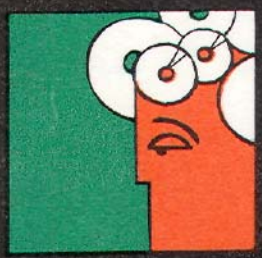
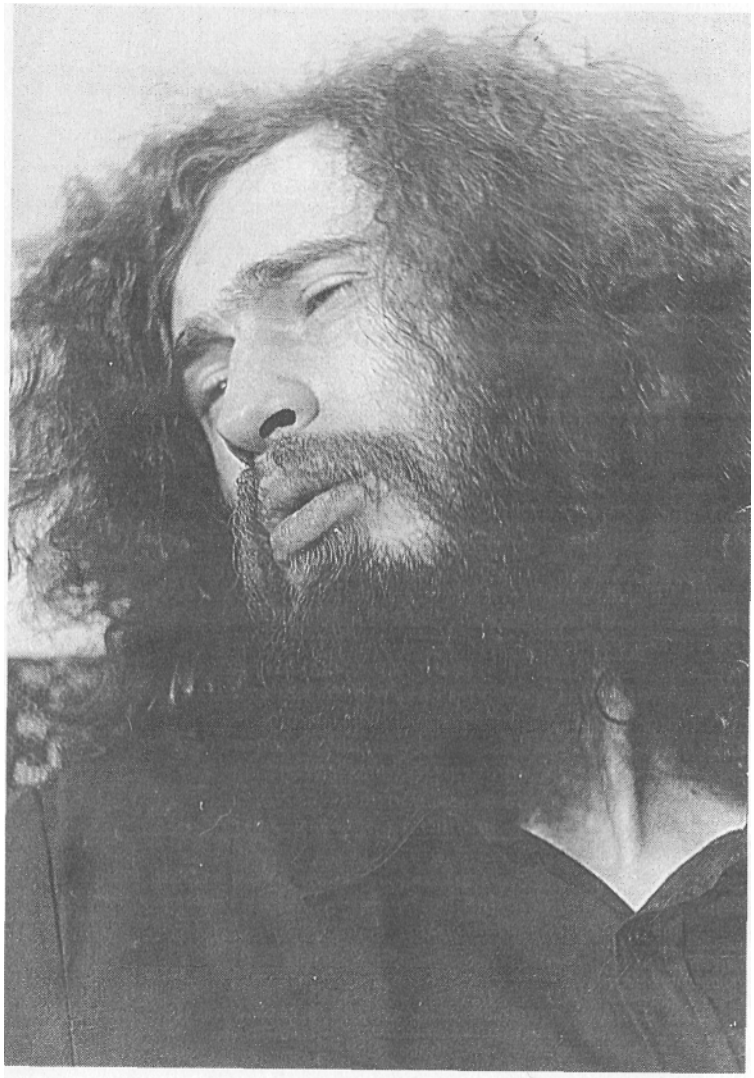
А. Лобок

Антропология мифа





ФИЛОСОФСКИЙ АНДЕГРАУНД УРАЛА
А.М.ЛОБОК

Отдел образования
Администрации Октябрьского района
города Екатеринбурга

Екатеринбург 1997 г.

ББК87
Л 68
ISBN 5-7851-0013-4
© А.М.Лобок, 1997 г. © Банк культурной информации, 1997 г. Оформление. Серия.

Неправильная книжка

"Это очень, очень своевременная и правильная книжка!"
(В.И.Ленин. Фольклор)

Алексей Алексеевич Леонтьев, одним из первых прочитавший рукопись "Антропологии мифа", был необычайно весел, когда я позвонил ему из Екатеринбурга. Я бы даже сказал, что это был нервный смех. На

мой достаточно осторожный вопрос "Ну как?" - последовала реплика, восхитившая меня лаконизмом и точностью: "Это абсолютно сумасшедшая книга...".
Затем в течение месяца уважаемый мэтр предпринимал попытки написать предисловие, но, в конце концов, пришел к выводу, что это невозможно. Что торопливый "поиск контекстов", в которые можно было бы поставить эту книгу, ни к чему хорошему не приведет. Что книга эта по сути своей предполагает не торопливый спор, не суетливую дискуссию по поводу каких-то кажущихся неправильностей и несуразностей, а долгое, выдержанное молчание и медленный диалог "про себя". И это -самое тонкое, самое глубокое понимание моей книги, на которое я только мог рассчитывать.
Мне ли не понимать, что книга, написанная мною, неправильна со всех сторон.
Прежде всего она совершенно неправильно писалась.
Она писалась чистых девять с половиной месяцев, а это, согласитесь, совершенно нелепый, совершено несуразный срок для книги объемом в пятьдесят авторских листов. Столь фантастическая скорость может быть объяснена, пожалуй, только одним: книга эта является менее всего вымученной, но поистине выстраданной. Она очень субъективна и очень лнчностна, и за каждой высказанной в ней идеей - долгий путь мысли и чувств, долгий путь понимания, долгий путь восхождения к собственному "Я". И я не слишком погрешу против истины, если скажу, что эта книга написана в жанре интеллектуального автопортрета: все, что пережито и понято мною за сорок лет жизни, начиная с самых ранних воспоминаний детства, отозвалось в этой книге своеобразным эхом.
Самый ранний набросок этой книги был сделан мною лет десять назад, когда во времена "позднего застоя" мною была защищена диссертация по мифу. Как сейчас помню изумленный возглас Генриха Батищева: "Саша, да вам никто не даст защитить ТАКОЕ!" И я до сих пор уверен: защита оказалась возможной исключительно потому, что ни мой так называемый "научный руководитель", ни "официальные оппоненты", ни, тем более, уважаемые члены Ученого Совета не удосужились эту диссертацию прочитать. Впрочем, я и сам сразу после защиты почел за лучшее про свою диссертацию забыть: для того времени я и так сказал слишком много, а для того, чтобы сказать больше, ни время еще не приспело, ни я еще не был готов. Однако это вовсе не значит, что сказанное тогда исчезло во мне. Просто размышление перешло в латентную, скрытую стадию. За последующие десять лет я опубликовал две книги, полторы сотни статей, но ни одной строчкой в них не затронул тех тем, которые впервые явились мне во время работы над диссертацией.
Однако когда в самом начале 1995 года я включил компьютер и сказал себе: "Пора!", - произошло чудо. Текст пошел как рыба на нерест: плотно, мощно, завораживающе. Я начал писать - и уже не мог остановиться, делая по десять-пятнадцать машинописных страниц в день. И каждый день дарил мне открытия - я и представить себе не мог, что запас собственной мысли может быть настолько велик. Десятилетнее сознательное торможение обернулось фейерверком мысли, парадоксальной и неожиданной для меня самого. И чувство этого праздничного интеллектуального фейерверка не покидало меня все девять месяцев.
Во-вторых, вопиющая неправильность книги состоит в том, что писать я должен был вовсе не ее, а нечто совершенно иное: серию педагогических книг, на которые у меня был заключен договор с Фондом Сороса. Речь в этих книгах должна была идти о содержании того эксперимента, который вот уже в течение нескольких лет я веду в начальной школе и который получил значительный резонанс в среде российского учительства благодаря обширной серии описывающих эксперимент публикаций. В рамках этого эксперимента, получившего название вероятностной модели обучения, мною была разработана целостная система лингвистического и математического образования, переворачивающая традиционные представления о возможностях учащихся начальной и средней школы. И самое интересное заключается в том, что описывающие этот эксперимент книги были практически закончены, но... видно пролетавшая мимо старуха на метле подмигнула мне в стекло оконного проема, и я не удержался, отложил "соросовские" рукописи в сторону, и на девять с половиной месяцев нырнул в сладкое марево мифа, сказав себе: "если не сейчас - то когда же?..", а в результате несколько тысяч долларов, которые я должен был получить по договору с Фондом, уплыли в безвестном направлении. Таким образом, я нарушил договорные обязательства не только с Фондом Сороса, но и с элементарным здравым смыслом.
В-третьих, несомненная неправильность книги заключается в том, что появляется она как черт из табакерки, без каких бы то ни было предупреждений в адрес научного сообщества. И это, конечно, совершенно не по правилам существующей научной тусовки. Ведь нет никакого секрета в том, что у гуманитарной научной тусовки существуют свои (и весьма жесткие!) неписаные правила. И, в частности, здесь как бы заранее известно, кто что может написать, потому что содержание пока еще не написанных книг сотни раз проговорено на различного рода конференциях, в лекционных курсах, транслировано на уровне легенд. И это принципиальное условие того, чтобы твои идеи были приняты научным сообществом: прежде самих идей должен появляться МИФ того, кто эти идеи создал. Что же касается меня, то я принципиально не человек тусовки. Мне всегда было безумно скучно на всякого рода научных конференциях, и оттого уже достаточно рано, лет десять как, я перестал на них ездить. И это создает, в частности, определенные трудности восприятия настоящей книги, учитывая степень неожиданности изложенных в ней гипотез.
Ну и, наконец, в-четвертых, всякому, кто возьмет на себя труд прочесть эту книжку, будет очевидно, что она вопиюще неправильна по своему содержанию. Философы, филологи, психологи, педагоги, этнографы, антропологи и палеоантропологи, историки ранних цивилизаций, - одним словом, все, чьи профессиональные интересы так или иначе задевает эта книга, найдут в ней, вероятно, массу

неправильностей - в смысле несоответствий принятым в этих науках концепциям и парадигмам. Более того, найдется множество профессионалов, которые будут просто возмущены откровенно провокационными идеями этой книги. Господи, чего тут только не нагорожено!
Когда я писал эту книгу, я не сомневался, что одной из реакций, которые на нее несомненно последуют среди тех, чьи научные интересы так или иначе она задевает, будет реакция глухого раздражения. При том будет
одобряться то, что лежит за границами непосредственного профессионального интереса, и сурово осуждаться все то, что эти профессиональные интересы прямо задевает.
Что я могу сказать по этому поводу?
Наверное, у каждой книги есть свой жанр. Есть свой жанр и у этой книги. Это жанр, который я называю жанром интеллектуального шока. И если в том комплексе реакций, которые эта книга вызывает у читателя (удивление, восхищение, восторг, понимание, недоумение, сомнение, протест, и т.д.) обнаруживается и такая, как возмущение и негодование, - я думаю, что это совершенно нормально, имея в виду специфику жанра.
В конце концов, должны же хотя бы изредка появляться на свет книги, способные выступать в роли возмутителей спокойствия.
Вместе с тем, я призываю своего читателя к известной осторожности. Если что-то вас возмутило - не торопитесь ставить оценку. \
И помните: любое действительно продуктивное оппонирование предполагает, как минимум, понимание. А если позиция оппонирования опережает позицию понимания, это не ведет ни к чему хорошему. Имейте в виду, что при чтении книги столь многотемной и многослойной, книги, настолько набитой непривычными идеями и интеллектуальными ходами, у читателя могут возникать эффекты своего рода аберрации зрения, и в гневе можно вступить в дискуссию отнюдь не с содержанием самой книги, а с фантомами собственного читательского воображения.
Я бы сказал, что существует опасность известного автоматизма мышления при чтении настоящей книги. Пристрастный профессиональный взгляд встречается со знакомым ему словом, и мгновенно нагружает это слово привычными смыслами и ассоциациями, не замечая, что в контексте книги это слово нагружено существенно иными, подчеркнуто парадоксализующими его смыслами.
Виноват ли я как автор в том, что у читателя происходит подобного рода аберрация зрения? Конечно, виноват. Виноват прежде всего тем жанром, в котором я пишу. Но тут уж ничего не поделаешь. Либо я должен был написать то, что я написал - книгу динамичную, острую, и где-то даже авантюристичную, - либо я должен был долго и нудно прояснять основания собственного мышления и предупредительно согласовывать каждый очередной поворот мысли со всеми возможными аберрациями зрения по этому поводу. Так пишутся ученые диссертации, однако, к счастью, теоретическая культура XX (да и не только XX века) не исчерпывается жанром ученых диссертаций. В конце концов, понимание и понятийная точность достигаются отнюдь не только (и не столько) аналитическим согласованием понятийных аппаратов.
В частности, было бы весьма неосторожно принять философские образы книги за некие теоретические понятия. А между тем и другим есть существенная разница. Любое нормальное философствование, начиная со времен Платона, это движение от некоей интуитивной образности, заявляющей о себе первоначально в достаточно размытых очертаниях, ко все большей и большей понятийной точности. А если нет такого движения -нет философии.
Философия - вся - есть не что иное, как мучительное, трудное прогова-ривание вслух неких первоначальных интуиции. Странно, что приходится пояснять столь устоявшиеся в философской культуре вещи, но я оказываюсь просто вынужден процитировать Анри Бергсона. "В этой точке находится нечто простое, бесконечно простое, столь необыкновенно простое, что философу никогда не удавалось высказать его. И вот почему он говорил об этом всю жизнь. Он никак не мог сформулировать то, что он имел в уме - так, чтобы не испытать потом повелительной потребности поправить
свою формулу, а потом поправить свою поправку" '. Начиная со времен Платона - это так, и в известной "размытости" семантических полей слов, которыми пользуется философ, заключено подлинное таинство философии. Приведу в этой связи блестящее рассуждение С.С.Аверинцева относительно языка Платона: "Слово у Платона, как и у его предшественников, первосоздателей философского языка, расковано и разбужено, даже раздразнено, без прямой нужды подвижно; избыток не вполне определившихся возможностей придает ему здоровую нервность породистого и норовистого животного (недаром пути мысли так часто изображаются Платоном в метафорах охоты)" 2. Впрочем, и в развитых формах философствования "раскованность, разбуженность и даже раздразненность" слова -необходимое условие состоятельности мыслительного процесса.
Правда, другой стороной полноценного мыслительного процесса является его вышколенность. В противном случае работа мысли аморфна, инфантильна и по большому счету непродуктивна. И я надеюсь, что читатель настоящей книги почувствует не только оригинальность представленных в ней идей, но и определенную мыслительную школу - школу строгой логической аргументации.
Впрочем, доказательность книги - отнюдь не только в ее логической простроенности. Ведь помимо собственно теоретического содержания у нее есть скрытая - практическая - сторона. Я имею в виду созданную мной систему вероятностного образования, ориентированную на образы непредсказуемого бытия

в культуре как основную стратегию обучения и формирования личности ребенка. Четырехлетний эксперимент в начальной школе продемонстрировал поразительную эффективность вероятностных технологий обучения, и серия книг, написанных по результатам эксперимента, уже на подходе к читателю. По сути дела речь идет об изменении базовых парадигмальных установок в системе современного образования, о выходе на совершенно новую систему ценностей и ориентиров. И я рассматриваю "Антропологию мифа" как своеобразное философское предисловие к рассказу о тех поразительных образовательных экспериментах, которые были осуществлены в 1991-1996 гг. в рамках лаборатории вероятностного образования при Октябрьском РОНО г.Екатеринбурга.

1. Бергсон А. Философская интуиция. - В кн..: Новые идеи в философии. Сборник первый. Философия и ее проблемы. СПб, 1912, с.З.
2. Аверинцев С.С. Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда. - В кн.: Новое в современной классической филологии. М., 1979, с.58.

ЧАСТЫ ОЧЕРТАНИЯ МИФА

I

ГЛАВА 1. ИСТОКИ МИФА

Мифологический кентавр

В современной культуре и в современной культурологии слово "миф" является одним из наиболее популярных и общеупотребительных. Им пользуются философы, политики, литературоведы, психологи; и, тем не менее, это слово, которое до сих пор является неразгаданным и глубоко таинственным. Для историка культуры миф - это прежде всего совокупность странных, фантастических повествований, на которых построена вся духовная жизнь древнейших цивилизаций и так называемых "примитивных" народов. Вместе с тем, исследователями современных культур термин "миф" достаточно успешно используется в расширительном смысле, когда всякая культура рассматривается как глубоко мифологичная по своим основаниям. В настоящей работе делается попытка представить целостную концепцию мифа как фундаментального феномена культуры, и, вместе с тем, попытка понять природу древнейшей мифологии как исторически первой формы духовной самореализации человека. Это попытка понять природу человека через миф и попытка понять миф через природу человека. Поэтому термин "миф" будет присутствовать в настоящей работе в обоих смыслах: и для обозначения древнейших мифологических повествований, и для обозначения того, что является фундаментом всякой культуры. И одна из задач предлагаемой вниманию читателя книги - стянуть эти два понимания в точку единого смысла. Но начинаю я с того, как бытийствует слово "миф" в пространстве обыденной речи: ведь именно обыденная речь дает зачастую наиболее тонкие и точные ключи к самым сложным культурным загадкам.

Все мы довольно легко в повседневной своей жизни произносим слово "миф", и имеем в виду при этом, как правило, два обстоятельства.

"Это - миф!" - произносим мы, имея в виду, что нечто (некое мнение, некая идея, некое утверждение) является иллюзией, не совпадающей с реальным положением дел. Мы говорим "миф", подразумевая, что перед нами некая беспочвенная конструкция: тронь - и она развеется в дым. Ведь она очевидно нелепа, очевид-

но неустойчива. Она не выдерживает элементарного рационального анализа. И это настолько очевидно для нас, что просто непонятно, как она вообще до сих пор существовала в умах тех или иных наших сограждан. Итак, мы говорим "миф", подразумевая слабость той или иной интеллектуальной конструкции. Мол, вилами по воде писано. ll:i пальца высосано. И так далее, и тому подобное. Презрительно и высокомерно. Сверху вниз. Мол, нечего ерунду всякую сочинять. Мифы они и есть мифы.

По вот что удивительно. То же самое слово "миф", в том же самом обыденном словоупотреблении мы используем в значении, на первый взгляд, прямо противоположном описанному выше.

"Это - миф!" - произносим мы, имея в виду, что нечто (некое мнение, некая идея, некое утверждение) обладает иррационально-ошеломительной силой воздействия на умы. Обладает фантастической и не поддающейся здравому анализу способностью итнгивать в свою орбиту самых разнообразных людей - вне зависимости от их интеллектуального или творческого потенциала. И янляется при этом одним из самых устойчивых образований сознания и жизненной практики.

И оттого мы говорим "миф", подразумевая некую иррациональную силу той или иной интеллектуальной конструкции. Мы произносим "миф", подразумевая силу, равной которой нет ничего в человеческом существовании. Некий абсолют силы. Некий абсолют воздействия на ум.

Таким образом, в самом бытовании языка термин "миф" оказывается удивительно кентавричен. Мы употребляем это слово для обозначения двух, казалось бы, прямо противоположных феноменов. Феномена слабости и феномена силы.

Язык точно дразнит нас своим употреблением слова "миф". И па вопрос: так что же такое миф - сила или слабость?, - отвечает странно и невероятно.

"Миф - это абсолютная слабость! Миф - это нечто, неустойчи-ное, как дым или мираж! Миф - это нечто, не имеющее под собой никаких прочных оснований!" - подсказывает нам язык. И назы-нает мифом все, что не выдерживает испытания критикой.

И тут же поправляется: "Миф - это абсолютная сила! Миф -:>то то, что не имеет себе равных по силе

воздействия на умы! Нет уз более крепких, чем узы мифа, нет плена более надежного, нежели плен мифа!". И называет мифом все, что демонстрирует силу своей власти над человеком.
Язык точно сходит с ума, употребляя слово "миф".
Парадокс мифа
Но самое удивительное заключается в том, что, употребляя слово "миф" в двух указанных и явно противоположных смыслах, мы говорим отнюдь не о разных явлениях, а об одном и том же феномене. Миф как абсолют интеллектуальной слабости и миф как абсолют интеллектуальной силы - это отнюдь не омони-
11
мическая, как может показаться, проблема. А проблема реального бытования самого феномена мифа.
Не просто в языковых определениях, но и в самой культурно-объективной реальности миф - это совершенно невозможный интеллектуальный кентавр. Кентавр, который одновременно есть слабость, ложь, иллюзия, неправда - но, вместе с тем, есть сила, не знающая себе равных. Не просто у слова "миф", но и у самого мифа - два полюса. С одной стороны, всякий миф есть некая иллюзорность. Иллюзорность, очевидная для внешнего наблюдателя, но совершенно не очевидная для самого^носителя данного мифа. И именно она проявляется в той особенности мифа, что он, в принципе, может быть развеян. Но только "в принципе". Потому что, с другой стороны, как показывает практика бытования мифов в культуре, дистанция между этим "в принципе" и "на самом деле" практически непреодолима. Миф как бы поддразнивает легкостью своего возможного опровержения, и... тут же демонстрирует свою фактическую неопровержимость.
Любой миф оказывается удивительно устойчив. Настолько устойчив, что какие-то факты сами по себе оказываются не способны ега опрокинуть. Более того, бытование мифа в культуре оказывается подчиненно совершенно неожиданному для рационалистически мыслящего рассудка закону: степень устойчивости мифа совершенно не зависит от степени его иллюзорности. И это делает миф воистину необыкновенным образованием.
В миф верят или не верят вне всякой зависимости от того, насколько достоверно или не достоверно выглядит миф. А это значит, что интеллектуальная достоверность или недостоверность мифа вообще не имеет отношения к его сути и к сути его бытования в культуре и человеческой жизни. Если заведомо ложный и недостоверный миф продолжает существовать и вовлекать в орбиту своего влияния десятки, сотни, тысячи, а то и миллионы людей, это означает, как минимум, то, что достоверность или недостоверность мифа вообще не имеет отношения к его природе.
Природа мифа - не в истине, не в правде, не в достоверности, а в чем-то совершенно другом. Человек верит в тот или иной миф, менее всего соотнося свою веру с пафосом истины. И это то обстоятельство, на которое впервые обратили внимание исследователи архаических форм мифологии.
Вот как определил основной парадокс бытования мифов в архаических обществах М.И.Стеблин-Каменский: "Несмотря на то, что исследованием мифов занимается целый ряд наук..., и что существует обширнейшая литература о мифе, основное в нем остается загадочным. Бесспорно в отношении мифа только одно: миф - это повествование, которое там, где оно возникало и бытовало, принималось за правду, как бы оно ни было неправдоподобно. Почему же однако, раз то, о чем рассказывалось в этом повествовании, было явно неправдоподобно, оно принималось за правду? На этот вопрос, в сущности, основной для понимания того, что такое миф, до сих пор не было найдено сколько-нибудь
12
удовлетворительного ответа. Между тем, если неизвестно, почему то, о чем рассказывалось в мифе, принималось за реальные факты, то неизвестно и почему возникали мифы, что было их предпосылкой в сознании людей и т.д." '.
Впрочем, можно ли с уверенностью утверждать, что повествовательная форма бытия мифа (мифологический рассказ, мифологическая история, сага, эпос и т.п.) является единственной или основной формой бытия мифа? В последующем анализе будет показано, что феномен мифа имеет абсолютно фундаментальный характер для культуры как таковой и отнюдь не сводится к странным мифологическим построениям древних народов. Но, вместе с тем, анализ древнейшей мифологии является альфой и омегой настоящего исследования, поскольку в анализе парадоксов, свойственных древнейшим формам мифологического сознания, можно найти ключ к пониманию самого феномена человека.
"Обычное объяснение мифологии, - указывал А.Ф.Лосев - сводится к тому, что она есть продукт незрелого мышления... Однако само это состояние мышления требует для себя объяснения. Остается непонятным, почему вдруг понадобилось человеку привлекать для объяснения природы столь странные методы. Ведь всякое объяснение есть сведение непонятного на понятное. Но почему же вдруг оказалось понятным, что солнце есть бык, а луна - корова, или что гром и молния - не есть просто гром и молния сами по себе, но - орудия в руках Зевса или Юпитера? Наши историки приводят такого рода мифы десятками, но никто не отвечает на вопрос, почему все эти фантастические вымыслы были в свое время (и при том в течение тысячелетий) объяснением природы и общества для всех тех, кто тогда задумывался о причинах происходящего" !.
Итак, автор ставит вопрос: почему некий заведомо фантастический вымысел служил некода объяснением природы? Не мешало бы, однако, задаться другим вопросом: а служили ли вообще мифы когда-либо "объяснением природы и общества?" Или их смысл и предназначение были совершенно в ином?
Ниже я попробую достаточно подробно развернуть тезис о том, что сутью древней мифологии менее всего

являлось объяснение чего бы то ни было. И что, в частности, та идентификация солнца с быком а луны с коровой, которую осуществляет первобытный человек, менее всего связана со стремлением объяснить природу соответствующих феноменов, но имеет гораздо более сложные причины.
Пока же обращу внимание на то, что, когда древний человек воспринимает луну как быка, разгуливающего по небу, то это настолько плотно вплетено в структуру его личных переживаний, настолько сущностно в самой структуре его повседневной жизни, что степень истинности этого суждения для него уже абсолютно несущественна.
13
Точнее, истинно для него то, что соответствует структуре его переживаний. А, значит, переживание луны как быка для него неизмеримо более значимо, нежели знание того, что "на самом деле" луна является небесным телом, etc.
Луна как бык вплетена в структуру его жизненных ценностей, в структуру его миропонимания, а, значит, является высшим знанием по своему существу. С луной же как с небесным телом ему попросту нечего делать. Это, если угодно, глубоко бессмысленное знание, которое некуда приткнуть. И какие бы факты и доказательства ни приводились первобытному человеку, его уверенность не будет поколеблена ни на йоту. Ведь в одном случае ему приходится иметь дело с осмысленным знанием, вплетенным в структуру его жизненных ценностей и в его целостное мировосприятие (луна-бык), а в другом - со знанием, лишенным всякого жизненного смысла (когда, почти по Блоку, "бессмысленно кривится диск..."). А в результате образ мышления первобытного человека представляется чрезвычайно странным тому, кто прошел хотя бы начатки школы рационального мышления. И самое странное - то, что первобытный человек как бы равнодушен к данным опыта.
Сошлюсь на классические выводы Л.Леви-Брюля, который, пожалуй, впервые сделал это обстоятельство предметом специального теоретического анализа.
"...Не только самая бросающаяся в глаза последовательность явлений часто проходит не замеченной для сознания первобытных людей, но очень часто они твердо верят в такую последовательность, которая никогда не оправдывается на деле. Опыт не в состоянии разуверить их, ни научить чему-нибудь. В бесконечном количестве случаев мышление первобытных людей... непроницаемо для опыта. (...) Умственный процесс протекает здесь совершенно иначе и более сложно. (...) Сознание первобытного человека наперед заполнено огромным числом коллективных представлений, под влиянием которых все предметы, живые существа, неодушевленные вещи или орудия, приготовленные рукой человека, мыслятся всегда обладающими множеством мистических свойств. Следовательно, первобытное сознание, чаще всего совершенно безразлично относящееся к объективной связи явлений, обнаруживает особую внимательность к очевидным или скрытым мистическим связям между этими явлениями. Источником этих ассоциаций, предопределяющих восприятие первобытного человека, служит отнюдь не опыт, и против них последний совершенно бессилен. (...) В коллективных представлениях первобытного мышления предметы, существа, явления могут непостижимым для нас образом быть одновременно и самими собой, и чем-то иным"3.
Миф, тождественный истине
Первое впечатление от приведенного фрагмента: как странно это первобытное сознание! Как не похоже оно на наше! Но уже
14
следующая, ошеломительная мысль: а разве не точно так же обстоит дело с сознанием любого современного, образованного человека?
Мифологическое сознание есть сознание, непроницаемое для опыта, - указывает Леви-Брюль. О чем это? О том, насколько экзотична культура первобытного человека, или же о чем-то ином, гораздо большем? Прочитаем еще раз - и задумаемся.
Есть высший суд - и это суд мифа. Есть высшая суть - и эта суть не сводима к повседневным опытным данным. Есть высшая истина - и эта истина черпается человеком отнюдь не из того, что явлено его глазам и ушам.
Что есть истина? Истина есть то, что существует ПОЗАДИ вещей и предметов, которые я воспринимаю своими глазами. Истина есть некая тайна, скрытая за поверхностью вещей и явлений. Она есть некая тайнопись смыслов, которые на то и смыслы, что не содержатся в непосредственных данных опыта. Их можно разгадать, вывести из ИНОЙ реальности, но никак не из той реальности, которая представлена опыту.
Что это за иная реальность, которая не представлена непосредственному опыту и которая несет в себе некие тайные коды, тайные шифры и тайные смыслы предметов - об этом особый разговор на страницах настоящей книги. Пока же замечу принципиальное совпадение того, что мы называем истиной и того, что является мифом.
В самом деле. Сама суть истины в том, что она не непосредственна. Истина есть не то, что есть В вещи, а то, что стоит ЗА вещью. Но это и делает ее принципиально совпадающей с мифом. И обращенность первобытного человека к мифу есть форма его обращенности к тому, что впоследствии будет названо истиной.
Во всяком случае, психологический механизм функционирования в сознании первобытного человека мифа до запятой совпадает с функционированием в сознании современного человека того, что именуется истиной.

Как миф первобытного человека непроницаем для данных непосредственного опыта и базируется на неких коллективных представлениях, существенно больших, нежели платформа непосредственного жизненного опыта личности, так и истины современного человека носят глубоко надопыт-ный характер, если подразумевать под опытом индивидуальный опыт личности. Все, что современный человек называет истиной, так или иначе санкционировано неким коллективным опытом культуры, недоступным личному восприятию отдельного индивида.

В конце концов, данные повседневного жизненного опыта безусловно свидетельствуют: солнце ходит по небу. Однако это не мешает современному человеку знать, что "на деле" все обстоит совершенно иным образом.

Но откуда берется эта принципиальная уверенность в том, что "на деле" все обстоит совершенно иным образом, а не так, как об

15

этом свидетельствуют данные непосредственного чувственного опыта? Разумеется, из того принципиального доверия, которое переживает любой культурный человек к коллективному опыту своей культуры. Он ВЕРИТ этому коллективному опыту культуры, который представлен на страницах учебников и книг, и переживает свою веру как истину. В одну эпоху он верит построениям Птолемея, в другую - построениям Коперника и Ньютона, в третью -построениям Эйнштейна. И всякий раз он верит вовсе не потому, что у него есть какая бы то ни было опытная возможность проверить эти построения, а просто потому, что он сын своей культуры, и вера в те или иные истины этой культуры (коей он прирожден) является фундаментальным условием его существования в этой культуре. Он просто верит в истины своей культуры, и оттого любая культурная истина объективно функционирует по отношению к нему точно так же, как первобытный миф.

Попробуем прочитать приведенный выше фрагмент из Л.Леви-Брюля, заменив слово "первобытное" на "человеческое" - разве что-нибудь принципиально изменится?

"Сознание человека наперед заполнено огромным числом коллективных представлений, под влиянием которых все предметы, живые существа, неодушевленные вещи или орудия, приготовленные рукой человека, мыслятся всегда обладающими множеством мистических свойств. Следовательно, человеческое сознание, чаще всего совершенно безразлично относящееся к объективной связи явлений, обнаруживает особую внимательность к очевидным или скрытым мистическим связям между этими явлениями. Источни-ком этих ассоциаций, предопределяющих восприятие человека, служит отнюдь не опыт, и против них последний совершенно бессилен. (...) В коллективных представлениях человеческого мышления предметы, существа, явления могут непостижимым для нас образом быть одновременно и самими собой, и чем-то иным".

Мы провели простую замену, и оказалось, что текст Леви-Брюля - вовсе не про специфику первобытного мышления, а про специфику человеческого мышления вообще.

Приведу простой пример для иллюстрации вышесказанного. Любой образованный представитель современной цивилизации, глядя на натянутые между столбами электрические провода, с уверенностью скажет: по ним бежит ток. Но ведь некий "бег" тока по проводам есть чистейшей воды мистическое свойство, которое никак не может быть удостоверено жизненным опытом этого человека. Единственное, в чем можно удостовериться, так это в том, что прикосновение к этим проводам заканчивается плохо, - но как на основании этого плачевного опыта сделать вывод о том, что по проводам якобы "бежит ток" - решительно непонятно. Почему же любой образованный человек с уверенностью это утверждает? Да потому, что он принял на веру соответствующее знание своей культуры.

Любой предмет из окружающего современного человека мира обладает множеством таинственных (мистических!) свойств,

16

знание о которых он черпает вовсе не из своего личного опыта, а из коллективных представлений. Точно так же, как и первобытный человек, он совершенно безразлично относится к той связи явлений, которая лежит на поверхности явлений, но "обнаруживает особую внимательность" к тем тайным и скрытым связям, которые навязываются его сознанию коллективными представлениями культуры. Таким образом, не только сознание первобытного человека, но и сознание человека любой культурной эпохи оказывается "наперед заполнено огромным числом коллективных представлений, под влиянием которых все предметы, живые су-щества, неодушевленные вещи или орудия, приготовленные рукой человека, мыслятся всегда обладающими множеством таинственных свойств". И понятно, что "источником этих ассоциа-ций, предопределяющих восприятие человека, служит отнюдь не опыт, и против них последний совершенно бессилен." И очевид-но, что при этом "предметы, существа, явления могут непостижи-мым образом быть одновременно и самими собой, и чем-то иным" - как электрический провод, который, помимо того, чем он является в данных непосредственного опыта, окружен для человека современной культуры неким ассоциативно-семантическим пространством, благодаря которому каждому образованному человеку известно, что по нему "бежит ток" или "течет электричество", а любой старшеклассник подробно объяснит, что там, внутри провода происходит, когда по нему "бежит ток"; ясно, однако, что ни о каких данных опыта при этом говорить не приходится.

Итак, мы приходим к парадоксальному выводу: классическое описание Л.Леви-Брюлем первобытного мифа

один в один описывает феномен... истины в современной или любой иной культуре. Любая истина, принятая за таковую в той или иной культуре, функционирует принципиально по законам мифа: она никогда не сводима к данным непосредственного восприятия. Апелляция к истине всегда есть апелляция к коллективному опыту. А это и значит, в сущности, что любая истина это и есть миф - нечто, принимаемое человеком на веру как факт культуры. И любой человек видит мир не так, как диктует ему непосредственный опыт, а так, как диктует ему другая, более высокая чем непосредственный опыт инстанция - инстанция культурных истин. Эти культурные истины... и есть мифы, которые задают человеку определенную размерность восприятия мира и заставляют его восприятие подстраивать мир под эту - ту или иную - мифологическую размерность. Другое дело, что эту свою мифологическую размер-ность человек упорно именует истиной.

Итак, человек - это существо, изобретающее мифы, называю-щее эти мифы истинами, а затем живущее в их рамках и по их законам. И это, возможно, одно из самых точных определений человека. Человек - это существо, изобретающее тот или иной миф, а затем подстраивающее мир под размерность этого мифа. И это - одна из самых удивительных и самых загадочных особен-ностей человека.

17

В настоящей книге я попытаюсь построить диалогический мостик от наиболее древних форм, в которых манифестируется человеческая сущность к развитым формам культуры и попытаюсь тем самым еще раз ответить на вечный вопрос о том, что есть человек. И первая точка этого диалога - тот миф, который харак-теризует наиболее архаические формы культуры и человеческого сознания. При всей ограниченности известной формулы о том, что анатомия обезьяны - ключ к анатомии человека, анатомический анализ наиболее архаических форм человеческого сознания - все же способен дать нечто существенное для понимания того, что есть человек в его историческом развитии.

Во всяком случае, различие между первобытным и современным мышлением, конечно же, есть, но заключается оно не в разном отношении к истинам своей культуры, а в разном отношении к фактам. Оставаясь по сути своей мифологическим, современное мышление все же знает феномен научного факта и способно к рефлексивной проработке собственных мифологических оснований. Чего не скажешь про миф первобытный. И за этой разницей - огромная дистанция, пройденная культурой.

Миф равнодушен к эксперименту

Хорошо известно, что первобытный миф глубоко равнодушен к идеям какой бы то ни было экспериментальной проверки; какой смысл проверять свою истину, если истина эта априорно абсолютна? Скажем, когда первобытному человеку предлагают эксперимент, опровергающий его наивные представления об окружающем мире, то он попросту не видит результатов предлагаемого эксперимента или рассматривает его как несущественный с точки зрения его представлений о мире.

Э.Эванс-Причард довольно подробно описывает это фундаментальное равнодушие к эксперименту на примере существующего у народности азанде (Восточная Сахара) обычая предсказаний с помощью яда. Чтобы узнать, угрожают ли кому-нибудь колдовством, азанде заливают в горло цыпленку некий магический яд "бенге" и призывают мифического оракула яда: "если опасность есть - убей цыпленка!". Цыпленок иногда умирает, иногда - нет, и это становится основанием для далеко идущих выводов.

Для европейца очевидно: умрет цыпленок или нет, зависит не от того, зададут при этом вопрос или нет, а от чего-то другого. Однако для самих азанде ОЧЕВИДНО, что цыпленок умирает не от яда, а именно от того, что "оракул яда" отвечает на поставленный вопрос. Поэтому, пишет Э.Эванс-Причард, спрашивать азанде "...что будет, если цыпленку дать магическое снадобье, не задавая вопроса, или если дать дополнительную дозу яда выжившему после обычных доз цыпленку, или если подмешать яд в пищу человеку, - значит, задавать глупые вопросы. Азанде не знает, что случится, его не интересует, что случится, и никто

18

никогда не был настолько глуп, чтобы тратить хорошее магическое снадобье на такие бессмысленные эксперименты, придумать которые может лишь европеец" *.

Более того, азанде в мыслях не допускают, что их магическое снадобье "бенге" способно само по себе, вне контекста вопроша-ния нанести цыпленку какой бы то ни было вред. Культурный смысл "бенге" состоит именно в том, чтобы с его помощью задать вопрос. И оттого подлинной причиной смерти цыпленка являет-ся вовсе не "бенге", а мнение магического оракула, заключенного в "бенге". "Когда я спросил у одного из азанде,- пишет Э.Эванс-Причард, - что произойдет, если вводить цыпленку яд дозу за дозой во время вопрошания, при котором для правильного ответа на поставленный вопрос оракул должен оставить его в живых, он ответил, что не знает точно, что произойдет, но думает, что рано или поздно цыпленок лопнет" 5. То есть азанде уверены, что убивает на самом деле не яд, а мнение оракула. На чем же базируется такая непоколебимая уверенность? Ни на чем. Просто это есть некая культурная истина, перед лицом которой любая "природная" истина попросту бессмысленна. И, таким образом, делает вывод Эванс-Причард, если предложить дикарю эксперимент, опровергающий его представления о мире, он не только не подумает переменить свои взгляды, но и "изумится недомыслию человека, предпринявшего такой эксперимент" 6.

