превращения их в объект для других переживаний. Так иногда упиваются своими переживаниями (страданиями) и даже умышленно вызывают в своей памяти наиболее неприятные воспоминания, чтобы растравить чувство горечи, обиды и жалости к себе самому. Психологи называют это мазохизмом. Это состояние отражено еще у Гомера: «...Сердца удовольствуем горестным плачем» (47, 374). Переживание может быть столь сильно, а потребность в разрядке так велика, что когда слезы приходят, то они приносят облегчение, сравнимое и отождествляемое с удовольствием. Возникает положительная катарсическая реакция, доходящая до наслаждения при общем негативном эмоциональном фоне.

Этнографы заметили: «Общей чертой первобытных людей всех рас... является то, что они не умеют сдерживать эмоции» (28). Дело, вероятно, не столько в физической невозможности, сколько в отсутствии привычек, навыков и традиций управления эмоциональными реакциями. «...Люди с относительной слабостью тормозного процесса не умеют ждать. Ждать поезда, трамвая, очереди в магазинах для многих из них — настоящая пытка. Они при этом начинают волноваться, не могут сохранять моторную неподвижность, а часто и вообще отказываются от дальнейшего ожидания и уходят, бросив дело» (52, 42; 140). На тормозные процессы влияют воспитание и окружение данного человека, среда и традиции общества.

Ю. И. Семенов рассматривает переход от стада «поздних предлюдей» к «праобществу» как результат отказа от зоологического индивидуализма в распределении добытой совместно пищи и подчинения интересам коллектива; вторая ступень — регулирование половых отношений (155, 140 — 141). Одной из общечеловеческих ценностей является вывод ценностной рефлексии — «не убий», также ставший важной ступенью становления человека. «Когда куль-

тура выставила требование не убивать соседа, — писал З. Фрейд, — которого ты ненавидишь, который стоит на твоём пути и имуществу которого ты завидуешь, то это было сделано явно в интересах человеческого общежития, на иных условиях невозможного» (198, 128). Это тем более важно, что регулярное уничтожение себе подобных — чисто человеческое качество, животному миру неизвестное. Схватки животных по поводу территории охоты или соперничества за самку редко оканчиваются гибелью, срабатывает инстинкт самосохранения и более слабый спасается бегством, а оказавшийся сильнее не добывает побежденного.

Большое значение для социальной регуляции жизни архаического общества имели интердиктивные (запретительные) нормы отношений, различные табу. По определению В. М. Соковнина, социальная норма заключает в себе:

- форму единообразия поступков (инвариант);
- исключение других вариантов поведения (негативная сторона);
- модель требуемого или ожидаемого поступка;
- оптимальный вариант поступка в данных общественных условиях (идеал);
- оценку поведения отдельных лиц, их возможных отклонений от нормы (165, 94).

Различные табу опутывали поведение древнего человека множеством ограничений. Социально-регулятивную функцию выполняли эмоции, коллективные эмоциональные переживания, для организации которых возник обряд. О. М. Фрейденберг писала: «Как смех, плач является не просто биологическим фактором, но мировоззренческим, имеющим свою семантическую историю. В первобытно-охотничьем обществе 'плач' и 'смех' осмысливаются космогонически; смех и плач не расчленены в сознании и сопровождают исчезновение-появление тотема. В земледельческом обществе они раздвоены, и 'плач' означает 'смерть', сопровождая все действия, которые отождествлялись со смертью, как брак, жатва, погружение в воду и т. п. Былое единство плача и смеха сказывается в том, что они, даже отделившись один от другого, продолжают жить совместно в обряде и в мифе; плач лишь прикрепляется к смерти, фигурирующей в первой половине сюжета, а смех — к новому рождению, фигурирующему во второй половине. Акты плача и смеха справляются всем общественным коллективом и имеют своего корифея-зачинателя, запевалу плача или смеха. Этот запевала — социально-групповой вождь, мировоззренчески — тотем, а затем бог» (199, 103). Тра-

диция обрядовой причеты сохранилась до нашего столетия на Севере — в русской и карельской традициях причитаний, что привело к возникновению почти профессиональных плакальщиц, воплениц (И. А. Федосова).

Ч. Дарвин, анализируя истоки нравственности у древних народов, отмечал, что у людей честных и самоотверженных, не склонных к предательству, гораздо меньше шансов передать эти качества своим детям, т. к. они, как правило, погибают раньше, чем успевают воспитать детей. Но такие нравственные качества благотворно влияют на родовую общину и племя, потому что обеспечивают их большую выживаемость ценой гибели индивидов. Племя, в котором преобладают люди, готовые на самопожертвование ради общих интересов, имеет больше шансов победить в между-усобной борьбе (54, 5, 243 — 244). А примеры героизма и самопожертвования, сохраненные в памяти, составят арсенал воспитательного воздействия на молодое поколение.

Что такое ценностная рефлексия? Это самооценка. Следовательно, она должна опираться на что-то, сравнивать себя с чем-то, чтобы определить свой ценностный потенциал. Сравнить можно только с «чужим», «иным» миром, его представителями и носителями. Поэтому возникает противопоставление: «мы» и «они». Отношение с «ними» было поляризовано, но полюса могли меняться местами. «Враг» мог стать «другом», «своим» через один из нескольких обрядов: совместное принятие пищи, носящее ритуальный характер, обмен женщинами, побратимство и т. п. Одним из способов освоения было **дарение**, обмен подарками, а также обряд гостеприимства.

Множественно повторяемые некоторые устойчивые социальные отношения, получив отражение в сознании человека, приобретали аксиоматический характер. К.-Г. Юнг назвал их архетипами. С. С. Аверинцев определяет понятие архетипа у Юнга как «первичные схемы образов, воспроизводимые бессознательно и априорно формирующие активность воображения, а потому выявляющиеся в мифах и верованиях, в произведениях литературы и искусства, в снах и бредовых фантазиях». Архетипы не являются образами, это лишь «схемы образов, их психологические предпосылки, их возможности» (8, 110). Архетип — всего только форма, наполняющаяся содержанием в сознании. Юнговский архетип, на наш взгляд, соотносится с понятием мифологемы (сюжетно-мотивационной единицы мифа), появляющейся в мифологическом сознании в результате эмоциональной рефлексии, оценочного осмысления устойчивых условных реф-

лексов и возникающих типичных социальных отношений. Механизм эмоциональной рефлексии по поводу социальных отношений можно считать одним из важнейших элементов мифологического сознания.

Аксиология

В логике излагаемых рассуждений читатель может обнаружить противоречие: с одной стороны, указано, что мифологическое сознание не допускает рефлексии, с другой — оно опирается на эмоциональную рефлексию. Чтобы выйти из этого противоречия, нужно оговориться еще раз: мифологическое сознание допускает противоречия, но не любые, а такие и на таких основаниях, которые будут раскрыты ниже. Кроме того, это сознание не допускает критической рефлексии, но нуждается в рефлексии позитивной, утверждающей. Инстинкт самосохранения оберегает нарождающееся сознание от разрушительной силы критической рефлексии. Аналогичные процессы переживает подросток в возрасте 12—14 лет — в процессе становления мировоззрения.

Неразличение «должного» и «наличного» является, как отмечал М. М. Бахтин, характерной чертой мифологического сознания (23, 30). Черты непосредственного, нерасчлененного отношения к миру долго сохраняются у простых людей, живущих физическим трудом. «Народ живет цельною, содержательною жизнью, — писал П. А. Флоренский. — Как нет тут непроницаемости, непроходимой стены из «вежливости» между отдельными личностями, так и с природою крестьянин живет одною жизнью, как сын с матерью, и эти отношения его к природе то любовны, нежны и проникновенны, то — исполнены странной жути, смятения и ужаса, порою же — властны и своевольны» (188, 10). Об этом же писал Е. М. Мелетинский: «...Человек родового общества рассматривает социальные отношения сквозь призму своего отношения к природе, а связь природных явлений воспринимает как первобытнообщинные отношения» (117, 22). Непосредственный практический опыт порождает потребности освоения мира, необходимость научиться определенным навыкам деятельности по достижению запланированных результатов. Человек привыкает предвидеть последствия своих действий. Поначалу же в процессе познания и освоения мира объективная информация смешивалась с фантастическим домысливанием (174).

Попытки исследовать логику бессознательного, логику воображения не всегда встречали понимание и поддержку.

Исключением является книга Я. Э. Голосовкера «Логика мифа». Но вся сложность в ТОМ, ЧТО приходится понятийно-вербальными средствами исследовать и пересказывать то, что не может быть адекватно изложено и освоено на другом языке. Вспомним теорему К. Гёделя о неполноте. Понятийно-вербальный опыт сознания мешает развитию эмоционально-образных средств освоения мира, он сказался в абсолютизации идейно-содержательной стороны художественных явлений, которые осмысливались как рационально-ценностные в ущерб эмоциональной ценности.

Замечательную догадку высказал Ж. Ж. Руссо: «Чувствовать я начал прежде, чем мыслить; это общий удел человечества» (151, 3, 12). Можно ли попытаться проникнуть в мир этих чувств? В. В. Налимов ввел понятие «континуальности пред-речевого мышления», характеризующееся, по его мнению, «полисемантизмом смыслов». При этом введение слова в контекст (его социализация или актуализация) ограничивает «поле смыслов» конкретным контекстным значением, чем обеспечивается надежная коммуникация (127). Сознание при этом рассматривается как связанное множество значений (или смыслов, в данном случае их различие несущественно). Таким образом, «сознательное, проявляющееся через дискретное, дополняется размытостью представлений бессознательного... Самой существенной характеристикой бессознательного оказывается его свобода, не связанная ни формальной логикой, ни причинно-следственными связями» (128, 188). Но так ли уж свободно бессознательное? Или все же на него влияют какие-то факторы? Обратимся к проблеме воображения.

Т. Рибо различал два вида воображения — воспроизводящее (память) и воссоздающее (творчество). Причем творчество он понимал как соединение, комбинацию элементов предшествующего опыта (147). Более верную позицию занимает В. Н. Майков: «Творчество есть пересоздание действительности, совершаемое не изменением ее форм, а возведением их в мир человеческих интересов...» (109, 1, 38). Опыт воображения тесно связан на основе освоения мира с опытом осмысления.

Существует некоторая аналогия между сном и мифом: это логика воображения, связывающая вещи и явления по более или менее случайным ассоциативным связям по смежности, сходству или противоположности их признаков (2). Типичным образцом ассоциативного мышления являются загадки. Это, по словам В. Адриановой-Перетц, «развернутые метафоры, построенные на тех или иных видах

ассоциаций по сходству» (12, 498). Каков механизм ассоциативного мышления? Спиноза по этому поводу писал: «Если человеческое тело подвергалось однажды действию одновременно со стороны двух или нескольких тел, то душа, воображая впоследствии одно из них, тотчас будет вспоминать и о других» (163, 423). Ассоциацией называют «связь, образующуюся при определенных условиях между двумя или более психическими образованиями (ощущениями, двигательными актами, восприятиями, представлениями, идеями и т. п.); действие этой связи — актуализация ассоциации — состоит в том, что появление одного члена ассоциации регулярно приводит к появлению другого (других). Психофизиологической основой ассоциации считается условный рефлекс» (86).

Ассоциативные связи и их развитие связано со способностью фантазии, которую определяют как «результат актуальной работы таких познавательных механизмов нашей психики, как воспроизведение, воображение и интуиция. Фантазирование — такой процесс воображения, в котором индивид максимально удален от реально возможного и внутренне перенесен в мир неосуществимых, но желательных заманчивых, порой пленительно-прекрасных грез» (129, 220). Фантазия — это творческий прогноз возможных комбинаций элементов реального опыта.

Исследователи мифологического сознания обычно не обращают внимания на биологические предпосылки его возникновения. Между тем имеются основания полагать, что в отличие от современного состояния физиологической структуры головного мозга, у которого доминантным является левое полушарие, а субдоминантным — правое, в головном мозге древнего человека доминантным было правое полушарие (в силу неразвитости левого). Именно этим, на наш взгляд, определяются многие странности пралогического мышления, о которых писал Л. Леви-Брюль. Логика правого полушария существенно отличается от рациональной левополушарной логики. Хотя в некотором смысле она рациональна — в отношении целесообразности. Но целесообразность эта подчинена неосознаваемым, интуитивно полагаемым целям. Главное отличие правополушарной логики от обычной, формальной логики заключается в допустимости противоречия в обосновании выводов и аксиологической подчиненности, в доминантной ориентации на какие-то ценности. Я. Э. Голосовкер называет это логикой воображения или «имагинативной» логикой (48, 127). При всей плодотворности этой трактовки, она полностью не исчер-

пывает проблему, не дает ответа на вопрос: что лежит в основании выбора того или иного варианта? Действительно, при недостатке опыта воображение может дорисовать недостающие детали. Но «спонтанное» воображение способно как предложить десятки вариантов решения проблемы, так и не дать ни одного. Почему¹ происходит выбор одного из них (если происходит)? Неясно также: почему необходимо решение этой, а не другой проблемы? Ответы на вопросы дает анализ ценностной картины мира древнего человека, «Изучение способности представителей архаичной культуры к объединению единичных предметов в класс показало, что в далеком прошлом среди некоторых этнических общностей господствовали особые разновидности связей, построенные на значимых (праксеологических) признаках, отличных от связей по существенным признакам. Значимые связи в прошлом играли большую роль и составляли основу человеческой логики и мысленного упорядочивания объектов внешнего мира» (145, 271). Эти логические связи возникли раньше становления понятийного мышления. Их особенностью является ценностный, аксиологический характер. Именно поэтому правополушарную логику предлагаем назвать **аксиологией**.

