



## Мифология и архаическое сознание

**Аннотация.** Архаическое сознание, выступающее в одной из своих разновидностей – мифологическом сознании – неоднородно. Отсюда в статье актуализируется проблема разделения архаического мышления на два типа, изначальный, естественный, или физиогенный, второй искусственный, или социогенный.

**Ключевые слова:** архаическое сознание, мифологическое сознание, физиогенный миф, социогенный миф.

Феномен мифа и мифологического сознания изучен достаточно подробно и системно, а имена исследователей многочисленны<sup>1</sup>. Собирая итог мнений исследователей, мифологическое сознание можно, в соответствии с мнением В. М. Пивоева 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 в ходе освоения мира. Первоначально он опирался на *эмоциональную рефлексивность*, но с накоплением опыта практического освоения и аналитической деятельности появляются формы *рациональной рефлексии*, *попытки рационального самоопределения*. Особенности этого способа 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*. Миф, таким образом, по Пивоеву, 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 [1, с. 99–100].

Более того, по А. Ф. Лосеву, миф есть (для мифического сознания, конечно) наивысшая по конкретности, максимально интенсивная и высшей мере напряженная реальность. Это не выдумка, это наиболее яркая и самая подлинная действительность. Это совершенно необходимая категория мысли и жизни, далекая от всякой случайности и произвола. Миф – это диалектически необходимая категория сознания и бытия вообще [2, с. 393–599].

Давая такое определение, Лосев фактически создает отдельную реальность, автономную, о чем говорит уточнение «*для мифического сознания*», которая «*диалектически*» противостоит объективной реальности. Таким образом, он фактически заявляет, что это мифологическое сознание совершенно иное, оно оторвано от реальной жизни и представляет собой закрытую систему. Утверждения Лосева можно

<sup>1</sup> Многочисленные подходы и школы представлены огромным количеством имен исследователей мифа. Это Н. С. Автономова, О. М. Фрейденберг, Л. Леви-Брюль, К. Леви-Стросс, А. Ф. Лосев, К. Г. Юнг, Н. Я. Марр, Е. М. Мелетинский, М. К. Мамардашвили, А. М. Пятигорский, Дж. Фрезер, М. Элиаде, Э. Б. Тейлор, А. Н. Афанасьев, В. Я. Пропп, Ф. Х. Кессиди, Б. А. Успенский, М. М. Маковский, А. А. Потебня, М. И. Стеблин-Каменский, В. Н. Топоров, М. И. Шахнович, К. Хюбнер, П. Фаерабенд, и многие другие.



и должно поставить под сомнение, если принимать миф не как вид искусства, не как набор догм или распространенных стереотипов, а как древние представления о мире и результат его освоения, который по своей сути не может быть иррациональным.

Реальность мифа, по Я. Э. Голосовкеру, также имеет собственную логику, логику абсолютной свободы и силы желания, в которой творческая воля воображения играет роль естественной необходимости. «Так хочет» моя логика – таков закон необходимости в творческом желании. Эта логика отлична от логики здравого смысла и формальной логики [3, с. 18–19]. С таким рассуждением тоже трудно согласиться, так как Голосовкер, как и Лосев, ограничивает логику и рациональность мифологического сознания мифологическим дискурсом, совершенно оторванным от реальных условий жизни первобытного человека. Здесь следует, очевидно, различать несвободу человека как основное условие, отражающее репрессивность внешней по отношению к человеку физической среды, необходимое для создания психической реальности, и свободу человека, которую он реализует в созданной психической реальности. Именно эта реальность, психическая, которую можно также назвать виртуальной, – реальность без ограничений, это реальность мифологии, или, по Голосовкеру, мифологического волюнтаризма. Но по отношению к древнему человеку это не реальность абсурдности «абсолютной свободы». Фантастическая (мифологическая) реальность «абсолютной свободы» действительно отлична от логики здравого смысла. Однако именно логика здравого смысла, по нашему мнению, и формирует «мифологическую» реальность древнего человека, которая как раз и должна быть максимально отражающей реальную жизнь для того, чтобы способствовать выживанию этого человека. Иными словами, Лосев и Голосовкер рассматривают мифологическое сознание и реальность как компенсаторные, созданные человеком для получения суррогатного удовлетворения своих желаний в фантазиях, если он не может сделать это в реальной жизни. Говоря о том, что мифология – это некая «вещь в себе», познаваемая только изнутри самой себя и существующая только для самой себя, мы разрушаем логику существования как мифа.