И дело не в том, замечают М.Голдстейн и И.Ф.Голдстейн, что азанде глупы. Просто-напросто они следуют "стандартам их собственной культуры" 7, и эти культурные стандарты обладают для них неизмеримо большей ценностью, нежели обладание какими бы то ни было универсальными, т.е. внекультурными

истинами.
Итак, дикарю невозможно продемонстрировать никакой научный факт. Ведь любой научный факт - это не просто информация о мире. Научный факт - это то, что имеет жесткую логическую структуру, а, стало быть, осуществляет жесткое вмешательство в любую систему знаний. Научный факт - это то, что способно подтвердить или опровергнуть существующие научные представления. Научный факт - это то, что всегда обладает неким СИСТЕМНЫМ качеством внутри научного мышления. И потому так называемый научный факт - это то, что всегда предполагает некоторую интерпретацию - непротиворечивую интерпретацию по отношению к системе сложившихся в науке представлений и знаний. А если такой непротиворечивой интерпретации не удается создать, факт вступает в противоречие с этой системой представлений и способен ее взорвать или опрокинуть.
Однако факт является фактом, т.е. "упрямой вещью" только для научного мышления. Что же касается мышления дикаря, то оно не знает никаких научных фактов, и в принципе не способно увидеть никакого факта. Т.е. не способно увидеть то или иное событие в системной связи с имеющимися представлениями. А, следовательно, не способно и к какой бы то ни было корректи-

ровке своих представлений в связи с новыми фактами. Оно принимает в себя любую информацию, но никакая информация не поднимается в этом мышлении до уровня факта. И в первую очередь это проявляется в полном равнодушии дикаря к проблеме непротиворечивости мышления. Его мышление, если можно так выразиться, органически противоречиво и совершенно не склонно задумываться над тем, что какая-то информация исключает другую информацию и т.п.
У тех же азанде существует практика повторного вопрошания оракула яда. Берется другой цыпленок, и по отношению к нему проводится та же процедура с ядом "бенге", но уже с другим вопросом: "Если оракул яда сказал правду в предыдущем испытании, пусть цыпленок выживет. Если нет - пусть он умрет" *. Понятно, что в одних случаях результаты испытаний будут друг другу противоречить, в других - нет. И если бы мышление первобытного человека было способно рассмотреть результаты первого и второго испытаний как факты, т.е. рассмотреть их в системной связи между собой, неизбежно возникли бы вопросы в целесообразности и корректности самой процедуры гадания. Однако азанде "не удивляют противоречия, они ожидают их. Как бы это ни было парадоксально, не только правильные ответы оракула, но и его ошибки служат показателем его непогрешимости. Тот факт, что оракул дает неправильный ответ, когда вмешиваются некие мистические силы, показывает, насколько точны его суждения, когда эти силы не действуют" 9. И когда то или иное предсказание оракула яда не сбывается, у азанде так же находится множество достаточно веских, и чаще всего мистических объяснений случившегося. Единственное, что им при этом никогда не приходит в голову - это усомниться в самом оракуле.
"Первобытные люди не имеют нужды в опыте для того, чтобы удостовериться в мистических свойствах существ и предметов; по той же причине они с полным безразличием относятся к противопоказаниям опыта" - подчеркивает Л.Леви-Брюль. "Для дикаря... опыт просто не убедителен.
Взгляд его глаз не сильнее в нем, чем вековые умственные схемы", - указывает О.М.Фрейденберг.
Разумеется, между первобытным дикарем и современным человеком лежит огромная дистанция. Современный человек - это человек, воспитанный в традициях научного мышления, и оттого отчетливо осознающий ценность непротиворечивого упорядочения фактологической информации. Однако вот что интересно: как только дело доходит до его ЛИЧНЫХ мифов, т.е. мифов, имеющих для него личный смысл, он начинает демонстрировать совершенно пренебрежительное отношение к каким бы то ни было фактам: "тем хуже для фактов!", - снова и снова подтверждая, что миф - это не экзотическая периферия культуры, но ее фундаментальное основание, основа любого строя мышления. А потому, прежде чем отвечать на вопрос, как возможна рефлексия мифа и выход за пределы мифа, нужно понять, как возможен миф в

его первоначальной абсолютности и в чем состоит фундаментальный культурный смысл мифа.
Тайный язык мифа
Начну с того, что люди, погруженные в один и тот же миф, понимают друг друга с полуслова. Им ничего не кажется странным в тех взглядах, которые они исповедуют - напротив, эти взгляды представляются им естественными и очевидными. И только внешнему наблюдателю этот язык понимания кажется сущей абракадаброй.
Миф - это своего рода язык-шифр, на котором разговаривают между собой представители одной культуры. Миф - это тайный язык смыслов, сама суть которого состоит в том, чтобы сделать данную культуру эзотеричной, непроницаемой для представителей других культур. Миф - это знак избранничества человека, появившегося на свет в данном племени. Это тайная подкладка его жизни, сам смысл которой состоит в ОТДЕЛЕНИИ этого человека от всех прочих, родившихся в иных культурных общностях.
Исследователи первобытной мифологии обычно удивляются тому факту, что "примитивное" тотемистическое сознание настаивает на странной тождественности представителя того или иного племени с его племенным тотемом. Так, Л.Леви-Брюль подчеркивает, что, когда представители племени бороро (в северной Бразилии) настаивают на том, что они - СУТЬ красные попугаи, то они утверждают это вовсе не в переносном смысле, или не в том, скажем, смысле, что они после смерти превращаются в красных попугаев, а в том, что они НА САМОМ ДЕЛЕ считают себя "одновременно человеческими существами и птицами с

красным оперением" 10. И, наоборот: представители соседнего племени трумаев "хвастают, что они - водяные животные" ", и точно так же ПЕРЕЖИВАЮТ себя как водяных животных.
Что это? Род коллективного сумасшествия? Если и да, то отчего это коллективное сумасшествие имеет универсальный характер для всех "примитивных" народов, на каком бы континенте и в каком бы отдалении друг от друга они ни жили? Отчего они настаивают на своей ПОЛНОЙ идентификации с каким-то животным видом?
По-видимому, затем, чтобы подчеркнуть свое резкое и фундаментальное культурное отличие от представителей других племен. Ибо, совпадая по своей физиологии, являясь представителями одного и того же биологического вида Homo sapiens, они на самом деле являются фактически различными КУЛЬТУРНЫМИ видами.
И если их биологически-сексуальные шифры совпадают (ведь с чисто биологической точки зрения нет никаких препятствий для физиологического совокупления в целях продолжения рода любых двух представителей вида хомо сапиенс), то культурные

шифры не совпадают абсолютно. Вплоть до того, что физиологическое совокупление и продолжение рода для представителей разных культурных общностей, представителей разных племен в первобытном мире оказывается принципиально невозможным -так, будто они являются представителями разных биологических видов. И это фундаментальное культурное несовпадение составляет предмет непрестанной гордости любого аборигена: принадлежность к своему племени означает принадлежность не просто к определенному биологическому роду, но принадлежность к особой знаково-символической вселенной, которая подчеркнуто непостижима для представителей иных племен, и которая обусловливает возможность или невозможность сексуальных контактов даже в большей степени, нежели собственно физиологические ограничители.
"Да, я - птица с красным оперением. А ты - водяное животное. А это значит, что тебе никогда не постичь меня и мою тайну. Потому что я - ДРУГОЙ ВИД по сравнению с тобой!" - как бы заявляет такой человек, манифестируя свою КУЛЬТУРНУЮ природу, которая оказывается для него более значима, нежели природа физиологическая.
И это имеет далеко идущие последствия в чисто биологическом плане. Ведь создание семьи, сексуальное совокупление и продолжение рода для представителей различных первобытных племен оказывается настолько же немыслимым делом, насколько является немыслимым физиологическое совокупление, создание семей и производство потомства для представителей различных биологических видов. Такова сила культурно-мифологических смыслов и шифров, формируемых в первобытном обществе. Такова сила культурной демаркации, осуществляемой на самых ранних ступенях существования человеческого общества. Самая мощная биологическая потребность - сексуальная - оказывается поставлена на культурный фундамент и подчинена культурным смыслам. Зачем? Возможно, это главный вопрос, который является предметом исследования настоящей книги.
Культура как знак другого
Итак, первобытный человек весьма странным образом настаивает на том, что его культурно-племенная индивидуальность, отличающая его от представителей других культурно-племенных общностей, настолько же существенна, насколько существенна видовая индивидуальность животного. Существенна настолько, что даже продолжение рода с представителем другого племени оказывается невозможным. Как невозможно настоящему красному попугаю арара вступать в сексуально-репродуктивные отношения с настоящими водяными крысами.
В сущности говоря, настаивая на том, что он есть красный попугай или водяная крыса, первобытный человек подает некий знак. О чем говорит этот знак? Разумеется, о культуре. Я бы

сказал - о сущности культуры. Ведь уверенность первобытного человека в том, что он есть особый животный вид по сравнению с представителем другого племени попросту говоря отражает факт принципиальной взаимонепереводимостн различных культурных языков. Означает наличие у данного племени языка особых культурных смыслов, являющихся тайной для представителей любого другого племени. Означает, что люди данного племени есть люди культуры, а не люди природы. Или, что их природа - суть культура. Что они рождены не просто из утробы матери, но и из утробы своей племенной культуры. И свидетельством этой особой рожденности является непереводимость на другие языки их культурной семантики. И не случайно язык любого, даже самого примитивного племени чрезвычайно богат, а, значит, обладает системой таких семантических полей и оттенков, которые принципиально непереводимы в пространстве других языков.
Впрочем, это то, что менее всего является экзотическим обстоятельством культуры первобытной. Это то обстоятельство, которое является стратегическим обстоятельством человеческой культуры как таковой. Любая культура - идет ли речь о культурном мире отдельно взятой личности или об историко-географическом культурном материке - существует постольку, поскольку у нее есть особая система семантических шифров, представляющих загадку для всех, кто смотрит на эту культуру извне. Любая культура является культурой постольку, поскольку она таинственна для других: несет в себе тайный язык

семантических полей, невоспроизводимых и нерасшифровываемых в пространстве любого другого языка. Эта система особых семантических шифров культуры и есть не что иное, как мифология культуры. Именно миф является подлинной сердцевиной любой культуры.
Итак, в одном из самых первых приближений культура может быть определена как миф, как тайна. Миф - это не экзотическая периферия культуры, а сама ее суть. ^Потому что проблема культуры - это всегда проблема ДРУГОЙ культуры, которая находится по ту сторону существования культуры ЭТОЙ.
Культура никогда не бывает одна. Культура всегда существует как множество культур. И факт одной культуры всегда предполагает факт других культур. Существование культуры всегда обременено фактом наличия множества иных культур и множества взаимно непереводимых культурных языков. И если мы говорим о своей культуре, мы всегда подразумеваем, что где-то существует культура другая, культура по ту сторону нас, культура, являющаяся нам как таинственная загадка. И речь идет отнюдь не только о культуре других географических пространств или другой исторической эпохи, но и о культуре другого по сравнению со мной человека. О иной культуре мышления, о иной культуре понимания, предполагающей иной язык семантических шифров.
И оттого ключевая проблема культуры - это проблема понимания. Проблема непереводимости культурных языков. Пробле-

ма всегдашней загадочности того, что принадлежит миру другой культуры. Проблема другой культурной природы. Другой культурной при рожденности человека. Другой системы семантических шифров, в которой рождается его личностное "Я". Разные культуры (если это на самом деле разные культуры) не понимают друг друга автоматически: чтобы хотя бы приблизительно понять друг друга, им нужно совершать трудную РАБОТУ понимания, трудную работу диалога: им нужно напряженно всматриваться и вчитываться друг в друга; однако всякий раз будет происходить лишь приблизительная реконструкция ее тайных смыслов, причем реконструкция в пространстве своего понимания, своего языка.
И в этом феномене глубинной таинственности культуры ключ к пониманию феномена первобытного мифа как своеобразного культурного шифра, смысл которого - вовсе не в установлении общей для всех истины, а в чем-то прямо противоположном: в проведении линий культурной демаркации, в ОТДЕЛЕНИИ одной культуры от другой, в манифестации культурного своеобразия. Само тело первобытного человека, плотно покрытое рубцами и татуировками становится знаковой системой, глубоко отличающей один "культурный вид" от другого. Мол, неважно, что люди рождены физиологически одинаковыми. Ведь главное рождение - это второе рождение. И татуировки тела свидетельствуют об этом. "Мы - разной культурной крови, ты - и я", - как бы говорит тайный смысловой код этих татуировок. И в этом - глубинная суть всякой, а отнюдь не только первобытной культуры.
Культура - это то, что делает одинаково рожденных людей сущностно разными - в результате полученного ими второго рождения. Ведь физиологическая рожденность человека в качестве человека не дает человеку автоматического права на вхождение в тот или иной культурный мир: требуется преодолеть некий достаточно высокий энергетический барьер, обеспечивающий самоидентичность той или иной культуры. Язык культуры, миф культуры - это и есть тот пропуск, обладание которым только и делает меня принципиально способным в этот мир войти.
Но, таким образом, тайна - это своего рода органика культуры. И миф как тайна - суть наиболее органическая форма бытия культуры, ее сущностное выражение. Следовательно, чтобы понять тайну мифа, требуется понять феномен языка культуры, с которым как с тайной сталкивается человек с момента своего рождения.

Естественный абсурд

Для внешнего наблюдателя (наблюдателя из другого мифа) мир мифа выглядит как мир абсурда. Но - только для внешнего, глядящего на миф извне, с точки зрения иной культуры. Лишь представителю сторонней культуры миф кажется странным. Для человека же при рожденного тем или иным мифам, они есть не-

кая самоочевидная реальность, которая не требует какого-то опытного подтверждения: ведь они санкционированы авторитетом социума. И потому любые без исключения мифы, как бы они ни выглядели нелепыми и абсурдными с точки зрения наружного наблюдателя, выглядят абсолютно естественными для своих носителей.
В самом деле, современному человеку не приходит в голову требовать каких-то наглядных подтверждений того, что солнце есть огромный раскаленный шар, во много раз превышающий размеры самой Земли, хотя это противоречит всему его наличному опыту. Современный человек принимает эту аксиому на веру, потому что она подтверждена всем авторитетом культуры, и воспринимает солнце именно так, как предписывает его восприятию эта принятая на веру аксиома. И хотя в современной науке звездная, космогоническая концепция солнца как сгустка раскаленной материи безусловно доказана, для всякого обыкновенного человека она, конечно же, играет ту же самую роль мифа, которую играет для первобытного человека концепция солнца-быка. В самом деле, с какой стати идея о том, что маленькое и яркое пятнышко, блуждающее по небу, есть невероятных размеров раскаленный шар, должна признаваться более убедительной и очевидной, нежели идея, согласно которой это блуждающее пятнышко есть бык? Несомненно, что и в первом, и во втором случае человек принимает некую гипотезу на веру и при том

совершенно равнодушен к тому, что его собственное восприятие с очевидностью противоречит его вере. И пускай в одном из двух случаев за гипотезой скрывается система строго аргументированных научных доказательств. Важно не это, а другое. То, что в своем фактическом функционировании эта научно доказанная и обоснованная концепция исполняет роль мифа, т.е. служит предметом иррациональной веры и символом культурной принадлежности.

В сущности говоря, вера в тот или иной миф есть главный признак принадлежности человека к миру той или иной культуры. И если спросить, что отличает одну культуру от другой, то ответ будет предельно прост: в конечном итоге - МИФ, лежащий в основании этой культуры.

Миф - это то, что позволяет человеку чувствовать себя уютно и естественно в своей культуре и не уютно и не естественно - в чужой.

Так, современному человеку кажется совершенно иррациональным, нелепым и фантасмагоричным мир-миф первобытного человека. Но точно так же абсолютно нелепым и неестественным кажется первобытному человеку мир-миф человека современного. Они смотрят друг на друга из реальностей разных мифов, и каждому из них представляется верхом нелепости точка зрения другого.

Любой человек, заглядывающий в мир чужого мифа переживает чувство ошеломительной неестественности от тех экзотичес-

25

ких "законов", которые управляют миром этого чужого мифа. И только самим хозяевам мифа это невдомек: для них их собственный миф - образец естественности и очевидности. И это в равной степени относится как к культурам различных исторических эпох, так и к культурам, существующим параллельно, в одну и ту же историческую эпоху. Миф - это совокупность субъективных ил-люзорностей культуры, которые позволяют одной культуре отделить себя от другой культуры. И это - высший смысл мифа, как тайны, делающей одну культуру непроницаемой для другой.

Итак, иллюзорные конструкции мифа оказываются своеобразными линиями демаркации между культурами. Это то, что позволяет человеку постоянно ощущать принципиальное отличие своего от чужого и принципиальную недоступность своего для чужого взгляда. И это, между прочим, крайне важно для самого существования культуры: это то, что обеспечивает факт принципиального разнообразия культур, факт того, что культура с самого начала своего существования представляет собой КУЛЬТУРЫ, т.е. некую множественность культур.

Миф, таким образом, оказывается своеобразным шифром культуры, позволяющим человеку идентифицировать свою культурную самость, и при том обеспечить принципиальную недоступность (эзотеричность) этой культурной самости взгляду любого внешнего наблюдателя. Эзотеричность же, взаимная непроницаемость культур - это, далее, то, что делает мир каждой культуры принципиально незаемным, а сами культуры взаимонезаменяе-мыми.

Казалось бы: окружающий мир принципиально одинаков для различных племен. Однако каждое племя имеет совершенно индивидуальную культуру - индивидуальный язык, глубоко индивидуальные орнаменты татуировок на теле, совершенно индивидуальные ритуалы, обряды и церемонии. Откуда берется весь этот фантастически разнообразный мир культур, если мир, в котором существуют, скажем, аборигены северозападной оконечности Австралии, принципиально одинаков для всех, существующих в этой области племен? В том-то все и дело, что мир для этих племен принципиально НЕ одинаков. Потому что это не просто мир, а мир в координатах мифа. А поскольку у каждого племени своя система мифов, постольку каждое племя имеет дело со своим миром. Миром, который, возможно, и одинаков предметно, да различен мифологически.

Таким образом, миф - это принципиальная точка отсчета, благодаря которой существует сам мир культурного разнообразия. А, стало быть, миф - это подлинная точка отсчета культуры как таковой.

Табу на совокупление культур

Вернемся к тому, что различие между любыми двумя культурами настолько же существенно и фундаментально, насколько

26

существенным и фундаментальным является различие между нндами в живой природе.

Итак, миф - это знак культурной самоидентичности человека, тогда как у животных знаком видовой самоидентичности является, разумеется, способность к копуляции. Как там невозможно перепутать сексуального партнера и случайно вступить в половое сношение с представителем другого вида, так и здесь невозможно случайно спутать представителя одной культурной общности с представителем другой и "по ошибке" вступить в общение (в том числе - сексуальное) не с тем. Культурная самоидентификация индивида - это настолько мощный фактор, что он полностью подчиняет себе сексуальное поведение человека, создавая глубоко не совпадающие между собой культурные модели сексуального поведения, в т.ч. культурные модели определения того, кто может, а кто не может быть его сексуальным партнером.

Казалось бы: все люди принадлежат одному биологическому виду, т.е. рождаются физиологически одинаковыми, и нет никаких принципиальных преград для того, чтобы представители разных культурных сообществ без проблем вступали в сексуальное общение друг с другом. Как нет принципиальных преград для общения и взаимопонимания между самцом и самкой шимпанзе, рожденных на разных материках и помещенных в одну клетку. Однако - и это удивительно! - культурная демаркация в первобытных

сообществах настолько сильна, что там произвольный сексуальный контакт с представителем другого племени практически невозможен: он должен иметь особую культурную санкцию. Разные культурные схемы сексуального поведения оказываются для представителей этих разных племен не меньшим барьером, нежели для животных - чисто биологические отличия. В любом первобытном обществе мы встретим жесткий распорядок, регламентирующий характер сексуального поведения индивидов и некие культурные нормы выбора сексуальных партнеров. Причем в каждом племени, в каждом сообществе это свои культурные нормы, недоступные пониманию чужаков.

Даже внутри своего племени сексуальное поведение человека жестко зависит от этих культурных норм и следует строгим мифологическим законам, регламентирующим выбор брачных партнеров. Нарушить такой закон - страшнее смерти. Что же говорить о возможности сексуальных контактов с представителями совершенно других культурных общностей? Язык, одежда, характер амулетов, татуировки на теле - все эти внешние признаки позволяют безошибочно определить иную культурно-видовую принадлежность того или иного индивида.

Но за всеми этими внешними признаками скрывается нечто гораздо более существенное: некий культурный стандарт мышления, который делает практически невозможным понимание между представителями различных культурных общностей. Первобытный человек, разрисовывающий свое тело сложным узором различных красок и татуировок, демонстрирует себя всем окру-

жающим как представителя определенного КУЛЬТУРНОГО вида. И с подчеркнутым пренебрежением относится к себе как к представителю биологического вида, накладывая жесткие культурные табу на возможность свободного сексуального совокупления с представителями иных культурных сообществ.

Таким образом, весь образ существования первобытного человека нарушает законы нормального внутривидового сексуального поведения: его сексуальное поведение подчинено отныне культурному закону. И если для живых особей разных видов невозможно совокупление по чисто биологическим причинам, а внутривидовое совокупление принципиально ничем не ограничено, то человек уже в первобытном обществе разбивается на своеобразные культурные виды, между которыми сексуальное совокупление точно так же оказывается невозможным. Там линию демаркации пролагает чисто физиологическая невозможность копуляции между представителями различных видов и невозможность воспроизведения себя в совместном жизнеспособном потомстве. Здесь, если угодно, - невозможность культурной копуляции, т.е. невозможность физиологического совокупления, которая обусловлена, однако, не физиологическими, а культурными факторами.

Впрочем, невозможность физиологического совокупления отражает нечто гораздо более глубокое - невозможность культурного понимания, невозможность проникновения в мир тайных мифологических шифров чужой культуры, невозможность декодирования мифологической подкладки этой чужой культуры, невозможность реконструкции для себя мира чуждой мифологической семантики. И понятно, что степень сложности культурного совокупления, культурного проникновения друг в друга представителей различных культурных видов нисколько не ниже чем степень сложности физиологического совокупления между представителями различных биологических видов.

Непереводимость культуры

Итак, когда один первобытный человек заявляет, что он суть кенгуру, тогда как представитель соседнего племени заявляет, что он суть крокодил, они тем самым заявляют принципиальную взаимонепереводимость их языков культуры, невозможность проникнуть в систему особых семантических шифров чужого языка, составляющих подлинную суть любого культурного мифа. При этом дело не просто в том, что они говорят на разных языках в том смысле, что употребляют разные звуковые формы для обозначения одних и тех же предметов. Суть дела заключается в том, что они говорят на языках разных мифов, а это значит, что представители разных культурных общностей видят за каждым словом-именем, коррелирующим с каким-то предметом, совершенно особую мифологическую подкладку. Иную мифологическую трактовку данного предмета. Иную мифологическую семантику.

В мире первобытной культуры каждый предмет имеет свой миф. Это значит, что любой предмет окружающего человека мира имеет свое мифологическое происхождение, является в каком-то высшем смысле мифологически санкционированным, мифологически укорененным. Иначе говоря, любой предмет в мифе получает свое особое смысловое право на жизнь. И оказывается совершенно особым образом встроен в систему мифологии, присущей данному племени. Что и создает особое поле мифологической семантики этого предмета. Однако глубокая субъективность логики мифологического санкционирования оборачивается тем, что один и тот же предмет в двух разных племенах оказывается носителем совершенно различных мифологических смыслов - ведь это смыслы, которые субъективно навязываются культурой объективной действительности.

И оттого сколько бы ни пытался представитель одного племени объяснять другому, ЧТО означает то или иное слово его языка, он обречен на неудачу: принципиально невозможно донести мифологическую семантику того или иного слова, поскольку слова человеческого языка - это не просто лингвистические корреляты каких-то предметов, но и носители какого-то тайного, мифологического содержания.

Так, человек, произносящий слово "солнце", не просто указывает тем самым на нечто, находящееся у него

над головой, но и имеет в виду нечто, что можно было бы определить как культурный миф солнца. Скажем, в современной культуре - это целая система естественнонаучных представлений, насчитывающая за собой несколько тысячелетий письменной истории. У первобытного человека - это система мифов, возраст которой измеряется многими десятками тысячелетий устной истории.
Казалось бы, в чем проблема? Встретились две культуры: первобытная и современная. Представитель европейской культуры указывает на диск солнца и говорит: "солнце". Представитель первобытного племени совершает то же самое: указывает пальцем на небо и произносит слово, означающее имя солнца в его языке. Но можно ли утверждать, что в результате совершается действительный акт понимания? Можно ли утверждать, что в результате такого лингвистического обмена информацией европейский человек хоть чуточку приблизился к пониманию культурной тайнописи аборигенского языка, а абориген - к пониманию культурной тайнописи языка европейского?
Вся проблема заключается в том, что и тот и другой, указывая на солнце, не просто указывают на предмет над их головами, но каждый имеет в виду нечто свое, недоступное взгляду и пониманию другого человека. Например, что имеет в виду современный человек, утверждая, что солнце - это диск, или что солнце - это огненный шар, или что солнце это звезда во вселенной, или что солнце - это источник жизни на земле? Доверяет ли он при этом своему непосредственному восприятию, или, скорее, - некоему культурному мифу,

усвоенному в процессе образования? Разумеется, он прежде всего доверяет своему культурному мифу. И точно так же древний грек, утверждающий, что солнце есть огненная колесница бога, или первобытный человек, настаивающий на том, что солнце -это бык, или что солнце - это голова удава, или что солнце - это огромный крокодил, опирается отнюдь не на данные своего непосредственного восприятия, а на тайную мифологическую семантику своей культуры.
И это составляет самое трудное для того, чтобы могло совершиться понимание в пространстве чужого языка. И в этом состоит глубинная причина взаимонепереводимости культурных языков. Ведь за каждым словом, оказывается, скрывается не просто предмет, но МИФ предмета, и у каждой культуры это свой миф. Можно перевести на другой язык лишь поверхностный, предметный слой языка. Но как перевести на другой язык тайную мифологию речи?
Обман, дарующий смысл
Итак, миф есть знак культурной самоидентификации человека в качестве особого культурного вида. Но почему этот знак культурно-видовой самоидентификации оказывается для человека более значим, нежели его физиологическая природа? Почему значимость культурной нагрузки, которую несет в своей жизни каждый человек оказывается настолько высока, что она пересиливает самый сильный физиологический инстинкт человека -инстинкт размножения - и заставляет этот инстинкт целиком и полностью подчиняться неким искусственно сочиненным культурным правилам? Почему принадлежность мифу, а, точнее, принадлежность системе мифов той или иной культуры становится для человека чем-то гораздо более важным и значимым, нежели принадлежность своему биологическому виду?
Еще раз оглянемся назад и попытаемся систематизировать то, что нам удалось до сих пор рассмотреть в феномене мифа.
Итак, что же такое миф? Первое и самое очевидное: миф есть ложь. Но к первому добавляется второе: не просто ложь, но ложь, в которую верят. И не просто верят, а верят самозабвенно, с полной внутренней отдачей. Вопреки фактам и доводам рассудка. Если это и мир лжи, то только для внешнего наблюдателя. Для человека, находящегося внутри мифа он есть мир абсолютной и непререкаемой истины. А это значит: миф есть ложь, имеющая сверхзначимый характер для человека. И эта удивительная сверхзначимость мифа наиболее точно описывается словом "смысл". Классическое пушкинское: "Ах, обмануть меня нетрудно, я сам обманываться рад", - конечно же, об этом. И "тьмы низких истин нам дороже нас возвышающий обман" - о том же.
Не будем, однако, спешить противопоставлять обман и истину. Конечно, истина - это то, с чем приходится смиряться. Она

предпочитает быть жестокой и нелицеприятной. Конечно, обман - это то, во что хочется верить. Конечно, человеку свойственно жить не столько во имя истины, сколько во имя обмана. Конечно, подлинной и глубинной потребностью человека является не истина, а обман.
Однако в каком-то смысле истина - это и есть обман. И пушкинская мольба об обмане - это мольба об истине. О высшей истине притворства, которая сохраняет миф любви. Потому что даже тогда, когда человек, казалось бы, только и озабочен поиском истины, на самом деле его волнует поиск своей истины, а не некоей безличной истины вообще.
Его не волнует тьма чужих истин. Они носят для него принципиально закрытый характер. Любая истина является для человека истиной только тогда, когда она носит для него открытый характер, когда она переведена на язык его субъективно-личного, а, стало быть, мифологического понимания. И оттого "нас возвышающий обман" - суть подлинная истина нашего существования.
Не просто обман, а, заметьте, обман, "нас возвышающий". А, стало быть, обман, дарующий смысл. А, стало быть, обман, который есть истина. Та высшая истина человеческого существования, без которой само это

существование невозможно. Истина, смысл которой - не объяснить мир, но оправдать и узаконить существование человека в мире. Именно такой статус мифа делает мифологическую веру в ту или иную истину настолько сильной, что опрокинуть ее не удается никаким фактам, никаким аргументам. "Я ВЕРЮ!" - это самый глубокий (хотя зачастую незримый) аргумент в системе любой аргументации.
Миф - это смыслонесущая реальность человека, и оттого она неизмеримо более сильна, нежели реальность как таковая. Ведь в мифе человек укореняет свое собственное право на существование - перед лицом того мира, в котором это право человека на существование вообще-то не было предусмотрено. И потому миф - это высшая реальность, к которой апеллирует человек.
Нет, это не опиум, позволяющий человеку уйти в параллельную реальность, как считали просветители XIX века, включая Маркса. Совсем наоборот: он есть средство самоутверждения человека по отношению к миру, в котором человека не предусмотрено. А, значит, миф есть не что иное, как оправдание человека смыслом. Это то, что позволяет человеку поместить самого себя в контекст особой, смысловой реальности.
У человека есть миф, стало быть, у него есть смысл. И в этом - высшая истина мифа, многократно перекрывающая вопрос о его соответствии некоей объективной истине. Именно это обстоятельство и объясняет, почему любой миф обладает чрезвычайно высокой энергией сопротивления по отношению к каким угодно фактам и событиям. Ведь миф дарует человеку нечто гораздо более важное, нежели знание: смысл.
Относительно легко разрушить идеологию - миф, возведенный в разряд политической доктрины. Но даже когда идеология
31
разрушена, ее мифологические корни, как правило, продолжают существовать многие сотни лет. Ниспровергается языческая идеология, но еще долгое время языческий миф существует внутри христианской культуры в замаскированном виде. Ниспровергается коммунистическая доктрина, но еще долгие десятки лет политики всех мастей продолжают мыслить в парадигме того мышления, с которым они были мифологически слеплены. И даже если человек начинает говорить на языке новой идеологии, мифологические (смысловые!) корни его языка остаются прежними. Следовательно, мифологическая реальность более фундаментальная и более мощная реальность, нежели реальность идеологическая. Если идеологию человек переживает как сферу чуждых, навязанных смыслов, то сфера мифа - это сфера лично выстраданных и пережитых смыслов. На стороне идеологии - вся мощь государственной машины. На стороне мифа - всего лишь личное переживание смысла. Однако в силу этого "всего лишь" он - в отличие от идеологии - практически не поддается уничтожению.
Миф существует как потребность. И суть этой особой человеческой потребности (куда как более сильной, нежели потребность в продлении рода или любая другая физиологическая потребность!) выражается в том, что она есть потребность в смысле. Но что это за штука такая - смысл? Увы, задавая этот вопрос мы выходим в область настолько предельную для человеческого разума, что ответ на него напрашивается в форме заведомо тавтологичной: смысл это когда нет отсутствия смысла.
Что значит - у человека есть смысл? Это значит, что у его жизни есть некая высшая точка размерности, высшая точка отсчета, как бы не принадлежащая самой жизни. Смысл - это то, что оправдывает существование. Узаконивает. Дает право на существование. Это то, ради чего совершается жизнь. То, что делает жизнь небессмысленной. А это значит, что вопрос о смысле выводит нас на коренной вопрос человеческого существования -вопрос о сущности жизни.
Проблема жизни
Человек - странное существо. Ему мало просто жить. В какой-то момент своего существования он заглядывает за границу собственной жизни, в область смерти и задает себе невозможный вопрос: ЗАЧЕМ? Чего ради я существую на свете? Чего ради я суечусь и совершаю те или иные поступки? Чего ради я делаю то, другое, третье, пятое?..
Заметим: человек - это единственный живой вид, который мается смыслом. И эта очевидная исключительность позиции человека не может не вызывать целого ряда вопросов. Главный среди предельно прост. Почему ни перед одним живым видом на Земле не возникает проблема смысла и ни одному живому виду на Земле не приходится себя защищать особым защитным полем - полем
32
мифов? В чем природа этой странной человеческой аномалии, выбивающей его из эволюционной пирамиды жизни?
Обратимся к феномену жизни как таковой. Жизни не как исключительному достоянию того или иного биологического вида, а как некоему планетарному явлению, имеющему место быть на планете Земля. И начнем с того, что жизнь любого животного вида абсолютно центрирована его биологическими потребностями, среди которых важнейшей является потребность размножения: ведь ее реализация является гарантом возникновения новых видов и прибавления новых ступенек в феномене эволюционной лестницы. Потребности в еде, сне - это как бы дополнительные потребности, обеспечивающие реализацию главной, той, что гарантирует непрерывность процесса видообразования и возникновение все новых и все более сложных эволюционных форм.
Можно было бы сказать, что животное не принадлежит себе, а принадлежит некоему эволюционному закону. И в этом, если угодно, заключается высший смысл существования любого животного вида: стать

исходной точкой для нового видообразования и предоставить генетический материал для мутационной изменчивости и наследственного отбора, чтобы в конце концов, через много-много поколений возник какой-то новый, более совершенный вид.
Таким образом, любое отдельно взятое живое существо как бы не принадлежит самому себе, а принадлежит своему виду, и, через него - целостному эволюционному дереву, корни которого уходят в глубину миллионов лет, а вершина теряется в неопределенно бесконечном будущем.
Это единое и фантастическое живое дерево, существующее на планете Земля вот уже на протяжении трех с половиной миллиардов лет, начиная с первых микроорганизмов, и устремляющееся в неопределенное будущее, словно бы специально взращено природой, дабы опровергнуть собственный фундаментальный закон возрастающей энтропии.
Физика свидетельствует: нормальным способом развития любой изолированной системы является развитие от сложных и неустойчивых состояний к состояниям простым и устойчивым, так, что, чем более сложны и неустойчивы какие-то системы, тем меньше их вероятность. Как замечает Илья Пригожий, "...для изолированных систем будущее всегда расположено в направлении возрастания энтропии" '2. Таким образом, под влиянием естественных физических процессов любая система стремится к термодинамическому равновесию, т.е. к состоянию с максимумом энтропии. А образующиеся в результате равновесные структуры обладают своего рода бессмертием. Что же касается живого эволюционного дерева, выросшего и продолжающего расти на планете Земля, то оно выглядит как странный эксперимент Господа Бога, решившего подшутить над физической реальностью: ведь жизнь "глубоко чужда моделям термодинамического равновесия" 13, а,

стало быть, противоречит в своей сути неким фундаментальным закономерностям, на которых основана Вселенная.
Но, так или иначе, сочтем ли мы феномен жизни за странную причуду Господа Бога, или же найдем ему какие-то более убедительные объяснения, суть жизни, суть процесса эволюции состоит в подчеркнутой антиэнтропийности, в подчеркнутом и постоянном усложнении жизненных форм, и любое конкретное живое существо является участником этой глобальной антиэнтропийной мистерии.
При этом главная пружина эволюции - размножение живых существ и происходящее затем просеивание генетического материала сквозь решето естественного отбора. И поэтому главный биологический инстинкт, управляющий жизнью любого живого существа - конечно же, инстинкт размножения.
Животное (в той мере, в которой можно противопоставить животное человеку) не столько размножается, чтобы жить, а живет, чтобы размножаться - размножаться и поставлять генетический материал для последующих мутационных изменений и отбора наиболее успешных особей. Собственная жизнь не имеет субъективного смысла для живого существа, поскольку смысл ее объективен: она есть всего лишь материал эволюционной лестницы. И такого рода высшим смыслом обладает жизнь любого живого существа. А в результате любая порожденная в процессе эволюции новая форма жизни (даже когда идет речь не об отдельной особи, а о целом виде), оказывается как бы обречена на последующее уничтожение. Происходит, используя гегелевский термин, снятие ее в каких-то более высоких, более изощренных формах.
При этом жизнь равнодушна к собственной археологии: ей дела нет до того, какие формы жизни, какие удивительные виды бесследно исчезли миллион или сто миллионов лет назад. Она вся - в настоящем, она вся - сейчас, и ей не нужна память о тех фантастически разнообразных мирах, которые были ею созданы в прошлом. Составив фундамент, удобрение, почву для новых видов, эти миры умерли, и новые формы жизни живут без оглядки на то, что им когда-то предшествовало.
Потому-то животное и не знает вопроса о смысле. Все, что оно делает в течение жизни, как бы заранее встроено в общебиологический смысл эволюционной лестницы. Животное добывает себе пищу, ест, пьет, спит, защищается от врагов, - и все это для того, чтобы реализовать свое главное жизненное предназначение - воспроизводство себя в потомстве. В этом высшая суть жизни любого животного, которая совершенно не зависит от его личного волеизъявления. И оттого смысл у животного как бы заранее и автоматически есть. Весь внешний мир для животного - это всего лишь среда, по отношению к которой оно - так или иначе - осуществляет траекторию своего выживания как важнейшее условие воспроизведения себя в потомстве.
Но это значит, что любой выбор, совершаемый животным в течение жизни, как бы заранее предопределен на биологическом

уровне. Траектория жизни любого животного принципиально ладана на уровне его генетической программы. И потому эту траекторию можно заранее просчитать: в принципиально одинако-иых условиях природной среды любые два представителя одного и того же вида будут себя вести принципиально одинаковым об-разом. Это, если угодно, абсолютный закон жизни. И есть только одно-единственное живое существо на свете, которое нарушает это правило, - существо, чью модель поведения принципиально нельзя просчитать заранее. Этим живым существом является человек.
Искушение культурой
Главная проблема, связанная с феноменом человека, заключается, по-видимому, в том, что помимо видового пространства жизни, и котором он живет как и любое другое живое существо, его окружает еще некое особое пространство культуры, предполагающее в нем такие способы поведения и самоосуществления,

которые вы-иодят его далеко за границы видовой целесообразности.
Человек как бы перестает служить великому эволюционному закону жизни, который ставит каждое живое существо в жесткую зависимость от потребности в размножении, потребности в продолжении рода. Он усмиряет свою свободную сексуальность и подчиняет ее странным, им же самим и выдуманным законам культуры (у каждого племени - своим!), уменьшающим до минимума возможность мутационной изменчивости и резко ограничивающим поставку мутированного генетического материала для эволюционного отбора и нового видообразования. Он вводит жесткие линии культурной демаркации, которые резко ограничивают возможности свободного выбора сексуальных партнеров и широкий обмен генетическим материалом, что так же существенно ограничивает предпосылки нового видообразования. Наконец, он, вступая в жесткое противоречие с законами естественного отбора, обеспечивает выживание даже самых неприспособленных и биологически слабых представителей своего вида.
Таким образом, человек как бы искусственно перерезает своеобразную пуповину, связывающую его с законами эволюционного видообразования. Он как бы и не живет уже в общебиологическом смысле этого слова, если понимать под жизнью роковую встроенность любой живой особи, любого биологического вида в единую эволюционную лестницу гигантского дерева, произрастающего на планете Земля вот уже на протяжении трех с половиной миллиардов лет. Он не живет, если понимать под жизнью жизнь внутри эволюционного целого. Он не живет, если понимать под жизнью принадлежность тому великому закону, который однозначно подчиняет все содержание жизни биологического индивида задаче продления рода и задаче самоуничтожения в последующих, более совершенных формах. Он не живет в том смысле, что перестает быть функциональной частицей великого дерева жизни
2*
35
с уготованной участью стать органическим удобрением для последующих, более совершенных видов. Однако главное даже не в этом, а в том, что для него изменяется статус самой природы.
Для животного, напомню, природа - это средство для жизни или условие для жизни. Главная ценность, главная точка отсчета - это жизнь, встроенная в единую лестницу эволюции. Маленькая жизнь, как частица огромного Дерева Жизни. Природа же -это друг или враг, в зависимости от того, помогает она или препятствует осуществлению жизни.
Ничего подобного мы не встречаем в случае с человеком. Человек, словно в насмешку, создает некий изощренный мир культуры, который как некую сетку культурных шифров набрасывает на всю окружающую его природу, на весь окружающий его мир. И это проявляется прежде всего в том, что человек поименовыва-ет все, что его окружает, навязывая каждому предмету природного мира некие странные, культурно-мифологические смыслы, не имеющие ничего общего с органикой объективно-природного существования эти предметов.
Таким образом, человек как бы удваивает природу, и к природе, которая существует сама по себе, как предпосылка, средство и условие жизни, добавляет... некую параллельную природу, в которой каждый предмет оказывается нагружен особой семантикой культурных шифров. В первобытном обществе это проявляется, в частности, в том, что каждый предмет природы получает свое персональное мифологическое имя и свою мифологическую историю. В современном языке дело обстоит, в сущности, так же.
Причем, что важно: каждая культура осуществляет свою акцию удвоения. И множественность этих акций удвоения свидетельствует о некоем новом качестве существования самого этого мира. Мир всякий раз заново удваивается в каждом новом культурном зеркале, а поскольку культурных зеркал, в которых отражается пространство мира - огромное количество, то приходится говорить о своеобразной культурной мультипликации мира, когда нет единого мира, а есть множество его культурных отражений.
Но - парадокс! - это тот самый момент, с которого человек вступает в собственно познавательное отношение к природе. Когда он начинает расшифровывать те или иные явления окружающей природы вне зависимости от того, имеют ли они для него непосредственный жизненный смысл. Когда природа начинает его интересовать как внеположенная ему. Когда все то, что должно было бы, по идее, оставлять его глубоко индифферентным как биологическое существо, внезапно вовлекается в орбиту его внимания и становится предметом самого пристального анализа. Природа вообще перестает отныне быть для человека просто условием средством осуществления жизни. Мир, окружающий человека перестает быть вторичным по отношению к задаче выживания. Мир, нагруженный культурными шифрами, культурной семантикой,
36
мпервые становится интересным человеку универсально, во всем своем реальном объеме, а не как условие выживания и продолжения рода на все новых и новых витках эволюционной спирали.
Таким образом, пока мир существует сам по себе, не нагруженный никакой особой культурной семантикой, он в этом своем самостном качестве, в своей реальной безграничности и универсальности никого не интересует, а принимается той или иной живой особью в расчет лишь постольку, поскольку является условием и средством ее выживания и продолжения рода. И лишь после того, как на свет появляется существо, которое придумывает нагрузить мир системой культурных шифров (назовем это "языком"), этот мир, как бы переставший быть собой, но ставший проекцией культуры, становится этому существу интересен весь, а не только в тех своих фрагментах, которые существенны с точки зрения задачи выживания и продолжения рода.

Иначе говоря, весь окружающий человека мир становится сложным культурно-семантическим шифром, разгадыванию которого можно посвятить саму жизнь. Природа из средства превращается в цель, и становится вся без исключения интересна человеческому существу, а не только в тех своих проявлениях, которые имеют жизненный смысл, т.е. значимы с точки зрения стратегии биологического выживания и размножения.

Правда, это уже не природа сама по себе, а природа, поставленная в культурный контекст. Но зато - вся. Не выборочно - под углом зрения иерархии биологических потребностей, как это происходит у любого традиционного живого вида, - а целиком. В соответствии с той особенностью человеческого существа, которую еще Маркс охарактеризовал как феномен человеческой все-предметности. Мол, любое животное интересуется в окружающем мире только тем, что имеет для него непосредственный биологический смысл. И интересуется этим "чем-то" лишь в той мере, в какой это диктуется биологической целесообразностью. А вот что касается человека, то почему-то нет в мире предмета, который бы мог оказаться ему принципиально неинтересным.