Аксиология — логика ценностной обусловленности. В отличие от однозначной непосредственной детерминации рационального, ценностная детерминация носит опосредованный и часто иррациональный характер, опирающийся на интуитивные догадки, случайные ассоциативные связи и рефлексy, на индивидуальный и субъективный опыт освоения мира, на эмоционально-практический опыт.

Поэтому можно с уверенностью сказать, что логика воображения, о которой писал Голосовкер, не вполне свободна — за ее «спиной» стоит интерес, пусть не всегда осознаваемый, ценностно-ориентационное отношение, испытывающее образы фантазии на способность удовлетворения каких-либо человеческих потребностей. После аксиологической проверки воображению дается добро на продолжение его продуцирующей деятельности. Если не знать об этом контроле, то можно посчитать воображение свободным, приводящим только к случайным находкам.

Существо авербального мышления, по нашему мнению, заключается в сопоставлении и соподчинении ценностных представлений, выявлении ценностного потенциала, сравнении со шкалой ценностей, соотношении личностных и общественных (групповых) критериев ценности, ценностный выбор. Не сознание само по себе и не воля сама по се-

бе, полагает П. В. Симонов, определяют тот или иной поступок, а их способность усилить или ослабить ту или иную из конкурирующих потребностей. Это усиление реализуется через механизмы эмоций, которые зависят не только от величины потребности, но и от оценки вероятности (возможности) ее удовлетворения (159, 140).

А. А. Ивин выявляет два основных типа оценок: абсолютные (прекрасное — безобразное) и сравнительные (прекраснее — безобразнее, лучше — хуже, более ценно — менее ценно) (70, 21—31). Оценка имеет также основание, угол зрения, под которым объект оценивается, и образец, с которым сравнивается (или шкалу таких образцов). Этот механизм действует независимо от того, осознается он или нет.

В рамках мифологического сознания мыслью можно считать ценностное суждение, заключение о ценности предмета или явления, хотя бы они совершались без оформления в вербальные знаки. Мышление образами, по словам Голосовкера, есть мышление смыслами и значениями (48, 11).

Таким образом, можно считать, что мифологическое сознание — порождение «правополушарного» человека. По мере развития вербальной речи и общения на основе звукового языка доминантность перешла к левому полушарию головного мозга, которое опередило правое в своем развитии, что повлекло за собой перестройку сознания и его более интенсивное развитие. Рациональное стало преобладать в сознании, иррациональное было подчинено и в значительной степени вытеснено в подсознание, что хорошо показал З. Фрейд.

Мифологическое сознание, как уже говорилось, не допускает критической рефлексии, а лишь рефлексии положительную (самовосхваление; гимны «Ригведы» — типичный памятник подлинного мифологического сознания). Тем самым оно обречено на застой, доминирование традиционности. Запрещение критической рефлексии вполне закономерно, что носит название «когнитивной рационализации» применительно к индивидуальному сознанию. По отношению к мифологическому сознанию использование его не вполне корректно, хотя закономерность имеет здесь аналогичный характер. Это объясняется тем, что критический анализ — дело левого полушария, которое еще не развито. О. М. Фрейденберг писала: «Из функции слова-добра возникает хвала, слава, благословение, благо. Из функции слова-зла — проклятие, брань».

Хвала есть слава — живое, живущее слово. Не в одном русском языке 'слово' и 'слава' лингвистически тождественны. У греков в старинных формах языка сохранилось тождество понятий «быть», «существовать» и «говорить». Слово есть жизнь. А слава? Слава есть неумирающее, вечно живое слово, бессмертие. Слава непременно словесна... Что же дает славу? Подвиг. Но подвиг определенный, подвиг смерти или борьбы на смерть и жизнь. Борьба, поединок, сражение — вот что составляет природу 'подвига' и 'победы'; о победителе в подвиге гремит слава. Глаголы, характеризующие славу, не простой троп: слава 'гремит в небе', слава 'живет вечно', 'поется' слава. Она произносится, облеченная в неумирающее 'слово'» (200, 58). Восхваление тотема-первопредка-героя-бога есть способ и средство самовосхваления и самоутверждения благодаря самоидентификации себя (рода) с хвалимым тотемом. Таков орфический гимн Аполлону: «Ты же все небо скрепил (привел в состояние гармонии) многозвучной кифарой, достигая пределов то самой высокой струны, то самой низкой; то на дорический лад настроив все небо, ты избираешь животворящую поросль, гармонией размеряя всемирный удел человеков; равные [доли] зимы и лета смешавши друг с другом, определивши на низкие струны зиму и лето на струнах высоких, лад же дорийский отнес на весны вожделенной цвет распутившийся» (200, 539). Подобные функции искусства находим и в карельских рунах.

К. Маркс понимал духовное как производное от гегелевского «духа», т. е. сознания. Поэтому духовное у него суть сознательное, осознаваемое, объективно-рациональное. Кроме этого значения в философской традиции употребляется термин «духовное» — в аксиологическом смысле — как производное от слова «душа». Об этом говорил, например, кинорежиссер А. Михалков-Кончаловский: «Душа — начало женское, теплое, согревающее, колышашееся. робкое. Дух — начало мужское. Он стекло (хочется сказать по-старославянски — сткло) и лед» (124, 229—230). Второе понимание слова «духовное», производимое от души, акцентирует внимание на ценностной, аксиологической стороне дела.

Велика роль традиций, преемственности в развитии духовности. Но в трактовке самой преемственности в теории культуры не всегда обращается внимание на то, что передача традиции — это явление, требующее непосредственного контакта учителя и ученика. Традиция с трудом «перелетает» через провалы времени и пространства. Непосредст-

венный контакт учителя и ученика необходим для того, чтобы он мог передать не только знания, рационально-теоретическую составляющую, но и духовный опыт, вербально и рационально не выразимый опыт ценностных отношений. Последний иррационален по своей основе и уходит корнями в мифологическое сознание. Учитель как бы усыновляет ученика, передает ему по наследству свою бессмертную душу (156).

Человек часто живет не столько переживаниями настоящей радости, сколько надеждой на эту радость. Надежда есть порождение духовной культуры, родившейся из мифологической ценностной рефлексии. Точно так же возникают высшие ценности — истины, добра и красоты, идеалы человеческого совершенства, устремленность к которым и составляет существо духовности.

По мнению З. Фрейда, культура возникает как средство противостоять «против опасностей природы и рока и травм, причиняемых самим человеческим обществом. Общий смысл всего таков: жизнь в нашем мире служит какой-то высшей цели, которая, правда, нелегко поддается разгадке, но, несомненно, подразумевает совершенствование человеческого существа. По-видимому, объектом этого облагораживания и возвышения должно быть духовное начало в человеке — душа, которая с течением времени так медленно и трудно отделилась от тела» (198, 107). Человеку общественному противостоит чужая внешняя природа и очуждаемые эгоистические животные инстинкты собственной человеческой природы. Осваивание, обуздывание их — задача эволюции человека (140). П. А. Флоренский полагал, что эту задачу способна взять на себя религия: «Религия есть, — заявлял он, — или по крайней мере притязает быть художницей спасения, и дело ее — спасать. От чего же спасает нас религия? — Она спасает нас от нас, — спасает наш внутренний мир от таящегося в нем хаоса. Она одолевает геенну, которая в нас, и языки которой прорываясь сквозь трещины души, лижут сознание. Она поражает гадом «великого и пространного» моря подсознательной жизни, «им же несть числа», и душит гнездящегося там змея. Она улаживает душу. И водворяя мир в душе, она умиротворяет и целое общество, и всю природу» (191, 4). В этом смысле религия — одно из высших проявлений духовной культуры.

Глава IV

Формы мифологического освоения мира

Картина освоенного мира в представлении древнего человека складывается из дневной и ночной, существенно отличающихся друг от друга. Дневная и ночная жизнь имели немало общего, т. к. были, полны опасностей. Но они сильно отличались друг от друга по количественному и качественному характеру этих опасностей. Днем доминирует зрительное восприятие, ночью — слуховое; днем — жестовое общение, ночью — звуковое; днем в сознании господствует «логос», ночью — «мифос». Поэтому звуковое общение поначалу было, вероятно, главным образом сакральным (такую догадку высказывал еще Н. Я. Марр). Произнесенные имена — ночная «молитва» к луне и звездам, единственным возможным объектам зрительного восприятия ночью. Днем зрительный канал восприятия используется для решения задач практического освоения мира, ночью — для духовно-мифологического. Это объясняет большую роль звездного неба в мифологическом сознании первобытного человека. Интересные попытки реконструкции звездной составляющей мифологического сознания древних людей предпринята К. А. Кедровым (79).

Один из методов построения мифов — ассоциативный. Пространственная рядоположенность, сходство двух предметов переосмысливалась как их органическое родство и даже тождество, т. е. один предмет может заменять другой.

П. Г. Богатырев различает активно-коллективные и пассивно-коллективные явления в жизни народа. Первые не только считаются общим достоянием общины, но и создаются группой или общиной. Вторые создаются отдельными членами общины (колдовство, магия, заговоры, былины, сказки), но выражают коллективное общинное мирозерцание (29, 384 — 386).

Хранителем, творцом и интерпретатором мифологическо-

го сознания в первобытном обществе является шаман (волхв, ведун, колдун, жрец), сила которого не в мощи и твердости рук и ног, что делает лучшего воина вождем, а скорее в его физической слабости, обостряющей психические качества, в непохожести на обычного человека. Это делает шамана если не изгоем, то человеком, причастным к «чужому», поэтому несущим постоянную угрозу «чужести», что толкает его на трудный путь служения духовному (77). «Согласно ведийской религии, — писал В. Н. Волошинов, — священное слово в том употреблении, какое дает ему «знающий», посвященный жрец, становится господином всего бытия, и богов и людей. Жрец знающий определяется здесь как повелевающий словом, — в этом все его могущество. Учение об этом содержится уже в Ригведе. Древнегреческая мифология Логоса и александрийское учение о Логосе общеизвестны» (42, 139).

У эмоционально доминированного сознания имитация, подражание являются ведущими способами освоения мира, накопления и передачи из поколения в поколение социального опыта. Творческое обновление — здесь скорее исключение из правил. Это подражание естественным образом выразилось в изобразительной деятельности, т. е. зрительный канал получения информации был наиболее эффективным и насыщенным. Физиологи полагают, что до 90 процентов информации человек получает через зрение.

Среди адаптационных способностей человека одной из первых и важнейших является способность к подражанию. Отражая в своем сознании внешний мир и происходящие в нем процессы, человек пытается воспроизводить их, подражая им (81, 38 — 39).

Изобразительная деятельность — важнейшее средство мифологического освоения мира. Ее значимость определяется ведущей ролью зрительного канала восприятия информации, репродуктивно-подражательным характером эмоциональных реакций человека. Изобразительными были и первые знаковые системы общения между людьми, о чем шла речь выше. В использовании изображения для освоения мира можно выделить два этапа.

Первый характерен тем, что воспроизводя, воспроизводя реальные явления, человек отдавал себе отчет, что рисунок зверя на стене пещеры — творение человеческих рук. В рамках мифологического сознания изображение и зверь — одно и то же. Изобразив зверя, человек получает над ним власть. Это уже освоенный, как бы прирученный зверь. По логике мифа, во время охоты он не должен

сопротивляться, или сопротивляться, но слабо. Поэтому на первом этапе изображение стремится к максимальной точности, достоверности изображения. На втором этапе начинается отбрасывание лишнего, обобщение характерных черт, схематизация рисунка при сохранении того же отношения к изображенному на нем зверю. Рисунок становится мифологическим символом, пока не превращается в орнаменте в условную фигуру, утратившую изоморфные черты, сохраняющую лишь отдаленное сходство с оригиналом (178; 154).

В истории культуры сложились две ветви, различающиеся по доминантности способа коммуникации и восприятия (194, 122). Первое направление опирается на слушание, устное общение, вторая — на зрение, созерцание. Народы первой ветви долго отказывались от письменности, вторые письменность создали довольно рано. Можно обнаружить тесную связь первого способа коммуникации с деятельностью правого полушария головного мозга, и второго — с левым. Первая (условно говоря, азиатская или восточная) культура активно использовала иррациональные способы освоения мира, вторая (европейская) развивалась в русле доминантности рационализма. Но речь идет лишь о доминантности, а не отказе от другого способа. В европейской культуре доминирует созерцательная методологическая программа. Это имеет ряд существенных следствий. Как замечает Д. Локк, «разум, подобно глазу, дает нам возможность видеть и воспринимать все остальные вещи, не воспринимая сам себя: необходимо искусство и труд, чтобы поставить его на некотором отдалении и сделать его своим собственным объектом» (100, 1, 91). Пользуясь зрением, человек обращает на себя внимание в последнюю очередь, причем видит только отдельные части своего тела. Глаза не помогают ему осознать себя как целое. Зрение фиксирует лишь внешние проявления «я». Зрительно человек осваивает свою метафизическую (субъективную) сущность только после ее опредмечивания в продуктах труда, жизнедеятельности.