Мы полагаем важным заметить, что предлагаемая А. Ф. Лосевым методология понимания и интерпретации мифа как *воображения, представления* может послужить основанием для определения разницы архаического и мифологического сознания. Такое разделение можно сделать вопреки мнениям многих исследователей ставящих между ними знак равенства. Так, Лосев пишет: «Для начала надо стать на точку зрения самой мифологии, стать самому мифическим субъектом. Надо вообразить, что мир, в котором мы живем и существуют все вещи, есть мир мифический, что на свете только и существуют мифы. Такая позиция вскроет существо мифа как мифа» [4, с. 395]. Позволим себе заметить, что мифология, на точку зрения которой предлагает встать Лосев, не однородна и мифологическое сознание не есть всегда архаическое сознание. В каждом из них может присутствовать совершенно разный механизм образования мифов. Дело в том, что первобытный человек в силу своей физиологии и развития головного мозга мог очень ограниченно фантазировать. Он просто делал слепок мира, в котором жил, вернее, «отражал» то, что ему «говорил» мир. И в этом отношении, *субъектом мифа*, вопреки мнению Лосева, *является не человек, а сам мир*. Именно здесь и лежит разница между мифами как отражением мира, построенными на архаическом сознании и мифами как сказками.

В архаическом сознании миф, вопреки мнению Лосева, не есть чудо. Это просто слепок реальности. И только позднее, когда человек утратил понимание происхождения мифа, собрал туда все чудесные истории, миф стал чудом. Отсутствие такого разделе-



ния мифа на мифы с архаическим содержанием и мифы без архаики (или некой иной архаики) приводят к тому, что Лосев не понимает и не может объяснить стандартную связь мифа с постоянством законов природы: «постоянство законов природы, таким образом, и наблюдение за ними ровно ничего не говорит ни о сущности, ни о происхождении мифа» [5, с. 410]. Иными словами, Лосев создает противоречие, с одной стороны, призывая вообразить, что мир, в котором мы живем и существуют все вещи, есть мир мифический, что на свете только и существуют мифы. Но с другой стороны, такие обыденные явления этого предлагаемого «мира мифов», как постоянство явлений природы он отсюда исключает. Именно это, по нашему мнению, совершенно неверно. Лосев просто не понимает, что именно *повторяемость представляет собой манифестацию языка природы, представляющего собой движение, тотальное изменение*. Язык природы естественно представляет собой не бесконечный набор совершенно произвольных событий, между которыми невозможно установить причинно-следственную связь. Наоборот, язык природы – это четкая система, повторяемость событий, их обыденность. И если бы не было системы, однообразия причинно-следственных связей, их повторяемости, человек не понял бы языка мира, так как одно и то же событие или явление имело бы различные причины и следствия. Как раз в этом случае невозможно было бы выстроить систему, создать язык коммуникации с природой. Поэтому первое, что отразил человек через архаическое сознание – это понимание системности, закономерности, логоса мира, его отражение – космогонию. Остальные мифы, которые он придумывал – это преимущественно либо производные архаических мифов, в которых следует искать и отделять архаическое содержание от позднейших наслоений, либо подделки, симулякры. Поэтому мифический субъект, которым Лосев предлагает стать, субъект, представляющий мир, в котором он живет и существуют все вещи, как мир мифический, в котором только и существуют мифы – есть симулякр. Такой субъект не обладает изначальным архаическим сознанием, он обладает только приписываемым ему мифологическим сознанием, которое ему предлагают *вообразить*. Оно, в свою очередь, обладает некой архаикой, но это иная архаика, отличная от изначальной. Проясним, первый человек с изначальным архаическим сознанием не сочинял миф, а просто рационально описывал существующую реальность, делал наиболее возможно точное отражение мира, природы, физической реальности. Человек, представляемый Лосевым как мифический субъект, с иным, не изначальным архаическим сознанием, преимущественно создает в виде мифа виртуальную реальность. Она красива, сказочна, мифична, но она не является подлинным *архаическим* мифом. Отсюда впервые актуализируется проблема разделения архаического мышления на два типа, один из которых обозначим как *изначальный, естественный, или физиогенный*, второй *искусственный, или социогенный*. Продолжая эту линию исследования, мы можем предположить существование двух типов архаического сознания, а также двух типов мифологического сознания как разновидности архаического сознания, что выводит нас на проблему типологизации архаического мифологического сознания.