В чем тайна этого универсального интереса, проявляемого к миру человеческим существом? Я выскажу мысль, которая может на этой ступени показаться невнятной и парадоксальной, но я буду к этой мысли настойчиво возвращаться на протяжении всей книги. Ключ к этому универсальному интересу - в особом механизме культурных шифров или культурного поименования. Мир для человека зашифрован культурой, а эта-то культурная зашиф-рованность любого предмета окружающего человека мира и делает этот предмет интересным для человека. Человек навязывает миру мифологические имена, и уже после этого ведет диалог с искусственно поименованным миром. Вопрос упирается только в то, зачем он производит это мифологическое поименование, но об этом - дальше.

Так или иначе, но в итоге в контекст культуры помещается мир, глубоко избыточный по отношению к естественным потреб-

ностям представителей вида Homo sapience. И это в первую очередь проявляется в феномене человеческого языка. Ведь даже в самом примитивном первобытном обществе мы встречаемся с фактом удивительно богатого языка, с помощью которого оказывается поименована ВСЯ окружающая человека реальность, причем в ее мельчайших деталях. При том каждое имя носит оттенок имени собственного и представляет собой некий культурный шифр, предполагающий в слове множество семантических оттенков. Каждому без исключения предмету окружающего человека мира культура дает персональное имя, и, тем самым, провоцирует человека на особую деятельность по семантической дешифровке этого имени с помощью предмета. А эта деятельность, в свою очередь, и составляет основу познания.

Но, таким образом, поименовывая мир, культура как бы искушает человека. Искушает на познание. Искушает на сверхбиологическое отношение к миру. Искушает фантастическим многообразием предметов, находящихся далеко за пределами тех его жизненных потребностей, которые предопределяют его поведение как видового существа. Искушает многообразием предметов, к которым человек как живой организм, как существо на ступеньке эволюционной лестницы должен быть по определению равнодушен: ведь это предметы, которые не имеют ни малейшего отношения к стратегии его существования как биологического существа.

Таким образом, культурное поименование мира становится для человека исходной точкой познания как такового. Необходимость расшифровывать те культурные смыслы, которые скрываются за именами тех или иных предметов, обрекает человека на предметную активность, совершенно не связанную с потребностями его организма. И это есть то, что мы называем собственно познавательной позицией. Познавательной позицией, благодаря которой человек входит в универсальный диалог с окружающим его миром. Познавательной позицией, благодаря которой человек как бы выходит за пределы самого себя, за пределы своих видовых организменных потребностей и становится человеком Вселенной.

И в этом состоит суть великого перелома, случающегося в истории живой природы. В результате этого перелома человек выходит из того состояния великого жизненного смирения, в котором пребывает любой живой вид на Земле. Человек перестает быть существом, которое с покорным равнодушием растворяется в своем потомстве во имя великой жизненной цели - все нового и нового видообразования. Человек выходит за границы той бесконечной чреды сменяющих друг друга поколений и новых видов, в которой ценность любого из них (не говоря уже об отдельных индивидах!) оказывается микроскопически мала, и сводится к ценности отдельного кирпичика в здании, состоящем из многих тысяч этажей.

Итак, культурная среда для человека оказывается чем-то принципиально иным, нежели природная среда для животного. Чем же? Предметом для постоянной расшифровки неких, создавае-

мых другими людьми социальных шифров, и, тем самым, предметом постоянного возделывания в себе некоего "надорганизмен-ного" содержания.

Испытание выбором

Таким образом, пространство культуры оказывается пространством, глубоко избыточным по отношению к непосредственным жизненным (биологическим или физиологическим) потребностям человека. Нет такого предмета окружающего человека мира, который не мог бы стать предметом самого пристального человеческого внимания. И при том каждый предмет открывается человеку сотнями своих сторон и

оттенков, которые, в общем, совершенно не нужны ему как живому существу, а навязаны необходимостью семантической дешифровки языка. И это характерно для любых исторических культур и для любых возрастных групп.
Иначе говоря, необходимость расшифровки культурных смыслов приводит к тому, что человек оказывается на краю некоей предметной бездны, и это совершенно по-особому ставит перед ним проблему выбора. Ведь создаваемая человеком культурная семантика природного мира означает возникновение совершенно новой ситуации, когда биологически инертные предметы и феномены теряют свой нейтралитет и становятся предметом острого и подчеркнутого интереса со стороны человека - например, познавательного интереса. Но это означает возникновение такой ситуации, когда мир открывается человеку как бесконечность, которая не поддается упорядочению на биологическом уровне. Генетические механизмы упорядочения информации отказываются срабатывать: как можно определить, какой из двух факторов предпочтительнее, если оба эти фактора биологически нейтральны? А это означает, что человек впервые в своей жизни оказывается в особой ситуации - ситуации свободного выбора, и эта ситуация не может не вводить его в состояние своеобразного шока. Шока от необходимости выбирать там и тогда, где и когда структуры биологического выбора перестают срабатывать. И это именно та ситуация, которая порождает вопрос о предельном смысле - о смысле самой жизни.
Если бы человеческая жизнь сводилась исключительно к удовлетворению каких-то биологических потребностей, вопрос о смысле не возникал бы вовсе. Какой смысл в том, что я сплю? Какой смысл в том, что я принимаю пищу? Человек ест, спит, пьет, занимается сексом не потому что у этой деятельности есть какой-то смысл, а потому, что все это заложено у него на уровне базовых биологических потребностей, и он не может всего этого не делать. И потому перечисленное не является сферой свободного выбора, но является условием биологического выживания, и оттого существует на уровне инстинкта.
Однако основная жизнь человека совершается далеко за пределами узкой границы инстинктов. Ее подлинные границы - гра-
39
ницы культуры, а культура предполагает известную свободу выбора. Когда человек может делать что-то, а может и не делать. И зависит это делание или не делание исключительно от его личной позиции по этому поводу, зависит исключительно от того выбора, который сделает сам человек.
Путь человека не предопределен. В любой момент своей жизни человек может принять решение, которое способно самым серьезным образом изменить его жизненный маршрут. Человек несет личную ответственность за траекторию своей жизни. И в любой момент своей жизни он может пойти по одному или по совершенно другому пути.
Бремя этой ответственности - ответственности, которая зависит только от самого человека, - возможно, самое тяжелое бремя человеческой жизни. И касается это отнюдь не только тех экзистенциально-драматических ситуаций, выбор в которых самым решительным образом меняет траекторию человеческой жизни. Любой свободный выбор - начиная от выбора одежды и кончая выбором самого жизненного сценария, - требует от человека наличия каких-то предельных точек отсчета, которые позволяли бы ему совершать этот выбор. В выборе одежды - это критерии вкуса. В выборе жизненного сценария - пожалуй, критерии смысла. Но, что важно, и в том, и в другом случаях это - подчеркнуто субъективные, ценностные критерии, вырабатываемые человеком глубоко индивидуально - в диалоге с миром окружающей его культуры.
В течение жизни человек бессчетное количество раз попадает в ситуации выбора. Ситуации, в которых фактор видовой, биологической предпочтительности заведомо отказывается срабатывать. И естественно, что во всех этих ситуациях человек нуждается в некотором априорном масштабе для того, чтобы тот или иной выбор мог бы быть совершен.
Чаще всего человек формирует такого рода априорные масштабы и пользуется такого рода априорными масштабами бессознательно. Но всякая попытка отрефлексировать эти априорные структуры упорядочения выбора, априорные структуры ценностного мироотношения неизбежно приводит к вопросу о смысле: а с какой стати, собственно говоря, я делаю тот или иной выбор? ЧТО является высшей, предельной точкой отсчета любого моего конкретного выбора, а, стало быть, и всей моей жизненной траектории, простраиваемой посредством всех этих выборов?
Ведь что такое свободный выбор? Это выбор, который не связан с удовлетворением физиологических потребностей (как раз там-то все ясно, там-то все естественно), а является выбором В КУЛЬТУРЕ, и, следовательно, представляет собой выбор среди искусственно созданных возможностей, абсолютно равновеликих с точки зрения биологической иерархии потребностей. Это выбор, который осуществляется не ЗА меня, а мною самим, посредством моего личного волеизъявления. Это выбор, который принадлежит мне самому, и потому это безумно тр5гдная ситуация,
40
поскольку вся мера ответственности за сделанный выбор ложит-гя на меня, и только на меня. И для того, чтобы такой выбор гонершить, человеку нужна какая-то априорная сетка ценностной размерности, которая давала бы ему возможность сориентироваться там, где отказываются работать биологические механизма отбора.
Такой априорной сеткой ценностной размерности и является для человека миф - иллюзорная конструкция

сознания, дающая человеку опорные точки для совершения выбора в тех ситуациях, и которых видовые ориентиры, генетические механизмы выбора оказываются несостоятельными.

Все живое

Животное не выбирает - оно знает априорно. За него выбор уже сделан - на уровне генетической программы. Эта генетическая видовая программа является абсолютной точкой отсчета для всей его жизнедеятельности. И любые ориентации, любые предпочтения конкретного живого существа в окружающем его мире однозначно определяются "силовыми линиями" этой его генетической программы. Эта генетическая запрограммированность позволяет животному просеивать факторы окружающего его мира сквозь решето своих видовых потребностей и упорядочивать их it соответствии с этими видовыми потребностями, разделяя все явления и предметы окружающего мира на три большие группы: благоприятные для жизни, представляющие угрозу или опасность для жизни и нейтральные. При том факторы нейтральные - это те факторы, которые не представляют для животного никакого интереса, и потому факторы, которые автоматически отсеиваются: животное попросту не обращает на эти факторы внимания.

Естественно, что в мире, состоящем из огромного числа предметов и явлений, существующих вне всякой связи с существованием данного животного вида, существующих принципиально объективно, принципиально независимо от данного, конкретного животного вида таких факторов, предметов и явлений большинство. А, стало быть, мир состоит в абсолютном большинстве случаев из таких факторов, предметов и явлений, которые оставляют данное животное принципиально индифферентным. Мир объективен - значит, он существует вне и независимо от данного жи-нотного вида, значит, он непредуготован данному животному виду, значит, он существенно превышает любые видовые животные потребности, существенно превышает сферы тех или иных видовых биологических интересов. Независимость и объективность окружающего мира выступает как принципиальная нейтральность и неинтересность. Все, что находится за границами видовой значимости, является ничего не значащим фоном. Набрасывая на мир сетку своей, биологической размерности, животное вычленяет из мира некий свой, видовой фрагмент и подчеркнуто игнорн-

рует все остальное. И в этом сама суть биологического отношения к миру как отношения глубоко фрагментарного, не универсального.

При том от конкретной животной особи ровным счетом ничего не зависит. Зная, к какому биологическому виду принадлежит тот или иной живой индивид, можно заранее спрогнозировать тот видовой фрагмент реальности, который будет вычленен и очерчен данной особью как значимый для своей жизни. Можно заранее спрогнозировать, что данной особи будет интересным, а к чему она останется равнодушной.

Генетическая программа - одинаковая для всех представителей данного вида - предопределяет структуру жизненных выборов и предпочтений любой конкретной особи в любой конкретной среде. И у всех представителей одного вида эта структура жизненных выборов и предпочтений будет принципиально совпадать: все они будут демонстрировать принципиально одинаковую стратегию жизненного поведения, стратегию жизненных выборов. Что и означает: у животных нет личного, нет личностного, а есть только видовое.

Таким образом, можно утверждать, что любому живому существу, если можно так выразиться, врожден определенный порядок восприятия действительности. Оно отбирает и реагирует на те или иные раздражители внешнего мира исключительно в соответствии с тем, как это предполагается его генетической видовой программой. А это значит, что животное не несет личного бремени выбора, и это значит, что у него нет самой проблемы свободы.

"Отбор раздражителей является составной частью любого поведения животного. В каждый данный момент органы чувств бомбардируются самыми разными формами физической энергии. На эту гамму раздражений животные реагируют избирательно; некоторые изменения энергии влияют на его поведение, другие - нет. Таким образом, очевидно, происходит своего рода отбор среди тех изменений энергии, которые воздействуют на животное" 14.

Кстати говоря, отбор тех или иных раздражителей окружающей среды, запрограммированный на генетическом уровне, этологи называют врожденным разрешающим механизмом, подчеркивая его надличностный, видовой характер. И это есть тот самый механизм, который делает излишними мучения свободного выбора. Благодаря этому механизму и происходит так, что мир для любого животного оказывается упорядоченным как бы априорно: на видовом, генетическом уровне.

Причем естественно, что упорядочивание это происходит, так сказать, безличностно, универсально-одинаковым образом для всех представителей одного и того же вида. Иначе говоря, у животного нет индивидуального мировоззрения, нет такого способа мироотношения, которое отличало бы позицию одного индивида от другого. Для двух представителей одного и того же вида мир упорядочен принципиально одинаково.

Точки опоры

Что же касается человека, то здесь мы сталкиваемся с феноменом индивидуально-неодинаковой упорядоченности мира.

Казалось бы: все люди представляют один и тот же биологический вид, а, значит, порядок восприятия ими

окружающего мира должен принципиально совпадать. Должны совпадать жизненные ценности. Должны совпадать жизненные приоритеты. Должны совпадать представления о том, что является предметами и факторами первостепенной важности, а что - третьестепенной. Должны, наконец, совпадать жизненные сценарии, должны совпадать стратегии выживания и продолжения рода, должны совпадать принципы самоосуществления в мире, наконец, просто способы жизни.

Однако в случае с человеком не наблюдается ничего подобного. Представители одного и того же вида демонстрируют совершенно невероятный разнобой жизненных стратегий, и этот разнобой жизненных сценариев как раз и именуется культурами. Каждый человеческий индивид претендует на свой, индивидуальный способ мироотношения, на свое, индивидуальное мировоззрение, на свой миф как основу независимого ценностного упорядочения мира.

Какова природа столь странного и столь бросающегося в глаза пренебрежения, которое демонстрируют человеческие индивиды по отношению к единой видовой стратегии? Какова природа того, что индивидуальное мировоззрение, индивидуальные или групповые мифы ставятся человеком выше, нежели универсальные ценности вида?

Выше уже говорилось, что человек появляется на авансцене жизни с некоей познавательной, или, шире, культурной претензией, совершенно неизвестной живому миру. Суть этой претензии заключается в том, что мир для человека оказывается интересен весь, независимо от того, соответствует ли это структуре его видовых биологических потребностей. Понятно, что, как и у всякого живого вида, у человека есть некий спектр потребностей, который определяется на генетическом, видовом уровне. И, стало быть, у человека существует некий врожденный механизм отбора жизненно значимых факторов внешней среды. Однако парадокс человека заключается в том, что наличие такого рода врожденного видового механизма отбора имеет для него на деле второстепенное и даже третьестепенное значение. И, прежде всего, это проявляется в биологически неадекватном интересе человека к миру тех нейтральных предметов и явлений окружающего его мира, которые с точки зрения видовой программы должны были бы оставлять его принципиально равнодушным.

Должны были бы - да не оставляют. И даже совсем наоборот: зачастую познавательный интерес человека к предметам, которые не имеют ровным счетом никакого биологического смысла, настолько высок, что это перевешивает насущные биологические потребности. Кто из родителей не сталкивался с тем, что ребенок, увлеченный интересной книжкой или игрой, способен забыть о

г

том, что он голоден или о том, что ему пора спать? Не в меньшей степени это характерно и для мира взрослых. Сумасшедшая увлеченность человека интересной идеей или интересной работой делает его в какой-то момент биологически неадекватным: он забывает про сон, отдых, прием пищи и готов заниматься увлекательным делом в ущерб здоровью, пренебрегая элементарной биологической целесообразностью. В крайних случаях это перерастает в различные формы религиозного фанатизма, когда движимый высокими идеями человек вступает в борьбу со своей собственной физической плотью, подвергая ее сознательным истязаниям, порою весьма жестоким и странным.

Таким образом, речь идет об интересе, который является глубоко избыточным по отношению к видовым потребностям человека - ведь не может же быть, в самом деле, видовой потребностью нанесение себе физического ущерба. Но даже если не иметь в виду крайние случаи, нельзя не заметить: огромное количество человеческих потребностей связаны с такими сторонами окружающего его мира, которые никак не могут быть предусмотрены логикой его видовой организации. И прежде всего это проявляется в наличии у человека познавательных и эстетических потребностей.

Почему нельзя ни эстетические, ни познавательные потребности рассмотреть как видовые потребности человека? Ну, хотя бы потому, что они носят глубоко индивидуальный характер, и оттого принципиально непрогнозируемы на видовом уровне. Ведь видовые потребности - это те, которые заложены на уровне видовой генетической программы, и оттого проявляются у каждого без исключения индивида, принадлежащего данному виду. Однако факт заключается в том, что никакой конкретный познавательный или эстетический интерес не может быть рассмотрен как универсальный для всех представителей вида Homo. Кому-то безумно интересна квантовая физика, а у кого-то она не вызывает ничего, кроме недоумения и тоски в глазах. Кто-то жить не может без музыки Шостаковича, а кого-то она оставляет глубоко равнодушным. Для кого-то художником №1 является Казимир Малевич, а для кого-то его художественные эксперименты не стоят ломаного гроша. И эта специфика человека превосходно представлена в классических формулах: "сколько людей - столько и мнений"; "сколько людей - столько и предпочтений"; "на вкус и цвет товарища нет".

Если бы речь шла о видовых потребностях, о видовых интересах, естественно было бы ожидать принципиально одинаковую структуру предметных потребностей у всех представителей одного и того же вида. Однако в случае человека структуры потребностей любых двух индивидов принципиально не совпадают. Одного человека волнует одно, другого - другое, третьего - третье. У одного одна иерархия предпочтений, у другого - другая, у третьего -третья. И принципиально невозможно найти двух людей с одинаковыми структурами предпочтений - если бы такое произошло, следовало бы говорить о феномене идентичных личностей.

Не то - в мире животных. Скажем, все собаки одной породы демонстрируют принципиально одинаковый набор привычек и интересов, и оттого принципиально прогнозируема среда их обитания, принципиально прогнозируемы формы диалога с ними. I (особие по собаководству позволяет заранее спрогнозировать для собаки конкретной породы необходимую жизненную среду исходя из априорного описания привычек, интересов и потребностей собак данной породы. Но для человека заранее жизненную среду не спрогнозируешь. Поскольку у человека привычки, потребности или интересы носят принципиально надвидовой характер. А .что значит, что у каждого индивида они личностны, т.е. имеют неповторимый и невоспроизводимый характер. Будет ли конкретный человек предпочитать китайскую или французскую кухню, будет ли он увлечен физикой или географией, будет ли он всем поэтам на свете предпочитать Шекспира или Поля Элюара, - все :>то принципиально не определяется на видовом уровне, а является личным предпочтением, личным выбором того или иного конкретного индивида.

А это и означает то, что человек каким-то удивительным образом отказывается от взгляда на мир сквозь призму своих чисто биологических потребностей, и отказывается от своего видового представления об иерархии этого мира. И ни один ясновидец на свете не сможет угадать структуру интересов и предпочтений какого-то незнакомца только на основании того, что тот принадлежит виду Homo sapiens. Сфера интересов, сфера предпочтений любого человеческого индивида - это его глубоко личное дело, и лишь от него самого можно узнать, что он любит, а что нет, к чему его тянет, что оставляет равнодушным, а что вызывает от-
иращение.

Итак, специфика человеческих потребностей и интересов заключается в том, что они не детерминированы на видовом уровне. А доказательством надвидового характера человеческих потребностей является их глубоко индивидуальный характер: различные представители вида Homo sapiens ведут себя так, будто они являются представителями различных видов. И нет ни одного предметного предпочтения, которое можно было бы охарактеризовать как универсальное для всех представителей этого странного вида. Ни один интерес, присущий той или иной человеческой особи, не может быть назван общевидовым: всегда найдется человек или даже множество людей, для которых этот интерес будет совершенно несущественным.

Но если человеческий интерес к миру оказывается детерминирован не видовыми потребностями, как у всех прочих животных, (•ели он детерминирован не общим для всех представителей данного нида генетическим механизмом, - то чем же он в таком случае детерминирован? Может быть, активность человека к биологически нейтральным предметам окружающего его мира каким-то образом провоцируется в нем самими этими предметами? Такая гипотеза выглядит достаточно нелепо. Она предполагает, что сами пред-
45
меты обладают некоторой избирательной активностью, и из всех представителей живого мира отчего-то выбирают человека. Увы, у самого предметного мира нет и не может быть никакого особого интереса по отношению к человеку и нет никаких природных механизмов избирательной стимуляции отдельных человеческих индивидов на те или иные формы предметной активности.

Но зато у человека есть миф. И именно миф, творимый в той или иной культуре, является источником познавательной или эстетической активности человека по отношению к той предметной реальности, которая с точки зрения иерархии видовых биологических предпочтений является реальностью принципиально нейтральной и индифферентной. Влекомый мифом, человек оказывается вынужден обращать внимание на те факторы окружающей его среды, которые в чисто биологическом смысле являются абсолютно безразличными для его организма. Миф - это то, что приковывает внимание человека к предметам и явлениям, абсолютно бессмысленным с точки зрения его видовых потребностей. Миф -это особая реальность, которая заставляет человека обратиться к тем феноменам окружающего его мира, которые не имеют видового значения, но благодаря механизму мифа становятся поистине сверхзначимыми для человека. И потому именно миф оказывается подлинным фундаментом той или иной модели культурного поведения человека. Ведь любой человеческий индивид не просто представитель определенного биологического вида, но и обязательно представитель какого-то культурного мифа, представитель некоей культурной целостности со своими опорными точками ценностных координат. И миф, носителем которого является человек, - это именно то, что предопределяет границы познавательного и эстетического интереса человека к окружающему его миру.

Инобытие в культуре

Итак, первая фундаментальная функция мифа в культуре заключается в том, чтобы спровоцировать интерес человека к миру биологически нейтральных феноменов и предметов - тех феноменов и предметов, которые находятся принципиально за пределами его видовой программы. Миф - это и есть та мощная сверх-биологическая мотивация, которая заставляет человека интересоваться всем, что находится за пределами его видовых интересов и потребностей. Миф - это искушение человека на то, что любой биологический вид оставляет глубоко равнодушным.

Миф воистину открывает человеку мир, находящийся за пределами его видовых биологических интересов, приковывает человеческое внимание к этому миру, инициирует в нем исследовательский и предметно-преобразующий пафос, становится причиной, источником того, что у человека - в отличие от всех прочих видов - наряду с живым, биологическим, органическим телом возникает феномен того, что, кажется,

Марксом впервые было названо

"неорганическим телом" - телом культуры. Миф, таким образом, есть подлинное начало культуры, подлинный ее фундамент. Миф .что такая особая, базовая структура человеческой культуры и человеческого сознания, которая инициирует и стимулирует инк-рее человека к всепредметному миру. А вся культура человеческая есть не что иное, как манифестация и реализация этого пггпредметного интереса. Таким образом, миф - подлинный инициатор культуры. Культура возникает как бы по инициативе мифа и является результатом, воплощением мифологической энергии. Любая культура -несмирная, локальная, индивидуальная - вполне может быть рас-(мотрена как результат своего рода мифологического влечения к предмету. Как результат такого влечения к тому или иному предмету, которое является совершенно бессмысленным с точки зрения логики живого.

Животное влекомо к тем или иным предметам исключительно с пойми естественными потребностями, как-то: чувством голода, чувством опасности, инстинктом размножения. Однако никаким чувством голода невозможно объяснить, почему представители каких-то культур, прежде чем принять пищу, солят ее и перчат, жарят и варят, и, вообще, совершают над нею массу колдовских, мистических операций, которые выглядят совершенно абсурдно и странно для представителей других культур. Разве можно объяснить необходимостью утоления чувства голода специфику той пли иной культурно-исторической кухни? Ведь уже у первобытного человека акт приготовления и приема пищи превращается в настоящее священнодействие, сопровождаемое сложными ритуалами и церемониями, обрядовыми танцами, торжественными заклинаниями. Приготовление некоторых блюд у аборигенов занимает нередко долгие часы, а то и дни, а, порою, требует участия псех членов племени - как, например, в том случае, когда огромное совместное варево создается на основе предварительно пережеванной и выплюнутой в общий котел пищи. Естественно, что мотивируются столь странные кулинарные технологии отнюдь не естественными биологическими потребностями, а чем-то прямо противоположным - культурными мифами.

Не случайно у всех "примитивных" народов очаг, место приготовления пищи есть место священное, а кухонная утварь несет и себе божественные смыслы. Это противоречит распространенному мнению, согласно которому первобытный человек менее культурен, нежели современный, и что многие его потребности - в частности, потребность удовлетворения чувства голода - носят еще глубоко животный характер. Мол, на ранних ступенях раз-пития общества человеку не до кулинарных изысков. Ему бы, мол, побыстрее насытиться, удовлетворить ближайшую физиологическую потребность, - а уже потом заниматься всем остальным. Еще каких-нибудь сто лет назад такое представление о сущности образа жизни первобытного человека было всеобщим. Мол, и чем-чем, а в удовлетворении физиологических инстинктов пер-

вобытный человек максимально близок своим животным предкам. Якобы, сначала человек должен есть, пить, размножаться, т.е. заниматься всем тем, чем занимается любое животное, и уж только потом заниматься всякими культурными изысками.

Однако практика реальных примитивных сообществ свидетельствует о прямо противоположном. Во всех этих сообществах культура наиболее мощным образом заявляет о себе как раз на оселке самых элементарных физиологических потребностей, которые, благодаря культуре, утрачивают эту свою элементарность. В частности, это относится к потребности в размножении и к потребности в удовлетворении чувства голода. Именно эти потребности центрируют культурное инобытие человека, именно в этих, "наиболее животных" потребностях культура первобытного общества манифестирует себя наиболее мощным и радикальным образом.

Еще О.М.Фрейденберг отмечала, что обыденная еда в ежедневном быту античного грека представляла собой "обряд, аналогичный богослужению" '% ив этом не было никакого преувеличения. Причем, подчеркивает Фрейденберг, античный процесс поглощения пищи являлся всего лишь отголоском более древних, более первобытных обрядовых ритуалов, связанных с трапезой. И речь при этом идет не о каких-то исключительных способах приема пищи, а о самом что ни на есть повседневном утолении голода.

Во всех без исключения древних цивилизациях приготовление и прием пищи возведены в ранг своеобразного священнодействия, в ранг высокого искусства, подчеркивающего непрагматичность этого акта.

В одном из древнейших китайских письменных памятников "Люйши чуньцю" можно встретить такие образцы кулинарной философии: "Если говорить о корне всякого вкуса, то начало всему - вода. Пять видов вкуса и три вида продуктов, девять способов варки и девять способов приправы достигаются работой огня. (...) Превращения, совершающиеся в тагане-котле - нечто чудесно-непостижимое, что невозможно выразить словом, что нечему уподобить при всем желании. Это столь же тонкое искусство, как стрельба из лука и управление колесницей, как игра инь-ян, как смена четырех сезонов, - чтобы долго варилось и не разваривалось, было прожаренным, но не пережаренным, чтобы сладкое не становилось приторным, кислое - вяжущим, соленое -пересоленым, острое - пряным, пресное - безвкусным, сочное -жирным" |0.

Но приведенный фрагмент - отнюдь не банальное руководство по кулинарии, как может показаться непосвященному. Исследователи подчеркивают, что у древних китайцев "само кулинарное искусство-дао есть гармонизирующее, "космогоническое" по своему характеру воздействие на изначально хаотическое,

необработанное сырье..." ". При этом повар является фигурой подлинно демиургической, он - своеобразный центр мира, по-
48
скольку к нему стекаются вещи-продукты со всех сторон света, что и дает ему возможность образовать из них некий изысканный вкусоряд по аналогии с пятиступенным звукорядом, ноты которого также ориентированы по странам света" ".
Впрочем, то же самое относится не только к эпохе цивилизации, но и к любой первобытной культуре. Можно привести многие сотни и тысячи этнографических свидетельств того, что в любых первобытных сообществах приготовление и прием пищи оказываются возведены в ранг сложнейшего культурного священнодействия.
"Очаг - центр и святыня айнского дома. (...) Очаг - не просто святыня. Здесь обитает божество, с которым связаны дорогие воспоминания и сокровенные надежды. (...) Над огнем висит крюк, на который цепляется котел для варки пищи. Как это ни удивительно, но и котел, и крюк, и даже ложка, которой помешивают варево, - тоже в своем роде божества или божественные предметы" 19 - так описывают этнографы место для приготовления пищи у одного из самых древних народов Дальнего Востока.
Это место воистину священно и является подлинным культурным центром, где каждый предмет имеет глубоко непрагматический характер, нагружен сложнейшей мифологической семантикой. Это ни в коем случае не центр насыщения желудков, но... центр возвышения духа. И не удивительно, что единственное окно рядом с очагом - это "священное окно" или "окно божества". "Считалось, что через него в дом заглядывают "наружные" божества, которые пристально следят, чтобы здесь были благополучие, порядок, взаимоуважение и праведность. Это прямоугольное отверстие в задней стене..., глядеть в него считалось серьезным прегрешением"20.
Аналогичную, глубоко духовную семантику очага и процесса приготовления пищи можно обнаружить у всех без исключения древних народов. Так, в тюркских языках понятие очага, отмечают исследователи, несет в себе широчайший спектр семантических оттенков и подразумевает "жилище", "семью", "род", "племя" и т.д. 21. Вертикальные камни очага, а впоследствии сменивший их железный треножник обозначали здесь "территорию божества". При этом "огонь очага, соединяющий землю, небо и человека, является одним из аналогов центра мира, наделенного созидательными функциями. Овеществленным, мультиплицированным символом этого мифологического объекта был, вероятно, каждый из камней очага, сопоставимый с космической пуповиной - источником жизни. Их устойчивость воплощала незыблемую вечность космического и социального устройства" 22.
Что же касается собственно котла для приготовления пищи, утверждаемого на треножнике в центре очага, то весьма характерна семантика этого слова. Как подчеркивают исследователи, в большинстве тюркских языков одно и то же слово, обозначающее котел ("баш"), несет в себе множество семантических оттенков, и его семантическое поле включает в себя такие значе-
49
ния, как: "голова", "вершина", "начало", "исток", "главный", "первый", "старший" и т.д. 23. При этом процесс варки пищи в котле отождествляется... с процессом сотворения бытия, и именно так интерпретируется функция Матери-кори, творительницы сущего, обращение к которой начинается словами "Много раз варившая, Много раз творившая!..". Абсолютно необходимым условием творения в мифологии этих народов оказывался именно котел 24. И он же ассоциирует у многих народов семантику второго рождения ребенка: так, у калмыков новорожденного ребенка "завертывали в пеленку и опускали в стоящий на тагане котел, под которым разводили огонь" 2>, и только такая процедура ДУХОВНОГО рождения, рождения ребенка из котла, стоящего на огне, делало этого ребенка полноценным представителем данного рода. Таким образом, котел подчеркнуто рассматривался не как источник плотского, а как источник духовного.
Отождествление котла с материнской утробой культуры проявлялось и во множестве других ритуальных обрядов у различных тюркских народов. Так, у кумандинцев ключевая песня осеннего праздника плодородия звучала так: "Котел мой, поставленный на огонь, бурля закипал. У девушек влагалище (вульва) спермой закипало" 2о.
Естественно, что любая семантическая ассоциация имеет не только прямой, но и обратный характер. Если сперма, изливающаяся во влагалище девушки, ассоциировалась для кумандинцев с кипящим котлом, то вполне естественно, что кипящий на огне котел ассоциировался для них со спермой, попавшей во влагалище девушки. И не случайно у множества тюркских народов сама еда рассматривалась как акт оплодотворения. И это - еще один культурно-семантический оттенок "котла" у тюркских народов. "Образ кипящего котла - потенциального носителя рождающего начала - являлся, вероятно, одной из семиотических доминант традиционной культуры южно-сибирских тюрков" 27, - замечают цитируемые авторы.
При этом сам процесс приготовления пищи у всех первобытных народов крайне сложен, изощрен и обычно вплетен в сложнейшие ритуально-обрядовые церемонии. Первобытный человек никогда не употребляет пищу просто так, ради утоления голода; приготовление и употребление пищи для него - это сложнейший КУЛЬТУРНЫЙ АКТ.
Вот как, к примеру, описывает приготовление священного напитка янггоны у фиджийцев М.Стингл. Корень янггоны разжевывается молодыми жрецами и выплевывается в общую чашу. Затем размолотый

таким образом корень заливается водой и тщательно перемешивается. При этом процесс приготовления и употребления напитка превращается в сложнейшую многочасовую церемонию.
"Двенадцать избранных девушек, выстроенных попарно перед входом в пещеру, вставали на колени.В руках у первых четырех пар были зажженные факелы, остальные несли "священный" ко-

I

рень. Факелыщицы расступались, и, когда в святилище становилось достаточно светло, к деревянной миске... таноа, где напиток должен был размешиваться, медленно приближались на коленях четыре самые красивые девушки племени. Передав корень мужчинам, они также на коленях двигались назад, не сводя глаз с вождя племени, пока не покидали пещеру. Как только девушки удалялись, избранные мужчины брали в руки тонкие палочки и начинали готовить напиток. (...) "Размешивающий янггону", "подносящий чашу" и "доливающий воду" исполняют главные роли во время обряда... За ними находится хор девушек, которые позднее будут сопровождать обряд гимнами... Сама миска как бы наделена сверхъестественной силой. Не так давно немедленной смерти предавался каждый, кто нечаянно переступал невидимую, мысленную черту, связывающую вождя с таноа. (...) До сих пор островитяне считают человека в момент совершения обряда иным существом. По их мнению, "священный" корень меняет свойства не только миски, в которой его готовят, но и того, кто смеет до него дотрагиваться. (...) Обряд продолжается до тех пор, пока все не напьются. Церемониймейстер подает мбило (сосуд, наполненный свежеприготовленным напитком - А.Л.) , очередной участник обряда выпивает грязноватую жидкость, произносит МАКА, присутствующие хлопают, и все повторяется сначала. За этим занятием проходит не менее часа..." 2S.
Но, может быть, в данном случае речь идет о некотором кулинарном исключении? Может быть, бытовой прием пищи у аборигенов не является столь церемониально сложным?
Ничего подобного! В том-то и состоит парадокс, что представители самых примитивных обществ, обществ, совершенно не знакомых с цивилизацией, вообще не знают феномена бытового приема пищи. Прием пищи для них всегда встроен в сложнейший культурно-мифологический контекст и имеет сложную семантическую подкладку. Всегда и при всех обстоятельствах прием пищи для них - настоящее искусство (в одних случаях - более сложное и изощренное, в других - менее, но - всегда!), а не банальное удовлетворение чувства голода.
И еще более удивительна во всех человеческих сообществах подчеркнутая непрагматичность сексуальных взаимоотношений. Казалось бы: инстинкт продолжения рода - это самый мощный инстинкт из всех, существующих в животном мире. Однако и здесь человек демонстрирует совершенно фанатастическую способность его окультуривания, в результате чего сама сексуальность становится изощренным искусством, со своей индивидуальной мифологической семантикой в каждом конкретном культурном сообществе. Впрочем, об этом подробная речь еще впереди.
Взаимоотношения человеческой культуры с такими базовыми биологическими потребностями человеческого организма, как по-

гребность в пище и потребность в продолжении рода, чрезвычайно точно демонстрируют саму специфику того, чем является культура. Культура есть такой особый мир, который не является естественным, и культурная потребность человека в том или ином предмете есть не естественная, а неестественная потребность. Человек, пронизанный мифологическими токами культуры, влеком к тому или иному предмету не своей биологической органикой, не своими естественными потребностями, а мифологией этого предмета.
У каждого предмета, поставленного в контекст той или иной культуры, есть своя мифологическая подкладка, свой незримый культурный шифр, своя мифология. Причем, сколько культур -столько и подкладок, столько и шифров, столько и мифологий. Скажем, моя культурная мифология позволяет мне расшифровать находящийся в моих руках предмет как "ручку" или как "ложку" и не позволяет то же самое сделать аборигену, который не знаком с культурной семантикой этих предметов. Поэтому, попади столь обычные для человека современной цивилизации предметы в руки первобытного человека, он навяжет им какие-то совершенно иные мифологические смыслы и будет использовать их в совершенно иных качествах - например, в качестве амулетов от колдовства, в полном соответствии с мифологией и культурными традициями своего сообщества. И наоборот: совершенно обычные для первобытного человека предметы, относящиеся к его повседневным ритуалам, обрядам и церемониям, обречены оставаться неразгаданной загадкой для человека современного. Скажем, священный смысл мистический упомянутой выше чаши таноа, ее глубинную культурно-мифологическую семантику принципиально невозможно расшифровать, опираясь исключительно на естественнонаучные методы наблюдения и исследования самой этой чаши. Вне конкретного мифологического контекста она -просто чаша, и, попади она в руки археолога, никакие технологические ухищрения не позволят расшифровать ее мифологическую тайнопись, не позволят расшифровать те ее тайные смыслы, которые доподлинно известны каждому посвященному в миф

фиджийцу... Тайные мифологические шифры любого культурного предмета можно разгадать только при одном условии: если у исследователя есть возможность длительное время наблюдать, как эти предметы функционируют в конкретном культурном сообществе и погружаться в сложный мифологический контекст функционирования этих предметов.
Итак, то, что у предметов есть мифы, означает, что у предметов есть некое тайное, неявное смысловое содержание, дешифровываемое в пространстве той или иной культуры и закрытое для представителей других культур. И именно это тайное, неявное, мифологическое содержание предметов является основой того интереса, который питает по отношению к этим предметам человек.
Таким образом, прорисовывается некая важная функция, важная роль, возможно - сущностная роль мифа. И заключается она

в том, что миф создает у человека интерес к предметам и явлениям, находящимся за пределами видовых потребностей человека. Миф вбрасывает человека во всепредметный мир, заинтересовы-нает его бесконечным разнообразием скрытых возможностей этого мира, стимулирует его на те или иные формы культурного деяния. Миф - это то, что обеспечивает саму возможность культуры. Обеспечивает саму возможность культурного возделывания природы. Обеспечивает саму возможность формирования человеком своего бесконечного "неорганического тела".
Невозможное животное
Но благо это или зло - то, что благодаря мифу мир открывается перед человеком как бесконечный и всевозможностный? Ведь бесконечность открывающихся возможностей - это весьма и весьма нелегкое испытание, которое вовсе не предполагается никакими ьидовыми программами, и оттого может иметь катастрофические последствия для психики живого существа.
В самом деле, представим себе живое существо, у которого есть интерес ко всему на свете, и у которого всякий без исключения предмет вызывает равновеликий интерес. Иначе говоря, представим, что у этого живого существа есть только мотивированность к окружающему его предметному миру, но при том нет никаких механизмов отбора, нет никаких механизмов внутренней редактуры. Такого рода живое существо не сможет сделать ни тагу, как знаменитый буриданов осел. Или будет с тупым упорством умалишенного последовательно и внимательно изучать каждый предмет, который будет попадаться ему на пути: на что ни упадет в очередную секунду его взгляд, то и будет предметом его очередного аффектированного или вялотекущего интереса.
Поэтому что миф не только стимулирует интерес человека к биологически нейтральным факторам внешней среды, но и накладывает на этот интерес сетку своего, мифологического упорядочения, - ту сетку, которая позволяет человеку как бы редактировать свои взаимоотношения с окружающим миром, и, благодаря этой редактуре, не сходить с ума от бесконечности спрятанных в предметном мире равноценных возможностей.
Мы начали с того, что миф инициирует возникновение и существование мира культуры. Но что есть сам мир культуры, как не "вытаскивание" тайных свойств и возможностей природы? Эти тайные свойства и возможности природы неизвестны ей самой, и только благодаря возникновению феномена культуры происходит их манифестация, их "высвечивание" - не только для человека, но и для самой природы.
Чем, к примеру, является описанный выше напиток из корня яиггоны? Является ли он феноменом самой природы? Разумеется, нет. Он является сугубо культурным изобретением, и принципиально не может существовать сам по себе, как естественный феномен природы. Он есть НЕЕСТЕСТВЕННОЕ явление приро-

ды. Неестественное, поскольку при естественном ходе событий, вне и независимо от существования конкретных культурных сообществ Фиджи, корень янггоны никогда не превратится в описанный выше специфический священный напиток с привкусом мыла и другими неповторимыми вкусовыми качествами. И все же - явление природы, поскольку в изобретенном фиджийцами напитке "озвучиваются" некие тайные природные качества священного корня.
И то же самое можно отнести к культуре в целом: вся она может быть рассмотрена как... неестественное явление природы, как способ "вытаскивания" из природы таких ее возможностей и свойств, которые в самой по себе природе никогда и ни при каких условиях актуализированы быть не могут.
Так, культура предлагает десятки тысяч способов приготовления зайчатины, но ни заяц во фритюре, ни заяц под сметанным соусом, ни заяц со сложным овощным гарниром не заложены "в природе" живого, прыгающего зайца и никогда бы не смогли появиться на свет естественным образом. Дистанция между живым, "естественным" зайцем и бессчетным количеством блюд из зайца с бесконечным разнообразием вкусовых оттенков, созданных на протяжении человеческой истории кулинарами всего мира, представляет собой своеобразную метафору культуры как таковой, а также метафору взаимоотношений природы и культуры в их взаимных сущностях. Культура есть открытие и возделывание в природе таких ее возможностей, которые самой природой как бы и не предполагаются. И в каждом предмете природы без исключения культура способна открыть практически бесконечный спектр такого рода неявных возможностей.
Но в этом и состоит опасность. Культура навязывает человеку диалог с бесконечностью и ставит его тем

самым на грань сумасшествия: как совершить выбор, если взгляду открывается БЕСКОНЕЧНО много? Ведь культура способна в каждом предмете, в каждом явлении природы выявить практически неисчерпаемое богатство сторон и оттенков, и это ошеломительное потенциальное разнообразие, заключенное в каждом предмете, требует от человека практически ежесекундного отбора вариантов.
С точки зрения любого нормального животного (а только человека можно определить как "ненормальное животное") удерживать все эти многочисленные факторы в поле внимания не только невозможно, но и бессмысленно: они не имеют никакого значения для стратегии и тактики выживания какого бы то ни было животного вида. И оттого любое животное, будучи ориентировано на свою видовую программу, демонстрирует подчеркнутое равнодушие ко всем этим бесчисленным потенциальным сторонам объективной реальности.
Нормальное животное - это то, которому интересна лишь та часть окружающего его мира, которая имеет непосредственное отношение к осуществлению его видовых биологических потребностей. Животное, которое рискнуло бы выйти за границы тако-

1
го рода интереса, просто невозможно. А это значит, что человек есть НЕВОЗМОЖНОЕ ЖИВОТНОЕ. Такое животное, которого не может быть.
Живое существо, заявляющее, что ему интересен тот мир, который находится за границами его жизненных потребностей, и что любые предметы окружающего его мира могут его в равной степени заинтересовать, независимо от степени их биологической значимости, рискует сойти с ума. Нельзя вести диалог с миром, если мир открывается как ВСЕВОЗМОЖНОСТНЫЙ, как мир, в котором каждый предмет содержит в себе спектр неисчерпаемых возможностей, и когда каждая из этих бесчисленных возможностей оказывается в равной степени интересна и значительна. Всевозможностность оборачивается хаосом, а, значит, невозможностью и невыносимостью выбора: я ДОЛЖЕН выбрать, но что мне принять за точку отсчета своего выбора?
Чтобы более рельефно продемонстрировать данную проблему, обращусь к Л.С.Выготскому, охарактеризовавшему ситуацию человека как принципиально буриданову ситуацию, вспоминая знаменитого осла, который, как известно, умер от голода, так и не сумев выбрать одну из двух одинаково привлекательных вязанок сена. Почему с человеком не происходит то же самое, коль скоро ему приходится постоянно выбирать из принципиально равновеликих возможностей?
Л.С.Выготский анализирует данные опытов И.П.Павлова на собаках и обращает внимание на некоторые существенные для понимания природы человека стороны этих опытов.
В частности, весьма существенным с точки зрения Выготского является эксперимент, в котором собаке предлагают два противоположно направленных раздражителя примерно одинаковой силы, и собака не выдерживает, "отвечает на трудную встречу противоположных раздражителей срывом, патологическим возбуждением", "впадает в невроз" м.
Для Выготского это, между прочим, свидетельство того, что собака неспособна осуществить даже самый элементарный акт выбора в ситуации, когда речь идет о выборе из биологически равновеликих возможностей. Почему же в условиях естественной среды обитания ни одно животное не испытывает таких невротических сшибок и сбоев? Ну, хотя бы потому, что в естественных, не лабораторных условиях никакому животному не знаком феномен биологической равновеликости выбора: все факторы окружающей среды для него заранее просчитаны и упорядочены с точки зрения их биологической значимости, в соответствии с врожденным разрешающим механизмом. Что же касается описанной лабораторной ситуации, то здесь искусственно моделируется сшибка биологически равновеликих факторов. И оттого в описанных лабораторных условиях животное оказывается обречено на психический срыв.
Впрочем, что касается человека, то он попадает в такого рода ситуации практически каждодневно и выходит из них, судя по

всему, неизмеримо более эффективным способом, нежели павловская собачка. Ведь если каждый предмет открывает в себе бесконечную подвижность возможностей, если каждый предмет -это загадка с бесконечным количеством ответов, если из каждого предмета можно выделать многие тысячи других предметов - это с неизбежностью приводит к тому, что те врожденные разрещаю-щие механизмы, которые позволяют животному производит^" отбор раздражителей, полностью отказывают, перестают работать.
Культура, человеческая деятельность создает такой контекст, в котором происходит, пользуясь образом М.К.Мамардашвили, своего рода "бегство объекта впереди себя" 30, когда реальное бытие объекта существенно превышает все то, что можно было бы относительно него предсказать. А это значит, что возникает своего рода перманентная буриданова ситуация: нельзя выбрать ЧТО-ТО, когда нет ровным счетом никаких точек отсчета для этого выбора. И это - совершенно невероятная, сумасшедшая, априорно-невротичная ситуация с точки зрения любого животного вида.
Однако человеку, как известно, все же удается каким-то образом осуществить свой выбор в такого рода априорно невротических ситуациях.
Могут возразить, что человек и на самом деле - невротик, при том единственный хронический невротик среди всех представителей живого мира. Однако факт заключается в том, что в огромном большинстве

случаев человеку все же удается преодолевать невротическую опасность и выдерживать диалог с миром, открывающимся ему как всевозможностный. И если, в конце концов, человек и оказывается невротизирован, то это несоизмеримо с теми деструктивными явлениями, которые происходят в собаке от столкновения всего лишь с двумя противоположно направленными факторами.