Совсем другое дело — слух. Голос выражает внутреннюю сущность человека в ее главном, эмоционально-ценностном и целостном выражении. На основе слуха саморефлексия функционирует более адекватно и успешно. В случае зрелого самосознания эту задачу успешно решает внутренний диалог, но пока сознание не выросло до этого, оно нуждается во внешней опоре. Так, ребенок на первых порах овладения речью и самосознанием говорит о себе

и своих желаниях в третьем лице: он хочет, ему нужно и т. п.

Пространство и время

Освоение пространства осознается гораздо раньше, чем времени. Это может быть подтверждено многими аргументами. Исследователями замечено, что древний человек жил эмпирическим настоящим временем, данное явление получило название «презентизма первобытного мышления» (27). Уже освоив определенную территорию обитания, он все еще продолжает жить в настоящем времени. Трудно согласиться с И. В. Бестужевым-Ладой в том, что зачатки представлений об «ином» мире возникают в связи с попыткой поиска ответа на вопрос: что происходит с умершими? (27, 123). Освоив пространство, человек очуждает остальной мир, не без оснований отличая его от освоенного. Если имелся в виду Бестужевым-Ладой «иной мир в ином времени», то это другое дело. Смерть индивида и переход его в «чужой» мир только позднее стали рассматриваться как временной сдвиг. Поначалу смерть была пространственным переходом в «чужой» мир, одновременно это было переходом в иное состояние. Точно так же последовательность статусных переходов из одного состояния в другое имела первоначально пространственный смысл (переселение из одной хижины в другую при созревании, создании семьи и т. п.), затем получила осмысление в качестве временных этапов (рождение, созревание, брак, старость, смерть). Могут быть и факультативные перемены статуса, например, при избрании вождем.

Как хорошо показала О. М. Фрейденберг, «чужой» мир, находившийся за пределами освоенной территории, изначально осмысливался и отождествлялся с миром смерти. Его координаты имели и горизонтальную, и вертикальную составляющие. Своя территория — это жизнь, за ее границей — смерть. И по вертикали: верх («рай») — низ («ад», «загробный мир»). Правда, отношение к смерти и загробному миру было неоднозначным. Во-первых, смерть есть лишь перемена статуса, а не конец существования; во-вторых, сохраняя связь с живыми, умерший приобретает силу духов-предков и может помогать своим, поэтому становится объектом почитания; но, в-третьих, он уже опасен, поскольку находится среди чужих, и может причинять вред живым, его надо опасаться. Подобное же отношение к зем-

ле, которая, как писал П. А. Флоренский, одновременна и порождает, и погребает, значит рассматривается как материнское лоно, из которого люди выходят и куда возвращаются. Отсюда выражение «мать-сыра земля» (190, 348). Пространство (территория) было важнейшим объектом освоения. Освоенная территория понималась по-разному: мир, космос, земля, царство. Эти значения зафиксированы в фольклорном сознании (например: «за тридевять земель, в тридесятом царстве»). В сознании древнего человека одним именем называлась территория обитания племени и само племя. Как можно было обозначить видимые границы «своего» мира? «В представлении большинства первобытных племен, — писал Леви-Брюль, — небосвод покоится в качестве колокола на плоской поверхности земли или океана. Мир, таким образом, кончается кругом горизонта. Пространство здесь скорее чувствуется, чем осознается: направления его обременены качествами и свойствами. Каждая часть пространства, как мы видели, сопричастна всему, что в ней обычно находится» (93, 300 — 301). Освоенное пространство иерархически организовывалось концентрическими кругами вокруг центра мира, символизировавшегося камнем, столбом, а чаще всего мировым деревом, обозначающим мировую ось, которая связывала землю и небо. Аксиологическая иерархия строилась от максимальной, абсолютной ценности мирового центра до границ-пределов освоенной территории, за которой начинался анти-мир, отождествляемый с миром смерти, загробным царством, миром антиценности со своей иерархией и центром абсолютного зла (211, 145— 158).

В аксиологических координатах мифологического пространства необходимо выделить также «право» и «лево», «верх» и «низ». Причем «право» и «верх» имеют положительный ценностный смысл, а «лево» и «низ» — отрицательный (68; 202, 42 — 56). Позднее установилось деление на четыре стороны света, но аксиологический смысл при этом не был утрачен, юг и восток (откуда восходит солнце) обычно оценивались в положительном смысле, а север и запад — в отрицательном. Как отмечает Л. Р. Зенков, «...правое полупространство ассоциируется с правильностью, истиной, логичностью, ясностью, посюсторонним светлым миром, добром, рациональным началом. Левое полупространство наделяется противоположными свойствами, являясь областью неправильности, ложности, местом нахождения потустороннего темного мира, иррациональных сил, местом пребывания демонов и стихий, не поддающихся

обычному рациональному управлению и требующих для контакта с ними специально ритуализованных психических и поведенческих приемов... Соответствующие знаковые ассоциации зафиксированы в языковых формах, многих народов мира (ср.: «правое дело», но «левые доходы»; sinister (англ.) — дурной, зловещий, но right — правый, справедливый и т. д.). Учитывая особую чуткость первобытного человека к движениям собственного психического мира, а также тенденцию приписывать своим внутренним состояниям свойства объективности, можно с определенными основаниями связать эту семиотическую пространственную символику с асимметрией мозга» (63, 231—232).

В мифологии многих народов известен мотив путешествия в преисподнюю, в загробный мир. Он имеет очень древние корни. Первоначально, пишет О. М. Фрейденберг, потусторонним миром считалось достаточно широкое пространство за пределами своей территории (правого мира). Мир «иной» (левый мир) располагался за пределами «своего» мира, и любой, побывавший за этими границами, почитался мертвецом. Позднее «чужой» мир сузил свои смысловые и пространственные границы, стал различаться с загробным миром.

Как отмечает В. Н. Топоров, существенный перелом в восприятии и изображении пространства произошел при переходе от палеолита к неолиту. Если в период палеолита пространство не выделялось, не фиксировалось отношение к нему со стороны художника, то в эпоху неолита пространство становится важной частью изображения, приобретает определенные знаковые свойства. Существенное значение приобретают при этом «верх» и «низ», «правое» и «левое», получившие символический смысл (178, 77—104; 63, 233). Важная особенность мифологического освоения мира — масштаб мифологического пространства. Эту особенность заметил П. А. Флоренский, назвав ее «обратной перспективой», имея в виду ее выражение в иконописи (192). При изображении событий на первый план выносились наиболее значимые предметы и фигуры, изображавшиеся крупнее. Менее значимые рисовались как более мелкие, независимо от расположения на изображении. Мифологический космос имел несоизмеримые, на современный взгляд, масштабы: освоенная территория общины в несколько квадратных километров отождествлялась со всем миром, на ней умещался весь космос с небесами и преисподней. За пределами освоенной территории — конец света, «инобытие мира». Представление о мире могло также вмещать одновремен-

ное сосуществование нескольких дискретных миров, находящихся как бы в разных измерениях. Переход из одного мира в другой обозначался условными, малосодержательными фразами типа: «долго ли, коротко ли», «три пары железных сапог износила».

Понятие числа формировалось различными путями. Одной из основ количественной определенности был ритм. Дискретность противостояла континуальности. По словам К. Маркса, счет — это первая теоретическая деятельность рассудка, который «еще колеблется между чувственностью и мышлением» (111, 1, 31). Известно, что животных и птиц можно научить различать числа, точнее, количественные характеристики объектов окружающего мира. Они способны распознавать число предъявленных им предметов общим количеством до восьми (137, 103—104). Установка восприятия (внимания) может быть одномерной или многомерной — в зависимости от числа объектов, на которые направлено внимание. Чаще внимание ориентируется на один объект. Более сложной является многомерная установка восприятия, при которой внимание рассредотачивается на несколько раздражителей. Как известно, количественный оптимум равен семи (± 2). Числовые константы — два, три, четыре, семь, девять — обнаруживаются в графике палеолита (201). В мифологии многих народов число «семь» считается магическим, священным. Например, культ «семи богов» у скифов, семиликые идолы у славян и нанайцев и др. (1; 66, 29). П. А. Флоренский высказывал догадку о том, что «удвоение символов (и вообще четные числа) выражают начало женственности, т. е. судьбы и времени, тройные символы и вообще нечетные — относятся к мужскому началу» (190, 375 — 376; 68).

Отношение ко времени у древнего человека было достаточно сложным. Первое, что можно заметить — это отсутствие исторического времени (211). Объективное структурирование времени обусловлено естественными ритмами движения планет, сезонными и климатическими процессами, физиологией организма человека. Осознание этих ритмов привело к появлению так называемого мифологического времени. Под этим понимают не физическое реальное время, а время «первопредметов, перводействий и первотворения» (131). Мифологическое время является субъективным, т. е. отражением времени в мифологическом сознании. Проблемы мифологического времени рассмотрены в работах Е. М. Мелетинского, М. Элиаде, А. Я. Гуревича, Д. С. Лихачева, В. Н. Ярской (119; 190; 211; 51; 99; 213).

К мифологическому времени необходим исторический подход. Одно, говорить о том, как относился ко времени человек мифологического сознания, совсем другое — наше понимание мифологического времени. Но в рамках мифологического сознания необходимо различать этап мифологии охотников-собирателей и более поздний — земледельческий период.

Для мифологического сознания характерна аксиологическая интерпретация времени. Так, Л. Леви-Брюль приводит такую градацию: счастливое и несчастливое время (93, 185—186). В мифологическом сознании тюрков позитивным потенциалом наделялось время начала-рождения-утра-весны, негативным — конец-смерть-вечер-осень (180, 42 — 50). Аксиологические характеристики времени связаны с функциональной асимметрией мозга. Как известно, освоение времени может иметь два направления: в прошлое и будущее. В норме «полушария головного мозга функционируют асимметрично во времени: правое — в настоящем времени с опорой в прошлое, левое — в настоящем времени с обращенностью в будущее время». Страх, тревога — ориентированы чаще всего в будущее, радость связана с прошлым (31, 140—150).

Бытие индивида дискретно, бытие рода — континуально. Для поддержания связи с континуальным мифологическим временем (возникшим как отражение практической континуальности времени) появился механизм обряда (ритуала), традиции, имеющих следующие задачи: восстановление связи с континуальным временем, которая может ослабевать; возобновление дискретного времени, которое иначе может остановиться; утверждение духовной континуальности рода. «Любая великая духовная традиция — это искусно построенная машина для борьбы с временем...» (156, 19).

Итак, основные способы освоения времени: воспроизводство рода человеческого; измерение времени путем наблюдения природных, климатических, звездных, солнечных и лунных циклов; создание календарей, а затем часов; культурное освоение традиций, обычаев и других норм жизни через ритуалы, обряды, праздники.

Имя и слово

Б. Я. Якушин выделяет следующие этапы становления вербального языка: сигналы-команды, озвученные жесты, слово-предложение, двучленное предложение и разверну-

тое синтаксирование (212, 132). При этом, на наш взгляд, недостаточно учитывается опыт жестового общения, который был накоплен в течение длительного времени в процессе практического освоения мира. Как было сказано выше, изначальным языком был жестово-знаковый. В пользу этой гипотезы говорят многочисленные археологические находки древнейшей изобразительной деятельности и тот общеизвестный факт, что подавляющую долю информации человек получает по зрительным каналам. Но у жестового языка были существенные недостатки, ограничивающие его применение. Он не мог использоваться в темное время суток. Если руки были заняты инструментами, это тоже затрудняло жестикуляцию. Высокая изобразительность жеста являлась его достоинством, переходящим в недостаток — она мешала передавать обобщенные значения. Поэтому параллельно с жестовым языком началось формирование звукового (вербального) языка. Лингвисты считают, что первые слова возникли как эмоциональные возгласы, привлекающие внимание соплеменников (подобные сигналам об опасности у животных), а также возгласы-междометия эмоционального сопровождения жестового общения. Последние усиливали значимость тех или иных жестов, акцентируя внимание, помогали установить контакт. И наконец, как указывалось выше, подобные возгласы в ночное время могли приобрести сакрально-мифологический смысл и привязывались к объектам ночного неба и важнейшим ценностным представлениям человека.

Следующий этап, вероятно, был связан с появлением имен. Такая гипотеза базируется на закономерностях мифологического сознания, которое «видело» мир состоящим из «однократных и одушевленных» предметов и явлений (114; 126, 204; 106, 284). Мифологическое имя— это знак, фиксирующий эмоционально-ценностный и целостный образ явления, моделирующий освоенный мир и идеально (има-гинативно) тождественный ему. По логике мифологического сознания, где «часть равна целому», была возможна символизация в имени всего освоенного мира или его значимой части. Узнать имя означало получить власть над его обладателем. Поэтому процесс именованья, присвоения имени приобретал особое, сакральное значение. Человек, переходя в иной социальный статус, получал новое имя. Процесс перехода в иной статус означал смерть и возрождение, что сопровождалось отказом от мертвого имени, умершего вместе с его носителем, и получением нового (182).