Однако такое разделение на два типа архаического мифологического сознания было бы неполным, если бы мы не рассмотрели эту проблему складывающейся типологизации архаического сознания и как сознания религиозного. Необходимость и релевантность типологизации архаического религиозного сознания, а вместе с ним и религиозности человека, мы постараемся обосновать подойдя к проблеме через рассмотрение определения мифа, данного выше В. М. Пивоевым, противопоставляя *рациональность* мифа и *эмоционально-иконическую образность* его описания.



Исходя из определения мифа по Пивовеву, приведенному в начале настоящего параграфа, можно сделать вывод, что первобытное (архаическое) мышление, давшее рождение мифологии, не только нерационально, но и иррационально, наивно, эмоционально, неадекватно реальности, оно любит фантазировать и видеть то, чего в реальной жизни нет. Более того, иррациональное, по В. М. Пивовеву, и есть самое главное в мифе [6, с. 13]. Иными словами, автор приведенного выше определения исходит из того, что миф – это результат работы правого полушария мозга, его доминирования над левым<sup>2</sup>.

Однако, существуют и другие мнения, к примеру, К. Хюбнер, говоря о том, что не существует такой познаваемой реальности, которая могла бы служить основой для сравнения науки и мифа, считает миф таким же рациональным, как и науку [7]. Д. Блур также говорит о том, что мифологическое мышление столь же рационально, насколько рациональна современная наука [8]. К этому мы можем добавить, что, как мы помним, первобытный человек постоянно находился в жестких условиях выживания, несовместимых с фантазированием, неадекватностью и иррациональным пониманием мира. Следует также вспомнить, что у человекообразных оба полушария мозга работают одинаково, что выражается в равном соотношении праворуких и леворуких особей. Человек же в своем становлении стал преимущественно праворуким (правшой), что говорит о преимущественном развитии левого полушария мозга. Не кажется ли странным, что при развитии левого полушария мозга (логика, рациональность, анализ) ему приписывают фантазирование и эмоциональность, свойственную правому полушарию<sup>3</sup>? Получается противоречие: первобытный человек при своей вынужденной жесткой рациональности и адекватности миру создавал фантазии, мифы. Однако здесь нет противоречия, если учесть, что левое полушарие как раз преимущественно обладало логико-аналитическими когнитивными функциями, а правое – при своей неразвитости – описательными, обработкой и воспроизведением накопленного. Миф, следовательно, это рациональное постижение реальности, описанное с помощью образного мышления. Выразительные, языковые средства такого мышления – это схватывание реальности целиком, идеограмматическое описание (описание фрагментов реальности как фетишей<sup>4</sup>, слепков реальности),

<sup>2</sup> Напомним, что левое полушарие мозга отвечает за логическое мышление и анализ (логико-аналитическое мышление), правое полушарие, которому приписывается «мифологизация», отвечает за образно-эмоциональное мышление.

<sup>3</sup> На наш взгляд, экстраполирование мифологического мышления на все первобытное человечество является неверным. При этом мы делаем неверное заключение о тотальном доминировании правого полушария при создании мифов по неполной индукции, так как делаем это заключение на основании источников, созданных первобытными людьми с доминирующим правым полушарием. При этом нам следует помнить, что у людей только 10% левшей с доминирующим правым полушарием и 90% правшей с доминирующим левым. Очевидно, что подавляющее большинство первобытных людей не создавало мифы, а просто соглашались или не соглашались с предлагаемыми им моделями и версиями объяснения реальности.

<sup>4</sup> А. И. Пигалев, к примеру, предлагает обобщить термин «фетиш» в его значении от «поклонения неодушевленным предметам» до общекультурного значения, а «фетишизацию», т.е. процесс естественного создания фетишей, рассматривать как универсальный культурный способ придания наличной, явной предметности слишком объёмным для восприятия бытийным пластам с помощью уподобления объекта и его части, знака и обозначаемого [9]. Таким образом, на наш взгляд, следует согласиться с А. Н. Северьяновым в том, что осознанное архаическое мифорелигиозное сознание будет оперировать с фетишами – в данном случае, образами теологических сил, собираемых во времени и пространстве вниманием [16, с. 419–434].



именно она – ключ к мифологии. Поэтому доступ обратно к архаическому сознанию идет не столько через мифологию, сколько через идеограмматическое описание.