Что же является основанием для диалога человека со всевоз-можностным миром? Что позволяет человеку удержаться на краю у зияющей и отверстой бездны открывающихся ему возможностей и не сойти при этом с ума? Что помогает ему справиться с задачей выбора там, где выбор, казалось бы, невозможен? Что позволяет человеку спокойно и не невротично строить свой познавательный диалог с окружающим его предметным миром? Почему человек не становится павловской собачкой в состоянии каждодневного невротического срыва? Ведь ему приходится осуществлять ежеминутный выбор из практически неограниченного спектра возможностей, скрытых в предметах окружающего мира, и все эти возможности с биологической точки зрения принципиально равновелики.

Если отвечать одним словом, то ответ крайне прост: МИФ.

Миф как принципиально иллюзорная, сочиняемая самой человеческой культурой точка отсчета, позволяющая человеку выбрать там, где привычные для животного средства выбора не ПСУ-могают.

Тот самый миф, который инициирует интерес человека к миру за границами видовых потребностей, тот самый миф, который "вбрасывает" человека в мир всепредметности. Именно миф оказывается тем высшим регулятором, который упорядочивает отношение человека к всепредметному миру и позволяет человеку не сойти с ума перед лицом открывающихся ему бесконечных предметных возможностей.

Таким образом, миф как бы провоцирует человека на потерт -циальное сумасшествие, - и он же в конечном счете его от сумасшествия спасает. Миф провоцирует интерес человеческого сознания к предметному миру, и он же предохраняет его от невротической сшибки и вносит во взаимоотношения человека с миром некую упорядочивающую перспективу. Именно миф предохраняет человека от того, чтобы тот не оказался подавленным ошеломительным многообразием открывающихся в его предметной деятельности возможностей. Именно миф расставляет перед человеком систему своеобразных "указателей": что должно являться более ценным, а что - менее, что должно являться более значимым, а что - второстепенно и третьестепенно по своей значимости. Именно миф - иллюзорная и нелепая конструкция с точки зрения внешнего наблюдателя - создает систему тех базовых ориентиров, которые позволяют представителю той или иной культурной общности твердо знать, каким факторам окружающего предметного мира следует отдавать предпочтение.

Осталось ответить на вопрос КАК это у мифа получается.

1. Стеблин-Каменский М.И. Миф. Л., 1.976, с.4.
2. Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957, с.8.
3. Л.Леви-Брюль. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.,1994, с.61-62.
4. Цит. по кн.: Голдстейн М., Голдстейн И.О. Как мы познаем М., 1984, с. 245.
5. Там же, с.245.
6. Там же, с. 246.
7. Там же.
8. Там же, с. 246.
9. Там же, с.247.
10. Л.Леви-Брюль. Цит.пр., с.63.
11. Там же
12. Пригожий И.,Стенгерс И.Порядок из хаоса. М.,1986,с.172.
13. Там же, с.181.
14. Р.Хайнд. Поведение животных. М.,1975, с.67.
15. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978 с. 137.
16. Цит. по: Ткаченко Г.А. Космос, музыка, ритуал: Миф и эстетика в "Люйши Чуньцю". М., 1990, с. 175.
17. Там же.
18. Там же.
19. Таксами Ч.М., Косарев В.Д. Кто вы, айны? Очерк истории и культуры. М.,1990, с.120-121.
20. Там же, с.121.
21. См.: Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988, с. 137.
22. Там же,с.138.
23. См: Там же, с. 140, а так же: Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек и общество. Новосибирск, 1989 с.9.
24. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск 1988 с 141
25. Там же, с. 142.
26. Там же, с.143.
27. Там же, с. 143.
28. М.Стингл. Приключения в Океании. М.,1989, с.23-25.

29. См.:Выготский Л.С. Собр.соч. в бтт., т.3. М.,1983, с.66.
30. См.: Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси, 1984, с.43.

ГЛАВА 2. ТЕХНОЛОГИИ МИФА

Предмет с навязанным смыслом

Бесконечность, открывающаяся познавательному взгляду человека на мир, заявляет о себе сразу в двух отношениях. Как бесконечность вширь и как бесконечность вглубь. "Бесконечность вширь" проявляется в том, что человек заявляет свой познавательный интерес по отношению ко всем без исключения предметам окружающего его мира, независимо от того, какова их биологическая ценность. "Бесконечность вглубь" - это способность и потребность человека заглядывать в неисчерпаемые тайны каждого отдельно взятого предмета, способность простраивать свой познавательный акт в глубину окружающих его вещей и явлений. И именно миф является на наш взгляд тем ключом, который мотивирует человеческое познание к осуществлению этих двух родов бесконечности. Как? Через особый механизм, который можно было бы определить как механизм навязывания предметам смысла.

Миф начинает с того, что дает всем предметам окружающего человека мира некие имена (то, что называется именами существительными), и, тем самым, зашифровывает эти предметы на некотором культурном языке (эзотеричном, непостигаемом для других культур). Ведь нет ничего более условного и странного, нежели тот факт, что один и тот же предмет в русском языке носит название "стол", в английском - "table" и т.д. Эти названия сами по себе ровным счетом ничего не говорят о сущности данного предмета, однако являются сверхзначимыми реальностями в контекстах соответствующих языков (а язык - это и есть не что иное, как предельная мифологическая система). Любое мифологическое имя значимо не само по себе, а в контексте целостной мифологической реальности. И оттого предмет, получивший мифологическое имя, автоматически становится предметом мифа: он становится предметом, имеющим сверхзначимый характер для человека.

Мифологическая (т.е. условная, иллюзорная, но, тем не менее, сверхзначимая) поименованность мира и дает первичный импульс к тому, что мы называем познавательной активностью человека. Ведь предмет, который наделен мифологическим именем - это предмет, включенный в контекст некоей мифологической реаль-

ности, и, как носитель некоего условного, иллюзорного мифа, он дразнит человеческую познавательную способность.

Имя, которым человек наделяет тот или иной предмет, - это чистая мифологическая условность, которая не имеет никакого отношения к сущности этого предмета, но зато ставит этот предмет в контекст какой-то мифологической реальности. И, стало быть, делает этот предмет (еще не имеющий никакого познавательного содержания) значимым и даже сверхзначимым для человека. Какой-нибудь случайный осколок камня, получивший имя в некоем мифологическом контексте, становится благодаря этому мифологическому контексту сверхзначимым для данной культуры, что и является предельной мотивационной пружиной для раскручивания познавательного отношения к данному обломку.

То, что у предмета есть имя, значит, что у него есть миф. А миф предмета есть знак его значимости для человека. Человек сталкивается с миром имен, и, пытаясь постичь тайну имени того или иного предмета, оказывается вынужден расшифровывать'сам предмет, все более и более наполняя мифологическое имя конкретным предметным содержанием. В этом и состоит суть того, что мы называем познавательной активностью человека: наполнение мифологического имени расширяющимся образом некоего предметного содержания. Таким образом, мифологическое имя предмета становится источником того, что предмет становится интересен для человека сам по себе, вне зависимости от того, имеет он биологическую значимость для человека или нет. Мифологическое имя - это именно то, что дразнит и возбуждает познавательную активность в человеке. А поскольку миф обладает ярко выраженной тенденцией поименовывать все в окружающем человека мире, такого рода поименовательная активность мифа и приводит к тому эффекту, о котором уже неоднократно говорилось выше: для человека исчезает феномен биологически нейтральных предметов. Отныне любой предмет окружающего человека мира, независимо от степени его биологической значимости, становится для человека априорно интересным - уже потому, что у этого предмета появляется некое культурное имя, а, стало быть, появляется некий мифологический шифр, требующий расшифровки.

Мифологические имена всегда культурно эзотеричны: они представляют некоторую культурную самобытность, принадлежат только данной культурной общности и недоступны чужакам. Но и в самой культуре эти имена приходится расшифровывать. Расшифровывать... с помощью тех предметов, которые этими именами обозначаются. Если я хочу постичь тайну имени (а я просто обязан ее постичь, поскольку это имя сверхценно для меня в контексте моей мифологической реальности), я оказываюсь обязан постичь... тайну предмета. Для меня не значим реальный предмет, но для меня значимо бесплотное мифологическое имя, "привязанное" к данному предмету; и, будучи заинтересован в тайне имени, я оказываюсь вынужден постигать предмет. Спо-

собность к глубинной семантической расшифровке того или иного имени - знак принадлежности к культуре, знак принадлежности к тому или иному культурному виду. Предметы смотрят на человека своими

мифологическими именами, и дразнят воображение, стимулируют человека на познавательную активность в отношении себя. А поскольку миф способен поименовать весь окружающий человека мир, постольку весь этот мир оказывается способен стать предметом познания.
Но есть и другая сторона человеческого отношения к миру, позволяющая говорить о том, что мир открывается человеку как воистину бесконечный. Мало того, что благодаря поименователь-ной активности мифа в сферу человеческого внимания и человеческой активности попадает практически безграничное число предметов и явлений, не имеющих никакого биологического смысла. Вдобавок к этому каждый отдельно взятый предмет раскрывается человеческому взгляду как потенциально бесконечный - и это именно то, что можно было бы охарактеризовать как "бесконечность вглубь". Человек не удовлетворяется тем, что лежит на поверхности предмета, а с помощью своей настойчивой познавательной активности "вычерпывает" из предмета все новые и новые стороны, свойства и возможности - и это так же происходит благодаря мифу. И в этой своей "активности вглубь", как и в "активности вширь", человек фундаментально отличается от животного.
"Обыкновенное" Животное подходит к предметам и явлениям окружающего мира глубоко прагматично. Оно отбрасывает как принципиально неинтересные все те предметы и явления, которые не имеют значения для его видовой жизненной стратегии выживания и приспособления. Но и те предметы, которые оказы-ваются удостоены его внимания, оно так же видит принципиально односторонним взглядом. Оно видит и учитывает исключительно те их стороны, которые имеют непосредственный жизненный смысл.
Что же касается человека, то он демонстрирует странную способность воспринимать любой предмет многосторонне или даже бесконечносторонне. Его никогда не устраивает то, что он уже знает про тот или иной предмет. Его упорно волнует: а что там еще скрывается в этом предмете, какими еще сторонами он может открыться или повернуться? Ему мало того, что перед его глазами бегает живой кусок мяса, который надо поймать и съесть - человек изобретает бессчетное количество способов кулинарной обработки этого куска мяса, превращая процесс удовлетворения некоей естественной потребности в целое искусство, предполагающее тончайшую нюансировку вкуса. И, кажется, трудно придумать что-нибудь менее прагматичное и более выражающее суть избыточного характера культуры, нежели представляемое разными культурными общностями искусство приготовления пищи. Там, где животное просто съедает доставшийся ему кусок, человек изобретает изощренный процесс опосредования: варка, жарка,

г
смешение составных частей, добавление различных трав, специй и пряностей. А в результате кухня любых, даже самых примитивных народов - это воистину экспериментальная лаборатория, в которой совершается самое настоящее таинство приготовления новых вкусовых оттенков. Никакой биологической необходи-мостью, никакой стратегией выживания невозможно объяснить эти странные кулинарные занятия, отнимающие огромное количество времени и отнюдь не способствующие в итоге качественному пищеварению. Хорошо известно, что наиболее полезным с чисто физиологической точки зрения является употребление природных продуктов в их натуральном виде, без какой бы то ни было кулинарной обработки. Тем не менее, даже в самых примитивных человеческих сообществах кулинарное искусство имеет чрез-вычайно изощренный характер. Наивное убеждение, будто архаический человек разрывал руками добычу и тут же ее пожирал, не выдерживают никакой критики: даже в самых древних культурных слоях археологи обнаруживают следы кухни, и феномен кухни может рассматриваться как одно из первых свидетельств культуры как таковой.
Впрочем, и про любой другой предмет окружающего человека мира с уверенностью можно сказать: человека не устраивает то, как этот предмет является ему в натуральном, так сказать, виде: ему важно докопаться до тайных, скрытых сторон и свойств этого предмета, совершенно не зависимо от того, является ли это биологически целесообразным и значимым. И в этом ключ к тому, что есть человеческое познание (и человеческая культура). Человеческое познание - это процесс, в котором каждый предмет окружающего человека мира оказывается воистину бесконечным предметом, скрывающим в себе бесконечное количество возможностей. И самое интересное заключается в том, что все эти возможности не столько вытаскиваются человеком из того или иного предмета, сколько... навязываются человеком предмету.
Действительно, содержится ли в природе камня способность быть рубилом или фундаментом дома? Содержится ли "в природе зайца" способность быть тушеным зайцем со сложным овощным гарниром? Разумеется, тушка живого, прыгающего зайца обладает некоторыми природными свойствами, которые позволяют, в конце концов, при соответствующей кулинарной обработке получить нечто, обладающее неповторимым вкусом тушеной зайчатины, - но можно ли на этом основании заявить, что вкус заячьего рагу потенциально содержится в самом этом живом, прыгающем зайце? Можно ли утверждать, что живой заяц содержит в себе те многие тысячи вкусовых оттенков, которые будет приобретать зайчатина при различных способах ее обработки, на основе различных кулинарных рецептов?
Сама специфика человеческой деятельности заключается в том, что она лишает природные предметы их естественных смыслов и навязывает им смыслы, не содержащиеся в их природе. Она не столько обнаруживает то, что заведомо в них существует, сколь-

ко предлагает этим предметам такие траектории существования, которые являются для них совершенно

неестественными - как неестественной является судьба зайца во французской или же китайской кухне.
Но, таким образом, конкретный предмет природы, становясь предметом человеческой деятельности, становится совершенно другим предметом. Он лишается своей природной качественной определенности, и ему навязываются такая качественная определенность, которая как бы и не содержится вовсе в его природе. Такого рода навязывание предмету новой качественной определенности и является тем, что можно было бы назвать культурой. Обыкновенному камню человек может навязать культурный смысл и культурную функцию стола; тому же самому камню он может навязать культурный смысл и функцию стула. Или навязать миллионы других качественных определенностей; и всякий раз из камня будут вытаскиваться такие его культурные стороны, которые было бы бессмысленно искать в природе этого камня.
Откуда берутся все эти многообразные значения, которые, вроде бы, и соответствуют природе предмета (ведь далеко не всякому природному предмету можно навязать культурную функцию стола или стула), но, вместе с тем, - очевидно! - в самом предмете не содержатся? Понятно, что они создаются самим человеком, самой культурой. И главным инструментом навязывания предмету внеположенного смысла опять же является миф. Ибо миф предмета - это и есть предположение того, что в предмете содержится тайна, что в любом предмете окружающего человека мира содержится огромное, неисчислимое количество скрытых сторон и свойств, которые не явлены в естественном, природном бытии объекта, но которые могут быть при определенных обстоятельствах выпростаны наружу. И специфика человеческого взгляда на предмет заключается в том, что помимо внешней оболочки предмета он видит тайное, культурно-смысловое содержание этого предмета. Причем не только то, которое уже создано, придуманное в культуре, но и то, которое еще только может быть. Назовем это содержание мифологическим.
В любом предмете окружающего его мира человек допускает возможность этого не природного, не натурального, не естественного содержания, которым потенциально может обладать этот предмет. Это не явленное содержание, но содержание, которое еще только может быть создано. Это не только смысловой шифр того, что уже заложено в предмет культурой, но и предположение тех культурных измерений (потенциально неисчерпаемых, потенциально безграничных), которые еще только могут быть. Эта-то потенциальная Вселенная возможностей, заключенных в предмете, и удерживается тем, что можно было бы назвать мифом предмета. Если природное содержание предмета есть то, которое явлено в естественной жизни этого предмета, вне и независимо от человеческого вмешательства в эту жизнь, то мифологическое содержание того же предмета - это некая потенциальная беско-
63
вечность возможностей, которые актуально в предмете скрыты, но которые могут быть навязаны данному предмету в контексте человеческой деятельности.
У всякого предмета, помещенного в контекст культуры, есть навязанный культурой миф. И это не просто культурный смысл предмета, а некое пространство для возникновения все новых и новых смыслов. Таким образом, миф предмета гораздо шире, чем смысл предмета. Миф предмета - это своего рода смысловая воронка, обладающая практически неограниченными возможностями по обнаружению все новых и новых смыслов. Это значит, что у предмета есть множество тайных, скрытых сущностей, и эти тайные сущности могут быть обнаружены человеком в процессе познавательного погружения в предмет. Миф предмета означает, что каждый предмет, помимо своей естественной, природной жизни, несет в себе еще и некую потенциальную бесконечность того, чем он может стать в контексте человеческой деятельности. Миф предмета - это знак того, что каждый предмет содержит в себе потенциальную вселенную возможностей, которую еще только предстоит создать рукам и сознанию человека.
Таким образом, миф санкционирует право человека обнаруживать в предмете то, чего в нем как бы и не было. Причем речь идет не только об использовании какого-то предмета в принципиально новой, культурно нагруженной функциональной роли, но и в выделывании из природного предмета каких-то совершенно новых вещей, каких-то совершенно новых предметов. И это воистину поразительно. Потому что вдруг выясняется, что в обыкновенном обломке камня прячется бесконечное количество самых разных предметов, которые можно сделать из этого каменного обломка. Функциональных, эстетических - каких угодно. И, возможно, это один из самых удивительных фактов, которые демонстрирует человеческая культура: из ординарного каменного обломка может быть выделано практически бесконечное количество совершенно разных и совершенно не похожих друг на друга предметов: от каменного ножа до культовой фигурки племенного бога. Причем заранее можно и не знать, что именно получится из данного обломка. Ты производишь над ним какие-то "магические" операции, ты экспериментируешь с этим обломком, - и вдруг выясняется, что он стал ЧЕМ-ТО, чему можно найти какое-то культурное применение. Сначала - делается, а уже только потом - придумывается, как ЭТО можно назвать.
Культура как творчество
Итак, поименовывая природный мир, культура в конце концов не просто удваивает природу, а придает каждому предмету природного мира бесконечное измерение. Бесконечное измерение, которое позволяет человеку превращать природные предметы в то, что вовсе и не предполагается их природой. Таким образом, человек в своей деятельности нарушает качественную определен-
64
ность предмета, данную ему от природы, и делает качественные очертания предмета размытыми и неопределенными. Человек сбивает предмет с его природной траектории, отлучает от естественного для

этого предмета образа жизни и заставляет его жить жизнью подчеркнуто искусственной и невероятной. Мрамор, которому природой "положено" находиться в земных толщах, становится колоннами Парфенона или материалом роскошных ваз и скульптур. Деревья, которым природой "положено" расти, умирать и рассыпаться в прах, становятся кораблями, домашней утварью или бумагой для книг. Железная руда превращается в металл, который, в свою очередь, "размножается" в сотнях тысяч технических приспособлений. И так далее, и тому подобное. Количество разнообразных предметов, создаваемых умом и руками человека, во многие миллионы раз превышает количество тех исходных материалов, которые становятся основой этих предметов.

С появлением феномена человеческой культуры практически любой природный предмет лишается своей природной программы, и становится принципиально невозможно предугадать, во что он может превратиться в контексте человеческой деятельности. Руки и ум человека способны навязать любому предмету самые неожиданные способы существования, и было бы нелепо предполагать, что все эти потенциально безграничные способы существования содержатся в самой природе этого предмета.

Так, в куске мрамора нет природного предназначения стать статуей Афродиты или облицовочной плиткой для римских бань. Но человек берет его в руки и навязывает ему некую судьбу. И вариантов возможной судьбы у одного-единственного куска мрамора могут быть многие и многие тысячи. Все - в воле человеческой. А это значит, что человек выступает как автор и демиург. Он творит некую параллельную природе реальность, которая существует как вполне автономный и самодостаточный мир, организованный и упорядоченный по своим, глубоко отличающимся от объективных законам. И, в сущности говоря, это не что иное, как законы субъективного произвола. Хотя человек вынужден считаться с материалом и не может использовать мрамор для производства одежды, а растительные волокна для скульптур, в остальном его взаимоотношения с природным материалом носит подчеркнуто субъективный и произвольный характер.

Разумеется, человек встроен в некую культурную традицию. Однако, что есть культурная традиция как не акция узаконенного произвола по отношению к природе? В любых культурах (традиционных либо современных) бросается в глаза произвольность, придуман-ность, искусственность этих культур по отношению к миру природы.

Итак, культура творима на основе особых законов творчества. И, может быть, главная особенность этих законов заключается в том, что принципиально невозможно спланировать или спрогнозировать результат их действия. Поэтому законы творчества

можно было бы определить как глубоко неестественные законы, поскольку одной из главных особенностей любого естественного (естественнонаучного) закона является то, что результат его действия всегда можно принципиально спрогнозировать. Когда, имея информацию об исходном состоянии системы и зная закон ее функционирования, можно с высокой степенью точности спрогнозировать ее последующие состояния. Что же касается культуры, то тут вступают в действие таинственные, если не сказать мистические законы творчества, которые, в отличие от природных закономерностей, создают странные и неожиданные эффекты с абсолютно непредсказуемым результатом. Такого рода непредсказуемыми результатами становится все то, что связано с тем или иным авторским самовыражением в культуре, идет ли речь о произведениях искусства или же о научных открытиях. Понятно, что тот специфический порядок, который господствует в такого рода произведениях культуры, является субъективно придуманным порядком, а не порядком, заложенным в структурах самой объективной реальности, и оттого он должен быть признан неестественным порядком. Неестественным в том смысле, что любое великое произведение культуры - идет ли речь о произведениях живописи, музыки, литературы или науки - является в некотором роде чудом7 не выводимом прямым образом из предшествующих тенденций развития.

Но можно ли в таком случае вообще говорить о каких-то законах творчества? Не то же ли это самое, что говорить о законах произвола? Не является ли более правильным отнестись к подлинному творчеству именно как к чуду? Конечно, во многих смыслах это был бы единственно правильный подход, если бы не одна деталь: слишком уж массовидный характер у этого чуда. За достаточно непродолжительный срок своего существования человеческая культура создала целую Вселенную такого рода чудес, каждое из которых оказывается невыводимо из предшествующего развития, непланируемо и непрогнозируемо. Непрогнозируемо и невыводимо из предшествующего развития творчество Шекспира или Пушкина. Непрогнозируема и невоспроизводима в творчестве поэтов любая поэтическая строчка. Непрогнозируем и невоспроизводим ЛЮБОЙ творческий акт в культуре, если он несет в себе дух подлинного творчества. Потому-то и оказывается смерть любого поэта поистине невосполнимой утратой: никому, никогда, и ни при каких обстоятельствах не дано угадать, что бы мог написать Пушкин, не будь он убит на дуэли у Черной речки в январе 1837го. Ни единого текста, ни единой строки, ни единого слова.

Творчество в культуре - если это подлинное творчество, а не имитация творческого процесса, - невзаимозаменяемо. Более того, невзаимозаменяемость составляет существенный критерий того, что мы имеем дело с действительным творчеством, а не с его профанацией. Подлинное творчество носит абсолютно авторский характер, т.е. является невосполнимым. И даже научное творчество таково. Это глубокая иллюзия, будто те или иные научные

открытия или технические изобретения совершаются "в любом случае". Мол, не изобрети радио Попов, его все равно изобрел Маркони. Однако на самом деле любое научное открытие или техническое изобретение вплетено, встроено в глубоко авторский культурный контекст. "Начала" Ньютона - это глубоко авторская книга, и, не напиши ее Ньютон, ее не написал бы никто и никогда: ведь она отнюдь не тождественна "трем законам Ньютона" из школьного учебника физики. А, скажем, порох или бумага, изобретенные в Китае - это совершенно не то же самое, что порох или бумага, изобретенные в Европе. У них, если можно так выразиться, разные культурные физиономии. И они абсолютно не взаимозаменяемы в этом, системно-культурном смысле, как и любые другие культурные изобретения.

Можно было бы сказать, что культура принципиально архео-логична. Это значит, что любая - казалось бы, уже ушедшая в невообразимое прошлое культурная эпоха - способна вызывать у человека последующих эпох живейший интерес, потребность в диалоге. А в результате разные культурные миры, возникшие в разные исторические эпохи, оказываются способны к своеобразному сосуществованию (одновременному и равнозначному) в археологической памяти человечества. И этим человек вновь принципиально отличается от других биологических видов. Если те глубоко равнодушны к своему прошлому, настолько человек к своему прошлому абсолютно пристрастен. А поскольку закон жизни культуры - постоянный рост культурного разнообразия за счет субъективного авторского творчества, это значит, что археологическое достояние человеческой культуры растет по принципу большого культурного взрыва.

Миф как прообраз культуры

Разумеется, культурное творчество не существует в безвоздушном пространстве, а отталкивается от некоей предметности, которая явлена человеку как природная данность. Культура осуществляет свой демиургический, творческий акт по отношению к предмету, который существует до и независимо от данного творческого акта. Но что происходит с предметом, который становится предметом творческого деяния человека? Что происходит с предметом, из которого человеку удается достать некий принципиально новый облик, принципиально новый образ и принципиально новый смысл?

Я отколол от камня отщеп - значит, этот отщеп уже был заранее в этом камне? Я вы делал из камня рубило - значит, рубило уже существовало в этом камне? Я достал из камня культовый амулет - значит, этот культовый амулет уже был заранее в этом камне? Откуда все это берется? Разумеется, из камня. Но разве в самом камне ЭТО есть?..

Платон, размышляя над этим парадоксом, придет к выводу о существовании особого "мира идей", порождающего неисчерпае-

мый мир культурных возможностей. Но ведь задолго до Платона, еще в эпоху первобытности человек эмпирически сталкивается с этим фактом - фактом практической неисчерпаемости культурных интерпретаций окружающего человека мира. Фактом того, что практическое воздействие человека на любой предмет окружающего мира способно достать из этого предмета неисчислимое многообразие совершенно неожиданных свойств и способностей, которые в природном бытии предмета никак им не проявлены. . Фактом того, что посредством своей практики (то бишь орудийной деятельности) он может вытащить из любого предмета все, что угодно. Так, словно этот предмет обладает некоей скрытой, мистической сущностью, некоей скрытой душой. Что безусловно соответствует первобытно-анимистическому взгляду на мир, настаивающему на всеобщей одухотворенности вещей и явлений. Мол, в каждом предмете окружающего человека мира есть своя, тайная жизнь, и именно эту тайную жизнь предмета обнаруживает человек, вы делывая из него или возделывая из него, культивируя в нем то, чего в нем как бы и не содержалось.

Но тогда у человека, сталкивающемся с этим феноменом неизбежно возникает следующий вопрос. Чем же НА САМОМ ДЕЛЕ является этот обыкновенный камень, который он держу в своей руке? Что НА САМОМ ДЕЛЕ в нем содержится, если в руках человека он может превратиться во все, что угодно, причем в такое, что заранее невозможно предсказать? Ответ может быть только один: в нем содержится все. Как бы ни выглядел странно этот тезис, человек вынужден признать: в любом предмете окружающего его мира может содержаться все , что угодно. И именно на эту потенциальную ВСЕВОЗМОЖНОСТНОСТЬ любого предмета указывает мифологическое мышление первобытного человека, одним из фундаментальных законов которого является странный и загадочный закон (на который обращают внимание практически все серьезные исследователи мифа) абсолютной взаимопревращаемости вещей и явлений, или, как его называет А.Ф. Лосев, закон универсального, всеобщего оборотничества. Это закон, согласно которому все может быть всем.

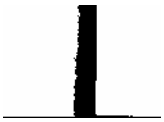
Мысля в границах мифологического сознания, подчеркивает Лосев, "...ни в какой вещи человек не находит ничего устойчивого, ничего твердо определенного. Каждая вещь для такого сознания может превращаться в любую другую вещь, и каждая вещь может иметь свойства и особенности другой вещи. Другими словами, всеобщее, универсальное оборотничество есть логический метод такого мышления" '. Или, как замечает К. Леви-Строс, "...В мифе все может быть; кажется, что последовательность событий в нем не подчиняется правилам логики и нарушает закон причинности. Любой субъект может иметь здесь любой предикат, любые мыслимые связи возможны" 2. Или, как указывают Ю.М.Лотман и Б.А.Успенский, здесь "...объект может утрачивать связь со своим предшествующим состоянием и становиться другим объектом" 3.

На первый взгляд, такого рода организация мифологического сознания первобытного человека выглядит странной, неэффективной и непрактичной: как можно ориентироваться в мире, если основной закон твоего мышления - это закон, согласно которому все может быть всем, а любой предмет заключает в себе свойства любого другого предмета? Однако смысл мифа заключается вовсе не в том, чтобы описать мир в его естественном существовании, не предполагающем феномена человеческой культуры. Для мифа как раз фактор человека - это самый существенный фактор. А фактор человека - это и есть фактор, который лишает мир его природной качественной определенности и навязывает миру такое содержание и такие смыслы, которых не содержалось в мире самом по себе.
Нельзя не заметить, что универсальное оборотничество мифа является почти буквальным слепком с той Вселенной возможностей, которые оказываются заключены в любом конкретном предмете окружающего человека мира в контексте его культурно-преобразующей деятельности. А это и означает, что миф имеет в виду не мир сам по себе, а мир в человеческом контексте. Он имеет в виду то, что человек в своей деятельности нарушает естественный порядок мира и вводит этот мир в состояние фундаментальной неустойчивости. Он имеет в виду то, что человек в своей культурной деятельности создает новый фундамент этого мира, и этим фундаментом становится как раз абсолютная подвижность, абсолютная взаимопревращаемость, навязываемая миру человеческой деятельностью.
Сама суть человеческого существования в мире заключается в том, что он делает окружающий его мир иным по сравнению с тем, каким он ему дается при рождении. Он создает предметы, которых в мире не было. Он навязывает миру смыслы, которые самим этим миром не предполагались. Он своими руками творит некий НЕПРИРОЖДЕННЫЙ себе мир, т.е. такой мир, которого не было в момент его рождения. Создавая неприрожденный себе мир, человек выходит за пределы того мира, который был дан ему при рождении, и , тем самым, творит мир искусственного, творит мир культуры. Культура - это и есть неприрожденный мир, избыточный по отношению к видовым потребностям.
Конечно, всегда есть огромный мир культуры, который дан человеческому индивиду уже в момент его рождения - тот мир культуры, который рождающийся на свет человеческий индивид должен для себя расшифровывать. Однако если говорить в целом о виде Homo sapiens, то мир человеческой культуры - это мир, безусловно не прирожденный этому виду. Ведь все, что мы называем человеческой культурой, появляется после того, как более сорока тысяч лет назад на Земле появляется этот биологический вид, и в этом смысле вся человеческая культура является не прирожденной этому биологическому виду, является не данной человечеству, а соз данной человечеством.

Впрочем, и каждый отдельно взятый индивид.становится подлинным человеком культуры только тогда, когда он сам начинает создавать нечто такое, что не существовало в культуре до него. Лишь тогда он становится подлинным со участником культуры, лишь тогда он начинает создавать нечто, не прирожденное ему самому. Он выходит за границы наличной культуры и создает свой, суверенный авторский мир. Он не просто расшифровывает некую культурно-мифологическую семантику, которой уже нагружен мир в момент его рождения, но и творит собственную культурно-мифологическую семантику. Когда из любой вещи окружающего мира он вытаскивает все новые и новые смыслы и значения, обнажает новую тайнопись этой вещи - тайнопись, которой вроде бы и не существовало, но которая вдруг обнаружилась благодаря культурной деятельности человека. И только тогда человек существует в культуре, когда в его индивидуальной жизнедеятельности предметный мир дробится, культурно мультиплицируется, обрастает множеством индивидуально-авторских подробностей и интерпретаций. Когда человек не просто усваивает культурные смыслы окружающего его мира, но и творит свою, незаемную культурную мини-Вселенную, не выводимую дедуктивным образом из предшествующего культурного
развития.
Культура по своей сути глубоко эвристична. И именно это обстоятельство дает ключ к сущности мифа, ключ к пониманию того, чем является проступающее из мифа всеобщее и универсальное оборотничество. Универсальное взаимопревращение в£-щей и явлений, господствующее в мифе, - это отнюдь не иллюзорное состояние первобытного сознания, отнюдь не признак его глубокой алогичности и несостоятельности, а очень точный образ культурной действительности, созидаемой человеческой деятельностью. То, что традиционно рассматривается как признак слабости мифологического мышления - алогичный принцип абсолютной взаимопревращаемости вещей и явлений - является на самом деле принципом его глубокой эвристичности, фиксирующим удивительную способность человеческой руки и сознания вытаскивать из любого предмета окружающего человека мира неограниченный веер возможностей.
Конечно, если мы смотрим на господствующее в мифе абсолютное взаимопревращение вещей и явлений строгим естественнонаучным взглядом, эта вакханалия превращения всего во все кажется чистым безумием. Однако в том-то и состоит суть дела, что главным и даже единственным содержанием мифа является не природа сама по себе, а человеческое взаимодействие с природой. И потому, когда миф представляет мир как абсолютно подвижный, абсолютно взаимопревращаемый, он абсолютно точно улавливает эту

специфику человеческого взаимодействия с миром окружающих его предметов. Человек открывает, что в каждом предмете окружающего его мира заключена свернутая бесконечность возможностей, и именно об этой свернутой бесконечности
70
возможностей предметов окружающего человека мира свидетельствует сознанию первобытного человека миф.
Но, таким образом, миф как бы предуготавливает такую встречу человека с миром, в которой мир выступал бы не как объективная среда, а как сфера творческой самореализации личности. Миф предуготавливает такую встречу человека с миром, в которой человек мог бы почувствовать себя хозяином и демиургом этого мира, имеющим право создавать из этого мира все новые и новые формы качественной определенности.
И это есть механизм, благодаря которому человек оказывается предохранен от потенциального сумасшествия в той ситуации, когда происходит его встреча человека со всевозможностным миром, когда бесконечное число биологически нейтральных явлений и предметов попадает в сферу жизненных интересов человека, и когда каждый, попадающий в поле его внимания предмет, открывается как потенциально бесконечная Вселенная возможностей. Не будь этого мифологического механизма упорядочивания, мир открывался бы человеку как мир с абсолютно размытыми очертаниями, как мир, исполненный бесконечной качественной неопределенности.
Миф жребия
Каковы конкретные формы тех иллюзорных упорядочений мира, которые предлагает миф и которые спасают человека от потенциального сумасшествия?
Как пишет Выготский, человек овладевает буридановой ситуацией, прорывая узкий горизонт биологической стимуляции и "вводя иную, надбиологическую детерминацию поведения" 4. Что это за надбиологическая детерминация поведения, на которую указывает Выготский? Сам Выготский не употребляет термин "миф", но фактически тот феномен, который он описывает, является по своему механизму именно феноменом мифа.
В частности, Выготский замечает, что из многих затруднительных ситуаций, в которых необходимо сделать выбор из объективно равноценных возможностей, человек выходит с помощью жребия. "Человек, находящийся в буридановой ситуации, прибегает к помощи искусственно вводимых вспомогательных мотивов или стимулов. Человек на месте буриданова осла бросил бы жребий, и, тем самым, овладел ситуацией" 5. Жребий - это самый простой выход из ситуации, когда надо совершить выбор, а возможности выбора принципиально равнозначны, принципиально равновелики. И не случайно, что "...в поведении людей, выросших в условиях отсталой культуры, жребий играет огромную роль... У многих таких племен ни одно важное решение в затруднительных случаях не принимается без жребия" 6.
Казалось бы, при чем тут миф, коль скоро речь идет о жребии? А при том, что по сути своей жребий - это и есть'не что иное, как форма мифа. Ведь жребий - это иллюзия выбора, обман
71
выбора. А это и значит, что выбор, совершаемый посредством жребия - это чистейшей воды миф. Бросая жребий, человек на самом деле вовсе не совершает никакой акции выбора, доверяя выбор некоему случайному фактору. Но это и значит, что жребий создает некую первичную условную иерархию, которая вносит иллюзию порядка в мир биологически нейтральных или биологически равнозначных факторов. Почему я выбрал ту, а не другую возможность? Потому что так сказал (так повелел) жребий. Жребий определил мои приоритеты. Жребий определил выбор. Жребий - своей принципиальной случайностью - ответил мне на самый мучительный вопрос: что первично, а что вторично. Жребий стал моей путеводной звездой в мире предметной всевозможностности. Жребий - в своей подчеркнутой случайности - стал высшей точкой отсчета в моем предметно-культурном выборе. А это и значит, что жребий объективно оказался тем простейшим мифом, который позволил мне осуществить выбор в ситуациях, когда выбор с опорой на естественные потребности оказался невозможен.
Жребий как миф вообще является одной из глубинных стратегий человеческого существования в мире. Ведь жребий бросается человеком отнюдь не в тех только случаях, когда совершается некое предметное действие, коррелирующее с выражением "бросить жребий" - когда, допустим, бросается монетка или тянется соломинка. В огромном большинстве случаев жребий бросается, 'так сказать, неявным образом, когда человек даже не задумывается над тем, что фактически он бросает жребий. В общем и в целом это происходит во всех тех случаях, когда человек совершает выбор наугад. Например: "что первое в голову придет, то и сделаю!". Или: "если с утра будет пасмурно, пойду к зубному врачу".По сути дела, человек во всякой подобной ситуации, не задумываясь, опирается на то, что можно было бы назвать "мифом жребия". Это, если угодно, психологический жребий, или жребий, бросаемый мысленно. В сотнях и тысячах жизненных ситуаций человек фактически бросает жребий, хотя самому ему это и не приходит в голову.
В архаическом обществе все обстоит гораздо изощреннее и торжественнее: выбор жребием возведен здесь в ранг священного ритуала, и предметы, с помощью которых "тянется жребий", нагружены сложной мифологической семантикой. Как замечает О.М.Фрейденберг, "жребий представляет собой кусок дерева, ветку, кусок палки с особыми знаками..., обломок камня; жребии рассыпаются на белой одежде или кладутся кучей; тот, кто вынет обломок, тот получит свою "долю", позже "судьбу". ...Первоначальный жребий - это кусок жертвенного животного (тотема), его мяса, жира или костей" '.