Эта традиция наблюдается и сегодня у некоторых народов (195). А. Ф. Лосев определял миф как «развернутое магическое имя», имея в виду символизацию именем «чудесной личностной истории» (105, 578 — 579).

Для имени характерна единичность, прикрепленность к конкретному носителю, оно должно соответствовать сущности последнего. Но и само имя несет некоторый ценностный потенциал. Есть имена, которые надо заслужить, предъявляющие к носителю некоторый комплекс требований. Таково, например, родовое имя, имя знаменитого предка. Первоначально существовало, как свидетельствуют этнографы, ограниченное количество собственных имен, они представляли собой элементы единого целого. Поэтому после смерти одного из членов рода его имя давали родившемуся ребенку, чтобы не утратить потенциал именной субстанции, соотносимый с могуществом рода.

Имя человека «воплощает родство личности с ее тотемистической группой, с предком, перевоплощением которого она часто является, с личным тотемом или ангелом-хранителем, который открылся ей во сне, с невидимыми силами, охраняющими тайные общества и союзы, в которые она вступает и т. д.» (93, 32). Имя манифестирует социальный статус носителя, принадлежность к могущественному тотему, роду или социальной группе, способным защитить носителя имени. «Приобщаясь жертвенного мяса тотема, человек единится с таинственной сущностью тотема, — получает тотемистическое имя (Волк, Соловей, Баран, Сокол и т. д.) и сам делается чем-то вроде тотема для своих потомков... В тотемном имени — живое единство сородичей» (188, 26). Позднее появляются более свободные нормы обращения с именем. Можно было присвоить имя убитого врага, чтобы приобщиться к магической силе чужого рода.

Процесс именованья отражал динамику освоения мира, которое складывалось, как уже было сказано, из познания, оценки и осмысления, вписывания осваиваемого предмета или явления в структуру ранее освоенного мира. «Что такое название? Отличительный знак, какой-нибудь бросающийся в глаза признак, который я делаю представителем предмета, характеризующим предмет, чтобы представить его себе в его тотальности» (96, 29, 74). Ветхозаветный Бог привел сотворенных им зверей к Адаму, чтобы он дал им имена.

Имена предметов, вещей, окружающих человека, впоследствии были переосмыслены как низшие духи, мифические существа: «...лесовые, полевые, домовые, под-овинни-

ки, сарайники, русалки, шишиги или кикиморы, и т. д. и т. п., двойники вещей, мест и стихий, воплощенные в бесплотные, добрые и злые *numina* их» (188, 13).

По оценке О. М. Фрейденберг, решающую роль в выборе имени для предмета играют не признаки его, а значимость (200, 44). Имя — это символ, главное отличие символа от понятия, как заметил С. С. Аверинцев, — многозначность, многосмысленность в отличие от однозначности понятия (6, 121). Очень точно подметил А. Ф. Лосев смысл имени: «Имя есть форма отличности от иного» (101, 97), и потому оно есть символ и результат освоения мира. Предмет, который не имеет имени — не существует для человека, а если существует, то как нечто безликое, не выделенное из сферы чужого, неосвоенного мира.

Важнейшая особенность имени — его аксиологический характер. Первое, что можно сказать о названном — свое или чужое, опасное или безопасное. Все чужое поначалу обозначается одним именем, т. к. оно противостоит тотемистическому единству освоенного мира. Позднее дифференциация затрагивает и чужой мир. Освоенный мир отражается в интеллектуально-воображаемой картине мира, ценностно выстроенной в бинарных оппозициях.

В рамках мифологического сознания границы человеческого тела зыбки. Весь освоенный мир представляет собой единую субстанцию, где все взаимосвязано (вероятно, что это мироощущение возникает ночью, когда окружающий мир не виден, но переживается его присутствии, поскольку человек знает о нем, — данное наблюдение принадлежит П. А. Флоренскому). При этом имена-символы не просто знаки узловых точек мира, а ниточки, дающие возможность этим миром пытаться управлять.

В мифологическом сознании звуки окружающего мира представляются голосами космоса-тотема, отсюда произнесение имени имело сакральный смысл. По словам О. М. Фрейденберг, «акт 'говорения' представлялся не абстрактным, а конкретным 'вещанием' жизни-смерти, их подачей: 'говорящий' недаром называется у греков 'поэтом', творцом. Поэт-тотем, позже демиург и сотворитель мира, является 'пророком' жизни-смерти» (200, 57). Акт говорения часто не монолог, а диалог «своего» и «чужого», тотема и не тотема (антитотема). Так, отгадывание загадки чреватой смертью или жизнью — в зависимости от удачности ответа (90, 14 — 22). Таким был поединок Вяйнямейнена и Ёукахайнена в карело-финском эпосе «Калевала». Как писал П. А. Флоренский: «Слово кудесника — вещь-

но. Оно — сама вещь. Оно, поэтому, всегда есть имя. Магия действия есть магия слов; магия слов — магия имен. Имя вещи и есть субстанция вещи. В вещи живет имя; вещь творится именем. Вещь вступает во взаимодействие с именем, вещь подражает имени. У вещи — много разных имен, но различна их мощь, различна их глубина. Есть имена более или менее периферические, и, сообразно с тем, зная, мы знаем более или менее вещь и могучи более или менее в отношении к ней. Непроницаемость вещи происходит от неумения заглянуть внутрь ее, в ее сокровенное ядро. Чем глубже мы постигаем вещь, тем больше мы можем. Кому известны сокровенные имена вещей, нет для того ничего непреступаемого. Ничто не устоит перед ведающим имена, и, чем важнее, чем сильнее, чем многозначительнее носитель имени, тем мощнее, тем глубже, тем значительнее его имя. И тем более оно затаено. Личное имя человека — это почти необходимое средство ведения его и волхования над ним» (188, 22 — 23).

Следует различать именование как присвоение имени в результате освоения предмета и именование как называние, произнесение имени. Называние имени имеет целью призвать его носителя, по словам О. М. Фрейденберг, в нем «лежит смысл прибытия из отсутствия, смысл появления из исчезновения: называя по имени, первобытный человек возрождает сущность, и уже этим одним совершает акт, который однозначен вызову. Всякое слово тождественно действию; всякое вызывание есть воспроизведение действия» (199, 104). Один из древнейших жанров устного народного творчества — гимны, славословия в честь тотемов (героев-первопредков, богов). Это гимны «Ригведы», орфические гимны, следы гимнов можно обнаружить в карельских рунах и других памятниках фольклора. Но называние имени может сопровождаться различным эмоциональным и паралингвистическим контекстом, в зависимости от которого оно приобретает смысл или славословия, или проклятия: «Проклинают или бранят живых, подвергая их тем самым умиранию; умерших инвокируют и славят, оживляя этим» (200, 59).

При повседневном общении обычно пользовались не именами, а обращениями, указывающими на степень родства или социальное положение собеседника, позднее — титул. В старославянском языке, как известно, существовал звательный падеж, позволяющий обращаться даже к малознакомому человеку, избегая произнесения его имени (отче, отроче, старче). Неосторожное обращение с име-

нем могло навредить его владельцу. Но имя могло нанести ущерб и тому, кто его называет. Особенно опасны в этом смысле были имена покойника или злого духа. Ярким свидетельством роли имени в мифологическом (ритуальном) контексте являются плачи и причитания, особенно похоронные, в которых табуировалось имя усопшего. Но поскольку плачи были обращены именно к нему, то была разработана изощренная система метафорических замен имени ассоциативными псевдоименами (169; 61).

П. А. Флоренский соотносит любой волевой акт управления органами тела и их продолжениями (в виде инструментов) с магическими операциями. Поэтому магией, в этом отношении, он называет «искусство смещать границы тела против обычного ее места» (193, 40), обусловленное принципами мифологического сознания (с его неразличением субъекта и объекта, части и целого). Так как имя считается частью целого, способной замещать последнее, то вокруг него развиваются различные виды магии. Возникает слово-оберег, слово-призыв, слово-приказ, слово-дело (62, 511 — 512). Классификация видов и типов магии произведена С. А. Токаревым (176).

По мере накопления опыта освоения мира совершенствуются методы освоения. Для мифологических образов характерно, как указывает О. М. Фрейденберг, отсутствие каких-либо качественных признаков. В отношении мифологического сознания это несущественно. Только понятие стремится раскрыть сущностные признаки и качественные свойства предмета. Примером может служить параллелизм в карельском фольклоре, когда явление характеризуется двумя близкими по смыслу, но по существу различными эпитетами: водяная дева-русалка появляется на шестой и седьмой волне, белка сидит на еловой и сосновой ветке и т. п. Такая приблизительность при описании ситуации здесь допустима, но не может быть допущена в практической сфере, где, упрощенно говоря, есть существенная разница между сосновой и еловой древесиной. Практика требовала все более точных и однозначных ответов на возникающие в процессе преобразовательной деятельности вопросы. Формируется дифференцированное познавательное отношение, отчленяющееся от ценностного. В ответ на эту потребность в однозначном осмыслении действительности происходит переход от мифологического символа-имени к слову-понятию. Сфера применения имен сужается до обозначения живых существ, главным образом людей. Как редкие исключения сохранила фольклорная память имена

неодушевленных предметов: меч Эскалибур у короля Артура, молот Мьёлнир у Тора. Тотемное имя становится именем героя-первопредка, одновременно самоназванием народа или именем Бога (88).

Первоначально слово означало эмоциональное подкрепление жеста-указания, жеста-изображения. Затем, вероятно, слово стало выражать название предмета и действие с ним. На более позднем этапе, о котором говорит Якушин, при различении слов, обозначающих предметы, и слов, обозначающих действия, — возникли двучленные предложения. В дальнейшем слово, выражавшее эмоциональное отношение к предмету и действию, стало обозначать объективные отношения между вещами, а эмоциональная выразительность была оттеснена в паралингвистическую сферу, слово и жест поменялись функциями.

Звуковая оболочка слова подбиралась, исходя из звукоизобразительного или ассоциативного подходов. При этом, как заметил А. Н. Афанасьев, слово указывало на одну из наиболее ярких сторон определяемого явления: «В эпоху своего создания слово являлось не техническим обозначением известного понятия, а живописующим, наглядным эпитетом, выражающим ту или другую особенность, видимость предмета и явления; оно не в состоянии было уловить всего объема передаваемого им понятия, а указывало на одну из более резких, более кидающихся в глаза его сторон» (18, 142). Аналогичную точку зрения высказывал А. Н. Веселовский, акцентируя внимание на целостности впечатления: «Синтез общего, целостного впечатления — вот главное отличие и в известном смысле преимущество первобытной мысли. Человек разом схватывал характеристические черты предмета, изящную гармонию его частей, его общий тон, то по крайней мере, что ему казалось общим тоном... Первобытный человек обратился исключительно к внешнему образу предмета, принимая его за живое целое, с общей физиономией и личным характером, написанным на внешности» (38, 194).

Развитие вербальной речи происходило на фоне развивающейся и усиливающейся асимметрии полушарий головного мозга. Жестово-знаковое, иконическое общение опиралось главным образом на правое полушарие. Логика этого полушария — от общего к частному, от абстрактных, обобщенных, эмоциональных реакций к все более дифференцированным эмоциональным оценкам.

Понятийное мышление, опирающееся на вербальную речь, как отмечал В. И. Ленин, шло по пути от конкрет-

ного к абстрактному, отказа от случайных признаков предмета к существенным, что соответствует логике левополушарного, рационального сознания. Всякое слово (речь) уже обобщает. Чувства отражают реальность, тогда как мысль и слово — общее (96, 29, 246). При этом утрачивается изобразительность, образность слова. Оно становится не только более сухим, однозначным, но и более точным. «Непосредственным носителем образности становится теперь контекст. То, что утрачено в слове, может теперь быть воссоздано с большим успехом, но лишь в рамках развернутого контекста» (78, 313). Об этом же писал В. Н. Волошинов: «Смысл слова всецело определяется его контекстом. В сущности, сколько контекстов употребления данного слова, — столько его значений» (41, 95).

Слово может выражать несколько значений, каждое из которых тяготеет к понятийности. Понятие же однозначно, т. е. тождественно самому себе. Слово способно обозначать конкретный предмет, но по существу, оно выражает абстракцию класса предметов или его признаков. Имя — название конкретного, единичного предмета, а не класса (множества) предметов. Если древнему человеку встречался в другом месте такой же предмет, то он предполагал, что это уже встречавшийся ему, только переместившийся на новое место.

От слова-имени к слову-понятию нарастает рациональность и транслируемость (возможность передачи, коммуникации). Конечно, этот процесс был длительным и сложным. Имена привязаны к строго определенному контексту, мифологической ситуации, в которой «живет» поименованное явление. Если контекст утрачен, то мифологические имена, которых немало в соответствующих текстах, — не поддаются раскрытию. Для восприятия слова-понятия нужен сравнительно меньший контекст (135).