Такой обратный путь, доступ к архаическому содержанию сознания (точнее, бессознательного) представляется нам достаточно перспективным. Еще в начале XX века язык идеограмматического описания реальности разрабатывался японоведом Э. Феноллозой и поэтом Э. Паундом. Феноллоза на примере китайского идеограмматического (иероглифического) письма [10, с. 357] показывает, как природа отпечатывается в иероглифе, который является ее слепком, или, по словам А. А. Гениса<sup>5</sup>, «следом вещи», который нельзя изобрести, и таким образом Восток сохранил архаическую ментальность. Первые слова и предложения, по мнению Феноллозы [11, с. 336], были впечатаны в первобытного человека самой природой, это был отпечаток истины, а истина – это передача силы. Таким образом идеограмматический язык возвращает язык к вещам, и по мнению В. В. Малявина [12], выражая совокупное движение мира, восстанавливает изначальное единство человека и мира, духовного и материального. Иероглиф, считает Малявин, как и первослово, является своеобразной первобытной метафорой<sup>6</sup>, описывающей природу. Феноллоза, в свою очередь, полагает, что их возникновение у первых людей не субъективно, они отражают объективный порядок вещей и их взаимодействия в самой природе [13, с. 377–388].

Пытаясь практически применить эти исследования и положения Э. Феноллозы, американский поэт Эзра Паунд представил свой поэтический метод, первое правило которого гласило: «прямо обозначать «предмет», независимо от степени объективности или субъективности» [14, с. 3]<sup>7</sup>, иными словами обращаться напрямую к вещам, их сути. Таким образом, автор предлагает набор вещей, из которых мы сами должны воссоздать реальность, мир. Он как будто указывает на них, а мы сами понимаем их связь, то, что между ними, несказанное. Такая стратегия наведения, вовлечения<sup>8</sup> в неявленное, в неочевидное, сродни, по мнению А. Гениса, «самодостаточности японских танка и хокку, которые не представляют мир, а составляют его заново. Максимально сужая перспективу, они делают реальность доступной обозрению и мгновенному невербальному постижению. В сущности, это стихи, научившиеся обходиться без языка» [15, с. 226–236].

Такая методика наведения на мысль, вовлечения в топологию неявленного, провокации, привлечения, выманивания архаической мысли из бессознательного имеет не только теоретическое, но и физиологическое обоснование. Идеограммати-

<sup>5</sup> Иероглиф, пишет А. Генис, – место встречи говорящего с немым, одушевленного с неодушевленным, сознательного с бессознательным. Соединяя нас с бессловесным окружающим, он дает высказаться тому, что лишено голоса. Составленные из иероглифов стихи лишены лирического произвола, который нагружает вещь нашим к ней отношением. *Они могут показать вещь такой, какая она есть, в том числе и тогда, когда мы ее не видим. Не смешанная с нашим сознанием, вещь остается сама собой* [17, с. 226–236].

<sup>6</sup> В иероглифе как идеограмме, пишет В. В. Малявин, по Феноллозе, мы имеем дело с такой «примитивной метафорой». Здесь сочетание двух конкретных образов не просто производит некое третье отвлеченное понятие, но предполагает глубинную связь между ними; оба компонента взаимно определяют друг друга [18].

<sup>7</sup> Объясняя свой метод сам Э. Паунд пишет: «Идеограмматический метод состоит в представлении одной грани, затем другой до того момента, пока не совершится переход с мертвой, утратившей чувствительность, поверхности читательского ума, на ту его часть, которая способна регистрировать» [19, с. 92].

<sup>8</sup> В. В. Савчук говорит о *вовлечении* в область, которая не показывает себя, но, напротив, сокрывает, и в своей скрытности, *неявленности* и *неочевидности* она возбуждает тотальное переживание, в том числе и вытесненного, и забытого, возвращая за амальгаму зеркала, отражающего любые *оглядывания* [20].