Разумеется, человек обманывает себя с помощью жребия - но зато это - чрезвычайно эффективная форма самообмана, без которой человеку пришлось бы весьма и весьма туго. Иерархиза-ция всевозможностного мира посредством жребия - это один из


самых эффективных и одновременно один из самых простых способов мифологической иерархизации этого мира а, стало быть, одно из глубинных оснований успешного бытия человека в культуре.

Миф вкуса

Конечно же, жребий - это чистейшей воды условность, - ну, гак ведь в искусственности и условности состоит сама суть феномена культуры. И любой миф, даже в самых его интеллектуально развитых формах, условность не в меньшей степени. Любой миф предлагает человеку некую условную ценностную систему отсчета, весьма и весьма условное представление о приоритетах, весьма и весьма условную систему представлений о том, что является самым важным, что - менее важным, а что - совсем ничего не значащим фактором человеческого существования.

В сущности говоря, жребий - это самая простая форма мифа, предполагающая достаточно ограниченную сферу применения. Как основание для выбора жребий годится только в тех случаях, когда выбирать приходится из более или менее определенных возможностей и когда этих возможностей ограниченное количество. А как быть с огромным числом случаев, которые связаны с высоким уровнем неопределенности? Ведь многие человеческие ситуации предполагают неисчислимое количество возможностей, многие из которых в принципе нельзя заранее предугадать. Как же быть человеку в этих случаях? Как априорно иерархизировать мир -еще не явленный, но только возможный? Как разобраться в мире,

который еще только должен родиться как новая культурная реальность? Понятно, что жребий здесь не поможет. С помощью жребия я могу выбрать из возможностей, которые мне заранее известны, но как выбрать из возможностей, про которые я ничего не могу сказать заранее? А ведь в огромном большинстве случаев внутрикультурные ситуации именно таковы - они воистину БЕС-КОН ЕЧНОфакторные.

Простой пример. Человек приходит в библиотеку и обнаруживает там огромное количество книг, которые при всем желании невозможно прочитать в течение одной человеческой жизни. Он должен выбрать - но как выбрать, если содержание книг априорно ему не знакомо? Понятно, что эта совершенно элементарная, совершенно бытовая ситуация есть ситуация с таким уровнем неопределенности, который невозможно просчитать никакими математическими средствами. Однако любой ребенок справляется с этой ситуацией без всякого напряжения. Как? Ведь не жребий же он, в конце концов, бросает! Но если спросить ребенка, почему он выбрал ту, а не иную книгу, он пожмет плечами и ответит просто: "Она мне ПОКАЗАЛАСЬ более интересной".

Вот в этом-то "показалась" и заключается суть. Потому что у каждого человеческого существа есть система каких-то глубоко индивидуальных, неявных предположений относительно того, что

является интересным, а что - нет, и по каким внешним признакам можно определить заранее, будет та или иная книга ему действительно интересной. Эта система его неявных предположений -система вкусовых ориентиров - и является, по сути, тем предельным мифологическим основанием, на котором ребенок или взрослый осуществляет свой свободный выбор.

В конечном счете такого рода предельные мифологические основания можно свести к двум большим группам: основания вкусовые и основания смысловые. При этом вкусовые ориентиры отличаются от смысловых тем, что они не проработаны рефлексивно. Человеку что-то нравится, а что-то не нравится, и он вовсе не должен отдавать себе отчет в том, почему ему нравится то, а не это. Просто так сложилась система его вкусовых предпочтений. У одного человека эта вкусовая система одна, у другого - совершенно другая. А о вкусах, как известно, не спорят. И это в равной степени относится как к вкусовым предпочтениям в области кулинарного искусства, так и к вкусовым эстетическим пристрастиям.

У человека есть вкус. Причем у каждого - свой. Это, так сказать, фундаментальная аксиома, свидетельствующая о глубинной специфике человеческого существования. И нет двух человеческих индивидов с одинаковой системой вкусовых предпочтений. А вкус является чистейшей воды мифом, чистейшей воды иллюзией. Вкус не заложен в видовой программе: в противном случае у всех представителей вида "хомо" была бы одна на всех система вкусовых предпочтений. Вкус не имеет никакого отношения к стратегии выживания - разве что мешает. Он, по большому счету, бесполезен. И, в то же время, мало найдется таких вещей, за которые человек держался бы столь же прочно и отчаянно, как за свой вкус. А это и значит, что вкус является мифом. Иллюзией, за которую человек держится изо всех сил.

Почему откровенно бесполезная (с биологической точки зрения) система вкусовых предпочтений является столь существенной для любого человеческого индивида? Почему каждый человеческий индивид изо всех сил держится за свои вкусовые пристрастия, идет ли речь о пристрастиях кулинарных или же эстетических? Да именно потому, что, отказавшись от вкуса, человек окажется абсолютно дезориентирован в

повседневной всевозмож-ностной реальности - ведь не тянуть же на каждом шагу жребий!
Феномен вкуса - это тот феномен человеческого существования, на котором парадоксальным образом смыкаются кулинария и эстетика, ЖИВОТ и ДУХ, животное и божественное. Каждый человек обладает своим вкусом в двух смыслах: смысле пищевом и смысле эстетическом. Каждый человек проявляет свой вкус, сидя за столом, и каждый человек проявляет свой вкус, вступая в эстетический диалог с окружающим его миром. И хотя, казалось бы, в первом и во втором случаях речь идет о совершено разных феноменах, во многих языках эти два феномена обозначаются одним и тем же словом. Вкус - это свидетельство индивидуал*.-
74
1
ности восприятия. Вкус - это механизм индивидуального выбора. Он не имеет никакого биологического смысла, но является абсолютным условием культурного выживания индивида.
Вкус - это один из наиболее простых и одновременно эффективных способов ориентации человека во всевозможностном мире. "Дело вкуса", - говорим мы, подразумевая, что у каждого человека есть своя система индивидуальных предпочтений в том или ином вопросе. И вовсе не обязательно речь идет о предпочтениях эстетических. Вкусовая формула "мне так нравится" работает во множестве жизненных ситуаций и является одним из самых эффективных способов упорядочения взаимоотношений человека со всевозможностным миром. И эта формула есть безусловно мифологическая формула.
Откуда берется вкус? Разумеется, вкус навязывается человеку окружающей его культурной средой, окружающей его культурной мифологией. В значительной мере вкус формируется как сила привычки. Вкус не дан человеку от рождения. Вкус всегда предполагает некий искус, некое искушение тем предметом, к которому в конце концов появляется вкус. Чтобы появился вкус, необходимо попробовать. И тогда предметом вкуса может стать все, что угодно. У человека может появиться или исчезнуть вкус к жизни. Вкус к работе. Вкус к ничегонеделанью. Вкус к перемене мест. Вкус к оседлой жизни. Вкус к власти. Вкус к крови. Вкус к победе. И так далее, и тому подобное. Любой вкус - идет ли речь о пищевых предпочтениях или же о предпочтениях эстетических - принципиально формируем, и у любого человека можно сформировать любой вкус - скажем, вкус к классической музыке или вкус к бессолевой диете. И, вместе с тем, вкус всегда является глубоко индивидуальным делом. Какие бы вкусы ни навязывали ребенку его родители или его друзья, он будет следовать внешним вкусовым образцам только до некоторого предела, и никогда - со стопроцентной точностью. Жизненная траектория человека есть процесс формирования системы его индивидуального вкуса, и чем более развит в личностном отношении человек, тем в большей мере система его вкусовых пристрастий - как пищевых, так и эстетических - имеет глубоко индивидуальный характер.
Так или иначе, миф вкуса является феноменом культуры. "Вкусы" любого биологического вида записаны в шифрах его генетической программы, и являются абсолютно предсказуемыми вкусами. В них нет ничего мифологического, искусственно-иллюзорного. Хищник любит сырое мясо, потому что этого требует его организм, требует его видовая программа. По той же причине травоядное животное предпочитает траву и т.д. Однако тот факт, что вкус одного человека ориентирован на бифштекс с кровью, другого - на хорошо прожаренный бифштекс, а вкус третьего вообще не принимает мяса как такового, является выраженным результатом различных КУЛЬТУРНЫХ программ, а, стало быть, является манифестацией различных культурных мифов.
75
Миф эстетических предпочтений
Среди различных вкусовых пристрастий, манифестируемых человеческим существом в течение своей жизни, наиболее важными с точки зрения построения диалога со всевозможностным миром являются эстетические. Эстетическое восприятие мира носит универсальный характер: нет ничего в окружающем человека мире, что не могло бы выступить предметом эстетического отношения. И это позволяет рассматривать феномен эстетического вкуса как фундаментальную основу отбора и иерархизации биологически нейтральных факторов. Глаз человека автоматически сортирует мир по цветам, по формам, по силуэтам, отбирая все то, что кажется ему красивым или привлекательным. Ухо человека сортирует мир по гармонии или дисгармонии звуковых рядов. Обоняние выделяет тонкие и грубые букеты запахов. И всякий раз человек демонстрирует то, что мы называем эстетическим вкусом, отбирая те или иные феномены окружающего мира с точки зрения их эстетической привлекательности. При этом нет никаких объективных критериев истинности того или иного эстетического вкуса, нет никаких оснований считать чьи-то вкусовые предпочтения более правильными, нежели вкусовые предпочтения других. А это и значит, что эстетические пристрастия являются глубоко субъективными (а, стало быть, мифологичными) по своей сути. Каждый без исключения человек набрасывает на мир сетку своей эстетической мифологии, своих эстетических вкусов и пристрастий и упорядочивает свои взаимоотношения со всевозможностным миром в соответствии с этими индивидуальными эстетическими ориентирами.
Эстетическое восприятие мира растворено в самой повседневной жизни человека. Даже необразованный, "неотесанный" крестьянин или запойный пьяница - способны к более или менее тонкой эстетическую дифференциации мира. И это неслучайно. При всей кажущейся непрагматичности эстетического отношения к миру это отношение имеет огромный практический смысл, являясь одной из базовых структур

человеческих ориентации в мире. Вот человек взял в руки кусок дерева. И собирается из него вырезать нечто, чей смутный образ едва только прорисовывается в его сознании. Не дай Бог ему хотя бы на минуту представить все то бесконечное количество возможностей, которые скрыты в этом куске дерева. Ведь в зависимости от того, куда повернет он свой резец, он получит совершенно различные результаты. Кусок дерева находится во власти его произвола. В куске дерева "содержатся" неисчислимые тысячи потенциальных форм и линий. Как вынести это бремя свободы? Как не впасть в состояние невротического срыва? Как совершить свой ВЫБОР и придать этому куску дерева один, и только один облик? Как взять на себя ответственность и наделить этот кусок дерева одной, и только одной качественной определенностью? Понятно, что это такая ситуация, в которой никакой жребий не поможет: ведь непонятно



даже ИЗ ЧЕГО выбирать. Ведь не только в том дело, что альтернативных возможностей бесчисленное количество, но и в том, что сами эти альтернативные возможности туманны и неопределенны. И слава богу, что человеку в этой ситуации не приходит в голову рефлексировать и задумываться над бесконечностью скрытых в куске дерева возможностей. Он просто ведет свой резец -гак, как придется. Так, как подсказывает ему его эстетическая интуиция. Так, как подсказывает его эстетический вкус.

Даже совсем маленький ребенок, который лепит из пластилина или рисует красками на листе бумаги, ни на мгновение не теряет контроля над ситуацией и нисколько не невротизируется тем обстоятельством, что практически ежесекундно ему приходится совершать бесконечнофакторный выбор: сделать в этом месте завитушку или не делать? сделать ее такой формы или другой? сделать ее из пластилина красного цвета или зеленого? Ребенок пи секунды не размышляет над этими вопросами, делая свой выбор легко и естественно. Что позволяет ему справляться с этой крайне тяжелой задачей выбора с такой легкостью? Разумеется, все то же эстетическое чувство - чувство, которое отчетливо манифестирует уже трехлетний ребенок, отдавая выраженное предпочтение тем или иным цветам, тем или иным формам. И это, разумеется, миф. Миф, в соответствии с которым мир упорядочен эстетически. Миф, который можно было бы назвать мифом эстетической интуиции - ведь именно сформированная у ребенка эстетическая интуиция позволяет ему, не раздумывая, делать тот или иной выбор в описанной ситуации. "Мне показалось, что так будет красиво и хорошо!" -заявляет ребенок, приводя, тем самым, высший мифологический аргумент, свидетельствующий о наличии у него эстетической системы координат восприятия мира.

Эстетические ориентации, эстетические предпочтения чаще всего работают неявным образом. Человек вовсе не задумывается на каждом шагу, отчего один предмет нравится ему больше чем другой. Чтобы ориентироваться в мире эстетическим образом, совершенно незачем подвергать свое эстетическое чувство рефлексивному анализу. Нравится - и точка. Эстетический миф не имеет и не может иметь никаких разумных оснований; он предшествует любому разумному анализу, он есть та самоочевидность, которая рождается сама собой, как одна из первичных самооче-нидностей человеческого выбора. И потому-то есть все основания назвать эстетические предпочтения мифом. Это та самая мифологическая иллюзия порядка, которая творит порядок впереди себя и заставляет всевозможностный предметный мир упорядочиваться в соответствии со своим, искусственным и иллюзорным пониманием порядка.

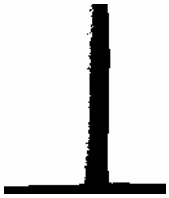
В само основание эстетического отношения к миру кладется принцип "мне кажется". Мне кажется, что ЭТО сочетание цветов более привлекательно, чем другое. Мне кажется, что ЭТА мелодическая интонация лучше отвечает моему сегодняшнему настро-

ению и моему вкусу. Мне кажется, что картины ЭТОГО художника, музыка ЭТОГО композитора и книги ЭТОГО писателя являются самыми замечательными на свете...

Вся эстетика является не чем иным, как суждением вкуса, а это и значит, что вся она есть миф. Эстетические нормы восприятия принципиально необъективны, принципиально иллюзорны. Если смотреть на один и тот же феномен под углом зрения разных эстетических систем, он будет выглядеть совершенно по-разному. Один и тот же художник или поэт кого-то может потрясти, а кого-то оставить совершенно равнодушным. И зависит этот эстетический эффект исключительно от того субъективно-эстетического угла зрения, которым тот или иной человек смотрит на мир. Зависит от его эстетического порядка восприятия. Зависит от системы его эстетических ценностей. Другими словами, зависит от его эстетической мифологии.

Уже у двухлетнего ребенка имеются свои представления о том, что является более красивым, а что - менее красивым, и эти представления вовсе не совпадают с мнениями окружающих (хотя зачастую отталкиваются от этих мнений). Эти представления всегда опосредованы субъективностью, индивидуальностью ребенка. И чем дальше развивается ребенок, тем большую индивидуальность приобретает его эстетический вкус. И, хотя этот вкус всегда находится в диалоге с мнением окружающих, он все же всегда есть глубоко личное дело.

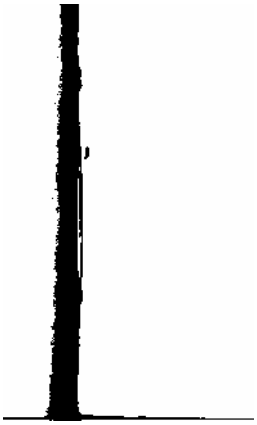
В каком-то смысле эстетическое отношение к действительности - есть первая форма структурирования, гармонизации и упорядочения мира мифом. Именно эстетическое переживание является наиболее близким и очевидным для каждого человека основанием для выбора в той ситуации свободы, в которую он оказывается вброшен помимо своей воли. Человек, оказавшийся один на один с феноменом всевозможностного мира, прежде всего спасается тем, что обнаруживает: этот мир для него эстетически неравноценен, эстетически структурирован. Он видит мир сквозь призму своей личной эстетики и автоматически, не задумываясь иерар-хизирует этот мир, опираясь на свое личное ощущение прекрасного и безобразного, привлекательного и отталкивающего. Он уверенно производит надбиологическую классификацию мира: что-то ему нравится и кажется привлекательным и красивым, а что-то - наоборот. Причем каждый человек создает свою, глубоко индивидуальную, глубоко субъективную рамку эстетического восприятия мира и производит уверенный отбор тех феноменов и предметов, которые ему нравятся. А это и значит, что языком его индивидуальной эстетики говорит миф. Миф не отрефлексиро-ванный, миф, не выведенный на уровень понятийных структур, МИФ КАК ЧУВСТВЕННЫЙ ОБРАЗ, позволяющий в тех или иных предметных ситуациях совершать достаточно однозначный эстетический выбор.
Тот факт, что эстетическое является древнейшей формой бытия мифа, древнейшей формой бытия культуры, проявляется,



между прочим, в своеобразном двойном гражданстве термина "искусство". С одной стороны, этот термин обозначает некий специализированно-эстетический род человеческой деятельности, а с другой - феномен культуры как таковой.
В самом деле, искусство есть все то, что искусственно, искусство есть все то, что искусно. И не случайно первоначальная предметная деятельность человека - скажем, деятельность по обработке каменных орудий или по выделке шкур - называется искусством: искусством обработки камня, искусством выделки шкур и т.п. И то же самое слово "искусство" закрепляется за некоей специализированной формой подчеркнуто эстетической деятельности. Причем такая двойная семантика слова "искусство", этимологически сближающая феномен культуры как таковой и феномен эстетического характеризует самые различные языки. Скажем, английское "art" означает и искусство в специфически художественном, специфически эстетическом смысле, как некую форму творческой деятельности человека, и - одновременно - мастерство, ремесла, искусные умения, а любой предмет материальной культуры обозначается здесь как "arte-fact". Таким образом, в самом слове "искусство" феномен искусственного, искусного, культурного парадоксальным образом совпадает с феноменом эстетического, а факт воспроизводимости этого бинарного семантического совпадения в различных языках свидетельствует о глубинном, сущностном его характере. Любой артефакт, любой материальный факт культуры является по большому счету фактом искусства и может рассматриваться как эстетический феномен.
Вполне вероятно, факт указанного двойного семантического гражданства термина "искусство" свидетельствует о фундаментальном характере эстетического в культуре, свидетельствует о некоем функционально-генетическом тождестве культурного и эстетического. Законы эстетики, законы прекрасного есть некий фундаментальный миф, на котором базируется любая культура, и любая культура в своих основаниях построена как искусство. "Искусство - искусственность - искушение" - эта триада фундаментальна для понимания самой сущности культуры. Культура искушает человека на небиологическое, неестественное ^искусственное) поведение, и вырабатываемые человеком эстетические приоритеты становятся ключевым регулятором существования человека в создаваемом им мире искусственного. А искусство как специализированная творческая деятельность человека в культуре как раз и представляет собой не что иное, как своеобразную квинтэссенцию эстетического.
Любая культура прошлого - особенно это относится к первобытным культурам и культурам древнейших цивилизаций - воспринимается современным наблюдателем прежде всего как эстетический феномен. Обыкновенное каменное рубило, выкопанное археологом из глубинных культурных слоев, может быть рассмотрено как эстетический факт, настолько в каком-то смысле совершенна и превосходна его форма. И прав был Маркс, заяв-

ляя вслед за Шиллером, что человек с самого начала своей ору-дийно-предметной деятельности "творит также и по законам красоты". Мир культуры - это мир, который по своей сути есть мир, простроенный эстетически: ведь эстетика есть способ организации взаимодействия между предметами культуры. Любой культурный феномен существует, в том числе, и по законам эстетического. К любому без исключения, предмету материальной культуры можно отнестись эстетически - с точки зрения его дизайна. Но ведь

дизайн не существует объективно, он существует как миф. А это значит, что он существует по законам различных ценностных систем отсчета, каждая из которых имеет в виду свои каноны эстетического.
С известной долей условности можно было бы утверждать, что миф рождается в форме эстетики, а культура рождается в форме эстетического мифа. Ее искусственный порядок есть эстетический порядок. Миф прекрасного и безобразного, красивого и некрасивого, привлекательного и отвратительного - это фундаментальные мифы, на которых зиждется любая культура. Если спросить аборигена Австралии:"Зачем ты выбиваешь себе передний зуб?", он, не колеблясь, ответит: "Чтобы было красиво!", или: "Так говорит миф!", или: "Чтобы мое лицо походило на грозовую тучу перед дождем!", и, что существенно, все три приведенных ответа следует рассматривать как семантически тождественные.
Абсурдность, практическая нецелесообразность ритуального выбивания австралийским аборигеном своего переднего зуба более чем очевидна. Что же в таком случае подвигает его на столь странное действие? Миф, манифестирующий себя как эстетика. И точно так же эстетика вещает устами мифа, когда те же аборигены наносят на свои тела сложные узоры татуировок. Любому аборигену ОЧЕВИДНО, что санкционированный мифом и ритуалом узор татуировок делает человека подлинно красивым. И, таким образом, миф красоты (т.е. некое культурно-субъективное представление о том, что есть красота) осуществляет высшее руководство всей системой жизнедеятельности первобытного человека, а апелляция к красоте (весьма и весьма специфически понимаемой) является одним из высших мифологических аргументов этого человека.
Эстетика есть исторически первоначальная форма бытия мифа и одновременно - исторически первоначальная форма бытия мира для человека, первоначальная форма человеческой субъективности, а, значит, и первоначальная форма человеческого в человеке. Человек просеивает мир сквозь решето своей индивидуальной или коллективной эстетики, и лишь после этого манифестирует свою познавательную активность.
Когда маленький ребенок проявляет любопытство по отношению к тому или иному предмету, - за этим любопытством уже скрывается какое-то элементарное эстетическое структурирование. Один схватится за одну игрушку, другой - совершенно за другую. И в этом акте элементарного выбора уже проявляет себя



структура каких-то эстетических предпочтений. Если ребенка спросить: почему ты выбрал именно ЭТУ игрушку, он, ни минуты не задумываясь, ответит: "Потому что она мне понравилась!". И в этом иррациональном "понравилась" - сама суть того основания выбора, которое мы называем эстетическим. Мне КАЖЕТСЯ нечто более привлекательным, более красивым, и в этом "кажется" - сама суть принципиальной произвольности и субъективности человеческого выбора, называемого нами эстетическим. В этом иррациональном "кажется более привлекательным" - суть эстетики как мифа.
Заметим: представление о том, ЧТО есть красивое, формируется в сознании ребенка совершенно мифологическим образом. Высшей мифологической инстанцией здесь выступает авторитет мамы, папы или бабушки. Ведь от рождения у ребенка нет никаких эстетических представлений. Но вот ему исполняется год, два, - и он все внимательнее вслушивается в речь окружающих его взрослых. А взрослые, между прочим, предлагают ему некую семантическую загадку, употребляя в своей речи загадочный термин "красивое" в применении к различным предметам. "Посмотри, какая красивая игрушка!" - говорят они ребенку, или: "Посмотри, какая красивая картинка!". И ребенок добросовестно начинает расшифровывать систему эстетических представлений своих ближайших родственников, пытаясь понять семантическую тайну слова "красивая". И, тем самым, формирует некую эстетическую систему координат с прямой опорой на эстетические представления своей семьи. Впрочем, чем дальше, тем больше он проявляет эстетическую самостоятельность и формирует в конце концов свой более или менее индивидуальный эстетический миф.
Любопытно, что на первых порах именно эстетическое упорядочение является подлинным основанием познавательной активности человека. Иные формы мифологического упорядочения мира - понятийные, концептуальные, идеологические, религиозные -возникают позднее и требуют определенного уровня развития рефлексивных способностей.
Впрочем, принцип прекрасного как самое элементарное и глубокое основание структурирования

человеческих предпочтений, человеческих выборов сохраняется и на самых высоких ступенях познавательной активности человека: хорошо известно, что первоначальной формой организации и структурирования любого акта научного познания является образ. Об этом убедительно свидетельствуют множество исследований феномена научного творчества. Мысль как элементарный акт структурации предметного мира первоначально ловится в сетку чувственного образа, и лишь потом эксплицируется в научную гипотезу или теорию. Особенно это отчетливо бросается в глаза у древних философов, для которых исходная точка философствования -это всегда некий образ-метафора, как это, скажем, характерно для знаменитой "гипотезы" Фалеев о происхождении всего су-
81
щего из воды. Как подчеркивают исследователи, Фалес вовсе не имеет в виду воду в физическом смысле, воду как некую "нейтральную, бесцветную жидкость". Скорее, он апеллирует к "волшебству моря", которое в своих бесконечных переливах являет собой наглядный образ сущности мира 8. Однако не только разум древних философов, но и научное познание последующих эпох опирается на образное структурирование мира как на подлинную основу теоретического анализа. Ведь любое научное познание осуществляется в границах некоей философской парадигмы, а философ, как подчеркивал Гуссерль, занимается в своей деятельности не столько отражением предмета, сколько "актуализацией с помощью извне полученных впечатлений ОБРАЗА предмета, хранящегося до этого момента где-то в сумерках памяти, на самом дне сознания" '.

Миф как смысл

Впрочем, эстетическое отношение к действительности как основа априорного упорядочения человеческого выбора во всевоз-можностном мире культуры отнюдь не является единственной универсальной мифологической системой отсчета в жизни человека. Возможно, еще более высокий и трудный уровень мифа, позволяющий человеку совершать какой-то однозначный выбор в бесконечнофакторных жизненных ситуациях - это уровень смыслового выбора, опирающегося на какие-то моральные, философские или религиозные ценности, на какие-то предельные духовные ориентиры, так или иначе заявленные в культуре или вырабатываемые самой личностью в диалоге с культурой.

Как и эстетический выбор, выбор смысловой может совершаться сознательно, а может - неосознанно. В первом случае это выбор, осуществляемый на платформе веры или, говоря другими словами, на основе априорного знания. А априорное знание - это знание, совершенно самодостаточное и равнодушное к какой бы то ни было фактологии. Это знание, которое не подвержено сомнению и носит характер абсолютной точки отсчета, высшей инстанции человеческого существования. Человек не просто верит -он твердо знает, 'что такое хорошо и 'что такое плохо, знает, 'что является ценным, а 'что не имеет никакой ценности. Знание это носит для него абсолютный характер - постольку, поскольку оказывается предписано авторитетом всей той культуры, в которую он оказался погружен от рождения.

Человек прирожден той или иной культуре, той или иной культурной целостности, той или иной культурной реальности, а, значит, оказывается прирожден некоему полю смыслов, пронизывающих эту культурную целостность, эту культурную реальность. Смысловые ориентиры культуры, в которой он рождается и существует, передаются ему через взаимодействие с родителями, друзьями, школьными учителями, произведениями литературы и искусства и т.п., и каждый человек оказывает-
82
ся до определенной степени нерефлексивно сращен с совокупностью этих неявных смысловых установок культуры. Эти неявные установки и ориентиры культуры создают своеобразную смысловую размерность человеческой жизни, накладывают на человеческую жизнь ее смысловой масштаб. Они-то и составляют своего рода смысловой миф культуры, который так или иначе усваивает каждый взрослеющий внутри данной культуры ребенок. Ведь у ребенка в процессе взросления вырабатываются некоторые представления относительно того, что можно, а что нельзя, и эти представления ориентированы на присущие данной культуре установки веры, моральные принципы, представления о пределах допустимого и о границах дозволенного. Культура всегда несет в себе систему каких-то табу - жестких запретов на те или иные действия и поступки действия. При том представления о допустимом могут иметь просто-таки фантастические расхождения в различных культурах. Не существует норм морального или бытового поведения, которые носили бы универсальный характер для всех без исключения культур. То, что является нормой приличия в одной культуре, может выглядеть совершенно неприличным или даже аморальным в другой. Это может относиться к нормам бытового поведения, к нормам сексуального поведения, нормам повседневной коммуникации и т.п. И тем более это относится к тому, что в различных культурах принимается за высшие смысловые ценности существования. То, что является высшей смысловой ценностью для одного общества или для одного человека, вовсе не является и не должно являться таковым для другого. Вера в Кришну, Христа или Маркса предполагает существенно разные системы смысловых ориентиров, существенно разные иерархии ценностей. И не удивительно, что любое стремление подогнать представителей этих разных религиозных вер и конфессий под единую смыслообра-зующую рамку обречено на неуспех.

Вместе с тем человек не просто усваивает некоторые смысловые ориентиры той культуры, которой он прирожден, но и обязательно находится в состоянии индивидуально-личностного диалога с этими смысловыми ориентирами. Этот диалог может быть рефлексивно развернут, а может совершаться на

бессознательном уровне, но его не может не быть. Ведь любые смысловые ориентиры человек должен перевести на внутренний язык своего понимания, своих внутренних интерпретаций. Даже необразованная старушка, верующая в православного батюшку и православного Бога, обязательно имеет в своей душе глубоко индивидуальный, глубоко интимный образ того Бога, в которого она верует. А это значит, что не только эстетические вкусы у каждого человека свои, но и смысловые ориентиры у каждого человека глубоко индивидуальны. И эти смысловые ориентиры - в силу их принципиальной относительности, условности и иллюзорности, - так же не могут быть названы более точным словом, нежели миф.

Мифологические координаты рассудка

Итак, наряду с эстетической размерностью мира человек создает смысловую размерность, и эта смысловая размерность ничуть не в меньшей степени является размерностью мифологической. Но если эстетические ориентиры - это ориентиры, которые присутствуют в жизни человека по-преимуществу неявным образом, то создаваемые им координаты смысла - это такие искусственные координаты, такие предельные точки отсчета, которые представлены в жизни человека с большей или меньшей степенью рациональной явленности. Ведь в своем эстетическом отношении к миру человек ориентируется на нечто, постоянно ускользающее от рационального анализа: на неуловимый вкус, на неуловимую эстетическую интуицию, которую практически невозможно разложить образом на составляющие ее элементы. Что же касается смыслового отношения к миру, то здесь человек подчеркнуто опирается на некий рациональный аргумент. Однако тот факт, что смысловой пафос насквозь пронизан аргументами разума, отнюдь не упраздняет его глубоко мифологического характера. Просто в случае с эстетическим отношением к действительности мы имеем дело с мифом чувств, тогда как смысловое отношение к действительности есть не что иное, как миФ разума.

Смысл - это то, что имеет мифологически-сверхзначимый характер в жизни человека. Вопросы о смысле - о смысле сущего, о смысле существования - преследуют его на протяжении всей жизни. Озабоченность смыслом означает то, что человек не просто живет, не просто делает что-то, а постоянно поверяет свою жизнь и свои действия вопросом "зачем?".

Разумеется, смысл есть иллюзия: ведь сколько культур, столько и смысловых интерпретаций каждого без исключения предмета. Но это такая иллюзия, без которой существование человека в мире оказывается невозможным. Если эстетическая размерность человеческого мировосприятия - это, так сказать, отправная точка, с которой начинается диалог человека со всевозможностным миром, то смысловая размерность - это то, что подводит определенную черту под этим диалогом или замыкает эстетический диалог с миром на противоположном его конце. Все бесконечно разнообразные формы своей предметно-культурной активности человек пытается сфокусировать в одном-единственному вопросе: зачем? Зачем вся эта предметно-культурная суета? Зачем, ради чего делать то, другое третье, десятое, коль скоро все это равнозначно с точки зрения биологической стратегии существования и выживания?

Вопрос о смысле - это вопрос о той предельной РАЦИОНАЛЬНОЙ точке опоры, на которой зиждется все здание создаваемой человеком культуры. Ведь эстетическая размерность человеческого выбора в культуре - это размерность интуитивного чувства "мне так кажется", "мне так нравится". Что же касается смысловой размерности, то это размерность, которая предпола-

гает рациональное объяснение и оправдание того или иного выбора. В этом случае человек совершает выбор не просто чувствуя, но ЗНАЯ, зачем и почему он совершает именно такой, а не другой выбор.

Разумеется, речь идет о глубоко мифологическом знании, а, стало быть, знании условном, связанном с частным культурным контекстом. Речь идет о смысловом знании, которым обладает христианин или мусульманин, иудей или кришнаит, католик или протестант, физик или математик, человек девятнадцатого века или двадцатого и т.п. Объясняя и оправдывая свой выбор теми или иными смысловыми посылками, человек менее всего объективен. Но это не мешает ему быть совершенно уверенным в смысловой оправданности своего выбора. А смысловая оправданность выбора создает масштаб рефлексивной размерности человеческого существования в культуре. Ведь если смысл построен искусственно, а разные люди и разные культуры создают разные системы смысловой размерности своего существования, такая ситуация неизбежно стимулирует процесс интеллектуальных рефлексивных размышлений на основе сравнения и сопоставления различных смыслополагающих систем.

Итак, смысл есть высшая ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ санкция на осуществление диалога со всевозможностным миром. Смысл есть высшее РАЦИОНАЛЬНОЕ оправдание человека в собственных глазах перед лицом всевозможностного мира. В самой объективной реальности нет никакого смысла, а сама идея смысла есть призрак, созидаемый человеческой культурой. Ведь смысл идеи смысла - не в истине, а исключительно в оправдании той или иной модели человеческого поведения в культуре. Причем, сколько культур (в том числе культур индивидуально-личностных, если иметь в виду, что каждый человек в течение своей жизни создает свою, глубоко индивидуальную культуру), столько и призраков смысла: человек, осознающий себя в мире, просто обязан создавать некие мифологические подпорки, мифологические строительные леса, оправдывающие те или иные формы его предметно-культурной активности.

Выбор, совершаемый с опорой на смысловые представления (всегда - призрачные, всегда - иллюзорные, всегда - мифологичные, и при том всегда - абсолютно надежные), - это и есть то, что мы называем

сознательным выбором. Человек, совершающий так называемый сознательный выбор, твердо знает, почему он совершает именно этот выбор. Что, впрочем, не мешает этому знанию оставаться сугубо мифологическим, субъективным, поскольку всякий раз это знание представляет собой не более чем знак некоей культурной принадлежности. Выбор, опирающийся на те или иные смысловые представления, никогда не существует изолированно: он всегда вплетен в целостную мифологическую ткань мировосприятия. Так, солдаты второй мировой войны ЗНАЛИ, за что они умирали. За идеи фашизма или коммунизма, лично за фюрера или за Сталина. И любое конкретное
85
действие конкретного солдата оказывалось опосредовано этим высшим знанием, которое выступало ЗНАКОМ их принадлежности к определенной культуре, определенной идеологии, определенной исторической эпохе. И точно так же любой верующий твердо знает правоту своего выбора, правоту своего знания. Он твердо знает, что он должен, а что не должен делать, на что он имеет право, а на что не имеет, Ъ это знание является для него знанием смысловым. Так, для мусульманина глубоким смысловым знанием является знание того, что никогда и ни при каких обстоятельствах нельзя есть свинину, а .для христианина - что никогда и ни при каких обстоятельствах не допустимо многоженство. Это знание обладает для каждого из них статусом абсолютной смысловой очевидности, и в равной степени абсурдным представляется знание, которым обладает иноверец. Смысл есть высшее знание не потому, что он несет в себе объективную истину, а потому, что он несет в себе знак принадлежности той или иной культуре.

Таким образом, субъективность есть глубинная характеристика смысла. Эта характеристика выражает самую суть того, что человек именует смыслом. А это и значит, что смысл глубоко мифологичен. Мир бесконечно дробится в разнообразных смысловых рамках, которые изобретает человек, и в этом разнообразии смысловых рамок заключается сама суть человеческого восприятия мира. Смысл есть принципиально иллюзорное представление, которое значимо для человека не истинностью, а тем, что дает ему какую-то (хоть какую!) точку отсчета, которая не позволяет его взгляду рассыпаться в хаос.

Смысл в такой трактовке не есть нечто, что рождается в самой природе, а есть нечто, что человек сам придумывает и навязывает миру. Это масштаб, это размерность взгляда на мир, которая не содержится в самом мире, а искусственно придумывается человеком. И это такая размерность, которая гарантирует особую, СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННУЮ целостность мира - ту целостность мира, которая не содержится в естественном, природном порядке вещей, а является целостностью культурного угла зрения на мир. Например, целостность, обеспеченную христианским идеалом добра и справедливости. Разнообразные смыслы, представленные в той или иной культуре, - при всей своей кажущейся виртуальности - есть, говоря словами С.С.Аверинцева, "скрепы, гарантирующие единство того мира, в котором живет человек" ". И это те скрепы, которые обеспечивают саму возможность человеческого существования в мире. Это вполне иллюзорные ориентиры, однако без них человеческое существование в предметном мире не будет возможно. Это то, о чем Мамардашвили писал так: "Без них, если бы мы просто естественным образом смотрели на мир (какими угодно глазами, проницательными, умными и т.д.), был бы хаос" 11. "Мы рассеиваемся: упорядоченность наших состояний, в той мере, в какой она зависит от функционирования нашего психофизического режима, распадается, мы не можем одну мысль вместе
86
со второй и третьей удержать, если бы это удержание зависело бы от того, как мы рождены" 12.

Смысловой миф, как и эстетический, это, таким образом, то, что позволяет человеку находиться в диалоге с миром бесконечного. Позволяет его сознанию не распадаться в хаос перед лицом фантастического, бесконечновозможностного многообразия предметного мира. Позволяет сознанию удержаться на краешке бесконечности, обрести устойчивость перед лицом отверстой бездны всевозможностного мира и вступить в спокойное познавательное отношение к этому миру. Но если эстетический миф дарует человеку ЧУВСТВЕННУЮ твердь для диалога со всевозможност-ным миром, дает человеку ОЩУЩЕНИЕ того, что во всевозмож-ностном мире существует некий устойчивый порядок, то смысловой миф дарует человеку ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНУЮ твердь для такого рода диалога, дарует человеку ЗНАНИЕ того, что все-предметный, всевозможностный мир глубоко упорядочен и иерар-хизирован. Таким образом, измерение мира смыслом, упорядочение мира с помощью смысла есть основа рационального диалога человека с миром культуры.

Смысл есть предельная рациональная основа для любого культурного выбора. Если смысла нет - рациональный выбор невозможен. Наличие у того или иного поступка, у того или иного действия смысла - "зачем? ради чего?" - это именно то, что предполагает совокупность каких-то аргументов разума, и даже, пожалуй, возбуждает аргументацию разума. Эстетический выбор совершается, так сказать, по интуиции, и совершение этого выбора вовсе не предполагает каких-то выраженных рациональных аргументов: человек вовсе не должен выстраивать самому себе какое-то здание рефлексивной аргументации по поводу своего выбора. Что же касается смыслового выбора, то тут человек с самого начала замкнут на рациональный аргумент, и сопровождает свой выбор некоей интеллектуальной ремаркой: "я поступаю так, а не иначе, потому что..." Таких предельных мифологических точек опоры, позволяющих человеку совершать тот или иной выбор в тех или иных жизненных ситуациях может быть громадное количество. Смыслом, т.е. высшим мифологическим оправданием жизни может стать, например, воспитание детей. Служение идее. Служение Отечеству. Служение Богу. Наконец, просто работа.

Иерархия смыслов

Впрочем, проблема смысла в культуре имеет гораздо более обыденный характер, нежели экзистенциально-драматическая проблема смысла жизни. Смысл - это то, что принципиально волнует человека при взгляде на любую вещь окружающего мира, и это то, что радикальным образом отличает человеческий взгляд на вещи от того, как смотрит на окружающий мир животное.