По сравнению с именем, слово изначально ориентировано на коммуникацию, общение. «Слово — общая территория между говорящим и слушающим» (42, 146). В отличие от достаточно узкого коммуникативного поля имени, имеющего закрытый характер в рамках мифологического сознания, слово входит в более широкую сферу употребления. «Коммуникативная функция слова держится на том, что выражаемый словом объект определенным своим значением вошел в общественный обиход, а потому осмысливается и называется большинством индивидов одинаковым образом» (116, 277). На эту смысловую устойчивость указывает также Я. Э. Голосовкер: слово «не что иное как по-

стоянство смысла термина, как символ постоянного знания... Само стремление к определению вообще есть тенденция к закреплению чего-то в некоем постоянстве понимания» (48, 127).

На социальную функцию слова указывал К. Р. Мегрелидзе: «Слово при своем первозарождении выражает вещь со стороны ее роли, ее значимости, ее функции, ее практического смысла. Слово при своем возникновении определяет, с какой стороны человек познал тот или этот объект, что интересует в нем человека. Слово, следовательно, выражает в первую очередь отношение человека к вещи, смысл вещи для человека, а чаще всего тот смысл, который человек сообщил вещам в социальной практике. Слово есть смыслоносящее образование, а не технический знак, посредством которого субъект условно и чисто внешним образом координирует известный звуковой комплекс с известным предметом» (116, 283 — 284).

Имя и слово в мифологическом сознании — два этапа, характеризующие процесс перехода от эмоциональной рефлексии к понятийной.

Слово выражает духовную жизнь народа, его ценностный потенциал. Функцию выражения духовности наиболее полно и последовательно выполняет художественное слово, принявшее ее в результате дифференциации функций, появления специальной гносеологической, познавательной функции слова, направленной на сохранение и передачу объективной информации, очищенной и освобожденной от ценностных аспектов, на сообщение рационального знания, однозначного и точного смысла (135).

Художественное слово также стремится к точности, но, в отличие от рационально-понятийной устремленности к однозначности, оно — через многозначность, целостность и комплексность — пытается выразить уникальность и тончайшие нюансы иррационального мира внутренних переживаний человека.

В лингвистике продолжается спор о соотношении языка и мышления. Многие ученые считают, что мышление начинается только после обретения формы в языке (имея в виду вербальный язык), другие полагают, что мысль появляется прежде своего вербального выражения, что ею можно считать взаимодействие впечатлений и образов действительности, запечатленных в памяти. Аргументом в пользу второй точки зрения (которую разделяет автор) является факт существования художественного мышления в рамках несловесных видов искусства (музыка, изобразительное

искусство, архитектура, хореография), имеющих достаточно развитые невербальные знаковые системы. Невербальными способами мышления можно считать также сон и мифологическое сознание (67, 172).

Возвращаясь к художественному слову, необходимо отметить, что оно нередко пытается соединить рациональное и иррациональное. Так, О. М. Фрейденберг отмечает в античной литературе процесс отхода от копирования действительности (например, в гомеровском эпосе) и использование конкретных событий для выражения отвлеченных нравственных проблем, конкретность «оказывается отвлеченным и обобщенным новым смыслом». Отсюда возникает, по ее мнению, потребность в средстве выражения переносных смыслов — метафоре, являющейся «формой образа в функции понятия» (200, 186—187).

Художественное слово имело огромное влияние на древних людей, это зафиксировано в фольклорных текстах. Связано это с тем, что в эпосе отразилось мифологическое сознание древнего человека, имевшее ценность единственно возможного способа осмысления мира. Поэтому оно имело большой суггестивный потенциал. При исследовании происхождения искусства и ранних стадий его развития нередко упускается из виду, что общение первобытных людей между собой носило в гораздо большей степени, чем сегодня, эмоциональный и паралингвистический характер. Искусство, опирающееся на подобного рода общение, было, по словам Л. С. Выготского, не столько общением, сколько «заражением» (44, 2, 18), приобретало благодаря этому необыкновенную силу воздействия. И дело не только в магии. Вспомним эпизод из карело-финского эпоса «Калевала» о постройке лодки Вяйнямейненом, когда ему не хватило «трех слов». Наряду с традиционным толкованием этого эпизода в магическом плане (напр.: 76, 24), правомерен и другой смысл этих «слов». В словах откладывался социальный опыт, опыт эмоционально-ценностных отношений и опыт технологический. Конечно, дело не в том, что Вяйнямейнен не умел строить лодки. Смысл эпизода в положительной ценности коллективного опыта, который нельзя забывать, уносить в могилу, а необходимо сохранять и развивать в культурной практике, в традициях, переходящих от поколения к поколению (134). «Искусство, — по словам А. Ф. Еремеева, — в своем художественном содержании хранило данный уровень отношений людей к окружающему миру, оно делало бессмертными необходимые общественные чувства, необходимый обще-

ству способ реагирования на мир, необходимый жизненный тонус — короче говоря, способность социального организма воспринимать мир и относиться к нему по-человечески» (59, 229—230).

С развитием и совершенствованием вербальных и особенно письменных средств коммуникации роль жестов и мимики снижается, ослабляется и эмоциональный потенциал устного общения, хотя он и остается более высоким, чем потенциал письменного общения, который сегодня все более влияет на стиль устной речи. Процесс восприятия письменного текста отличается тем, что можно в любой момент возвратиться к нужному месту. Это трудно сделать в отношении устной речи, которая в большей степени носит импровизационный характер. Она всегда естественным образом связана с паралингвистическими средствами коммуникации (жестами, мимикой, интонацией). Современные фольклористы стараются записать на магнитофонную пленку слова сказителей, чтобы запечатлеть мелодику, интонации, ударения, паузы и другие особенности фонетики. Но кинетика сказителя остается незафиксированной, равно как и реакция слушателей-зрителей, что составляет необходимый контекст фольклорного явления, наполняет его подлинным смыслом, подлинным обрядово-мифологическим содержанием (40). Без этого контекста фольклор становится редуцированным проявлением насыщенного когда-то смыслом обряда.

Письменная речь менее произвольна, более обдуманна и рационализирована, меньше приспособлена для передачи эмоциональных оттенков. В этом состояла сложность работы Э. Лённрота по переработке фольклорных текстов при составлении «Калевалы» как целостного художественного произведения. Необходимо было попытаться лексическими средствами выразить те эмоциональные нюансы, для выражения которых у сказителей было достаточно невербальных средств.

Ритуал и праздник

Что появилось раньше: культовый обряд или миф? На этот вопрос существуют различные ответы, и вот почему. Если понимать обряд как религиозный, культовый, то такое монофункциональное явление, безусловно, возникло достаточно поздно, по отношению к нему миф должен считаться первичным. Но обрядность в первобытном общест-

ве полифункциональна, ее нельзя считать только религиозной. И такой обряд может предшествовать мифу в его словесном выражении. Первичным является мифологическое сознание, под которым понимается мироощущение, осмысливаемое в мифологических символах. По мере осознания аксиологической целостности освоенного мира, его образ получает свое оформление в мифологическом обряде и имени. Имя — важнейший элемент мифологического обряда, в котором происходит самоутверждение освоившего мир человеческого сознания. Обряд в его первичных формах — это образно-действенное мышление, выражение смыслов и значений, представлений о мире и человеке.

Первоначальное общение было не просто линейной речью, т. е. жестикующей рук. Логично предположить — вслед за С. М. Эйзенштейном — что в первичных актах общения участвовало все тело. Подобно танцам пчел, первобытный человек воспроизводил в сокращенном виде все действия, о которых хотел рассказать соплеменникам, сородичам. По мере накопления опыта общения происходило свертывание-редуцирование изобразительности, жесты становились все более символическими и схематическими. Аналогичный процесс мы наблюдали в изобразительной деятельности (178). В последующем общении очень долго сохранялась связь представлений с моторной памятью.

В мифологическом сознании большую роль играет принцип повторения. Один и тот же сюжет дублировался, по мнению О. М. Фрейденберг, различными знаковыми средствами. Мифологическое сознание относительно безразлично к материалу, который его выражает. Миф может быть выражен в пляске, пении, слове. Все события обряда выражают одно и то же содержание, поэтому О. М. Фрейденберг не считает возможным применение термина «синкретизм» в отношении обряда, который по форме представляет целостное действие, но по содержанию здесь параллельно на разных языках выражается один и тот же миф. Мифологический ритуал, хотя с рациональной точки зрения и кажется бессмысленным, нередко достигал своей цели, ради которой предпринимался (52, 137—138). Этнограф Ю. Ю. Сурхаско рассказывал, что в одной карельской деревне пастух отказался пасти стадо после¹ того, как городские охотники убили вблизи селения медведя. По заявлению пастуха, у него с убитым зверем был «договор», а теперь освободившуюся территорию займет «чужой» медведь и станет источником опасности для деревенского ста-

да. Что такое «договор» и различные формы «заговоров», «оберегов», «отпусков»? Вот пример этого: пастух прочитывает заговорный текст, прячет бумажку под подкладку кафтана и обходит поляну трижды. Любой зверь, а особенно такой умный и осторожный, как медведь, хорошо чувствует запах человека. Если человек и зверь в течение многих лет «общаются» друг с другом такими опосредованными способами и средствами, как следы одного и другого, изучают и привыкают к повадкам, характеру поведения друг друга, то считаются с существованием соседа — «ты меня не трогаешь и я тебя не трону». Поэтому «заговор» достигал цели не за счет мистического воздействия на зверя, он был видимой формой, феноменом, «кажимостью» накопленного в течение длительного времени опыта чувственно-эмоционального освоения мира, осмысленного в мифологической интерпретации. Таким образом, в основании мифа лежит практический жизненный опыт. Проведение же ритуального действия, в котором наглядно воплощен интерес человека, подкрепляло уверенность человека в себе, в благополучном исходе задуманных мероприятий, а в приведенном примере — обозначение следов (запах сапог и портянок) обеспечивало успех пастьбы (172; 173).

Понятия ритуала и обряда, используемые нередко как синонимы, не совпадают по содержанию. Ритуал — это последовательные символические действия, имеющие магически-культовое предназначение. Ритуал является средством передачи мифологических, духовных ценностей, средством освоения времени через воспроизводство духовных традиций (176). В широком смысле ритуалом называют установленный порядок действий, церемоний, имеющих какой-то символический смысл. Обряд — это социально оформленный и обставленный ритуал, часто превращающийся в праздник. Ритуал — это технологическая сторона обряда.

Ритуал одного из типичных праздников древних людей сводился к следующим этапам: убиение животного-тотема; его съедение (причащение); оплакивание (очищение); празднование (смехом способствуя возрождению тотема). Последовательность действий может меняться, скажем, оплакивание совершается до съедения.

Существенными для обряда были пространственно-временные координаты его совершения. Когда и где? Время обряда приурочивалось к поворотным моментам сезонно-климатических процессов, и символически время обря-

да возвращало людей к началу времен. Место обряда — центр мира, в котором находилась мировая ось (мировое дерево), являющаяся связью земли и неба (211, 56). К этим координатам привязывалось совершение обряда хотя бы в воображении, если не было возможности физически добраться до освященного традицией центра космоса.

В чем смысл обряда? Сущность мифа — борьба с хаосом, его преодоление, победа над ним и освоение его. Эта победа уже произошла в древние времена, но ее потенциал ослабевает и нуждается в периодическом подкреплении, т. к. энергия борьбы с хаосом расходуется. Здесь угадана существенная физическая закономерность космоса, выражающаяся в возрастании энтропии. Инструментом обновления энергии космического порядка является обряд, повторяющий, копирующий акт «творения», вливающий новые силы в «колесо бытия», которое начинает вращаться вновь. М. Элиаде отмечает, что на исходе года туземцы с трепетом ждали обряда, опасаясь, что без него новый год не наступит и мир сгинет во мраке хаоса (211, 68).