ческое описание архаического основано на привлечении к работе правого полушария мозга человека, ответственного за образное мышление. И если мы говорим о становлении человека в процессе воздействия на него природы, формировании сознания (в психоаналитической терминологии – Я) на мощных слоях бессознательного (Оно), если мы говорим о ритуале как языке общения человека с природой, о мифе, как о первичной фиксации онтологических состояний в знаке, то обратный путь к бессознательному/архаическому лежит через идеограмматический знак, провоцирующий архаическое/бессознательное. В качестве отрицательного примера при выборе этой методики приведем ошибку, сделанную Р. Отто [21] при описании нуминозного. Ошибка состояла в том, что он обращался не к конкретным вещам, а пустым понятиям, которые не вовлекают в пространство священного/архаического, а только формально обозначают его. Это такие понятия, как «любовь», «благоговение», «умиление», «страх», «дух» и прочие, и их номинальное использование у Отто совершенно аналогично использованию цифр при построении формул. Иными словами, Отто придумывает идеограмматический знак, который нельзя изобрести, так как он является слепком реальности. Следовательно, Отто пытается создать новую идеограмматическую реальность. Но учитывая его противоречивое стремление с одной стороны, дать универсальный подход к архаическому/священному, с другой стороны, описать его, ограничивая конфессиональными рамками, мы приходим к вопросу о содержании священного и соотношении священного и архаического, единящихся в иррациональном/бессознательном, которое не поддается описанию. Дело в том, что если священное, которое пытается описать Отто не является также и архаическим, то оно не является универсальным священным, а только конфессиональным. Если священное все же содержит в себе архаическое, то оно, претендуя на универсальность, должно иметь такой язык описания, который должен наводить и вовлекать человека в топологию архаического вне зависимости от конфессиональной принадлежности человека. Ограничивая священное/архаическое конфессиональными рамками, что очевидно из его работы, Отто фактически помещает священное в отличную от объективной, искусственную религиозную реальность. Он описывает ее идеограмматическими знаками иной религиозной среды, не природной, не архаической, в которой под религиозностью мы подразумеваем отношения человека и природы (и шире, мира). Такое существование архаического как священного в двух реальностях провоцирует новый вопрос: является ли священное, по Отто, архаическим, универсальным? Если религиозная реальность существования священного, заданного Отто, отлична от религиозной (коммуникативной) реальности архаического, то содержит ли эта религиозная реальность архаическое вообще? Сам факт описания религиозной реальности, отличной от архаической, вновь подводит нас к фиксации двух реальностей религиозного, что может послужить основанием типологизации архаического религиозного сознания.

## Ссылки на источники

1. Пивоев В. М. Мифологическое сознание как способ освоения мира. – Петрозаводск: Карелия, 1991. – 111 с.
2. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. – М.: Правда, 1990. – 656 с.
3. Голосовкер Я. Э. Логика античного мифа. – М., 1987. – 217 с.
4. Лосев А. Ф. Указ. соч.
5. Там же.
6. Пивоев В. М. Указ. соч.
7. Hubner K. Mystische und wissenschaftliche Denkformen // Philosophy und Mythos. – В.; N.Y., 1979. – S. 75–92.



ART 13071

УДК 130.2

8. Bloor D. Knowledge and social imagery. – L.: Softcover, Routledge & Kegan Paul Books, 1976. – 156 p.
9. Пигалев А. И. Призрачная реальность культуры: фетишизм и наглядность невидимого. – Волгоград: Изд-во Волгогр. гос. ун-та, 2003. – 354 с.
10. Fenolloza E. The Chinese Written Character as a Medium for Poetry // Instigations of Ezra Pound. Ed. E. Pound. – New York: Boni & Liveright, 1920. – 388 p.
11. Там же.
12. Малявин В. В. Китайские импровизации Паунда // Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. – М.: Глав. ред. восточной литературы издательства «Наука», 1982. – С. 246–277.
13. Fenolloza E. Указ. соч.
14. Pound E., Eliot T. S. Literary Essays of Ezra Pound. T. S. Eliot ed. – London: Faber and Faber, 1974. – 464 p.
15. Генис А. А. Без языка: Эзра Паунд // Иностранная литература. – 1999. – № 9. – С. 226–236.
16. Северьянов А. Н. «Мифорелигиозная «тэхнэ» в метадействии античной войны» // Социально-экономические системы: современное видение и подходы. – Омск: СИБИТ, 2008. С. 419–434.
17. Генис А. А. Указ. соч.
18. Малявин В. В. Указ. соч.
19. Паунд Э. Путеводитель по культуре. – М.: Издательство «Логос», 1997. – 192 с.
20. Савчук В. В. Конверсия искусства. – СПб: Петрополис, 2001. – 288 с.
21. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с иррациональным / Р. Отто. – СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008. – 272 с.

**Pershin Yuri,**

*candidate of philosophical science, docent, Omsk F. M. Dostoevsky state university, Omsk*

[pershiny@mail333.com](mailto:pershiny@mail333.com)

**Mythology and archaic consciousness**

**Abstract.** Archaic conscience as mythological conscience is not homogenous. Therefore, in the article the author actualizes the problem of division of the archaic conscience into two types: primordial, natural or physiogenous and sociogenous.

**Keywords:** archaic conscience, mythological conscience, physiogenous conscience, sociogenous consciousness.

ISSN 2304-120X



0 4

9 772304 1120135 1

**Рекомендовано к публикации:**

*Горевым П. М., кандидатом педагогических наук, главным редактором журнала «Концепт»*