Смысл является фундаментальной психологической характеристикой человеческого восприятия как такового: любой без ис-

ключения предмет окружающего его мира человек склонен воспринимать сквозь призму смысла. И это превосходно продемонстрировано в современной психологии. Как указывает А.Н.Леонтьев, человеческий образ мира предполагает некую априорную целостность, которая ПРЕДШЕСТВОВАЛА БЫ четырехмерному восприятию мира в пространстве и времени. Этим, по определению А.Н.Леонтьева "пятым квазиизмерением", структурирующим и организующим человеческое восприятие мира, является "смысловое поле, система значений" 13. "Факт состоит в том, что когда я воспринимаю предмет, то я воспринимаю его не только в его пространственных измерениях и во времени, но и в его значении. Когда, например, я бросаю взгляд на ручные часы, то я, строго говоря, не имею образа отдельных признаков этого предмета, их суммы, их "ассоциативного набора". (...) Недостаточно также сказать, что у меня возникает прежде всего картина их формы... Я воспринимаю не форму, а предмет, который есть часы" '4, и именно в этом пункте человеческое восприятие мира качественным образом отличается от четырехмерного восприятия животных. "Значения несут в себе особую мерность. Это мерность внутрисистемных связей объективного предметного мира. Они и есть пятое квазиизмерение его!"15.

Уже в самом названии, в самом имени, котброе несет в той или иной культуре тот или иной предмет, содержится некий смысл, а, стало быть, некий миф. И когда человек современной цивилизации, указывая на некий предмет, называет его "часы", он, тем самым, актуализирует некий шифр, а, значит, и некий миф своей культуры, поскольку понятие "часы" влечет за собой целый шлейф семантических ассоциаций. И сколько бы мы ни объясняли первобытному человеку, что есть часы, - он обречен не понять наших объяснений. Он обречен не понять нас хотя бы потому, что у него совершенно другие представления о сущности и структуре времени, и сама возможность измерять ход времени с помощью некоего механизма должна представляться его сознанию нелепой и абсурдной. Впрочем, бессмысленным в его глазах будет выглядеть и само словосочетание "ход времени": ведь представление о том, что время - протяженно, и что у времени есть какое-то движение, какой-то ХОД, есть представление, связанное с какой-то исторически развитой культурной мифологией. И оттого, сколько бы ни смотрел первобытный человек на блестящий тикающий предмет с циферблатом и стрелками, он не сможет увидеть в этом предмете то, что видит в нем любой цивилизованный человек: часы, т.е. прибор для измерения хода времени.

В этом и состоит суть того измерения мира смыслом (читай: измерения мира мифом), о котором пишет А.Н.Леонтьев. У любой культуры и любого отдельно взятого человека существует особая размерность взгляда на мир: смысловая размерность. Это размерность, которая каждый предмет окружающего человека мира нагружает какими-то внутрикультурными смыслами и упорядочивает эти предметы в соответствии с их смысловой нагру-

женностью. Ведь мир, в котором нет смысла - это мир, в котором господствует хаос. И потому, если бы все окружающие человека предметы утратили в одночасье свои смысловые поля, это обернулось бы для человеческого взгляда катастрофой: мир, утративший смысловую размерность, предстал бы перед человеком как хаотическое нагромождение бессмысленных вещей. Именно таким бессмысленным нагромождением предметов должен представляться мир человеческой культуры любому животному. Тысячи разнообразных предметов, которыми наполнена любая обыкновенная квартира, любое человеческое жилище, от мебельного гарнитура до календарика на стене, от вазы китайского фарфора до носового платка в кармане костюма несут в себе смыслы, принципиально недоступные восприятию животных. Единственный "смысл", который могут иметь все эти многообразные вещи, скажем, для собаки, заключается в том, что это вещи ее хозяина. Но это смысл, который совершенно не связан с культурной тайной этих предметов. Что же касается собственно культурных смыслов, шифров и символов человеческой культуры, то животному вовсе нет нужды их расшифровывать, коль скоро все эти смыслы, символы и шифры находятся за границами его видовых потребностей. Животное демонстрирует подчеркнутую индифферентность к смысловой стороне предметов и явлений человеческой культуры. И точно так же человек с распадающимся сознанием демонстрирует равнодушие или невосприимчивость к смысловым полям, стягивающим образы тех или иных предметов.

Итак, у каждого предмета окружающей человека культурной среды есть некое особое смысловое измерение, не выводимое из самой материальной фактуры предмета, а связанное с системой каких-то культурных шифров, требующее знания каких-то особых мифологических кодов, без которых смысл принципиально не поддается расшифровке. Природа этих шифров состоит в том, что мир культуры есть мир сделанный, и каждый предмет этого мира несет в себе замысел своего создателя и представление о возможных культурных контекстах для этого предмета. Каждый предмет культуры помимо того, чем он является в

своей зримой, объективной фактуре, является еще и тем, чем он предполагает быть по своему замыслу. А это и значит, что в предмете свернут миф. Каждый предмет - помимо того, чем он является в своей эмпирической, доступной инструментам опыта действительности, - есть еще и то, чем он является, так сказать, мифологически. Пользование ложкой, автомобилем или компьютером в равной степени требует знания смысловых мифов, в которых свернута совокупность информации о функциональных приложениях описанных предметов - в противном случае мир культуры превращается в свалку бессмысленных вещей. Любой предмет человеческой культуры не существует сам по себе. Он существует в исключительно сложном семантическом контексте культуры. И специфика человеческого взгляда на предмет заключается в способности видеть культурные шифры предметов.
89

Вещи, по отношению к которым оказались утеряны смысловые коды, смысловые ключи, суть мертвые вещи, суть вещи, с которыми невозможно вести диалог: в них сохраняется тайна, но это тайна, которая обречена оставаться нерасшифрованной, это тайна, к которой невозможно совершать восхождение. А это значит, что вещи, утратившие смысл, суть вещи, выпавшие из контекста культуры. Так, археологу, которому удалось раскопать культовый предмет давно умершей культуры, остается только развести руками, если эта культура не оставила никаких устных или письменных комментариев, никаких объяснительных рамок, никаких семантических ключей к этому предмету. Он может предположить, что в его руках - амулет, однако верно ли его предположение, он не сможет проверить, поскольку вполне может оказаться так, что оказавшаяся в его руках "штуковинка" имела совсем иное - бытовое или культовое - предназначение, имела совершенно иной культурный контекст. Впрочем, даже если его догадка об амулетной природе найденного предмета и верна, у него не будет ни малейших шансов разгадать конкретную мифологическую нагрузку найденного амулета: от каких конкретных напастей или злых духов он оберегал? какие таинственные силы он был способен вызвать к жизни? В том-то и состоит парадокс любого культурного предмета, что он не существует сам по себе, а обременен некоторыми культурными смыслами, которые требуют дополнительных инструкций для своего прочтения. Предмет культуры несет в себе смысловую тайну, которую нельзя извлечь из этого предмета самого по себе, без опоры на миф этого предмета, хранящий те семантические ключи, которые только и позволяют использовать данный предмет по назначению.
Мир, ограненный культурой, мир, помещенный в оправу культуры, есть смыслонесущий мир, а, значит, мир, упорядоченный на какой-то смысловой основе. Это мир реальных, физических предметов, рядом и параллельно с которым существует некий, почти что виртуальный мир мифов, вне которых, однако, мир физических предметов оказывается молчащим миром. Мир мифов - это тот параллельный мир, в котором отдельно от своей физической оболочки существуют "души" предметов - те "души", которые делают эти предметы не просто физическими явлениями, но явлениями культуры.
Впрочем, человеку свойственно мыслить по аналогии. И то, что характерно для предметов, созданных в культуре, он начинает переносить на всю природную среду. Тот факт, что у каждого культурного предмета есть свой смысл, несомый культурной традицией и представленный в мифе этого предмета, заставляет человека подходить с той же логикой не только к предметам культуры, но и к предметам природы, предполагая в каждом из них некие тайные смыслы, заложенные в них мистическим образом, без участия человека. И не удивительно, что весь мир предстает перед ним как мир, кем-то созданный, а, значит, многомерно пронизанный смыслом. Божественным смыслом.
90
Вначале человек расшифровывает смыслы предметов, принадлежащих культуре, т.е. те смыслы, которые действительно были вложены в эти предметы некогда придумавшими их людьми. Смысл ложки, смысл стола, смысл стула... Смысл этих и сотен тысяч других предметов - это прежде всего представление об их культурном предназначении.
Однако человек не склонен к разумному самоограничению в вопросе о смысле. Поставив вопрос о смысле предметов, созданных человеческими руками, и найдя на эти вопросы полезные ответы, он с той же решительностью ставит вопрос о смысле всего сущего, вопрос о смысле предметов и явлений самой природы. И это представляется логичным: если у камня, обработанного руками человека, есть тайный мифологический смысл, позволяющий с максимальной эффективностью использовать этот обработанный камень (в качестве рубила или топора), то почему бы не поставить вопрос о смысле любого природного предмета - вопрос о смысле камня, дерева, солнца, луны, самой человеческой жизни, наконец?
Иначе говоря, человек осуществляет смысловую иерархиза-цию не только предметов, сделанных его собственными руками, но и предметов природного мира. При этом вопрос о смысле человеческой жизни и смысле всего сущего оказывается именно тем вопросом, который создает предельную смыслонесущую рамку человеческого существования в мире, вопросом, который становится подлинным основанием любой смысловой иерархии. Потому что это вопрос, который вводит предельную объяснительную гипотезу, предельную точку смысла, которая традиционно называется либо гипотезой Бога, либо гипотезой Природы, либо еще каким-нибудь образом. Наличие такого рода предельных гипотез является фактом, сопровождающим существование любой развитой культуры. А их предельность означает то, что можно охарактеризовать, сославшись на принадлежащий Э.Г.Юдину анализ феномена предельных понятий. "Предельные понятия... лежат в основании универсальных объяснительных схем и благодаря этому

оказываются способны выступать в роли универсальных объяснительных схем и благодаря этому оказываются способны выступать в роли универсальных объяснительных принципов. Их предельность означает, что при достижении уровня таких понятий мысль одновременно достигает предела в своем движении по объекту - далее она может углубляться только за счет движения уже в плоскости самой мысли, а не объекта, т.е. за счет рефлексии о самой себе, которая при определенных условиях открывает и новые горизонты бытия, но уже в новой, измененной системе понятий. Их универсальность предполагает, что они характеризуют в точном смысле некий универсум - весь мыслимый мир, взятый как целое благодаря приведению его к единому "масштабу". (...) По-видимому, каждому крупному периоду можно поставить в соответствие, помимо всего прочего, и вполне определенную, характерную
91
именно для него общую схему объяснения, а внутри этой последней еще дополнительно выделить некое универсальное понятие, образующее ее логический центр. Скажем для античного мышления такую универсальную роль играло понятие космоса: именно к космосу восходили "последние" объяснения всей реальности, именно в нем усматривался тогда источник мирового порядка. Становление науки Нового времени происходит в той мере, в какой теоретическое мышление разрабатывает и содержательно развивает понятие природы, притом именно в качестве универсального объясняющего понятия, а не в той гораздо более скромной роли, которую играло понятие physis у древних греков или понятие natura у римлян" '5.

К сказанному следовало бы добавить, что предельные смыс-лонесущие конструкции - понятия или образы - являются не только условием существования целостных культур, но и условием существования любой отдельно взятой человеческой личности. Весь многообразный мир предметных смыслов человек упорядочивает исходя из собственных представлений о предельном смысле всего сущего. И именно представление о такого рода предельном смысле является самым глубоким и радикальным основанием тех смысловых иерархий, в которых мир оказывается представлен человеку. Каждый без исключения человек имеет некую предельную объяснительную гипотезу своего существования, некий предельный миф, санкционирующий образ жизни этого человека, некое предельное основание, дающее ему силы и уверенность жить даже тогда, когда, казалось бы, жить уже невозможно. Даже нищий бродяга, практически утративший представление о человеческом достоинстве, создает некоторое смысловое оправдание того образа жизни, который ему присущ. Любой без исключения человек имеет в виду некий масштаб, некую размерность своего образа жизни, имеет некие базовые смысловые точки отсчета, каким-то образом оправдывающие его стиль жизни.

Таким образом, любой конкретный стиль жизни, который исповедует тот или иной человек, любой конкретный стиль быта, любой конкретный стиль повседневного поведения всегда опосредован некими неявными смысловыми мотивами, некими неявными смысловыми установками, которые делают для данного человека очевидным и естественным именно этот, его собственный стиль жизни, его собственный стиль быта, хотя для стороннего наблюдателя этот стиль жизни или стиль быта могут показаться абсурдными и бессмысленными.

Базовые смысловые точки отсчета определяют для человека степень ценности тех или иных вещей, санкционируют мир его предпочтений, предопределяют характер его поступков в тех или иных ситуациях. Каждый имеющий имя предмет оказывается нагружен для человека каким-то личностным смыслом, и все предметы окружающего мира выстраиваются для него в некоторую смысловую иерархию. Разумеется, иерархию глубоко мифологическую, коль скоро для человека эта смысловая иерархия пред-
92

метов имеет глубоко индивидуальный, неповторимый рисунок, и, стало быть, будет носить субъективный, а не объективный характер.

Смысловая мифологическая иерархия предметного мира прежде всего представлена в структуре быта каждого человека, в характере тех вещей, которыми он себя окружает. Человеческий дом - это место, в котором человек окружает себя сотнями и тысячами самых разнообразных предметов. И невозможно найти двух домов с абсолютно идентичным набором вещей и предметов. А по характеру этих повседневных бытовых предметов, по степени их упорядоченности и характеру взаимного расположения можно без особого труда реконструировать не только структуру эстетических предпочтений хозяина дома, но и структуру его смысловых предпочтений. Таким образом, человеческий быт, мир человеческой повседневности до отказа наполнены мифологией, причем мифологией как эстетической, так и смысловой. И именно это обстоятельство является основой того, что в мире объективных предметов находится место для самого человека. Миф - это именно та структура, посредством которой объективный мир становится миром человеческим. С другой стороны, привычность бытовых смыслонесущих структур, привычность и естественность той или иной формы упорядоченности предметной среды, которой окружает себя каждый человек, делает незаметным присутствие смысла в его жизни. Человек вовсе не занимается тем, что повседневно занимается размышлениями о смысле своего существования - он просто живет. Но, желает он того или нет, смысл покрывает всю сферу его повседневного быта и повсюду расставляет свои незримые опоры. Человек может не думать о смысле, но смысл в его жизни будет все равно неявным образом присутствовать.

Кризис смысла

Парадокс, но чаще всего человек осознает то, что в жизни есть или должен быть смысл тогда, когда он его утрачивает. Когда тот предельный смысл, которого он не замечал, но который незримо присутствовал в его жизни, тайно санкционируя всю систему его взаимоотношений с миром, вдруг по каким-то причинам приходит в негодность, исчезает - и человек осознает гнетущий ужас бессмысленной пустоты. Когда теряют прочность внутренние опоры, и вдруг обнаруживается, что восстановление этих опор каким-то искусственным образом - дело трудное и непонятное. Когда эти опоры были - было естественно их не замечать, когда эти опоры исчезли - стало очевидно, что нет никакого алгоритма их восстановления.

Кризис смысла - это возрастной феномен. Он принципиально невозможен в раннем детском возрасте, поскольку здесь мифологическое единство смысла обеспечивается божественной абсолютностью статуса взрослых в жизни ребенка. У ребенка нет нужды заниматься "поисками Бога", поскольку бог, тотально опреде-

ляющий смысл существования ребенка в мире, явлен этому ребенку de facto, в образах его ближайших родственников или воспитателей. Для двухлетнего или трехлетнего ребенка его мама или папа, его дедушка или бабушка, а для ребенка из детского дома его любимая воспитательница - это и есть реальный бог, который являет собой высшую точку смыслового отсчета во взаимоотношениях с окружающим миром. Вера в маму и авторитет мамы - это самое мощное и самое глубокое проявление религиозного чувства, так или иначе знакомое каждому человеку, и это самое глубокое смыслонесущее основание всей человеческой жизни. Любая другая смыслообразующая вера - вера в учителя и авторитет учителя, или вера в Господа Бога и авторитет Господа Бога, или вера в науку и авторитет науки, или вера в любимого писателя и авторитет любимого писателя - все это лишь слабые отголоски той фундаментальной и абсолютной веры в маму, которую переживает любой ребенок на ранних этапах своего существования. Мама, или любое другое лицо, которое играет для двух-трехлетнего ребенка роль мамы - это подлинный авторитарный центр его вселенной, подлинное начало всех и всяческих смысловых иерархизаций, подлинный и безукоризненный Господь Бог, подлинный носитель высшего смысла.

Естественно, что по мере взросления ребенка смысловые центры его личной вселенной меняются. Абсолютный и безусловный авторитет мамы может смениться авторитетом другого лица, или авторитетом книги, или авторитетом школы. Но еще долгое время ребенку будет казаться естественным, нормальным и достаточным ориентироваться на некий внешний авторитет смысла и не замечать внешнего характера этой смысловой упорядоченности. И лишь когда возникает кризис смысла, кризис доверия к каким бы то ни было внешним источникам смыслового порядка, кризис доверия к каким бы то ни было наличным авторитетам, к наличным иерархическим смысловым системам - а это, как правило, возникает в экзистенциально-драматических ситуациях перенапряжения - например, в ситуации первой влюбленности, - лишь тогда человек обращает внимание на существование феномена смысла. Иначе говоря, смысл обнаруживает себя именно тогда, когда он исчезает.

Осознание бессмысленности своего существования - это, пожалуй, самое драматическое испытание, которое только может выпасть на долю человека. Это испытание, связанное с разочарованием в каких бы то ни было авторитетах, в каких бы то ни было ценностных смысловых установках. Когда какие-то основополагающие жизненные мифы рушатся, и человек зависает над некоей безликой и равнодушной бездной, для которой решительно все равно: любит он или ненавидит, совершает добрые поступки или злые... Кризис смысла - это самый глубокий и самый безвыходный кризис, в который только может попасть человек. "Жизнь потеряла смысл" - это означает, что остается только один выход: самоубийство. И единственная альтернатива такому ис-

ходу - миф, создающий иллюзию смысла. А если такого смысло-несущего мифа у человека нет, жизнь для него превращается в проклятие. И тогда вся жизнь превращается в бесконечные душевные терзания, в невозможность жить, когда душа заполнена "не тем".

Трагедия смыслоутраты - это самая страшная трагедия, которую только может пережить человек и человечество. Человек не может найти себе покоя - страдает, мечется, дерется, грабит, кутит, спивается, плачет, - "...только бы не ощущать в душе эту бессмысленную дыру... "Смы-ы-ысл?!" - кричит душа. Ну, живешь, ну, жрешь, ну, детей народишь, - а зачем? Обеспечили себя насущным, думали, что стали не хуже людей, а вышло-то, что насущным, низменным душу заполнили, и начинается: "Родиться бы мне ишо разок! А? Пусть это не считается - что прожил..." ".

Точка смысла - это предельная точка отсчета для совершаемого человеком каждодневно того или иного выбора. Ведь что такое человеческая жизнь, как не череда ежеминутно и ежечасно совершаемых человеком выборов? И если точка смысла утеряна, возникает иррациональный страх перед бездной. Я теряю смысл жизни - стало быть, я теряю способность активно действовать в тех точках моей жизни, которые предполагают мой выбор.

Блестящий пример самоанализа в такого рода ситуации предлагает знаменитая "Исповедь" Л.Н.Толстого.

"...Со мною стало случаться что-то очень странное: на меня стали находить минуты сначала недоумения, остановки жизни, как будто я не знал, как мне жить, что мне делать, и я терялся и впадал в уныние. (...) Потом эти минуты недоумения стали повторяться чаще и чаще и все в той же самой форме. Эти остановки жизни выражались всегда одинаковыми вопросами: Зачем? Ну, а потом? Сначала мне казалось, что это так - бесцельные, неуместные вопросы. Мне казалось, что это все известно и что если я когда захочу заняться их разрешением, это не будет стоить мне труда..., когда вздумаю, тогда и найду ответы. Но чаще и чаще стали повторяться вопросы, настоятельнее и настоятельнее требовались ответы, и как точки, падая все на одно место, сплотились эти вопросы без ответов в одно черное пятно" 1S. "Я понял, что это - не случайное недомогание, а что-то очень важное, и что если повторяются все те же вопросы, то надо ответить на них. (...) Вопросы казались такими глупыми, простыми, детскими вопросами. Но только что я тронул их и попытался разрешить, я тотчас же убедился, во-первых, в том, что это не детские и глупые вопросы, а самые важные и глубокие вопросы в жизни, и, во-вторых, в том, что я не могу, и не могу сколько бы я ни думал, разрешить их. Прежде чем заняться самарским имением, воспитанием сына, писанием книги, надо знать, зачем я буду это делать. Пока я не знаю - зачем, я не могу ничего делать. ...Мне вдруг приходил в голову вопрос: "Ну хорошо, у тебя будет 6000 десятин в Самарской губернии, 300 голов лошадей, а потом?.." И я
95
совершенно опешивал и не знал, что думать дальше. Или, начиная думать о том, как я воспитаю детей, я говорил себе: "Зачем?" Или, рассуждая о том, как народ может достигнуть благосостояния, я вдруг говорил себе: "А мне что за дело?" Или, думая о той славе, которую приобретут мне мои сочинения, я говорил себе: "Ну хорошо, ты будешь славнее Гоголя, Пушкина, Шекспира, Мольера, всех писателей в мире, - ну и что ж!..." И я ничего и ничего не мог ответить" 1Э. "Я как будто жил-жил, шел-шел и пришел к пропасти и ясно увидал, что впереди ничего нет кроме погибели. И остановиться нельзя, и назад нельзя, и закрыть глаза нельзя, чтобы не видать, что ничего нет впереди кроме обмана жизни..." и. "Меня только удивляло то, как мог я не понимать этого в самом начале. Все это так давно всем известно. Не нынче-завтра придут болезни, смерть... на любимых людей, на меня, и ничего не останется, кроме смрада и червей. Дела мои, какие бы они ни были, все забудутся - раньше, позднее, да и меня не будет. Так из чего же хлопотать? Как может человек не видеть этого и жить - вот что удивительно! Можно жить только покуда пьян жизнью; а как протрезвишься, то нельзя не видеть, что все это - обман, и глупый обман! Вот именно, что ничего даже нет смешного и остроумного, а просто - жестоко и глупо" 2|. "Искусство, поэзия?.. Долго под влиянием успеха похвалы людской я уверял себя, что это - дело, которое можно делать, несмотря на то, что придет смерть, которая уничтожит все - и меня, и мои дела, и память о них; но скоро я увидал, что и это - обман. (...) Пока я не жил своею жизнью, а чужая жизнь несла меня на своих волнах, пока я верил, что жизнь имеет смысл, хотя я и не умею выразить его, - отражения жизни всякого рода в поэзии и искусстве доставляли мне радость, мне весело было смотреть на жизнь в это зеркальце искусства; но когда я стал отыскивать смысл жизни, когда я почувствовал необходимость самому жить, - зеркальце это стало мне или ненужно, излишне и смешно, или мучительно. Мне нельзя уже было утешаться тем, что я в зеркальце вижу, что положение мое глупо и отчаянно. Хорошо мне было радоваться этому, когда в глубине души я верил, что жизнь моя имеет смысл. Тогда эта игра светов и теней - комического, трагического, трогательного, прекрасного, ужасного в жизни -потешала меня. Но когда я знал, что жизнь бессмысленна и ужасна, - игра в зеркальце не могла уже забавлять меня..." ".

Что же возобновило в великом писателе способность жить, когда он оказался в столь безвыходном положении? Возобновление мифа.

Именно в мифе, в который нужно просто верить и ни в коем случае не превращать в предмет для размышлений, великий писатель обнаруживает самое прочное основание своего существования в мире. И, подводя итог своим поискам, он рассказывает некий приснившийся ему метафорический сон.

"Сон этот выразил для меня в сжатом образе все то, что я пережил и описал, и потому, думаю, что и для тех, которые по-
96
няли меня, описание этого сна освежит, уяснит и соберет в одно все то, что так длинно рассказано на этих страницах" 23.

А суть сна такова.

Будто лежит его герой в постели, и вроде бы ему покойно и удобно, но отчего-то вдруг становится жутко. Он начинает оглядывать себя, и обнаруживает... что постель его ни на чем не держится, и внизу под ней - бездонная пропасть. И его охватывает ужас и страх.

"Сердце сжимается, и я испытываю ужас. Смотреть туда ужасно. (...) Я не смотрю, но не смотреть еще хуже, потому что я думаю о том, что будет со мной сейчас, когда я сорвусь с последних помочей. И я чувствую, что от ужаса я теряю последнюю державу и медленно скольжу по спине все ниже и ниже. (...) Что же делать, что же делать? - спрашиваю я себя, и взглядываю вверх. Вверху тоже бездна. Я смотрю в эту бездну неба и стараюсь забыть о бездне внизу, и, действительно, забываю. Бесконечность внизу отталкивает и ужасает меня; бесконечность вверху притягивает и утверждает меня. ...Я смотрю только вверх, и страх мой проходит. ...И я гляжу все дальше и дальше в бесконечность вверху и чувствую, что я успокаиваюсь... и вспоминаю, как это все случилось: как я шевелил ногами, как я повис, как я ужаснулся и как спасся от ужаса тем, что стал глядеть вверх. (...) И вижу, что я уж не вишу и не падаю, а держусь крепко. Я во сне даже

удивляюсь, как я не понимал этого раньше. Оказывается, что в головах у меня стоит столб, и твердость этого столба не подлежит никакому сомнению, несмотря на то, что стоять этому тонкому столбу не на чем. (...) И как будто кто-то мне говорит: смотри же, запомни. И я проснулся" и.

Таким образом, выясняется, что трагические метания в поисках смысла жизни, трагедия смыслоутраты, пережитая великим писателем и переживаемая многими и многими миллионами "обыкновенных" людей, имеет только один способ действительно .эффективного разрешения: миф, дарующий смысл.

Бесконечность неба. Некий иллюзорный столб в изголовье кровати. И, вместе с тем, самое прочное основание жизни, какое только возможно: миф под названием смысл.

Плата за свободу

Подводя итог вышесказанному, можно было бы заключить, что миф - это своеобразная плата, которую всевозможностный мир взимает с человека за право быть свободным.

Быть свободным - тяжкий труд.

Когда вся жизнь предопределена заранее, когда любой выбор априорно заложен в видовой программе живого существа, когда ему не приходится сталкиваться с феноменом свободного выбора, - тогда оно не нуждается ни в каких мифах: все и так распределено, упорядочено и иерархизировано заранее, на уровне генетического кода.



Наоборот, быть свободным - значит принимать всю полноту ответственности за последствия любого своего шага, незапрограммированного в генетических приоритетах. И здесь уже невозможно обойтись без предельных искусственных точек опор, каковыми являются мифы.

Миф - это то, что... спасает от свободы в условиях, когда человек, казалось бы, уже обречен быть свободным. Потому что свобода без мифа - это сумасшествие. Нет ничего более невыносимого и безумного, нежели абсолютная свобода. И миф в человеческой культуре объективно исполняет ту роль, которую в живом мире исполняет видовой генетический код: роль высшего регулятора порядка. Единственное - и фундаментальное! - отличие заключается в том, что ни одно живое существо не обладает властью выбрать или изменить свой генетический код: он есть априорно-неизменяемое условие жизни. Что же касается мифологических кодов, то они вовсе не являются жестко запрограммированными в судьбе человека, и каждый человек в течение своей жизни многократно корректирует и изменяет свои мифологические ориентиры.

Итак, миф - это та изобретаемая человеком базовая мера несвободы, которая позволяет ему совершать тот или иной культурный выбор в конкретных поливозможностных ситуациях. Миф -это иллюзия, ложь, искусственное самоограничение; но это такая иллюзия, такая ложь, такое самоограничение, без которых свободный выбор принципиально невозможен. Миф - это такое ограничение свободы, которое только и делает свободу возможной. Иными словами, если миф и является формой человеческой несвободы (а это, кажется, очевидно и не требует особых комментариев), то, с другой стороны, тот же самый миф является ключевым условием человеческой свободы. Тем ограничением, которое дает устойчивость в свободном диалоге человека со всевозмож-ностным миром.

Иными словами, мифотворчество есть своеобразная плата за то, что в мире самом по себе нет никакой объективной точки отсчета для совершения человеком того или иного выбора в культуре. Плата за то, что нет Бога как объективного факта. Бога как объективной реальности. Бога, единого на всех. И потому Бога как высшую точку отсчета бесконечного предметного мира приходится сочинять.

Впрочем, ни один бог, ни один миф не является сочиненным окончательно и бесповоротно. Как бы ни был глобален и фундаментален образ того или иного бога в культуре - будь это бог христиан, мусульман или иудеев, будь это бог коммунизма или бог природы, будь это десятки или даже сотни иных богов, - ни один из них никогда не станет всеобщим и одинаковым. Более того: в каждом новом поколении и в каждой новой личности любой бог, как бы он ни был велик, будет возобновляться сызнова, будет отстраиваться как бы с нуля. Каждый новый христианин будет по-новому сочинять Иисуса Христа, по-новому читать тексты

Евангелий и по-новому открывать таинства православной или католической церкви. Любой бог или миф - это то, что требует постоянного живого возобновления и сочинения заново. И это естественно: ведь сам мир культуры есть мир, когда-то сочиненный, и продолжающий сочиняться человеком. Это мир, который не существует сам по себе, вне и независимо от человека. Это мир, от начала и до конца СОТВОРЕННЫЙ и продолжаемый быть творимым человеком, и глубоко естественно, что точки отсчета для выбора в этом мире не могут быть априорно предзадан-ными этому миру, не могут этому миру предшествовать, а должны создаваться по ходу творения этого мира.

Вот если бы у мира был предварительный божественный замысел, тогда бы человек, конечно же, был бы избавлен от необходимости снова и снова пытаться воссоздавать этот замысел на свой страх и риск. В самом деле, зачем ему творить свой собственный миф смысла, если мир пронизан божественным смыслом с самого

начала? И если бы у мира действительно был в основании единый бог, действительно была бы априорно-единая смысловая система отсчета, история человеческой цивилизации, история человеческой культуры представляла бы собой непрерывный процесс конвергенции смыслов. У миллионов людей, поколение за поколением происходило бы движение к единому и одинаковому для всех богу, к единой и одинаковой для всех мифологии, которая была бы в этом случае не мифологией, а истиной. Они бы все полней и полней восходили бы в своем понимании к стратегии божественного замысла и двигались бы в свое совместное будущее дружными рядами, взявшись за руки. Однако, практика реальной истории свидетельствует о совершенно иных процессах. Несмотря на самые разнообразные и, порою, весьма драматичные и даже жестокие попытки подвести человечество под единый для всех знаменатель понимания, сформировать у всех без исключения людей единые смысловые ориентации, все эти попытки следует признать неудачными. В лучшем случае они остаются историческим анекдотом, в худшем - оборачиваются судами инквизиции и лагерями уничтожения.

Но если все-таки представители различных культур начинают понимать друг друга, то это вовсе не значит, что их понимание становится одинаковым, тождественным. Лучше понимая чужие смыслы, чужие мифы, люди вовсе не склонны отказываться от своих. Ни о какой конвергенции смыслов, ни о каком стирании различий между бесчисленными смысловыми системами, между различными мифологическими системами координат говорить не приходится. И если сегодня мусульманин и христианин готовы пожать друг другу руки и всячески продемонстрировать свою толерантность, терпимость к мифу другого, то это вовсе не значит, что они хотя бы в какой-то мере готовы пожертвовать своей мифологической самобытностью, готовы хотя бы в какой-то мере отказаться от своей системы смысловых ориентиров. Совсем наоборот: даже внутри себя эти религии все более и более теряют

однородность, и внутрирелигиозные философско-еретические блуждания все более и более свидетельствуют не столько о конвергенции, сколько о дивергенции мифов. И, чем дальше происходит история, тем в большей мере мы сталкиваемся с этим нарастающим процессом дивергенции смыслов, или, если угодно, дивергенцией мифов, - что с особенной отчетливостью продемонстрировал XX век.

Сошлюсь в этой связи на описание культурной ситуации XX века у В.С.Библера - одного из самых тонких исследователей проблемы диалога культур. "...Уже в первой четверти XX века ... обнаруживается и осознается роковое исчерпание и расщепление единой лестницы прогрессивного восхождения европейской цивилизации... по ступеням тех, как будто бы единственных и всеобщих ценностей, смыслов жизни, что были впервые завязаны еще в XV-XVI веках... В 10-е - 20-е годы все более выявляется несводимость Ближневосточного (Библейского) и - Античного, Античного и - Средневекового смыслов бытия... Но на этом расщепление смыслового спектра не закончилось. Наше сознание реально и неотвратимо напрягается "смыслами жизни, смыслами бытия" современных (и исторических) Азии и Африки... Все эти спектры иных смыслов врываются в наше повседневное - а отнюдь не только философское - бытие, их никак невозможно "понять"... как "низшие", как "предыдущие ступени лестницы". Это

- просто - ИНЫЕ смыслы. (...) Человек Европы... оказывается где-то в ПРОМЕЖУТКЕ различных встречных и пересекающихся смысловых кривых, и ни одна "кривая не вывезет...", ни к одной человек не прирастает, он все время остается ... наедине с самим собой. Индивид теряет комфортное место "точки" на некоей единственной восходящей траектории. (...) Каждый поступок... всегда что-то ПРЕСТУПАЕТ, несет в себе риск личного перерешения

- заново! - исторических судеб, выборов, решений, исторических форм общения. Все эти ценностные и смысловые спектры оказываются значимыми одновременно; каждый смысл вновь и вновь претендует на единственность и всеобщность, и вместе с тем в XX веке все эти всеобщие ценностные спектры действительно ОСМЫСЛЕНЫ... только в ОБЩЕНИИ друг с другом, только в ответ на вопрос иного смысла" 2>.

В этом несколько утяжеленном построении уловлено главное: двадцатый век оказался веком, в котором различные смыслы, различные мифы, различные понимания не только не сошлись в какой-то единой для всех точке, но и в максимальной степени обнаружили свою принципиальную несводимость друг к другу. Причем чем дальше совершается история, тем более становится очевидной эта взаимная несводимость смыслов. Ведь мир культуры сочиняется не одним субъектом творчества, и не единым на всех богом, а множеством субъектов, составляющих поколения сменяющих друг друга активных участников культурного процесса. Оттого-то и оказывается мир культуры фантастически многолик, никогда не бывая миром культуры, но являясь миром КУЛЬТУР. И этот мир

культур постоянно "плодится и размножается", в соответствии с Божьим Заветом. Этот мир постоянно усложняется, наглядно демонстрируя антиэнтропийный характер феномена культуры.

Что есть культура, как не гигантская библиотека (состоящая из произведений литературы, искусства, технического творчества и т.п.), обладающая способностью практически бесконечного экспоненциального

распухания? Каждый день существования этого культурного монстра прибавляет новые миллиарды бит информации и новые тонны веса в виде книг, музыкальных партитур, рулонов кино- и видеопленки, живописных холстов, компьютерных программ и проч. Каждый день на ее пороге появляются все новые и новые АВТОРЫ, и количество этих авторов с каждым днем становится все больше и больше. И, чтобы совершать выбор в этом бесконечно разнообразном и экспоненциально разрастающемся (и усложняющемся) мире, требуется создавать не только информационные каталоги, но и... ценностные системы отсчета. А, значит, создавать новые мифы и новых богов.

Еще раз подчеркну: если бы бог существовал как объективная реальность, - не было бы этой особой потребности в боге как мифе, в Боге как субъективной реальности, боге как феномене культуры. И тогда человечество в своей познавательной деятельности осуществляло бы постепенное восхождение к единому для всех богу. И это именно то, на что рассчитывали новоевропейские философы - первосоздатели концепции природы. Ведь в чем состояла заветная мечта новоевропейских мыслителей? Доказать, что природа - это и есть бог объективный и единый для всех, а, значит, и есть тот самый бог, который, наконец-то, станет единой платформой для объединенного человечества, "когда народы, распри позабыв, в единую семью объединятся..." Мол, если бог -это природа, и он объективен и един для всех, значит, открытие и развитие научных инструментов познания позволит, наконец-то, преодолеть всеобщую религиозную вражду и установить подлинное Царство Божие на Земле, культ единого для всех, истинного Бога - бога разума.

Увы, не произошло ничего подобного. Несмотря на то, что Природа действительно оказалась единой для всех и подчиненной неким универсальным законам, этот факт ни в коей мере не отразился на существовании множественных богов. Люди не захотели отказываться от своих богов, от своих мифов в угоду универсальному мифу, общему для всех. Они не захотели объединиться на универсальной смысловой платформе "естественного знания" точно так же, как за сотни лет до того не захотели объединяться на других смысловых платформах - платформах мировых религий. А это значит, что боги разных культур оказались выше по своему культурно-социальному статусу, чем статус самой Природы. Оказалось, что иметь своего собственного бога гораздо важнее для человека, чем иметь бога одного и универсального для всех. Оказалось, что бог как миф -это гораздо более существенная для человека реальность, нежели бог как истина.

Потому что миф - это и есть плата за то, что человек рождается не в мир природы, а в мир культуры, и вынужден ежедневно и ежечасно совершать в этом мире свободный выбор. И миф бога -это то, что восполняет человеку отсутствие бога в самой объективной реальности... Ведь то, что Бога нет - это самое страшное, самое чудовищное испытание, в которое повергнут человек самим фактом своего появления на свет. И нужно было поистине быть безумцем, чтобы прокричать "Бог умер!.." Бог - это один из тех фундаментальных мифов, без которых существование человека попросту невозможно. Ведь что такое миф бога? Миф бога -это то, что, гарантируя человеку ощущение предельного смысла, снимает с него персональную ответственность за будущее. И позволяет жить и творить реальную историю, а не цепенеть перед возможными (и принципиально не просчитываемыми) последствиями своих действий. И это, между прочим, единственное основание, которое вообще позволяет осуществляться феномену человеческой истории.

Свобода как театр

Но вернемся к странной и загадочной судьбе человека, который, пытаясь быть свободным, вынужден изобретать мифологический рамку несвободы, порабощает себя мифологической иллюзорностью, которая и становится точкой отсчета для диалога с, миром. Желает человек того или нет, но всякий раз, когда он принимает ответственность выбора на себя, он вовсе не является свободным абсолютно, а опирается на ту или иную форму мифологического упорядочения мира.

Любопытно, что уже древние греки отчетливо понимали условность того, что мы называем свободным выбором. И мнение греков по этому поводу особенно любопытно, поскольку, судя по всему, именно им принадлежит открытие самого феномена свободы. Более того, свобода - это, пожалуй, самое главное открытие древних греков. И не случайно словосочетание "свободный грек" является одним из наиболее естественных и устойчивых словосочетаний применительно к древнегреческой цивилизации. Эти два слова как бы намертво спаяны ассоциативной семантической цепью нашего сознания. Грек - значит, свободный. Свободный - значит, как грек.

Но греки же впервые обращают внимание на то, насколько парадоксальной, странной и противоречивой является ситуация свободы, насколько в ситуации свободного выбора... человек является глубоко несвободным существом. Возможно, именно в этой связи главная тема, которая волнует свободного грека - это тема рока, властвующего над существом, совершающим свободный выбор. Как странно: никто не сделал для открытия феномена свободы так много, как древние греки, и никого, пожалуй, не мучила в такой степени идея неумолимого рока, преследующего человека вопреки его свободным притязаниям.