Мифологический ритуал, лежащий в основе праздника, преследовал цели — принести народу (племени) удачу, обновление сил, здоровье, плодородие земли. Праздник способствовал тому, что племя осознавало себя как целое, люди самоутверждались в своем своеобразии, самобытности, ценности. Молодежь знакомилась с духовными ценностями, традициями своего народа, происходил обмен новостями, опытом, знаниями. Надевание масок, игра на инструментах, ритуальная еда и участие в празднике приобщали к плодоносящей силе духовных предков. В. Н. Топоров определял архаический праздник как «временной отрезок, обладающий особой связью со сферой сакрального, предполагающий максимальную причастность к этой сфере всех участвующих в празднике и отмечаемый как некое институционализированное (даже если оно носит импровизированный характер) действо... Праздник противопоставлен обычным, непраздничным дням — будням, а при более детальной дифференциации — особенно необычным будням, т. н. «несчастливым дням», и в идеале имеет целью достижение оптимального психофизического состояния его участников — от эйфории, связанной с полнотой миро- и/или богоощущения, до восстановления некоего среднего, нейтрального быденного уровня, нарушенного трагической, «отрицательной» ситуацией (смерть, несчастье, ушерб)» (179, 329). В числе ранних мотивов праздника —

потребность выразить чувство радости, удовлетворения в связи с успешным завершением трудного, тяжелого этапа в жизни людей, повторно пережить эмоциональное состояние, сопровождавшее победу в борьбе с дикой природой или соседним враждебным племенем. И сегодня можно увидеть как приплясывают футболисты, окружив своего нападающего, забившего решающий гол, как подпрыгивает спортсмен, выражая свою радость после удачного выступления. Точно так же первобытные охотники, завершив трудоемкий и рискованный процесс охоты на крупного зверя, выражали в пляске эмоции радости от успешного завершения охоты, предвосхищая удовлетворение голода и вытесняя накопившийся потенциал страха и эмоционального напряжения. Двигательное, кинетическое выражение эмоций — вполне естественное явление для человека, именно оно лежит в основе многих ритуальных действий. Например, «медвежий праздник», пишет К. Жигульский, преследовал цель не только выразить всеобщую радость по поводу удачной охоты, обеспечившей людей едой, но и помочь преодолеть негативные последствия убийства зверя (возможное возмездие) и восстановить нарушенный «порядок мироздания», предопределить последующий ритм существования (60, 33; 58, 13). Жигульский отмечает: «...Ритуал праздника, церемонии, обряды становятся в этом случае вторичными ценностями, удовлетворяют эмоциональные и интеллектуальные потребности, связанные с торжеством: создают настроение, дают участникам возможность выразить себя, воспроизводят в драматизированной зрелищной форме важное событие и его последствия, смысл» (60, 35).

Праздничные ритуалы имеют мифологический смысл: «Подают за столом справа налево, а пьют, как на тризне, слева направо: это язык семантики 'левого', смерти, и 'правого', жизни» (200, 137). Во время еды было принято воздавать должное богу (тотему), но славословия звучали и в адрес гостя, и в отношении хозяина, причисляя, приближая хвалимого к богу-тотему.

Современный исследователь праздников А. В. Бенифанд классифицирует их следующим образом: государственные, общественно-политические, гражданские, международные, спортивные, национально-традиционные, региональные, местные, трудовые, профессиональные, молодежные, детские, семейно-бытовые (25, 93—110). В эту классификацию почему-то не попали религиозные праздники.

Современные праздники решают различные задачи,

удовлетворяют идеологические, политические, правовые, мировоззренческие, художественные, эстетические, нравственные, педагогические и коммуникативные потребности. Но самой главной, по мнению А. В. Бенифанда, является потребность в отдыхе, разрядке и восстановлении сил (25, 26—28). С последним выводом трудно согласиться.

Наиболее обстоятельное определение праздника содержится в работе А. И. Мазаева. Праздник, по его мысли, есть «свободная жизнедеятельность, протекающая в чувственно обозримых границах места и времени и посредством живого контакта людей, собравшихся добровольно. Территория этой жизнедеятельности располагается, как правило, вне сферы материальной пользы и соотносится не столько с миром средств, сколько с миром идеалов. Праздновать — значит свободно общаться и коллективно переживать идеальные устремления, которые на время как бы стали реальностью, а следовательно, ощущать полноту жизни — индивидуальной и коллективной, пребывающей в состоянии гармонии с собой и окружающим социальным и природным миром. Иначе говоря, жизнедеятельность в ситуации праздника дает людям удовлетворение в той его избыточной форме, какая в будничных условиях подавляется или игнорируется. Благодаря этому она приносит людям разрядку от той неприятной напряженности, которая накапливается в них в результате действий обыденного характера, и вместе с тем означает нечто большее — подлинное прикосновение к счастливой жизни» (108, 11). Причем именно аксиологическая, ценностная функция праздника является важнейшей. Эту мысль удачно выразил М. М. Бахтин в книге о Ф. Рабле: «Празднество всегда имело существенное и глубокое смысловое, мирозерцательное содержание. Никакое «упражнение» в организации и усовершенствовании общественно-трудового процесса, никакая «игра в труд» и никакой отдых или передышка в труде сами по себе никогда не могут стать праздниками. Чтобы они стали праздничными, к ним должно присоединиться что-то из той сферы бытия, из сферы духовно-идеологической. Они должны получить санкцию не из мира средств и необходимых условий, а из мира высших целей человеческого существования, то есть из мира идеалов» (22, 11 —12).

Рассмотренные первобытные праздники были связаны с охотничьей мифологией. Переход на оседлый образ жизни со времен «неолитической революции» привел к появлению аграрной мифологии и системы календарно-аграр-

ных праздников, приуроченных к важнейшим точкам погодноклиматических поворотов: 23 марта — день весеннего равноденствия, 24 июня — день летнего солнцеворота, 24 декабря — день зимнего солнцеворота, а также к началу и концу сельскохозяйственных работ. Аграрная мифология — это мифология умирающего и воскресающего тотема-бога, она имеет свою специфику, но в целом ее функции те же, что были связаны с охотничьими праздниками и мифологией. «Желание осознать этот ритм (ритм жизни общества. — В. П.), почтить его и обозначить, припомнить важные моменты прошлого, стремление слиться с этим ритмом и попытки оказать на него влияние, предотвратить его возможные нарушения — вот мотивы, в силу которых люди тысячи лет отмечают праздники» (60, 57).

Таким образом, первобытные праздники приобрели многофункциональное значение мощного социального механизма саморегуляции и самоутверждения. В связи с ведущей задачей мифологии — создание обнадеживающей картины мира, утверждение положительных перспектив социального бытия, важнейшей функцией праздника можно считать утверждение надежды на положительные социальные перспективы, грядущую социальную гармонию. О значении этого социального института могут говорить такие цифры. У некоторых народностей, как отмечают этнографы, священные обряды занимали более шести месяцев в году, причем нередко за сутки их исполнялось пять — шесть (3, 13). В средневековой Европе праздничные дни составляли до трети года. В дореволюционной России, как свидетельствует словарь Брокгауза и Ефрона, на 267 рабочих дней приходилось до 140 праздничных (98 праздников).

Заключение

Опыт мифологического освоения мира продолжает жить в нашем сознании и подсознании. На нем базируется, например, способность к эмпатии, творческому перевоплощению, субъективному (воображаемому, мысленному) «отлету» от своего «я» и переходу, переносу «я» в некоторый объект (образ, предмет, представление). При этом утрачивается один из важнейших критериев нормального сознания (в узком смысле слова) — самотождественность, самоотчетность. Субъект временно забывает, кем он является в действительности, отождествляет себя с объектом эмпатии и начинает «жить» по его законам (21). Аналогичные процессы происходят при медитации (136, 227). Об этом иррациональном опыте, противостоящем рационалистическому сознанию, писал Г. Башляр: «...Ночью «ночной человек» всегда находится в контакте с началом. Ночное существование всегда представляет собой как бы жизнь в материнском лоне, в космосе, откуда он должен выйти в момент пробуждения» (24, 289).

Обобщая результаты анализа закономерностей мифологического освоения человеком мира, можно выявить основные черты и общие условия мифотворческой ситуации, обуславливающие появление мифа. В некоторой степени они могут быть применены к современным формам мифологического сознания (11, 177). Большое значение для возникновения мифологии имеет уровень культуры людей, а также характер и величина потребности в иллюзиях. Любопытство и легкое верие являются также характерными чертами человека примитивного общества (91, 80).

Итак, мифотворческая ситуация имеет следующие основные условия: потребность в иллюзиях, высокий уровень общественной доверчивости, недостаток общей культуры и достоверной информации, эмоциональное напряжение, коллективность переживания и взаимозаражение.

Вслед за К. Марксом можно выделить такие виды деятельности: материально-практическую, духовно-практическую и духовно-теоретическую. В процессе деятельности для обеспечения условий стабильного удовлетворения той или иной потребности формируются соответствующие способы освоения мира: эмоционально-практический, эмоционально-рефлексивный и рационально-рефлексивный.

Мифологическое сознание возникает на основе освоения мира и становится способом дальнейшего освоения. Оно не вполне является сознанием и мировоззрением — сначала это мироощущение, мировосприятие и мирочувствование, затем уже миропредставление и миропонимание. На их основе созревает мировоззрение как система осознанных рациональных рефлексий о мире. В современном понимании мировоззрение — это система теоретических и практических знаний и ценностных ориентации, представлений о мире, своем месте в нем и смысле человеческого существования. Мифологическое сознание — первая ценностная картина мира, пусть в фантастической форме, впервые позволяющая осознать себя, факт своего существования и наполнить его смыслом. Именно факт осознания себя и своего места в мире отражен в мифах о сотворении космоса. Исторически это первая попытка осознанного отражения мира, субъективация и объективация в мифе первой ценностной картины мира. Мифология есть одновременно и процесс, и результат мифологического освоения мира. Деятельность воспринимающего сознания заключается в сопоставлении единичного и многого, типизации некоторых свойств из множества других, выявлении единого качества многих предметов, его освоении и очуждении других качеств, не нужных человеку в данный момент. Внимание сосредотачивается на осваиваемом предмете и очуждает остальное. В отличие от присвоения, характеризующегося материальностью и завершенностью, освоение — воображаемый и относительно незавершенный процесс.

Мифологическое сознание можно определить как коллективное эмоционально-рефлексивное отражение результатов освоения человеком мира в диалектике воображаемого «освоения-очуждения». Это иррациональный способ духовного, воображаемого самоопределения и самоутверждения социальной общности (группы) в ходе освоения мира. Он обеспечивает консолидацию общности и оптимальный жизненный тонус за счет возвышения «своего» над «чужим», формирования чувства превосходства и уверенности в своих силах, в праве на «высшую ценность». Из-

начально этот способ опирался на эмоциональную рефлексию, но по мере накопления опыта практического освоения и опыта аналитической деятельности появляются формы рациональной рефлексии, попытки рационального самоопределения, возникают этиологические мифы, объясняющие происхождение космоса и его составных частей сначала фантастическим, затем все более рациональным образом.

Мифологическое сознание — это способ аксиологической интерпретации мира (социально-природной среды), главная задача которой — положительное самоопределение человека. Особенности данного способа, в отличие от других, более поздних, обусловлены процессами становления вербально-понятийного мышления, причем мифологическое сознание возникает на такой стадии развития человека, когда вербальная речь еще не стала ведущим способом общения, поэтому мышление опиралось на эмоционально-иконические образы. Бессознательно переживаемое единство мира было эмоциональной почвой, на которой начался процесс осмысления человеческого мира и опыта эмоционально-практического его освоения.

Мифологическое сознание представляло собой аксиологическую, эмоционально-ценностную картину мира родовой общины, обитающей на освоенной территории. Оно было способом ценностной рефлексии, выявления и утверждения своей ценности в отличие от «чужого» мира, от хаоса и смерти. Миф есть форма выражения, объективации результатов эмоционально-ценностного освоения мира, объективной природно-социальной среды в одной из знаковых систем. Его сущностью является процесс обобщения и осмысления в образно-символической и эмоционально-ценностной форме важнейших способов и средств удовлетворения человеческих потребностей, главная из которых — самоопределение и самоутверждение, утверждение надежды на положительные социальные перспективы. Этот процесс характеризуется противоречивостью и, условно говоря, ступенчатостью. По мере освоения той или иной ценности, жизнедеятельность стабилизируется и в качестве традиционной на долгое время определяет картину мира.

Можно обозначить структуру мифологического сознания:

— эмоциональная рефлексия, обобщенные эмоциональные оценки;

— тотем и другие мифологические существа, символи-

зирующие узловые пункты отношений человека со средой; — мифоописания, мифологические сюжеты и мотивы. Мифологические существа — это символы эмоциональных обобщений, прикрепленные к активным носителям. Логика мифологических сюжетов, мифоописаний определяется: а) социальной логикой, характером социальных отношений в первобытной общине; б) логикой отношений реальных явлений, к которым привязаны эмоциональные рефлексии; в) логикой воображения (аксиологикой), ассоциативных связей, пропускаемых через «сито» аксиологических требований; г) логикой материала, знаковой системы, в которой оформляется миф. Так, по словам А. Н. Веселовского, миф «выплясывался».

Мифология выражает несколько завышенную самооценку общиной своего ценностного потенциала. Об этом писал Р. Барт: «...Мифология безусловно находится в согласии с миром, но не с таким, каков он есть, а с таким, каким он хочет стать» (20, 127). Потребность величия, самоутверждения подвигает каждый народ к воображению могучего предка, от которого он происходит (2, 64—65). В этом смысле мифологическое сознание сближается с утопическим сознанием.

Некоторые мифологи полагают, что «мифы являются священной историей обществ низшего типа» (93, 309). Но лучше сказать: миф есть идеология примитивного общества. Социальная общность прибегает к мифологическому способу освоения мира в определенных условиях, связанных с уровнем культуры и зрелостью социально-экономических отношений.

Главный результат освоения мира — включение осваиваемого в ценностную картину мира, уверенность в перспективах оптимального существования в рамках освоенной территории. Цель освоения — выявление аксиологического потенциала мира. Субъектом освоения является социальная общность (родовая община, племя), именно с ее точки зрения оценивается осваиваемый и очуждаемый миры.

Автор отдает себе отчет, что не на все поставленные вопросы удалось дать достаточно полные ответы. Так, требует дальнейшего исследования вопрос о семиотических элементах мифологического сознания. Необходимо подробнее рассмотреть характер и особенности мифологического освоения пространства и времени. Наконец, глубже проанализировать условия и механизмы мифотворчества, роль мифа в общественном сознании — эти вопросы нужно ис

следовать в контексте современного общественного сознания и культуры.

Древние мифы творились бессознательно, новые могут создаваться обдуманно и планомерно для оболванивания масс (208). Но и древний миф не забыт, он живет в подпочве нашей культуры, питает ее корни, прорастая в ветвях художественного образа, в религиозных надеждах, в процессах эмпатии и творчества. Мифология — неисчерпаемый источник, арсенал духовных ценностей человечества, накопленных за многовековую историю общества.

102

ЛИТЕРАТУРА

1. Абаев В. И. Культ «семи богов» у скифов // Древний мир. М.: Наука, 1962. С. 445—450.
2. Абрагам К. Сон и миф. Очерк народной психологии. М., 1912.
3. Абрамян Л. А. Первобытный праздник и мифология. Ереван: Изд. АН Арм. ССР, 1383.
4. Августин. Исповедь Августина блаженного, епископа Иппонийского. М.: Тип. т-ва Рябушинских, 1914.
5. Аверинцев С. С. Мифы // Краткая литературная энциклопедия. М.: Сов. энциклопедия, 1967. Т. 4. С. 876—881.
6. Аверинцев С. С. «Аналитическая психология» К. Г. Юнга и закономерности творческой фантазии // О современной буржуазной эстетике. М.: Искусство, 1972. Вып. 3. С. 110—155.
7. Аверинцев С. С. К истолкованию символики мифа об Эдипе // Ан-тйчность и современность. М.: Наука, 1972. С. 90—102.

8. Аверинцев С. С. Архетипы // Мифы народов мира. М.: Сов. энциклопедия, 1980. Т. 1. С. 110—111.
 9. Аверинцев С. С. Заметки к будущей классификации типов символа//Проблемы изучения культурного наследия. М.: Наука, 1985. С. 297—303 .
 10. Аверинцев С. С. Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир. 1988. № 7. С. 210—220; № 9. С. 227—239.
 11. Автономова Н. С. Рассудок. Разум. Рациональность. М.: Наука, 1988.
 12. Адранова-Перетц В. Символика сновидений Фрейда в свете русских загадок // Академия наук СССР — академику Н. Я. Марру, М.-Л.: Изд. АН СССР, 1935.
 13. Андреев Д. Роза мира // Андреев Д. Русские боги. Стихотворение и поэмы. М.: Современник, 1989. С. 314—349.
 14. Аристотель. Сочинения. М.: Мысль, 1975—1984.
 15. Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М.: Наука. ГРВЛ, 1988.
 16. Архипцев Ф. Т. Творческая природа человеческого сознания // Вопросы философии. 1974. № 5. С. 55—64.
 17. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М.: Солдатенков, 1865—1869.
 18. Афанасьев А. Н. Сказка и миф // Афанасьев А. Н. Народ-художник: Миф. Фольклор. Литература. М.: Сов. Россия, 1986. С. 142—196.
 19. Баландин А. И. Мифологическая школа в русской фольклористике: Ф. И. Буслаев. М.: Наука, 1988.
 20. Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М: Прогресс 1989.
- 103
21. Басин Е. Я. Творчество и эмпатия // Вопросы философии. 1987. № 2. С. 54—66.
 22. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Худ. литература, 1965.
 23. Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. М.: Худ. литература, 1975.
 24. Башляр Г. Новый рационализм. М.: Прогресс, 1987.
 25. Бенифанд А. В. Праздник: сущность, история, современность. Красноярск: Изд. КГУ, 1986.
 26. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М: Правда, 1989.
 27. Бестужев-Лада И. В. Развитие представлений о будущем: первые шаги (презентизм первобытного мышления)//Сов. этнография. 1968. № 5.
 28. Боас Ф. Ум первобытного человека. М.-Л., 1926.
 29. Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М.: Искусство, 1971.
 30. Боров Ю. Б. Проблемы происхождения литературы и искусства // Контекст-1984: Литературно-теоретические исследования. М.: Наука, 1986. С. 58—82.

31. Брагина Н. Н., Доброхотова Т. А. Функциональная асимметрия человека. М.: Медицина, 1988.
 32. Бубрих Д. В. Происхождение мышления и речи // Научный бюллетень Ленинградского государственного университета. 1946, № 7.
 33. Бунак В. В. Происхождение человека и древнее расселение человека. М.-Л., 1951.
 34. Буслаев Ф. И. Сочинения. СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1908—1910. Т. 1—2.
 35. Буслаев Ф. И. О литературе: Исследования; Статьи. М.: Худ. литература, 1990.
 36. Бюхер К. Работа и ритм. СПб.: Изд. О. Н. Поповой, 1899.
 37. Вернадский В. И. Размышления натуралиста. М.: Наука, 1975—1977.
 38. Веселовский А. Н. Миф и символ // Русский фольклор. Л.: Наука, 1979. Т. XIX.
 39. Веселовский А. Н. Историческая поэтика. М.: Высшая школа, 1989.
 40. Витань И. Общество, культура, социология. М.: Прогресс, 1984.
 41. Волошинов В. Н. Марксизм и философия языка. Л., 1929.
 42. Волошинов В. Н. Новейшие течения лингвистической мысли на Западе // Литература и марксизм. 1928. Кн. 5.
 43. Вундт В. Миф и религия. СПб., 1912.
 44. Выготский Л. С. Собрание сочинений. М.: Педагогика, 1982—1984.
 45. Газов-Гинзбург А. Был ли язык изобразителен в своих истоках? М.: Наука, 1965.
 46. Гегель Г. В. Ф. Сочинения. М.-Л.; Соцэкгиз, 1929—1958.
 47. Гомер. Илиада. Одиссея. М.: Худ. литература, 1967.
 48. Голосовкер Я. Э. Логика мифа. М.: Наука. ГРВЛ, 1987.
 49. Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая степь. М.: Мысль, 1989.
 50. Гусев С. С., Тульчинский Г. Л. Проблема понимания в философии. М.: Политиздат, 1985.
 51. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1972.
 52. Давиденков С. Н. Эволюционно-генетические проблемы в невропатологии. Л.: Гос. ин-т усовершенствования врачей, 1947.
 53. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М.: Русский язык, 1978—1980. Т. 1—4.
- 104
54. Дарвин Ч. Сочинения. М.-Л.: Изд. АН СССР, 1953. Т. 5.
 55. Древнегреческо-русский словарь. М.: Госиздат. иностр. и нац. словарей, 1958.
 56. Дубровский Д. И. Существует ли внесловесная мысль? // Вопросы философии. 1977. № 9. С. 97—104.
 57. Дубровский Д. И. Проблема идеального. М.: Мысль, 1983.
 58. Евсеев В. Я. Карельский фольклор в историческом освещении. Л.: Наука, 1968.
 59. Еремеев А. Ф. Происхождение искусства. М.: Мол. гвардия, 1970.

60. Жигульский К. Праздники и культура. М.: Прогресс, 1985.
61. Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии // Сб. Музея антропологии и этнографии. Л., 1929. Т. 8; 1930. Т. 9.
62. Зеленин Д. К. Магическая функция слов и словесных произведений // Академия наук СССР — академику Н. Я. Марру. М.-Л.: Изд. АН СССР, 1935.
63. Зенков Л. Р. Бессознательное и сознание в аспекте межполушарного взаимодействия // Бессознательное: природа, функции, методы исследования. Тбилиси: Мецниереба, 1975. Т. IV. С. 224—236.
64. Иванов Вяч. Две стихии в современном символизме // Золотое руно. 1908. № 3—4. С. 86—87.
65. Иванов Вяч. Борозды и межи. М.: Мусaget, 1916.
66. Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие системы. М.: Наука, 1965.
67. Иванов Вяч. Вс. Знаковая система бессознательного как семиотическая проблема // Бессознательное: природа, функции методы исследования. Тбилиси: Мецниереба, 1978. Т. III. С. 168—172.
68. Иванов Вяч. Вс. Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем. М.: Сов. радио, 1978.
69. Иванова И. К. О геологическом возрасте ископаемых гоминид в свете данных абсолютного летоисчисления // Ископаемые гоминиды и происхождение человека. М.: Наука, 1966. С. 5—42.
70. Ивин А. А. Основания логики оценок. М.: Изд. МГУ, 1970.
71. Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» К. Маркса. М.: Изд. АН СССР, 1960.
72. Ильенков Э. В. Проблема идеального // Вопросы философии. 1979. № 6. С. 128—140; № 7. С. 145—158.
73. История первобытного общества. М.: Наука, 1983—1988.
74. Кабо В. Р. Синкретизм первобытного искусства // Ранние формы искусства. М.: Искусство, 1972. С. 275—300.
75. Каган М. С. Опыт культурологического анализа познавательной деятельности // Философские науки. 1987. № 7. С. 46—55.
76. Карху Э. Г. История литературы Финляндии: От истоков до конца XIX века. Л.: Наука, 1979.
77. Касавин И. Т. Шаман и его практика // Природа. 1988. № 11. С. 78—85.
78. Каценельсон С. Д. Язык поэзии и первобытно-образная речь // Известия Академии наук СССР. Отделение литературы и языка. 1947. Т. VI. Вып. 4. С. 301—316.
79. Кедров К. А. Поэтический космос. М.: Сов. писатель, 1989.
80. Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу (Становление греческой философии). М.: Мысль, 1972.
81. Кликс Ф. Пробуждающееся мышление: У истоков человеческого интеллекта. М.: Прогресс, 1983.

82. Колшанский Г. В. О вербальности мышления // Известия Академии наук СССР. Серия литературы и языка. 1977. Т. 36. № 1. С. 18—26.
83. Кон И. С. К проблеме национального характера // История и психология. М.: Наука, 1971. С. 122—158.
84. Кондильяк Э. Б. Опыт о происхождении человеческих знаний // Кондильяк Э. Б. Сочинения. М.: Мысль, 1980. Т. 1. С. 65—302.
85. Коротков Н. З. Эстетическое и художественное освоение действительности. Пермь: Кн. изд-во, 1981.
86. Костелевский В. А. Ассоциация // Большая советская энциклопедия. М.: Сов. энциклопедия, 1970. Т. 2. С. 330—331.
87. Кривоное А. Т. К проблеме авербального мышления // Философские науки. 1990. № 2. С. 40—42.
88. Криничная Н. А. Персонажи преданий: Становление и эволюция образа. Л.: Наука, 1988.
89. Курелла А. Свое и чужое: Новое к проблеме соц. гуманизма. М.: Прогресс, 1970.
90. Лавонен Н. А. Карельская народная загадка. Л.: Наука, 1977.
91. Ланг Э. Мифология. М.: Изд. В. Линд, 1901.
92. Левада Ю. И. Социальная природа религии. М.: Наука, 1965.
93. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930.
94. Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: Наука. ГРВЛ, 1983.
95. Легостаева О. В. О взаимосвязи языка и мышления // Философские науки. 1990. № 2. С. 37—40.
96. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Изд. 5-е. М.: Политиздат, 1971—1975. Т. 1—55.
97. Леонтьев А. Н. Генезис человеческой речи и мышления // Психологический журнал. 1988. Т. 9. № 4.
98. Лихачев Д. С. Поэзия садов: К семантике садово-парковых стилей. Л.: Наука, 1982.
99. Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы // Лихачев Д. С. Избранные работы. Л.: Худ. литература, 1987. Т. 1. С. 261—654.
100. Локк Д. Опыт о человеческом разумении // Локк Д. Сочинения. М.: Мысль, 1985. Т. 1—2.
101. Лосев А. Ф. Античный Космос и современная наука. М., 1927.
102. Лосев А. Ф. Диалектика художественной формы. М., 1927.
103. Лосев А. Ф. Мифология // Философская энциклопедия. М.: Сов. энциклопедия, 1964. Т. 3. С. 457—467.
104. Лосев А. Ф. Знак, символ, миф. М.: Изд. МГУ, 1982.
105. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. С. 391—599.
106. Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Миф — имя — литература // Труды по знаковым системам. Тарту: Изд. ТГУ, 1973. Т. 6. С. 282—303.
107. Лукач Д. Своеобразие эстетического. М.: Прогресс, 1985—1987.