Пожалуй, основное драматургическое напряжение древнегреческой цивилизации как раз и состоит в этом странном и постоянно возобновляемом парадоксе: человек совершает свободный выбор, но человека преследует рок. Рок, который дезавуирует саму идею свободы... Но значит ли это, что свободный выбор бессмысленен и свободы нет? Культура Древней Греции пронизана такими вопросами, однако однозначный

ответ на них едва ли можно найти в пространстве этой культуры.
Так или иначе, но именно эти вопросы, связанные с драматически напряженным диалогом свободы и рока, становятся главной сценической интригой древнегреческого театра, который играл в античной цивилизации совершенно особую роль, не похожую на ту, что характерна для современного мира. Древнегреческий театр - это своего рода квинтэссенция самой древнегреческой культуры. Театр, в котором главным игровым персонажем является рок, а главным сценическим действием является проблема свободного выбора как рискованной... игры с роком.
В этом состоит основной пафос древнегреческой драматургии: человек действительно свободен не тогда, когда он вершит неразумный произвол - нет, в этом случае он как раз обречен на бесславную и постыдную гибель, гибель, происходящую от невежества, гордыни и неразумного эгоизма, - а тогда, когда его поступки ориентированы на ценности мифа как высшего и непререкаемого авторитета. Так гончар должен 'быть ориентирован на миф глины, и тогда его работа на гончарном круге будет подлинно свободной: он будет работать не вопреки внутренним потребностям глины, не вопреки ее внутреннему закону, а тонко улавливая ее внутренние потребности и мудро следуя ее внутреннему закону. И лишь тот, кто сумеет уловить этот тайный закон глины, сможет вступить с нею в тонкую игру, имя которой - творчество. Творчество - это и есть своеобразный театр, в котором человек не просто следует какому-то закону, но вступает с этим законом в своего рода игровые отношения, свидетельствующие о мере его свободы по отношению к этому закону. То, что закон, миф, рок становится театром, свидетельствует не о том, что человек равнодушен к мифу, но о том, что он уже обладает способностью держать дистанцию по отношению к необходимости, заявленной мифом.
В конце концов, вся греческая цивилизация оказалась своего рода игрой с идеей свободного выбора. Не случайно тем же самым грекам принадлежит и изобретение особого общественно-политического театра, получившего название "демократия" - театра, в котором свобода выбора так же представлена как риско-ианная игровая альтернатива року. Но на политической ли сцене или на театральных подмостках, грек осуществлял идею игры с роком и одновременно - идею игры со свободой выбора. То обстоятельство, что рок являлся для древнего грека предметом игры, является свидетельством того, что грек относился к року с позиций свободы. Подчеркнутая театрализация идеи рока - свидетель-
103
ство того, что древний грек вовсе не склонен был этой идее слепо следовать и переживал себя в значительной мере как свободного грека.
Тем же духом подчеркнутой театрализации наполнены и взаимоотношения древнего грека с многочисленными прорицателями и прорицательницами, столь значимыми в древнегреческом образе жизни. Искусство прорицания в том и состояло для грека, что его можно было трактовать как угодно. Вот как пишет об этом М.А.Лифшиц: "У греков последнее слово справедливости принадлежало пифии, которая изрекала свой приговор свободно и непринужденно. В Дельфах пифией называлась жрица, которую опьяняли ядовитые испарения, поднимавшиеся от расселины в скале. Слова прорицательницы были темны и бессвязны, они требовали истолкования со стороны других служителей Аполлона, и окончательный вывод всегда оставался двусмысленным. Но у греков классического периода это никого не смущало. Двусмысленность изречений пификона входила в состав обычая, и одним из прозвищ бога, стоящего за этой процедурой, было -Двусмысленный. Таким образом, именно темнота оракула ценилась выше ясных суждений рассудка" ь.
Это, конечно, как и древнегреческий театр, не столько свидетельство покорного следования року, сколько игра с роком. И хотя "судьба" - это центральное понятие античности, ее неявной парадигмой оказывается игра с судьбой. И это свидетельствует, между прочим, об огромной степени свободы, которую на самом деле переживает древний человек: только человек, чувствующий себя действительно свободным, способен превращать рок в предмет игры. Что, впрочем, можно сказать и про человека современного. Он обожает играть со всевозможными прорицаниями и предсказаниями, но... предпочитает в конце концов делать собственный выбор.
104
1. Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957, с.12-13.
2. Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983, с. 184-185.
3. Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Миф - имя - культура. В кн.: Лотман Ю.М. Избранные труды, т.1, Таллин, 1994, с.63.
4. Выготский Л.С. Собр. соч.в бтт., т.З. М., 1983, с.67
5. Там же
6. Там же, с.68
7. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1977, с.70-71.
8. См.: Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсон Т. В преддверии философии. М., 1984, с.213-214.
9. Цит. по: Соловьев Э.Ю. Экзистенциализм и научное познание. М., 1966, с. 115.
10. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1978, с.35.
11. См.: Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси, 1984, с.64.

12. Там же, с.64.
13. См.: Леонтьев А.Н. Образ мира. - В кн.: Леонтьев А.Н. Избранные психологические произведения, т.2. М., 1983, с.253.
14. Там же, с.254.
15. Там же.
16. Юдин Э.Г. Системный подход и принцип деятельности. М.,1978, с.276.
17. См.: Аннинский Л.А. Тридцатые-семидесятые. - М., 1977,
СЛ
с.260.
18. с.11
19.
20.
Толстой Л.Н. Исповедь. - Поли.собр.соч., т.33, М.,1957.
Там же, с. 11 Там же, с. 12
21. Там же, с. 13
22. Там же, с.14-15
23. Там же, с.57
24. Там же, с.58-59.
25. Библер В.С. От наукоучения - к логике культуры философских введения в XXI век. М.,1991, с.262-263.
26. Лифшиц М.А. Мифология древняя и современная. М., 1980, с.116
два
105

ГЛАВА 3. МИФ И ПРИРОДА ДЕТСТВА

Человек, возделанный мифом

Итак, миф - это то, что указывает границы человеческой свободы, и, тем самым, делает эту свободу впервые возможной. Свобода впервые является человеку в мифе и благодаря мифу. Лишь имея перед глазами более или менее четкую иерархию мира и умея следовать законам этой иерархии, человек может позволить себе роскошь свободы по отношению к этой иерархии.

Миф - это своеобразная школа мышления, навязывающая человеческому сознанию определенную норму понимания и смысловой интерпретации окружающего мира.

Разумеется, я употребляю здесь термин "школа" в более чем условном смысле: и по своим "учебным технологиям", и по своему психологическому механизму школа мифа не имеет ровным счетом ничего общего с тем особым культурным и социальным институтом, который мы традиционно именуем школой. Школу мифа проходит всякий ребенок, в том числе в современной культуре, даже не замечая того, как он усваивает те или иные социальные и культурные нормы: школа мифа вводит все эти нормы незаметно, и ребенок принимает их как естественные и самоочевидные. Настолько естественные и самоочевидные, что ему даже в голову не приходит в них сомневаться.

Вселенная ребенка-дошкольника - это Вселенная, центрированная его семьей, его ближайшим окружением, и ему, в сущности, дела нет до существования иных Вселенных. Он твердо знает, что абсолютной и высшей точкой отсчета для всех совершающихся в мире событий являются мнение и позиция тех людей, которых он называет мамой и папой. И весь мир для него построен принципиально "мамоцентрично" или "папоцентрично". И это является настолько самоочевидным и естественным фактом его жизни, что всякая попытка сформировать у него позицию объективистского мироцентризма будет психологически обречена.

В этом отношении ребенок безусловно похож на первобытного человека: тот тоже абсолютно твердо знает, что ценности его племени - это единственные ценности, которые имеют статус реальных и подлинных, и что знание его племени - это единствен-
106
иое знание, которое имеет смысл, и которое надо иметь в виду. Все прочее - бессмысленно. То знание, которое у него есть - это единственно возможное знание. Другого знания не существует и не может существовать. И для представителей тысяч других племен дело обстоит точно таким же образом: их знание существует как единственное. Первобытному человеку нет дела до того, что у других племен существуют свои мифологические представления по поводу происхождения вещей, по поводу смысла и предназначения тех или иных предметов. Только знание ЕГО племени имеет для него статус реально существующего знания, а все прочие знания как бы не существуют.

Что касается настоящего школьного обучения, не знакомого первобытному человеку, то там все подчинено задаче объективации сознания ребенка, задаче формирования у ребенка образа ДРУГОГО, и, вследствие этого, не может осуществляться как естественный процесс принятия самоочевидного и единственно ЕЮЗМОЖНОГО, а предполагает специальные волевые усилия ребенка, что, между прочим, оборачивается неизбежным интеллектуально-психологическим травматизмом и отчуждением мира школьных знаний оj личности.

Впрочем, о фундаментальном несовпадении школы мифа и той школы, которая возникает как особый социальный институт в эпоху цивилизации, еще предстоит разговор в дальнейшем. Сейчас же достаточно той оговорки, что школой мифа я называю особый культурный механизм, с помощью которого человек ус-

ваивает некие нормы восприятия мира, не прибегая к специальному школьному учению. Это те мифологические нормы восприятия, которые только и свидетельствуют о том, что человек культурен, т.е. принадлежит к некоей культуре. Любой человек гордится этой своей культурной принадлежностью, этой своей способностью воспринимать мир в нормах своего племени, в нормах своей культуры: как уже отмечалось выше, каждое первобытное племя (а, в общем, это относится и к любой развитой культуре) воспринимает себя как особый культурный вид, отделенный от других племен жесткими линиями семантической демаркации. Будь это племя красных попугаев или племя водяных крыс, будь это культура античного грека или культура православного христианина, - все они с подчеркнутой гордостью манифестируют свою особую способность видеть мир: видеть, воспринимать мир иначе, чем видят и воспринимают мир представители иных племен и иных культур. А поскольку культура - это и есть способность ценностно-упорядоченного восприятия мира, каждая культура предлагает свой вариант такого упорядоченного восприятия.

В формировании человеческого взгляда как культурно упорядоченного, как взгляда, способного смотреть на всепредметный мир не безразличным взглядом животного и не хаотическим взглядом сумасшедшего, а взглядом, опосредованным некоей культурной нормой, и состоит базовая, фундаментальная функция мифа в культуре. Человек, прошедший ту или иную школу мифа

107

1

(= школу той или иной культуры) - это человек, усвоивший некую модель миропонимания и построивший свой взгляд, свое миропонимание по законам этой модели. Это человек, который способен воспринимать мир не хаотически, не бессмысленно, а в соответствии с ценностно-мифологическим законом своего племени (своей культуры). Поэтому он и является человеком мифа, а, стало быть, человеком своего племени, человеком своего социума, человеком своего коллектива. Миф - это именно то, что делает человека социальным (и ограниченным в своей социальности).

Миф облагораживает взгляд человека на мир. Взгляд человека, прошедшего школу мифа - это взгляд, который о-гранивает мир, навязывает ему некоторую эстетическую размерность, а вслед за тем - размерность смысловую и понятийную. Да и сам мифологический человек - это человек, определенным образом ограненный, культурно возделанный,

способный к неким культурным формам восприятия действительности. Не случайно в любом древнем мифе главный пафос -это пафос противостояния хаоса гармонии, пафос возделывания хаоса и обращения хаоса в гармонию. Мифологический человек -это человек, настаивающий на своей принадлежности к какой-то культуре и противостоящий в этом своем культурном пафосе акуль-турному началу.

В древнейшей мифологии носителем акультурного начала является Тотем - странный и чудовищный первопредок человека. Тотем - это такой мифологический персонаж, который живет в мифе, но который сам... не знает мифа как высшего регулятора своей жизни, т.е. не знает смыслового упорядочения своих взаимоотношений с миром. Тотем ни в коем случае нельзя назвать животным первопредком человека: это именно ЧУДОВИЩНЫЙ, мифологический первопредок, несущий в себе в концентрированном виде все то, что первобытному человеку представляется асоциальным и акультурным. Он грязен, распущен, безобразен, и его жизнь не знает смысла. Он прародитель человеческой культуры, но сам он - абсолютная стихия акультурного. Тотем - это мифологический первопредок, которого ни в коей мере не коснулось облагораживающее начало мифа, облагораживающее начало культуры. И этим он отличается от возникающих в последующие эпохи богов. Хотя ранние боги еще несут на себе черты 'то-темных чудовищ, между ними есть и фундаментальное различие: боги являются носителями и создателями культуры. Богам интересен человек, и оттого боги вступают с людьми в сексуальные отношения, производя на свет богочеловеческое потомство - всех тех, кто в последующей истории играет роль культурных героев, носителей божественного знания. Что же касается тотемных предков первобытного человека, то они абсолютно акультурны, и весь пафос тотемистического мышления, не знающего богов, состоит в том, чтобы жить... вопреки законам тотемных предков.

В этом и состоит высшая функция первобытного мифа: научить человека жить по закону, противоположному тотемисти-

108

ческому началу в человеке. И создать тем самым совокупность искусственных и иллюзорных смысловых ориентиров, которые позволили бы человеку обрести уверенность по отношению к феномену всепредметного, всевозможностного мира. Создать такие точки отсчета, на которые мог бы опереться глаз в своем восприятии этого мира, - так, чтобы можно было бы занять по отношению к этому миру спокойную познавательную позицию. И оттого суть раннемифологического человека состоит в том, что он совершает деяние ВОПРЕКИ своему собственному тотемному предку. Впрочем, об этих странных взаимоотношениях первобытного человека с собственным тотемом самая подробная речь в последующих главах.

Так или иначе, но раннемифологический человек светится антитотемным мифологическим благородством. МИФОродством. Ведь он не из утробы женщины рожден, а... из утробы культуры, из утробы мифа. Именно миф, а не женщина является его подлинной пра-родиной. И он не ЖИВОрожденный, А МИФО-рожденный. Миф - это именно то, благодаря чему он стал тем, что он есть. И именно с мифа - с иллюзии, вводящей в

мир некую совершенно условную и совершенно субъективную идею порядка (порядка ВОПРЕКИ),- начинается сам феномен человека, а, значит, и феномен культуры как феномен нескончаемого диалога мифологически-субъективного человека с миром объективной природы. Ведь миф, выступающий основанием для надбиологи-ческого предметного выбора, сам становится элементарной ячейкой культуры, той элементарной ячейкой, с которой реально начинается строительство всего грандиозного культурного здания.

Парадокс мифологической ограниченности.

Итак, глядя на мир сквозь призму своего культурного мифа, человек огранивает мир, заставляет его существовать по законам той или иной мифологической размерности, того или иного мифологического порядка. Мир начинает светиться для него особой - мифологической - гармонией. И, тем самым, человек огранивает самого себя: делает себя самого мифологически возделанным, окультуренным, надприродным. Но, о-гранивая, он неизбежно о-граничивает. Он манифестирует свою культурность, и, вместе с тем - свою культурную ограниченность. Ведь культура - это и есть граница, которую человек пролагает между "своим" и "чужим". Между своим образом мира и чужим. Между своей структурой понимания и чужой. Между своими культурными шифрами и чужими. А это значит, что человек культурный - это человек принципиально ограниченный. Человек, ограниченный определенным культурным углом зрения. Человек, ограниченный своим мифом. Человек, ограниченный некоей совокупностью норм культурного мировосприятия.

Впрочем, эта специфическая культурная ограниченность и есть не что иное, как источник творческого отношения человека к миру. Ведь миф - это не только координаты наличной культуры. Это субъективные ориентиры порядка в ПРЕД-СТОЯЩЕМ диалоге

человека с предметным миром, это направляющие стержни, на которые нанизывается тот диалог, который еще только возможен. И вся культура создается путем нанизывания на эти мифологические оси порядка. Культура влекома мифом, но она не тождественна мифу. Мифы

- это только точки опоры, на которых возводится предметное здание культуры. Миф - это только средство упорядочения предметного мира, а реальная культура в ее предметном многообразии - это результат некоего человеческого деяния, некоего деми-ургического творческого процесса, который совершается человеком, влекомым мифологическими ориентирами.

Таким образом, мы получаем еще одно определение мифа. Миф - это то, что искушает человека на творчество, искушает человека на создание культуры, которое происходит не хаотически, а в неких искусственно положенных границах. Это значит, что человек, о-граненный и о-граниченный своим мифом, есть человек, который научается видеть объективный мир не безлико-объективным взглядом, а взглядом, исповедующим определенную культурную позицию, взглядом откровенно субъективным. И, похоже, другого способа видеть объективный мир просто не существует.

Это нужно специально и многократно подчеркнуть: в той мере, в какой человек культурен, он - субъективен. И именно субъективность делает его человеком культуры (и одновременно - человеком, способным видеть сам объект, а не свои биологические потребности в объекте), коль скоро культура есть не что иное, как эксплицированная в пространстве и времени субъективность

- субъективность того или иного мифа, субъективность того или иного способа вести диалог с объективным миром. Коль скоро культура есть форма человеческой ограниченности.

Человек племени красных попугаев, представитель древнегреческой цивилизации или современный человек - все они, являясь представителями различных культур, находятся в глубокой зависимости от тех умственных схем, которые характеризуют их культуры. Причем, чем более архаична та или иная культура, тем более субъективный характер она носит и тем менее ее волнует какая бы то ни было объективность. Именно субъективность, а не объективность представляет собой сущностную характеристику феномена культуры. Субъективность - это ведь и есть ограниченность, а ограниченность - это и есть субъективность. И только субъективность (=ограниченность) является подлинным началом творчества, подлинным началом авторской позиции в культуре. Именно ограниченность (а вовсе не универсальность), и только ограниченность является подлинным началом культуры как таковой. Лишь обладая некоей мифологической ограниченностью взгляда на мир, человек способен вступать в субъективно-авторский диалог с этим миром в его реальной объективной многосложности.

Человек культуры - это неизбежно человек мифа, а, значит, человек ограниченный. Ограниченный мифологическим углом

зрения на мир. Ограниченный рамками какого-то смыслового понимания. Ограниченный (и, тем самым, спровоцированный) неким субъективно-культурным представлением о приоритетах. О-гранить - это и значит вместе с тем о-граничить. А потому, сколько мифов - столько и субъективных способов огранки предметного мира. А, стало быть - способов о-граниченного восприятия. Поскольку миф - это и есть определенный горизонт восприятия, определенный угол зрения на мир. Определенная ограниченность восприятия. Горизонт как граница. И это та форма ограниченности, без которой принципиально невозможен диалог со всепредметным миром.

Однако вот что при этом удивительно. Любой миф, являя собой форму очевидной ограниченности человеческого взгляда, оказывается чрезвычайно емким пространством, способным вместить в себя практически бесконечные объемы информации о мире. Если это и ограниченность, то ограниченность, вмещающая в себя бесконечность. Очерченное этим горизонтом пространство оказывается поразительно универсальным, вмещая в себя... всю объективную действительность без остатка. Какие угодно познавательные факты и явления окружающей действительности способны получить в рамках этого мифа достаточную интерпретацию и право на жизнь без нарушения принципиальной топологии этого про-странства.
Миф функционирует по законам того, что М.К.Мамардашви-ли описал как "превращенную форму": он выступает самостоятельным механизмом в управлении реальными процессами на поверхности системы '. Пространство мифа - это в каком-то смысле исчерпывающее и самодостаточное образование. Любые познавательные данные, как губкой, впитываются этой универсальной топологией, упорядочиваются по силовым линиям ее "гравитационного поля", и нет такого факта который мог бы потревожить ее фундаментальный характер.
Впрочем, миф не столько вмещает в себя или вбирает в себя бесконечность окружающего человека мира, сколько воистину творит бесконечность, или, точнее, сам раздувается в бесконечность, подчиняя своей мифологической логике все предметы окружающего человека мира и делая эти предметы мифонесущи-ми предметами, заставляя эти предметы складываться в причудливые смысловые орнаменты. А в результате возникает множество параллельных мифологических Вселенных, насыщенных, казалось бы, одними и теми же предметами (с точки зрения их объективных, природных качеств), но на самом деле - совершенно разными предметами с точки зрения разных культур, предметами, имеющими совершенно различную мифологическую семантику.
Казалось бы: всем без исключения племенам светит одно и то же солнце, одна и та же луна, одни и те же звезды; над ними простирается одно и то же небо. А что касается близкоживущих племен, то они и вовсе имеют дело с одними и теми же деревьями, животными, водными источниками, с одними и теми же ре-
111
льефами местности... Однако даже ближайшие соседи, живут как бы в разных Вселенных: им светят разные Солнца, разные Луны, разные звезды и т.п. Представители двух соседних племен, показывающие на одно и то же дерево или на один и тот же каньон, или на одну и ту же горную вершину видят в них воистину разное. Они видят в них не одинаковую объективную реальность, а то, что диктуют им их культурные мифы. Видят различную культурно-смысловую семантику этих природных объектов. А поскольку мифы различных племен заведомо разные, постольку и реальность, предстающая их глазам, выглядит существенно по-разному.
Мифологический человек не просто поименовывает мир. Посредством называния мира он творит его как бы впервые - так, будто до момента этого поименования мира вовсе и не было. Впрочем, в каком-то смысле его на самом деле не было вплоть до момента поименования. Не было как определенной культурной упорядоченности. Он был как потенциальный хаос, закрытый во всем своем реальном многообразии взгляду животного. И только человеческое, культурно-мифологическое поименование вносит в него тот порядок, который позволяет впервые увидеть мир, во всем его реальном, фантастическом многообразии. Увидеть его не в той заведомой ограниченности, которую предполагают те или иные животные потребности и инстинкты, но во всем реальном, бесконечном объеме. Что и позволяет сделать призма мифа, как призма заведомо иллюзорного порядка. Но порядка, в который способна уместиться бесконечность.
И это удивительнейший парадокс человеческого познания. Чтобы увидеть мир в его реальном объеме, требуется особая призма - призма субъективной интерпретации этого мира. Призма, которой принципиально не обладает взгляд животного: оттого-то бесконечно-гигантские области окружающего животное мира находятся за границами его восприятия. Человек же начинает видеть мир ВЕСЬ - но благодаря механизму субъективно-мифологического восприятия. И оттого способность увидеть мир в его реальном объеме возникает в форме сотен и тысяч параллельных, не совпадающих друг с другом видений одного и того же универсально-предметного мира. Таким образом, миф - это условие постижения объективно-предметного мира, но постижения через предельную субъективизацию этого мира, постижения через творчески-мифологическое перевоссоздание его. И это, судя по всему, единственно возможный способ постижения мира в его реально бесконечном многообразии. Десятки и сотни исследователей первобытной мифологии обнаруживали тот факт, что миф по сути своей есть Вселенная, вмещающая в себя весь окружающий человека мир, без остатка. Но при этом не обсуждалось то обстоятельство, что миф - это ЕДИНСТВЕННО ВОЗМОЖНЫЙ способ диалога человека с миром, коль скоро последний открывается в своей реальной бесконечности. Миф, субъективность, авторство - это та точка отсчета, которая только и позволяет позволяет вести этот странный диалог с бесконечным.
112
Впрочем, есть вещь, которую миф принципиально отказывается впустить в себя. Позицию другого мифа, позицию чужого взгляда на мир. Ее он отвергает высокомерно и безоговорочно, -ведь это ЧУЖОЙ угол зрения, заведомо ложный и неестественный. Миф, если угодно, лишен любопытства по отношению к тому, что составляет основание иных культур, иных способов миропонимания. Он готов присвоить знание О других культурах, но не намерен поступаться своими собственными принципами и основаниями, своей эстетикой, своими богами, своими смыслами. Ему глубоко безразличны те умственные схемы, которые яв-

ляются основой организации мышления и понимания у представителей других культур. Его собственная культура для него - не просто центр Вселенной, но тождественна Вселенной. И потому, кстати, когда в древних цивилизациях происходили какие-то насильственные религиозные реформации, в результате которых изменялся удельный вес тех или иных богов или происходило завоевательное утверждение чужих богов, эти новые боги начинали действовать по схемам старых. Можно достаточно легко сменить имя бога, но неизмеримо труднее сменить схему мировосприятия, лежащую в основании бога. И это - важнейшее свидетельство субъективности мифа: факт его глубокого равнодушия, глубокой невосприимчивости к другим углам зрения, другим точкам зрения на мир. Миф интересуется чужим исключительно как проекцией своего собственного. Впрочем, именно так работает творческое мышление.

Миф как имя сущего

Выше уже шла речь о том, что миф не тождественен культуре, а лишь является ее фундаментальным основанием и ее мировоззренческой рамкой. И, пожалуй, культура первобытного человека является наиболее ярким подтверждением этого тезиса.

На всей без исключения жизни первобытного человека лежит выраженный отпечаток мифа. Миф выступает здесь в качестве высшей ценности и высшего источника всего того, что составляет порядок в природе и обществе, и в этом смысле миф в первобытном обществе если не тождественен культуре, то, во всяком случае, равновелик ей: каждый предмет, каждое явление этой культуры оказывается окутано своеобразным облаком мифа.

Мир мифа - это прежде всего мир имен, которые человек дает окружающему миру, которыми человек поименовывает окружающий мир, через которые человек заявляет о субъективной значимости для него вещей и событий окружающего его мира. Имя, которое человек дает предмету, - это уже есть миф, поскольку в самой природе предмета никакого имени не существует, а имя есть нечто, навязанное предмету человеком. Давая предмету имя, человек тем самым как бы заявляет: та или иная вещь существует не просто как объективная реальность, а как реальность, субъективно значимая. Ведь человек дает имя только тому, с чем он

ИЗ

вступает в диалог. Он поименовал фрагмент мира - значит, он обозначил ареал своего существования в этом мире.

В каком-то смысле культурно-мифологическое поименование мира коррелирует с тем, как обегающий окрестности пес делает свои метки. Однако специфика культурно-мифологических меток заключается в том, что они поименовывают все без исключения фрагменты и предметы значимой для человека реальности, и мир этих имен чрезвычайно богат и разнообразен.

Вот как, к примеру, описывает, ссылаясь на наблюдателей, характерный для первобытного сознания мир имен Л.Леви-Брюль.

"В Новой Зеландии у маори каждая вещь имеет свое имя (собственное). Их жилища, их челноки, их оружие, даже их одежда - все это получает особые имена... Их земли и дороги - все имеют свои названия, побережья всех островов, лошади, коровы, свиньи, даже деревья, скалы и источники. Пойдите куда вам угодно, заберитесь в самую, казалось бы, безлюдную пустыню и спросите, имеет ли это место имя, - в ответ любой туземец данной местности сейчас же сообщит вам его название" !. "Они знают пол деревьев..., имеют разные имена для мужских и женских деревьев определенных видов. Они имеют различные имена для деревьев, листья которых меняют форму в разные моменты роста. Во многих случаях они имеют специальные имена для цветов деревьев и вообще растений, отдельные имена для еще не распустившихся листьев и для ягод... Птица коко или туи имеет четыре названия (два - для самца и два - для самки) в соответствии с временами года. У них имеются разные слова для хвоста птицы, животного, рыбы, три названия для крика попугая кака (для обычного крика, гневного и испуганного) и т.д." 3. В Южной Австралии "каждая горная цепь имеет свое имя, точно так же имеет свое название и каждая гора, так что туземцы всегда точно могут сказать, к какой горе или к какому холму они направляются" 4. "В области Замбези каждый холмик, каждая возвышенность, каждая гора, каждая вершина в горной цепи имеют свое название. То же для каждой речки, долины, равнины. На деле каждая часть страны, каждое изменение ее поверхности обозначается в таком количестве специальными названиями, что потребовалась бы целая человеческая жизнь для того, чтобы расшифровать их смысл" 5.

Впрочем, то же самое относится не только к географическим названиям и не только к австралийским племенам. У туземцев племени бавенда в Южной Африке "существует специальное имя для каждого рода дождя. Даже геологические особенности почвы не ускользнули от их внимания: они имеют особые названия для каждого вида почвы, камней или скал... Нет такой разновидности деревьев, кустарников или растений, которая не имела бы имени в их языке. Они различают по именам даже каждую разновидность травы" °. "В Северной Америке индейцы имеют множество выражений, точность которых можно было бы почти назвать научной, для обычных форм облаков и для характерных черт: было

бы бесполезно искать равнозначные им термины в европейских языках. Оджибвеи, например, имеют особое название для солнца, сияющего среди туч..., для маленьких голубых просветов, которые видны иногда на небе среди мрачных туч" 7.

Такие примеры можно приводить сотнями, и они свидетельствуют об универсальности логики

поименования, характеризующей специфику первобытного мышления. Впрочем, психологам и лингвистам хорошо известно, что точно так же работает и соз: нание ребенка, интегрированное в любую развитую культуру. Как точно замечают Ю.М.Лотман и Б.А.Успенский, "тенденция рассматривать все слова языка как имена собственные, отождествление познания с процессом номинации, специфическое переживание пространства и времени... и ряд других совпадающих с наиболее характерными чертами мифологического сознания признаков позволяет говорить о детском сознании как о типично мифологическом. По-видимому, в мире ребенка на определенной стадии развития нет принципиальной разницы между собственными и нарицательными именами..." '. "Не менее показательно... обозначение в детской речи действия. Дойдя до. места, где взрослый употребил бы глагол, ребенок может перейти на пара-лингвистическое изображение действия, сопровождаемое междометным словотворчеством. (...) В таком способе подачи глагольных значений с особенной наглядностью проявляется мифоло-гизм мышления, поскольку действие не абстрагировано от предмета, а интегрировано с носителем и может выступать как состояние собственного имени" '.

В известном смысле можно было бы сказать, что всякий ребенок мифологически творит мир или творит свой индивидуальный миф о мире. Что это значит? Это значит, что он оставляет на всем окружающем его мире, на всем, что попадает в границы его все-предметного интереса свои субъективные метки, и эти субъективные метки суть первоначальные авторские имена. Даже если имена, казалось бы, приходят из мира взрослых, и не сам ребенок является их изобретателем, он всякое имя нагружает своим собственным смыслом, и ставит на это, казалось бы уже укорененное в культуре имя, свою абсолютно индивидуальную тайную метку, свое личное смысловое клеймо, метку своего личного представления о той или иной вещи, попавшей в орбиту его внимания. А нагружая окружающий его мир субъективными именами, ребенок как бы отграничивает пространство своего существования в окружающем мире, проводит границу, отделяющую уже освоенный мир от еще неосвоенного. Казалось бы хаотическая и произвольная система имен, прилагаемых им к окружающему миру (в этом смысле все имена о мире, заявленные в детском сознании, - суть имена "прилагательные"), является для него первичным способом упорядочения этого всепредметного мира.

Но миф не просто поименовывает мир, включаемый в сферу культурного интереса. Само это поименование обладает - и для древнего человека, и для маленького ребенка - особым

115

ДЕМИУРГИЧЕСКИМ смыслом. Ведь в каком-то смысле поименовать - значит создать. Явить из не-бытия. Санкционировать право на существование. Поскольку лишь поименованный мир -культурно сущ. Тогда как мир не поименованный - это мир лишенный культурной и личной нагруженное™, культурных и личных смыслов, а, значит, мир НЕ существующий в специфически культурном смысле.

Таким образом, миф воистину творит мир. Он культурно санкционирует существование природы и человека (не объясняет, а именно санкционирует!), и, следовательно, санкционирует любые природные события и любые виды человеческой деятельности: охоту, собирательство, производство орудий, воспитание детей, сексуальные взаимоотношения, устройство семьи, определенные способы взаимоотношений между людьми и их отношение к природе...

Нет ничего в жизни первобытного человека или ребенка, что не было бы санкционировано мифом. При этом количество мифов, передаваемых изустно, из поколения в поколение - неисчислимо. Все имеет свой миф, а значит все - и в прошлом, и в настоящем, и в будущем - имеет мифологическую санкцию на существование. А если чего-то не существует в мифе, это значит, что этого "чего-то" вообще не существует для человека. При этом демиургическая сила мифа в жизни первобытного человека или маленького ребенка вовсе не иллюзорна и не условна, как может показаться. Культурно санкционируя тот или иной природный феномен, миф, вместе с тем, оказывается своеобразным хранилищем информации об этом феномене, и, обращаясь к мифу, человек реконструирует в своем сознании особую, ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНУЮ сущность этого феномена, реконструирует культурное его понимание. А понять - значит создать.

С помощью мифа как хранителя особой, смысловой информации о предмете происходит воссоздание накопленных за время культурного существования этого предмета его пониманий и воссоздание всей совокупности изобретенных человеком способов действия с этим предметом. А это значит, что миф не просто культурно санкционирует существование того или иного предмета, но и в свернутом виде несет в себе всю совокупность технологического опыта человечества (или индивидуального культурно-технологического опыта, накопленного ребенком).

"Каждый предмет имеет свой миф", - подчеркивают исследователи архаического мифа. А эта формула, в частности, означает то, что по отношению к каждому предмету миф разворачивает некую "историю", в которой оказывается представлена вся совокупность придуманных и накопленных в культуре способов взаимодействия с этим предметом.

Бесконечные мифологические истории, сплетающие ткань сознания архаического человека - это, конечно же, целиком и полностью выдуманные истории; но они до предела насыщены разнообразнейшей культурно-значимой информацией, с опорой на

116

которую происходит целостное функционирование общественного организма. Скажем, культурно санкционируя тот или иной род человеческой деятельности, миф дает максимально полную информацию о

технологии этой деятельности.
При этом каждый миф - это своеобразная тема с вариациями, которая ветвится, размножается и приобретает в конце концов весьма и весьма причудливые очертания, но никогда не имеет точки завершения, т.е. представляется поистине бескрайней. Содержание такого разветвленного мифа не просто передается следующему поколению в виде эпического сказания, но непрерывно проигрывается в сложных ритуальных действиях, в которых участвуют все без исключения взрослые члены общины, буквально вживаясь в образы тех или иных мифологических героев, как бы ни были те странны и страшны.
Пространство человеческой субъективности
Ниже я приведу несколько достаточно ярких характеристик того, что можно было бы назвать пространством архаического мифа. Вместе с тем, хочу обратить внимание на то, что все эти характеристики достаточно точно улавливают суть самой человеческой субъективности, чьи таинственные силы залегают значительно глубже, нежели лежащие на поверхности формы мыслительной рациональности. Пространство мифа оказывается во многом тождественно интуитивно-творческому пространству человеческого мышления.
Начну с блестящего описания мифа у О.М.Фрейденберг. "... Нужно уяснить себе, что мифотворческое сознание никак не могло сконструировать мира, который сколько-нибудь походил бы на окружавшую человека действительность. Природа, людской коллектив, вещи - чем это представлялось? Где разыгрывались все события? И вот тут-то нужно полностью отрешиться от наших современных взглядов, и понять, что первобытный человек вооб-разительно жил в особом мире, не в нашем реальном. Это был ни тот свет, ни этот. ...Он представлял собой план, особый сценарий природы-человека, ареальный, сочетание жизни и смерти. (...). Как назвать этот сценарий? Где он? Это не жизнь и не смерть, а метафорически "страна", "местность", быть может всего лучше назвать его "место появления" (и "место исчезновения" тем самым)" 10.
Иначе говоря, миф строит мир, параллельный реальному, и реальность этого второго мира для него не менее реальна, чем реальность первого. Пространство мифа есть не что иное, как пространство самой человеческой субъективности. Понятно, что оно фантасмагорично, ареально и алогично. Оно именно анти-объективно.
"Мифологическому миру присуще специфическое мифологическое понимание пространства: оно представляется не в виде признакового континуума, а как совокупность отдельных объек-

тов, носящих собственные имена. В промежутках между ними пространство как бы прерывается, ... не имея такого, с нашей точки зрения, основополагающего признака как непрерывность. Частным следствием этого является "лоскутный" характер мифологического пространства и то, что перемещение из одного локуса в другой может протекать вне времени... или же произвольно сжиматься или растягиваться по отношению к течению времени" ", -пишут Ю.М.Лотман и Б.А.Успенский. И понятно, что это - не просто характеристика мифа как особой реальности культуры, но, в значительной мере, есть описание самой человеческой субъективности par excellence.
"Для архаического сознания пространство есть нечто предельно противоположное изотропному и гомогенному абсолютному пространству Ньютона, характеризующемуся неизменностью и, так сказать, пустотой, т.е. бесструктурностью" '2, - замечает В.Н.Топоров.
И эта характеристика тоже едва ли может быть отнесена к реальности только архаического сознания. Разумеется, это пространство сознания как такового. Пространство сознания в его предельной и естественной субъективности.
"Миф на каждом шагу нарушает законы формальной логики, в частности - закон исключенного третьего, единый признак логического разделения и т.п. Логика мифа использует ложное основание, когда посылка, необходимая для вывода заключения, заранее принимается в качестве молчаливого допущения. В мифе все условное безусловно, гипотетическое категорично, а безусловность условна" 13, - подчеркивает Е.М.Мелетинский.
И субъективность восприятия, превалирующая над объективностью; и страсть к таинственному; и мощная координата иррационального в жизненных сценариях; и "лоскутный", не систе-матически-выверенный характер взаимоотношений с окружающим миром; и известное пренебрежение требованиями логики, особенно в периоды эмоциональных перенапряжений, - все эти черты безусловно характеризуют, с одной стороны, сознание любого маленького ребенка, а, с другой, то сознание, которое мы называем творческим. И чем интенсивнее развиты у человека структуры творческого воображения, тем в большей степени присутствуют в его сознании такого рода черты. Мистичность, лоскутность, несистемность, ареальность - это все элементы того, что составляет кирпичики так называемых психологических инсайдов, т.е. творческих озарений. В каком-то смысле все приведенные выше описание сущности мифологического мышления демонстрируют оголенные провода самой лаборатории творческого мышления. Если мы понимаем под творчеством не перекомбинацию элементов предшествующей культуры, а создание чего-то из ничего - т.е. достижение результатов, не вытекающих дедуктивно из предшествующей культуры; если мы понимаем под научным или художественным творчеством демиургическую способность человека творить мир впервые - мир, не заложенный в природе или в предше-

ствующем культурном развитии; если мы понимаем творчество как загадку, как тайну, как чудо, - миф оказывается чрезвычайно точным описанием того, как устроено творческое воображение, оказывается не чем иным, как описанием самой лаборатории творчества.

Исследователи первобытной мифологии начала века не скрывали своего изумления перед феноменом мифологического мышления с его подчеркнутой тягой к мистическому, с его подчеркнутым равнодушием к объективному. Мол, что это за странное мышление, которое предпочитает мистическое фактическому, предпочитает относиться к действительности в нормах некоей мистической реальности (=к реальности как к тайне), предпочитает быть подчеркнуто субъективным? И точно так же недоумевали другие исследователи, настаивая на том, что существует некая загадка первобытного мышления: мол, как это возможно, что человек относится к миру подчеркнуто субъективно, тогда как СЛЕДУЕТ - объективно.

Нетрудно заметить, что в основе этого недоумения лежит убеждение в том, что объективный взгляд является взглядом глубоко естественным для человеческой природы. Однако, похоже, что дело обстоит несколько иным образом, и реальная проблема состоит в прямо противоположном. Как раз глубоко субъективное отношение к миру является наиболее естественным и даже единственно возможным типом отношения, которое может предъявить всевозможностному предметному миру рождающийся в него человек. И именно мистическая точка отсчета - это единственно возможная точка отсчета, которая позволяет ребенку вступить во всепредметный диалог с миром, единственно возможная точка отсчета, с которой вообще может начаться познание мира.

Да, человеку, воспитанному в современной парадигме мышления, кажется совершенно неестественной подчеркнутая необъективность взгляда первобытного человека. Однако если мы возьмем за точку отсчета не ту норму отношения человека к миру, которая сама явилась результатом длительного пути культурной эволюции, не точку зрения объекта, а точку зрения ребенка, который оказывается не по своей воле вброшен в мир всепредмет-ной человеческой культуры, тогда существенно изменится отношение к поставленному вопросу. И подлинная проблема обнаружится совсем в другой точке. Не в том, как возможно субъективное отношение к миру, а в том, как возможно объективное к нему отношение. Как раз объективное отношение к миру - то самое, которое представляется самоочевидным человеку современной цивилизации, : являет собой подлинную загадку, поскольку из самих первоначальных структур диалога ребенка с миром культуры возможность объективного отношения к миру никоим образом не проистекает. Как раз объективное отношение к миру является подлинно странным. Если позиция любого ребенка носит

тотально субъективный характер, если предопределено это самой природой детского диалога с всепредметным миром, то откуда и каким образом может взяться сама возможность некоего несубъективного отношения к миру?

Впрочем, это вопрос, к которому у нас еще будет повод вернуться. А пока еще раз подчеркну тот факт, что пространство допонятийного детского мышления удивительным образом напоминает описываемое культурологами пространство мифа, и, вместе с тем, несет в себе характеристики того, что мы называем творческим или эвристическим мышлением.

Как мыслит ребенок?

В свое время Л.С.Выготский, исследуя закономерности детского мышления в период, когда еще не сформировались понятийные структуры, определил это мышление как мышление в комплексах и выделил пять основных форм такого мышления. Любопытно, что описание всех пяти форм оказывается чрезвычайно близким тому, как историки культуры описывают пространство мифологического мышления, и одновременно чрезвычайно точным описанием того, как строит себя творческое мышление.

Уже анализируя феномен детского синкретизма (предшествующего мышлению в комплексах) как стремление сваливать "в кучу" "самые разные и не имеющие внутренней связи элементы, приводя их в нерасчлененный, слитный образ" '*, он замечает, что суть этой тенденции ребенка состоит в том, чтобы "замещать недостаток объективных связей переизбытком субъективных связей и принимать связь впечатлений и мыслей за связь вещей" '5. Но тем самым Выготский, между прочим, указывает на то решающее обстоятельство, которое обеспечивает человеческому мышлению потенциал эвристичности: способность замещать недостаток объективных связей известным переизбытком субъективных идей и предположений всегда отличала мышление так называемых гениев в науке и культуре.

Похожие вещи просматриваются и в осуществляемом Выготским анализе комплексов: это отнюдь не просто несовершенные ступеньки на пути к строго понятийному мышлению, но и такой этап развития мышления, на котором закладываются фундаментальные основания творчески-вариативного отношения к предмету. В отличие от синкретов, комплекс уже пытается обобщить и систематизировать окружающий мир с опорой на какие-то объективные связи; однако эти обобщения всякий раз обладают индивидуальной вариативностью и многозначностью. "Многообразие связей, лежащих в основе комплекса, составляют главнейшую, отличающую его черту от понятия, для которого характерно единообразие лежащих в основе связей. Это значит, что каждый отдельный предмет, охватываемый обобщенным понятием, включается в это обобщение совершенно на тождественном основании со всеми другими предметами. (...) В отличие от этого каждый

элемент комплекса может быть связан с целым, выраженным в комплексе, и с отдельными элементами,

входящими в его состав, самыми различными связями. В понятии эти связи в основном являютря отношением общего к частному и частного к частному через общее. В комплексе эти связи могут быть столь же многообразны, как многообразно фактическое соприкосновение и фактическое родство самых различных предметов, находящихся в любом конкретном отношении друг к другу" 1б. А'это значит, что именно на этапе комплексного мышления закладываются фундаментальные механизмы, позволяющие человеческому существу не просто следовать тем или иным объективным закономерностям, но и вступать с этими закономерностями в вариативно-творческий диалог.