108. Мазаев А. И. Праздник как социально-художественное явление. М.: Наука, 1978.
109. Майков В. Н. Сочинения. Киев: Фукс, 1901.
110. Маркарян Э. С. О генезисе человеческой деятельности и культуры. Ереван: Изд. АН Арм. ССР, 1973.
111. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. М.: Политиздат, 1954—1981. Т. 1—50.
112. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М.: Политиздат, 1956.
113. Марр Н. Я. Избранные работы. Л.: Изд. АН СССР, 1984—1936. Т. 1-5. 106
114. Матяш Т. П. Сознание как целостность и рефлексия. Ростов-на-Дону: Изд. РГУ, 1988.
115. Мегрелидзе К. Р. О ходячих суевериях и «пралогическом» способе мышления // Академия наук СССР — академику Н. Я. Марру. М.-Л.: Изд. АН СССР, 1935.
116. Мегрелидзе К. Р. Основные проблемы социологии мышления. Тбилиси: Мецниереба, 1973.
117. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаический памятник. М.: Изд. вост. лит., 1963.
118. Мелетинский Е. М. Мифологические теории XX века на Западе // Вопросы философии. 1971. № 7.
119. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М.: Наука. ГРВЛ, 1976.
120. Мелетинский Е. М. Время мифологическое // Мифы народов мира. М.: Сов. энциклопедия, 1980. Т. 1. С. 252—253.
121. Мелетинский Е. М. Общее понятие мифа и мифологии/Мифологический словарь. М.: Сов. энциклопедия, 1990. С. 634—640.
122. Миллер Дж., Галантер Е., Прибрам К. Планы и структура поведения. М.: Прогресс, 1965.
123. Милн Л. и М. Чувства животных и человека. М., 1966.
124. Михалков-Кончаловский А. Мне снится Андрей // О Тарковском. М.: Прогресс, 1989. С. 224—237.
125. Мудрагей Н. Е. Рациональное и иррациональное: Историко-теоретический очерк. М.: Наука, 1985.
126. Налимов В. В. Вероятностная модель языка: О соотношении естественных и искусственных языков. М.: Наука, 1979.
127. Налимов В. В. Непрерывность против дискретности в языке и мышлении // Бессознательное: природа, функции, методы исследования. Тбилиси: Мецниереба, 1978. Т. III. С. 286—292.
128. Налимов В. В., Дрогалина В. В. Как возможно построение модели бессознательного // Бессознательное: природа, функции, методы исследования. Тбилиси: Мецниереба, 1985. Т. IV. С. 185—198.
129. Налчаджян А. А. Личность, психическая адаптация и творчество. Ереван: Изд. АН Арм. ССР, 1980.

130. Напольских В. В. Древние финно-угорские мифы о возникновении земли // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск: Наука, 1990. С. 5—21.
 131. Народы Австралии и Океании. М.: Изд. АН СССР, 1956.
 132. Николаева Н. С. Японские сады. М.: Изобр. искусство, 1975.
 133. Пивоев В. М. Ценностное самоопределение человека и ирония // Проблема человека. Гуманистический и социальный аспекты. Петрозаводск: ПГУ, 1979. С. 78—86.
 134. Пивоев В. М. Эстетическая проблематика в «Калевале» // «Калевала»—памятник мировой культуры: Материалы научн. конф., поев. 150-летию первого издания кар. - фин. эпоса. 30—31 января 1985 г. Петрозаводск: Карелия, 1986. С. 43—50.
 135. Пивоев В. М. Имя и слово в мифологическом сознании // Эстетика М. М. Бахтина и современность. Саранск: Изд. Морд. ГУ, 1989. С. 83—86.
 136. Пивоев В. М. Проблема генезиса и сущности эстетического сознания // Культура и эстетическое сознание. Петрозаводск: ПГУ, 1989. С. 3—14.
 137. Полани Н. Личностное знание: На пути к посткритической философии. М.: Прогресс, 1985.
 138. Попович М. Мировоззрение древних славян. Киев: Наукова думка, 1985.
- 107
139. Поршнева Б. Ф. Социальная психология и история. М.: Наука, 1966.
 140. Поршнева Б. Ф. О начале человеческой истории. М.: Мысль, 1974.
 141. Потебня А. А. Из записок о русской грамматике. М.: Просвещение, 1958—1977. Т. 1—4.
 142. Потебня А. А. Мысль и язык // Потебня А. А. Эстетика и поэтика. М.: Искусство, 1978. С. 35—220.
 143. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М.: Прогресс, 1986.
 144. Пришвин М. М. Глаза земли // Пришвин М. М. Собрание сочинений. М.: Худ. литература, 1984. Т. 7. С. 86—459.
 145. Психологический словарь. М.: Педагогика, 1983.
 146. Равдоникас В. И. История первобытного общества. Л.: Изд. ЛГУ, 1939—1947. Ч. 1—2.
 147. Рибо Т. Логика чувств. СПб.: Попова, 1906.
 148. Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. О месте психического во всеобщей взаимосвязи явлений материального мира. М.: Изд. АН СССР, 1957.
 149. Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. М.: Педагогика, 1973.
 150. Рунева Т. А. Освоение как сущность деятельности // Категории исторического материализма в их взаимосвязи. Свердловск: Изд. Ур. ГУ, 1978. С. 121—130.
 151. Руссо Ж. Ж. Избранные сочинения. М.: Гослитиздат, 1961. Т. 1—3.
 152. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М.: Наука, 1981.
 153. Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. М.: Наука, 1987.
 154. Савватеев Ю. А. Наскальные рисунки Карелии. Петрозаводск: Карелия, 1983.

155. Семенов Ю. И. На заре человеческой истории. М.: Мысль, 1989.
156. Семенцев В. С. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты // Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М.: Наука. ГРВЛ, 1988. С. 5—32.
157. Семичев А. К. К вопросу о невербализованных уровнях субъективной реальности // Философские науки. 1980. № 6. С. 130—141.
158. Серебрянников Б. А. К проблеме «Язык и мышление» (всегда ли мышление вербально?) // Известия Академии наук СССР. Серия литературы и языка. 1977. № 1. С. 9—17.
159. Симонов П. В. Эмоциональный мозг. М.: Наука, 1981.
160. Симонов П. В. Информационная теория эмоций и психология искусства // Искусствознание и психология художественного творчества. М.: Наука, 1988.
161. Симонов П. В., Ершов П. М., Вяземский Ю. П. Происхождение духовности. М.: Наука, 1989.
162. Словарь русского языка в 4-х т. М.: Русский язык, 1982—1984.
163. Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избранные произведения. М.: Политиздат, 1957. Т. 1. С. 359—618.
164. Спиркин А. Г. Сознание и самосознание. М.: Политиздат, 1972.
165. Соковнин В. М. О природе человеческого общения. Фрунзе, 1974.
166. Спенсер Г. Основания социологии. СПб., 1876. Т. 1.
167. Срезневский И. И.. Словарь древнерусского языка. М: Книга 1989. Т. 1—3.
168. Стеблин-Каменский М. И. Миф. Л.: Наука, 1976.
169. Степанова А. С. Метафорический мир карельских причитаний. Л.: Наука, 1985.
170. Столяр А. Д. О генезисе изобразительной деятельности и ее роли в становлении сознания (к постановке проблемы)//Ранние формы искусства. М.: Искусство, 1972. С. 31—76.
- 108
171. Столяр А. Д. Происхождение изобразительного искусства. М.: Искусство, 1985.
172. Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность (конец XIX—начало XX в.). Л.: Наука, 1977.
173. Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды и верования карел: Конец XIX — начало XX в. Л.: Наука, 1985.
174. Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989.
175. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М.: Наука, 1987.
176. Токарев С. А. Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990.
177. Токарев С. А., Мелетинский Е. М. Мифология//Мифы народов мира. М.: Сов. энциклопедия, 1980. Т. 1. С. 11—20.
178. Топоров В. Н. К происхождению некоторых поэтических символов (Палеолитическая эпоха) // Ранние формы искусства. М.: Искусство, 1972. С. 77—104.

- 179 Топоров В. Н. Праздник//Мифы народов мира. М.: Сов. энциклопедия, 1982. Т. 2. С. 329—331.
180. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск: Наука, 1988.
181. Тугаринов В. П. Философия сознания (Современные проблемы). М.: Мысль, 1971.
182. Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука. ГРВЛ, 1983.
183. Угринович Д. М. Сущность первобытной мифологии и тенденции ее эволюции // Вопросы философии. 1980. № 9. С. 136—147.
184. Угринович Д. М. Искусство и религия. М.: Политиздат, 1982.
185. Уэллек Р., Уоррен О. Теория литературы. М.: Прогресс, 1978.
186. Фаворский В. А. Об искусстве, о книге, о гравюре. М.: Книга, 1986.
187. Фейербах Л. Избранные философские произведения. М.: Политиздат, 1955. Т. 1—2.
188. Флоренский П. А. Общечеловеческие корни идеализма. Сергиев Посад: Тип. Св.-Гр. Сергиев. Лавры, 1909.
- 189 Флоренский П. А. Пределы гносеологии // Богословский вестник. 1913. Т. 1. № 1. С. 147—174.
190. Флоренский П. А. Напластования эгейской культуры // Богословский вестник. 1913. Т. 2. № 6. С. 346—389.
191. Флоренский П. А. Вступительное слово перед защитой на степень магистра книги «О духовной истине». Сергиев Посад: Тип. Св.-Гр. Сергиев. Лавры, 1914.
192. Флоренский П. А. Обратная перспектива // Труды по знаковым системам. Тарту: Изд. ТГУ, 1967. Т. 3. С. 381—416.
- 193 Флоренский П. А. Органопроекция // Декоративное искусство СССР. 1969. № 12 (145). С. 39—42.
- 194 Флоренский П. А. Итоги // Эстетические ценности в системе культуры. М.: Ин-т филос. АН СССР, 1986. С. 122—132.
195. Флоренский П. А. Имена // Опыты: Литературно-философский ежегодник. М.: Сов. писатель, 1990. С. 351—412.
196. Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. М.: Наука. ГРВЛ, 1984.
197. Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. М.: Наука, 1989.
- 198 Фрейд З. Будущность одной иллюзии // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989. С. 94—142.
199. Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. Л.: Гослитиздат, 1936.
200. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М.: Наука. ГРВЛ, 1978.
- 201 Фролов Б. А. Числа в графике палеолита. Новосибирск: Наука, 1979.
202. Хайтун Д. Е. Тотемизм, его сущность и происхождение. Сталинабад, 1958.
203. Цветов В. Пятнадцатый камень сада Рёандзи. М.: Политиздат, 1986.

204. Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений. М: Гослитиздат, 1939—1950. Т. 1—15.
205. Шахнович М. И. Первобытная мифология и философия: Предыстория философии. М.: Наука, 1971.
206. Шеллинг Ф. В. И. Введение в философию мифологии // Шеллинг Ф. В. И. Сочинения. М.: Мысль, 1989. Т. 2. С. 159—374.
207. Шемякин Ф. Н. К вопросу о соотношении слова и наглядного образа // Мышление и речь. М.: Изд. АН СССР, 1960. С. 5—48.
208. Шестаков В. П. Мифология XX века: Критика теории и практики буржуазной «массовой культуры». М.: Искусство, 1988.
209. Шефтебери. Эстетические опыты. М.: Искусство, 1975.
210. Шорохова Е. В. Проблема сознания в философии и естествознании. М.: Соцэкгиз, 1961.
211. Элиаде М. Космос и история. М.: Прогресс, 1987.
212. Якушин Б. В. Гипотезы о происхождении языка. М.: Наука, 1985.
213. Ярская В. Н. Время в эволюции культуры. Саратов: Изд. СГУ, 1998.

Содержание

Введение	3
Глава I. Основные способы освоения мира в эволюции человека	16
Эмоционально-практическое освоение	20
Эмоционально-рефлективное освоение	24
Рационально-рефлективное освоение	31
Глава II. Сущность и основные характеристики мифологического сознания	34
Коммуникативный характер мифологического сознания	37
Становление понятийного мышления	41
Символический характер мифологического сознания	52
Глава III. Специфические черты мифологического способа освоения мира.....	58
Эмоциональная рефлексия	59
Аксиология	67
Глава IV. Формы мифологического освоения мира	74
Пространство и время.....	77
Имя и слово	81
Ритуал и праздник	91
Заключение	98
Литература	103

Научное издание

Пивоев **Василий Михайлович**

МИФОЛОГИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ КАК СПОСОБ ОСВОЕНИЯ МИРА

Редактор А. Н. Старосветский
Художественный редактор Л. Н. Дегтярев
Технический редактор И. А. Ладвинская
Корректоры Л. Т. Дмитриева, В. Н. Григорьева
И Б № 2385

Сдано в набор 29.04.91. Подписано в печать 26.06.91. Формат 84X108¹/₃₂
Бумага газетная. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. печ. л. 5,88.
Усл. кр.-отт. 6,2. Уч.-изд. л. 6,53. Тираж 500 экз. Зак. 329. Изд. № 49.
Заказное. Цена 1 р. 50 к.

Издательство „Карелия“, 185610, Петрозаводск, пл. Ленина, 1.
Сортавальская книжная типография Государственного комитета Карельской
АССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли 186750, Сор-
тавала, ул. Карельская, 42.

Пивоев В. М.

П32 Мифологическое сознание как способ освоения мира.—
Петрозаводск: Карелия, 1991.— 111 с.

ISBN 5-7545-05848-5

В монографии с философско-теоретических позиций анализируется генезис, основные черты и функции древнего мифологического сознания, ценностной картины мира, формирующейся в процессе освоения пространства и времени, осмысления социального опыта.

Для философов, этнографов, фольклористов и других специалистов в области истории культуры и общественного сознания.

0301020000—051

M127(03)—91

без объявл.

87.3(0)

В. М. ПИВОЕВ



**МИФОЛОГИЧЕСКОЕ
СОЗНАНИЕ
КАК СПОСОБ ОСВОЕНИЯ
МИРА**