Л.С.Выготский выделяет пять основных форм, в которых осуществляется комплексное мышление; и что примечательно, все пять форм указывают на специфические особенности того мышления, которое принято называть творческим или эвристическим. Не удивительно, что при различных способах активизации творческого мышления у взрослых (технологии "мозгового штурма" и т.п.) происходит не что иное, как активизация допонятийных, а именно - комплексных форм мышления.

Первый, выделяемый Выготским комплекс - это ассоциативный комплекс, когда в основу обобщения кладутся произвольные ассоциативные связи. "...В его основе лежит любая ассоциативная связь с любым из признаков, замечаемых ребенком в том предмете, который в эксперименте является ядром будущего комплекса. Ребенок может вокруг этого ядра построить целый комплекс, включая в него самые различные предметы: одни - на основании того, что они имеют тождественный с данным предметом цвет, другие - форму, третьи - размер, четвертые - еще какой-нибудь отличительный признак, бросающийся в глаза ребенку. ЛЮБОЕ конкретное отношение, открываемое ребенком, ЛЮБАЯ ассоциативная связь между ядром и элементом комплекса оказывается достаточным поводом для отнесения предмета к подбираемой ребенком группе и для обозначения этого предмета общим фамильным именем" ". Разумеется, это глубоко неправильное мышление со строго понятийной точки зрения. Однако нельзя не заметить и того обстоятельства, что способность к продуцированию такого рода "боковых", "неправильных", случайных ассоциативных связей является важнейшей особенностью тех умов, которые мы называем творческими и которые оставили след в истории культуры.

То же самое можно сказать и про другие вычленяемые Выготским формы комплексного мышления. В частности, таков коллекционный комплекс, когда "различные конкретные предметы объединяются на основе взаимного дополнения по какому-либо одному признаку и образуют единое целое, состоящее из разнородных, взаимодополняющих друг друга частей. Именно разнородность состава, взаимное дополнение и объединение на основе

коллекции характеризует эту ступень в развитии мышления. В экспериментальных условиях ребенок подбирает к данному образцу другие фигуры, которые отличаются от образца по цвету, форме, величине или какому-либо другому признаку. Однако ребенок подбирает их не хаотически и не случайно, а по признаку их различия и дополнения к основному признаку, заключенному в образце и принятому за основу объединения. Возникающая на основе такого построения коллекция образует собрание различных по цвету и форме предметов, представляя собой набор основных цветов или основных форм, встречающихся в экспериментальном материале" ". Не вызывает сомнений, что принцип вариативности и принцип дополнительности, лежащие в основе данного комплекса, являются важнейшими характеристиками феномена творческого мышления.

Следующий, описываемый Выготским комплекс, это цепной комплекс, выстраиваемый на основе динамической, ветвящейся цепи ассоциаций. "Например, ребенок к образцу - желтому треугольнику - подбирает несколько фигур с углами, а затем, если последняя из подобранных фигур оказывается синего цвета, ребенок подбирает к ней другие фигуры синего цвета, например, полуокружности, круги. Это снова оказывается достаточным для того, чтобы подойти к новому признаку и подобрать дальше предметы по признаку округлой формы. В процессе образования комплекса совершается переход от одного признака к другому" |Э. Таким образом, "в цепном комплексе структурный центр может отсутствовать вовсе. Частные конкретные элементы могут вступать в связь между собой, минуя центральный элемент, или образец, и могут поэтому не иметь с другими элементами ничего общего, но тем не менее принадлежать к одному комплексу, так как они имеют общий признак с каким-нибудь другим элементом, а этот, другой, в свою очередь, связан с третьим и т.д. Первый и третий элементы могут не иметь между собой никакой связи, кроме того, что они оба, каждый по своему признаку, связаны со вторым" м. И снова мы имеем дело не с чем иным, как с моделью эвристического мышления. Специалисты по научной эвристике превосходно знают, что многие открытия в науке делаются именно по описанной модели цепного комплекса, когда переход от одного структурно организующего центра мышления к другому совершается по совершенно случайной, вероятностной логике, и именно в точке этого вероятностного перехода (или в серии этих слабомотивированных, вероятностных переходов) совершается то, что мы называем научным открытием.

И следующий анализируемый Выготским комплекс - диффузный - абсолютно точно схватывает специфику того, что мы называем творческим мышлением. Ведь здесь "самый признак, ассоциативно объединяющий отдельные конкретные элементы и комплексы, как бы диффундирует, становится неопределенным, разлитым, смутным, в результате чего образуется комплекс, объединяющий с помощью диффузных, неопределенных связей нагляд-

но-конкретные группы образов или предметов. Ребенок, например, к заданному образцу - желтому треугольнику - подбирает не только треугольники, но и трапеции, так как они напоминают ему треугольники с отрезанной вершиной. Дальше к трапециям примыкают квадраты, к квадратам - шестиугольники, к шестиугольникам - полуокружности и затем круги. Так же как здесь разливается и становится неопределенной форма, взятая в качестве основного признака, так же иногда сливаются цвета, когда в основу комплекса кладется диффузный признак цвета. Ребенок подбирает вслед за желтыми предметами зеленые, к зеленым -синие, к синим - черные" 21. Но ведь способность мыслить в размытых, приблизительных, нечетких очертаниях - это вновь способность, принципиально отличающая эвристическое мышление от мышления, ориентированного на наличные формы знания и понимания! Сам Выготский подчеркивает, что именно в диффузном комплексе открывается такая важнейшая черта детского мышления, как его принципиальная безграничность. "Подобно тому, как древний библейский род, будучи совершенно конкретным фамильным объединением людей, мечтал размножиться и стать неисчислимым, как звезды небесные и как морской песок, так же точно диффузный комплекс в мышлении ребенка представляет собой такое фамильное объединение вещей, которое заключает в себе безграничные возможности расширения и включения в основной род все новых и новых, однако совершенно конкретных предметов" 22. "Мы знаем, какие неожиданные сближения, часто непонятные для взрослого, какие скачки в мышлении, какие рискованные обобщения, какие диффузные переходы обнаруживает ребенок, когда он начинает рассуждать или мыслить за пределами своего наглядно-предметного мирка и своего практически-действенного опыта. Ребенок вступает в мир диффузных обобщений, где признаки скользят и колеблются, незаметно переходя один в другой. Здесь нет твердых очертаний. Здесь господствуют безграничные комплексы, часто поражающие универсальностью объединяемых ими связей" 23. И вновь не трудно заметить, что понятийно вышколенное мышление только в том случае может именоваться творческим, если оно сохраняет эту детскую способность к диффундированию, а, значит, эту удивительную способность к иррациональным скачкам и переходам, хотя и осуществляемым на базе и в границах строгой понятийности.

Наконец, пятая форма комплексного мышления, согласно Выготскому, - это псевдопонятие, которое "образуется ребенком всякий раз, когда он подбирает к заданному образцу ряд предметов, которые могли бы быть подобраны и объединены друг с другом на основе какого-нибудь отвлеченного понятия. (...) Например, ребенок к заданному образцу - желтому треугольнику - подбирает все имеющиеся в экспериментальном материале треугольники. Такая группа могла бы возникнуть и на основе отвлеченного мышления (понятия или идеи треугольника). Но на деле, как показывает исследование,ребенок объединил предметы на основе

их конкретных, фактических, наглядных связей, на основе простого ассоциирования. Он построил только ограниченный ассоциативный комплекс; он пришел к той же точке, но шел совершенно иным путем" 24. Добавлю лишь одно слово: СВОИМ путем. И тот факт, что ребенок формирует псевдопонятийную группу на основе своего, авторского обобщения, а вовсе не на основе универсальной схемы движения от абстрактно-понятийного признака, представляется чрезвычайно значимым фактом в плане формирования авторской позиции ребенка в культуре. Осуществляемое ребенком авторское движение к псевдопонятию представляется чрезвычайно важным движением, которое обладает вполне самостоятельной ценностью, ничуть не подменяемой и не упраздняемой понятийным движением от схемы к предмету. Ведь в результате деятельности по формированию псевдопонятий ребенок "получает продукт, сходный с продуктом взрослых, но добытый с помощью совершенно отличных интеллектуальных операций, выработанный особым способом мышления. (...) Получается по внешнему виду нечто, практически совпадающее с значениями слов для взрослых, но внутренне глубоко отличное от этих значений" ь. Но в том-то и заключается суть дела, что ценностью здесь является не сам понятийный или псевдопонятийный продукт, а тот ПУТЬ, который проходит ребенок при получении этого "продукта". И, похоже, что только в процессе формирования псевдопонятий (в чем и состоит, по-видимому, огромная значимость этого процесса) траектория мыслительного движения ребенка оказывается абсолютно индивидуальной, прихотливой, СОБСТВЕННОЙ. Прежде чем приступить к деятельности по освоению понятий взрослого мира, ребенок на свой страх и риск эти понятия изобретает, и именно в этом состоит сверхценность псевдопонятийной деятельности ребенка, находящегося на стадии допонятийного мышления.

Таким образом, ребенок, находящийся на классической ступени комплексного мышления и мыслящий в границах ассоциативного, коллекционного, цепного, диффузного или псевдопонятийного комплексов - это ребенок, отваживающийся мыслить на свой страх и риск. Его мышление лишено формально-логической и понятийной стройности, оно еще в значительной степени случайно и вероятностно, но зато это СОБСТВЕННОЕ мышление, имеющее риск осуществляться по траектории заведомо ошибочной и неправильной. И, возможно, это именно тот фундамент самости, без которого и вне которого формальнооперациональ-ное понятийное мышление оказывается в чем-то неполноценным.

Напомню в этой связи, что любое теоретическое мышление, как показали исследования науки уже в XX веке, имеет в своем основании некую образную подкладку - совокупность того, что можно было бы назвать интеллектуальной образностью. Любое подлинное понимание начинается вовсе не на понятийном уровне, а на уровне интуитивного схватывания образа понимаемого. И только через личностные образные структуры происходит вос-

хождение к сущности собственно понятия. И хотя образ не обладает точностью и четкостью понятийных структур, зато он обладает огромным потенциалом эвристичности. Образ всегда личен. В нем нет универсальной всеобщности понятия, но есть свернутая пружина огромного познавательного интереса. Любое понятийное мышление, сколь бы ни было оно развито, имеет в своем основании такого рода образную подкладку, которая всегда глубоко индивидуальна, личностна и не транслируема другому. Эта образная подкладка функционирует по законам неточного, приблизительного, размытого, неправильного мышления - как раз того типа мышления, которое было охарактеризовано Выготским как мышление в комплексах; а это значит, что мышление в комплексах вовсе не снимается, вовсе не преодолевается более высокой, понятийной формой мышления, а сохраняет самостоятельную ценность и находится в сложном диалоге с понятийным.

Итак, допонятийное мышление ребенка можно охарактеризовать как мышление, в котором закладываются основы иррационально-творческих структур человеческого сознания. И во всяком случае похоже, что анализ этих допонятийных структур мышления позволяет найти ключ к тайне мифологического сознания.

Вероятностный мир

Разумеется, в повседневной, рационально размеренной жизни человека творческое начало не доминирует. И даже у так называемых творцов время инсайда, время творческого озарения, время вдохновения - это лишь краткие мгновения, как бы концентрирующие в себе энергию ирреального мифа. Вместе с тем, не составляет труда интерпретировать сознание любого нормального ребенка как организованное в координатах мифа. Если вернуться к тем характеристикам мифологического пространства, которые были предъявлены в предшествующих главках, то описание детского сознания в категориях собственно мифологических не составит особого труда. В самом деле, детское мышление алогично, апространственно и абсолютно фантазийно. Для совсем маленького ребенка мир - это "место появления" и "место исчезновения" тех или иных вещей. Его сознание не отбрасывает ничего, что бы уменьшало объективность этого мира, но, наоборот, подчеркивает мистические свойства, таинственные силы и скрытые способности существ и явлений, ориентируясь на чисто субъективные элементы: мир ребенка населен сказочными героями, Бармалеями и Карабасами-Барабасами, зубастыми волками и прекрасными принцессами. Скажем, если у двухлетнего ребенка появляется новая игрушка - он не интересуется, откуда она появилась, а если она исчезает - не интересуется, куда она пропала. Каждой вещи объективного мира он готов придать свое, субъективное значение, посредством вовлечения ее в ту или иную игру - независимо от того, какое значение зафиксировано за этой вещью во взрослом обиходе. При том вещи и игрушки

для ребенка одушевлены; у них есть лицо, они умеют разговаривать - и это не вызывает у ребенка никакого удивления, а воспринимается им как нечто естественное.

Присмотримся к игре ребенка-дошкольника. Здесь нет ни времени ни пространства в нашем представлении. Все может быть всем, а время может свободно растягиваться и сжиматься. Пространство прерывно. События игры могут совершаться в полном несоответствии с каким бы то ни было представлениями о законах формальной логики. Наконец, наречение именами (столь любимое всеми детьми) совершается совершенно произвольным образом, и определение предмета в игре совершается не с точки зрения его реальных признаков, но посредством придания ему неких воображаемых черт, идущих мимо признаков предмета (когда, скажем, пятилетний малыш берет палочку и скачет на ней, как на воображаемой лошади). И вместе с тем - как и в настоящем мифе - эти странные структуры организации мира детского сознания оказываются на удивление информационно открытыми структурами. Мысля в их координатах - казалось бы, столь непрактичных и неубедительных с точки зрения взрослого рассудка - ребенок уже только в течение пяти или шести лет дошкольной жизни поглощает горы информации об окружающем его мире, каким-то совершенно нелепым образом "напихивая" ее куда-то, в запасники своего сознания, и, что самое удивительное, весьма и весьма эффективно, в конце концов, этой "напиханной" информацией распоряжается. Это весьма и весьма напоминает мир некоторых домашних научных библиотек: как правило, для внешнего наблюдателя открыть систему расположения книг очень трудно, и он очень быстро запутывается в море книг. Вместе с тем хозяин библиотеки чувствует себя в этом книжном хаосе, как рыба в воде, и может в любой момент найти любую нужную ему книгу, опираясь, зачастую, на помощь подсознания, нежели сознания. И в этом смысле мир детского сознания напрямую ассоциируется с образом творческой лаборатории.

Но можно ли на основании предъявленных характеристик допонятийного мышления утверждать, что ребенок находится, так сказать, в состоянии перманентно-творческого отношения к окружающему миру? Боюсь, это было бы слишком сильное утверждение. Миф - это, скорее, прародина творчества, нежели творчество как таковое. И, если воображение творческого человека или маленького ребенка может быть описано в терминах мифа, то это, скорее, усиливает наше недоумение, нежели действительно что-то проясняет как в первом или втором, так и в третьем. Потому что за внешней похожестью скрывается глубокое различие. И факт заключается в том, что далеко не из всякого ребенка вырастает талант. И потом, если миф - это матрица творчества, то отчего же в тех обществах, в которых господствует миф в его наиболее архаических формах, мы отнюдь не встречаемся с фактами перманентного творческого самоизменения , а, скорее, наблюдаем

эффекты социальной и технологической законсервированное,™ этих обществ?
При всей очевидной похожести этих трех феноменов - мифологического сознания, детского сознания и культурно-творческого сознания, - не менее очевидно их глубокое различие. И остается глобальный методологический вопрос: до какой степени анализ детского мышления может являться ключом к пониманию тайн мифа, анализ архаических мифов - к пониманию различных феноменов детского сознания, а анализ того и другого - к пониманию сущности творчества?
Сознание ребенка можно было бы охарактеризовать в значительной степени как сознание проективное. В том смысле, что его не столько интересует вопрос "как на самом деле?", сколько вопрос "как могло бы быть?" Можно сказать, что ребенок весь -в будущем. Он непрерывно меряет себя меркой взрослого мира. И это понятно: ему бессмысленно опираться только на свой опыт прошлого, поскольку как раз этот-то опыт и свидетельствует: все, что он думает по какому-то поводу сегодня, уже завтра может измениться совершенно. Динамика интеллектуального и психического развития, динамика самоизменения, динамика жизненного опыта у маленького ребенка фантастически высока. Не только каждый день, но и каждый час он приобретает опыт, совершенно до того незнакомый. И оттого он вынужден непрерывно подстраиваться под будущее, причем под то будущее,... которого еще нет. И в этом смысле сетка мифологического мышления оказывается чрезвычайно удобной именно потому, что она - ВЕРОЯТНОСТНАЯ сетка.
Ведь миф принципиально исходит не из того, что есть, а из того, что может быть. А это и значит, что структура мифа может быть охарактеризована как вероятностная: в мифе что-то происходит или не происходит не с жесткой необходимостью и определенностью, а лишь с известной долей вероятности. В мифе человек исходит не из логики факта, а из странной логики, согласно которой все может быть. Или из логики, которую можно было бы описать фразой "а почему бы и нет?" И это именно та логика, которая позволяет сохранять принципиальную открытость будущему, причем открытость ЛЮБОМУ будущему. При этом субъект мифа не столько знает что-либо наверняка, сколько догадывается о чем-то: разумеется, весьма и весьма субъективно и приблизительно. Но ему не остается ничего другого, как принимать мир своих бесконечных догадок об окружающем мире как абсолютную ценность.
Такого рода вероятностное отношение к миру позволяет довольно многое угадывать достаточно правильно - во всяком случае, достаточно, чтобы более или менее эффективно ориентироваться в ближайшем будущем или в окружающей среде. И, в сущности, это единственная действительно эффективная модель отношения к тому миру бесконечных возможностей, который открывается взору маленького ребенка.

Детский взрослый миф
Итак, существует естественное детское отношение к миру как к вероятностному - как к такому, о котором можно только догадываться. И потому это не вышколенное логикой мышление ребенка-дошкольника можно было бы назвать вероятностным мышлением. А анализ структур вероятностного мышления ребенка позволяет понять нечто существенное в природе того мифа, который организует горизонт видения первобытного человека.
Дело в том, что тотальность, всеобщность феномена мифологического мышления в первобытном обществе можно понять и истолковать как своеобразное сохранение во взрослом состоянии некоторых структур интеллектуальной инфантильности, т.е. тех структур вероятностного мышления, которые в норме характеризуют сознание ребенка-дошкольника. И если принять эту гипотезу, то многое в феномене первобытного мифологического мышления станет понятным.
В какой-то мере суть тех обществ, которые мы называем первобытными, в том и состоит, что это те общества, в которых не найден выход за границы вероятностного способа мышления и вероятностный способ мышления является не только способом мышления детей, но и способом мышления взрослых. Отличие "взрослого" от "детского" проявляется при этом лишь в появлении специфически взрослых реалий. Так, именно по логике мифа, а вовсе не по логике рациональности происходит вхождение ребенка в пубертатный период. Это значит, что человек, пересекший черту физиологической взрослости, продолжает мыслить в принципиально допонятийных мыслительных схемах, продолжает мыслить по законам иррационального, вероятностного мышления. Однако в центр этого -остающегося принципиально детским! - мышления выходит совершенно новая, а именно - сексуальная проблематика, и именно эта проблематика определяет содержание подросткового корпуса мифов.
В современном обществе переход в подростковое состояние -это не только физиологическая революция, но и революция интеллектуальная. Именно в этом возрасте происходит смена схемы мышления: от мышления в комплексах (принципиально мифологического типа мышления) ребенок переходит к формально-операционному мышлению или мышлению в понятиях. Что же касается первобытного общества, то там перехода к формально-операционной схеме мышления вообще не происходит, а мышление застревает на вероятностной стадии, на стадии комплексов. Меняется только содержание мифов: подросток, прошедший суровый обряд инициации, обряд посвящения во взрослое состояние, посвящается в особую, эзотеричную группу взрослых мифов, густо замешанных на сексуальной проблематике.
Ознакомление инициируемых подростков с эзотерическим корпусом племенной мифологии, освященное жестокими и изощренными обрядами перехода, составляет суть той границы, ко-

торая в первобытном обществе отделяет взрослое состояние от детского. Эзотерическая информация (мифологически оформленная и преподносимая в процессе сложного ритуального действа) плюс обряд инициации - это то, что в первобытных представлениях делает ребенка взрослым. И, вместе с тем, этот процесс перехода из детского состояния во взрослое ни в коей мере не связан с изменением самого способа мышления, способа интеллектуального отношения к действительности. Взрослый представитель племени мыслит так же, как и ребенок - в том смысле, что он пользуется принципиально теми же самыми мыслительными схемами - теми, которые были описаны выше как вероятностные. Это мышление акаузальное (равнодушное к причинно-следственным связям), алогичное; и некий вывод совершается в пространстве этого мышления не с жесткой необходимостью, а лишь с известной долей вероятности. Понятно, что это принципиально отличает мир первобытности от знакомого нам, где различие между двумя состояниями -детским и взрослым - не просто информационное, не просто по параметру посвященности или социальной ответственности, но и по параметру лежащих в основании этих двух типов мышления мыслительных схем, мыслительных матриц. Иначе говоря, в нашем мире сама логика детского мышления фундаментально не совпадает с логикой мышления взрослых.

Что является основой этого принципиального разрыва двух мыслительных схем (детской и взрослой, вероятностной и понятийной), характерного для всех исторических (т.е. постпервобытных) обществ? Разумеется, институт школы, институт образования, на фундаменте которого строит себя человеческое общество, начиная с эпохи ранних цивилизаций.

Первобытное общество - это общество, которое принципиально не знает института образования, института школы как некоего особого периода человеческой жизни, отделенного от всей прочей жизни достаточно жесткой чертой. Там есть только одна "школа" - школа мифа, и эта школа менее всего озабочена сменой умственных схем, в которых мыслит ребенок. Поэтому переход во взрослое состояние в том обществе не предполагает никакого интеллектуального переворота, а обозначен чертой инициацион-ных обрядов, отмечаемых физическим насилием над телом, когда само тело становится знаком свершившегося перехода. Интеллектуальная разница взрослого и ребенка здесь состоит не в способе мышления, а в содержании мифов, которые задают этому мышлению рамки. Таким образом, взрослые и дети говорят здесь о разном, но зато на одном языке. А сам переход из детского во взрослое здесь менее всего связан с изменением структур мышления. Таким образом, взрослый человек в первобытном обществе -это человек, посвященный в реалии взрослой жизни, но продолжающий мыслить мифологически. Он инициирован, он принимает на себя важную долю социальной ответственности и готов служить не своему личному "я", но социальному иному, т.е. внеш-

нему по отношению к его "я" культурному сообществу, и ритуальные рубцы и татуировки его тела свидетельствуют о свершившемся обряде перехода. Однако при этом он продолжает мыслить в тех же самых структурах мышления, в которых мыслил, будучи ребенком. И, поскольку ребенок в этом обществе не получает интеллектуальную травму образованием (коль скоро там отсутствует институт образования как таковой, т.е. школа как инструмент передачи отчужденного от человека знания), постольку у него не возникают базовые структуры рефлексивности. Он мифологически залипает с той информацией, которую он получает об окружающем мире, оказывается не способен вступить в диалог с этой информацией, оказывается не способен на диалог с позицией другого. В этом и состоит его тотальная мифологичность.

Что же касается всех постпервобытных обществ, то они базируются на особом институте образования, институте школы, осуществляющем вмешательство в сам вероятностный сценарий комплексного мышления и переводящем ребенка на рельсы понятийного, формально-операционного мышления. А в результате у ребенка происходит неизбежная интеллектуальная травма (и потому человек цивилизации - это всегда интеллектуально травмати-зированный человек), когда ребенок, еще вчера открытый всему миру в непосредственном мифологическом пафосе, начинает формировать структуры рефлексивной опосредованности и рациональности. И потому между взрослым и ребенком во всех постпервобытных обществах существует глубокая разница: они фундаментально по-разному мыслят и говорят на разных языках. У одного - непосредственный язык мифа. У другого - рефлексивно опосредованный язык понятий и формально-логических структур. В изменении структур мышления заключается сама суть происходящего здесь перехода.

И когда я говорю о похожести мифологического способа мышления, характеризующего первобытные сообщества, на мышление современных детей-дошкольников, на мышление ребенка, я имею в виду не столько то, что первобытность - это детство человечества, сколько то, что первобытное мышление - это не прошедшее этап рационализации и социального отчуждения мышление ребенка, но при том мышление ребенка, поразительным образом обретшее взрослый статус. Это мышление, в котором все взрослые реалии - сексуальная жизнь, социальная ответственность, необходимость создавать семью и воспитывать детей - воспринимаются в границах того, что было охарактеризовано выше как вероятностное отношение к миру. Впрочем, в отличие от детского мышления вероятностно-мифологическое мышление взрослого первобытного человека оказывается крайне консервативным и малоподвижным. И связано это с тем, что оно вынуждено выполнять особую социальную роль - роль хранилища информации. Принципиально воспроиз-

водя структуры детского мышления, вероятностно открытые в будущее, оно оказывается информационно перегружено про-
130
1МЛЫМ, что и делает его феноменом малоподвижным и косным. Живущие в первобытном мире взрослые вынуждены уделять огромную часть своих сил и времени не столько производству новых возможностей, сколько удержанию,,накоплению и сохранению старых. Взрослые становятся заложниками накопленных іа тысячелетия культурных ценностей и обслуживающей эти ценности мифологии, которая транслируется из поколения в поколение в устной форме. И это порождает один из самых уди-мительных парадоксов. Практически совпадая с детским вероятностным сознанием в своих базовых структурах, мифологическое сознание первобытного человека принципиально отличается от детского вероятностного сознания в своих взаимоотношениях со временем.

Если ребенок долгое время остается практически равнодушен к своему прошлому и весь обращен в будущее (что и продуцирует и нем, в частности, вероятностный тип мышления), то миф как мыслительный горизонт первобытного общества оказывается весь обращен в прошлое. Он субституирует свой высший социальный смысл как смысл поддержания традиции, как смысл трансляции будущим поколениям ценностей прошлого. Сохраняя вероятностную природу детского мышления, он использует ее в целях удержания прошлого и демонстрирует тем самым, что мышление, организованное на вероятностной основе, может прекрасно служить делу накопления и хранения информации. В каком-то смысле нзрослые формы первобытного мышления вообще не являются способом мышления о мире, а служат исключительно способом сохранения уже созданного культурного мира.

Человек рождающийся

Чтобы понять природу вероятностного мышления и причины того, почему мышление маленького ребенка формируется на вероятностной основе, обратимся к проблеме рождения ребенка в культуре, или, как это еще принято называть, к проблеме его нторого рождения.

Я уже писал выше, что принципиальной чертой любой культуры является ее глубокая семантическая зашифрованность. Каждое слово здесь обладает многоуровневой семантикой, множественными смыслами, и это то, что делает мир одной культуры принципиально закрытым для другой. Но одновременно это создает очевидные проблемы для любого ребенка, рождающегося на свет в мир той или иной культуры, и потому обязанного тем или иным образом пережить драму своего второго рождения. Как пообще возможно это второе рождение, коль скоро всякая культура - в какую бы из них ребенок ни рождался - носит принципиально зашифрованный характер? Как вообще возможно второе рождение, коль скоро всякая культура - помимо своей внешней оболочки - представляет собой систему сложнейших семантических шифров, которые никогда не представлены в явной форме?

<* 131

Человек рождается в мир, организованный для него - едва входящего в этот мир существа - по законам тайны. И ему, только-только появившемуся на свет, ровным счетом ничего не понятно, не объяснено в том мире, в котором отныне он оказывается вынужден жить. Ведь его генетический код не удосуживается снабдить его чем-то вроде карманного путеводителя по миру той культуры, в которую он рождается, да и невозможно на уровне биологических кодов, предугадать, в какой конкретный культурный мир данный ребенок будет рожден и какую систему культурных кодов ему придется осваивать. Буквально все, что его окружает, ему требуется понять самому, а, следовательно, требуется на каком-то своем, им же впервые и создаваемом внутреннем языке понимания восстановить или реконструировать эту непонятную и таинственную окружающую его реальность в некую модель мира, в которой все ошеломительное многообразие открывающегося его глазам культурных феноменов, начиненных сложнейшей семантикой системных смыслов, сложилось бы в некий более или менее стройный порядок.

В этом "расшифровать самому" и заключается самая глубокая тайна рождающегося человеческого сознания. Ведь оно должно расшифровать мир всей культуры, и никто на свете не даст ему подсказку относительно тех или иных смысловых кодов, с которыми ему придется иметь дело. Причем речь идет в равной мере о живом языке окружающей его речевой реальности, и о языке, на котором разговаривают с ним предметы окружающего его мира, каждый из которых окружен сложной смысловой семантикой своего существования в культуре.

То, насколько труден этот процесс, хорошо видно уже на том, как ребенок вынужден расшифровывать мир речи. Причем расшифровывать, не зная кодового шифра. Путем постоянного перебора вариантов, путем постоянных проб и ошибок.

Вот он, этот малыш наблюдает за речевой деятельностью взрослых. На него обрушиваются десятки тысяч звукосочетаний, произносимых с тысячами интонационных оттенков в сотнях разнообразных жизненных ситуаций. И самое странное и непонятное в этом - то, что значения этих звукосочетаний оказываются фантастически подвижными. Они ни в коем случае не имеют сигнальной привязки к той или иной жизненной ситуации. И это радикальным образом отличает человеческий язык от систем коммуникации, которые мы встречаем в мире животных.

Язык животных всегда ситуативен и предметен. Скажем, у высших приматов мы встречаем звуки, являющиеся сигналами опасности или чего-либо другого, представляющего значение для коллег по стаду. Но это звуки-сигналы, каждый из которых несет на себе вполне конкретный ситуативный смысл,

предполагающий возможность однозначной расшифровки. Это звуки, у которых есть четкий ситуативный код, позволяющий осуществлять однозначную их расшифровку, вплоть до достаточно тонкой дифференциации. Так, звуки-сигналы, сообщающие о приближении
132
опасности в виде льва. Или звуки-сигналы, сообщающие о обнаружении пищи. Или сексуальные звуки-сигналы. По наблюдениям приматологов количество таких звуков-сигналов может исчисляться многими десятками и даже сотнями, и это позволяет поддерживать в стаде приматов достаточно устойчивую коммуникацию. Однако ни один из этих звуков не представляет собой ничего таинственного: у каждого из них есть четкое сигнальное - одно, и только одно! - значение, которое позволяет любому детенышу достаточно быстро освоить систему этой элементарной звуковой коммуникации. И то же самое можно сказать про жестовую "речь" обезьян: она еще более богата, но так же имеет жесткие и однозначные сигнальные функции м.

Что же касается человеческого языка, то даже в языках самых примитивных сообществ слова склонны исполнять не сигнальную, а сложно-смысловую функцию, демонстрирующую фантастическое богатство семантических оттенков. Причем происходит как бы подчеркнутое использование языка не в качестве средства коммуникации, а в каком-то другом, высшем смысле. Это противоречит распространенному мнению, согласно которому человеческий язык возникает как средство коммуникации. Однако даже в самых примитивных своих формах человеческий язык выступает как абсолютно избыточный по отношению к чисто коммуникативным целям. Ведь если бы язык являлся для первобытного человека по преимуществу средством коммуникации, он бы в первую очередь стремился к одномерности и однозначности: чем одномернее слова, тем легче собеседникам понимать друг друга. Однако реальный язык первобытных людей по-преимуще-ству состоит из многомерных слов, семантические поля которых носят чрезвычайно растянутый характер. Когда одно и то же слово может означать и то, и другое, и третье, и четвертое, и еще немножко пятое. Можно привести в качестве примера употребление слова "вакан" у североамериканских индейцев по исследованиям, на которые ссылается Л.Леви-Брюль. "Невозможно одним каким-нибудь термином выразить значение и смысл вакан у индейцев дакота. Вакан обнимает все, что есть тайна, таинственная сила и божество... Всякая жизнь есть вакан. Точно так же вакан - всякая вещь, которая обнаруживает либо активную силу, подобно ветрам и собирающимся на небе облакам, либо пассивную силу сопротивления, подобно скале у края дороги... вакан покрывает всю область того, что служит предметом страха и поклонения. Однако многие вещи, которые не являются ни тем, ни другим, которые просто кажутся чудесными, получают такое же обозначение" -1. Эта фундаментальная особенность человеческого языка отчетливо проявлена и в речи самого маленького ребенка. Так, Л.С.Выготский ссылается на ребенка, который "...утку называет "квак"; затем он и на всех птиц распространяет "квак". Затем это слово распространяется и на жидкости, так как утка плавает в воде; и молоко, и лекарство называется у ребенка "квак". Получается, что молоко и курица носят одно имя, тогда как первона-
133
чально оно принадлежало только утке, плавающей в воде. Далее, ребенок видит монету, на которой нарисован орел, монета называется так же и приобретает значение "квак"..." 2S.

И наоборот: в повседневной речевой практике того же первобытного человека наблюдатель сталкивается с феноменом чрезвычайно разветвленных синонимических рядов, когда слова улавливают тончайшие семантические оттенки. Когда, скажем, у некоторых австралийских аборигенов существуют многие десятки слов для обозначения черного цвета: от "черного цвета обугленного ореха мучного дерева" до "черной грязи болот в зарослях манговых деревьев" 2Э. Можно утверждать, что языки даже самых примитивных народов менее всего отличаются качеством примитивности. И что реальный словарь ВСЕХ первобытных языков отличается "таким богатством, о котором наши языки дают лишь весьма отдаленное представление" 30.

В повседневной речевой практике современного человека любое слово так же имеет десятки, а то и сотни контекстуальных семантических оттенков. И это, между прочим, делает человеческий язык чрезвычайно неудобным в собственно коммуникативном смысле. Он, скорее, служит помехой эффективной коммуникации, постоянно умножая смыслы и, тем самым, коммуникационно дезориентируя. Постоянная проблема человеческого общения: я произношу некую фразу, подразумевая нечто одно, а мой собеседник слышит нечто совсем другое. И можно бесконечно договариваться о смысле употребляемых слов, но так ни о чем и не договориться: собеседники снова и снова будут иметь в виду нечто иное по сравнению со сказанным. И насколько коммуникативно эффективнее система звуковых или жестовых сигналов, принятая в стаде шимпанзе! Главное ее достоинство - однозначность посылаемого сигнала. Разнообразие принятых у шимпанзе сигналов-обозначений позволяет делать межиндивидуальную коммуникацию шимпанзе абсолютно надежной и эффективной. Во всяком случае, никаких дополнительных коммуникативных средств для поддержания повседневной коммуникации между шимпанзе и не требуется.

Если рассматривать язык как в первую голову средство коммуникации, то возникновение человеческого языка следует признать величайшей нелепостью: что за странное средство общения, которое своей многомерностью и неоднозначностью постоянно этому общению мешает? Какой коммуникативный смысл в языке, который постоянно затрудняет понимание? Не случайно, что не только для шимпанзе, но и для человека коммуницировать зачастую легче на языке жестов, на языке молчания, на языке взглядов, имеющих сигнальный характер, нежели на языке слов.

Хорошо известно: в процессе освоения человеком мира культуры, не срабатывают те модели научения, которые характерны для мира животных и которые основаны, так или иначе, на воспроизведении схем действий по принципу "делай как я". Феномен культуры всегда предполагает некое тайное, скрытое смысловое

поле, не явленное в самой форме действия. Любая культурная мкция, любое культурное действие всегда несет в себе зашифрованное, смысловое содержание, которое отличается от внешней формы этого действия. Поэтому для годовалого малыша язык взрослых - это некая тарабарщина, которую еще нужно понять, прежде чем появится смысл ее воспроизводить. Ведь сколько ни будет маленький ребенок повторять звуковые формулы общения, подслушанные им в мире взрослых, это ни в коей мере не будет воспроизведением содержания речи, которое всегда многомерно и несет в себе множество скрытых смысловых пластов, связанных с тем, что каждое слово человеческой речи создает обширное семантическое поле и никогда не имеет однозначной расшифровки. Иначе говоря - всегда предполагает некий смысловой контекст. Феномен множественности смыслов, скрывающихся за каждым словом человеческой речи и феномен смыслового контекста - это и есть то, что не позволяет осваивать пространство языка по моделям животного научения.

Один на один с семантикой культуры

Ребенок рождается в мир уже существующего языка и существующей культуры. Однако и то, и другое ему являются как абсолютная загадка, которую он должен суметь расшифровать на свой страх и риск. Попробуем смоделировать положение годовалого ребенка, сталкивающегося со всем реальным семантическим многообразием живого языка - многообразием, которое всегда оказывается контекстуально спрятано. Это невероятно сложное и странное положение: ведь все многочисленные смысловые контексты ребенку приходится расшифровывать самому, на свой страх и риск.

Впрочем, не только язык как живая речь, как совокупность слов и контекстуальных смыслов является для него предметом пристрастной расшифровки. Весь мир культуры открывается для него как мир языка, который он должен расшифровать: разгадать те тайные культурные смыслы, которые скрываются за различными предметами окружающего его мира. А это значит, что он должен в конечном счете расшифровать весь мир культуры, и никто на свете не даст ему подсказку относительно тех или иных смысловых кодов, с которыми ему приходится при этом иметь дело. Весь мир культуры открывается ему как тайный мир. У любого предмета культуры обнаруживается свой язык - так, что с любым предметом культуры оказывается можно вступить в диалог по поводу понимания или непонимания спрятанных в нем культурных смыслов. И это дает один из ключей к пониманию сущности мифа.

Ребенок рождается в культурный мир, никем предварительно не объясненный. А это значит, что странный и противоречивый мир культуры, представляющий собой фантасмагорическое перемещение различных семантических полей, смыслов и интерпре-

таций, обрушивается на сознание маленького ребенка труднорасчленяемой какофонией звуков и красок. Это мир, сделанный людьми, и оттого мир с размытыми, а то и противоречивыми смысловыми очертаниями. Мир, каждый предмет которого окружен плотным облаком различных и далеко не совпадающих друг с другом "понимающих" интерпретаций и трактовок. Мир подвижный, неустойчивый и постоянно предполагающий новые повороты понимания.

И, вместе с тем, это - сверхзначимый для любого ребенка мир. Тот единственный мир, в котором ему предстоит отныне жить. И каждый без исключения ребенок оказывается вынужден каким-то образом научиться взаимодействовать с этим сверхсложным миром. Каждый ребенок - просто чтобы суметь хоть как-то сориентироваться в этом мире - оказывается вынужден сочинить некую условную систему координат, которая бы хоть как-то санкционировала право столь странного, столь размытого и неустойчивого мира на существование. И хотя ребенок вброшен в этот мир не по своему желанию, он оказывается просто обязан каким-то образом предупредить информационно-смысловой шок, неизбежный в этой ситуации. В этой-то ситуации и оказываются абсолютно спасительными те конструкции сознания, которые мы называем мифологическими: они мягко обволакивают просыпающееся сознание ребенка, точно утроба матери, и предохраняют это сознание от потенциального шока столкновения с информационно-смысловым изобилием внешнего культурного мира.

Таким образом, миф - это то, что возникает на уровне защитной потребности. Миф - это то, что создается внутренним зрением самого ребенка, а вовсе не навязывается ему извне. Миф - это тот инструмент, который ребенок не может взять из внешнего ему мира, а вынужден изобретать сам, чтобы защититься от семантического шока, связанного с разнообразием культурной семантики. Именно миф - иллюзорное понимание и объяснение окружающего мира - позволяет сознанию маленького ребенка вступить с окружающим миром в спокойный диалог. И это та точка отсчета, которая не может быть усвоена извне, а конструируется ребенком изнутри. Это особая координатная сетка, которую он сочиняет сам и набрасывает на семантическое разнообразие окружающего его культурного мира, чтобы осуществить какое-то упорядочение факторов культурного мира. И главной смысловой точкой отсчета в этой координатной сетке оказывается как раз то, что традиционно рассматривается в качестве ключевой особенности первобытного мифологического сознания: в мире культуры все возможно. Все может быть всем. Все может быть превращено во все.

Почему? А потому, что так надо. Потому, что так утверждают взрослые.
В -этом абсолютном принципе "так надо" и состоит высший мифологический принцип детского сознания, впервые сталкивающегося с феноменом семантической неисчерпаемости культурного мира. Суть этого детского мифа, вооружившись которым

I
ребенок отправляется в поход на завоевание культуры, сводится к простой формуле: все, что ни встречается на его пути, - ценно, и потому ничего нельзя отбирать и отсеивать. Все, что ему ни встретится, он должен аккуратно складывать в котомку своего сознания.
Ведь в том мире, в который он попал, все загадочно и над-биологично. Здесь не годится схема условнорефлекторного научения. Здесь стимул не соответствует реакции, но всякий раз предполагает широкое поле возможных интерпретаций. А это и значит, что маленький ребенок должен научиться на всякий случай... осваивать ВСЕ, что только ему ни попадется. И в этом состоит суть главного мифа детской жизни: мифа, согласно которому ему будто бы нужно ВСЕ. Если любая биологическая особь чрезвычайно четко отсеивает в окружающем ее мире нужное от ненужного, биологически ценное от биологически бесполезного, то специфика человеческого существа состоит в том, что оно формирует некую фундаментальную мифологему, будто ему нужно все и потребно все.
Почему эту странная потребность во всем, столь резко отличающая человеческое существо от любого другого живого существа на свете, может быть названа потребностью иллюзорной, мифологической? Ну, хотя бы потому, что сама биология человеческого организма такой потребности не предполагает. Ведь у человеческого организма потребности самые обыкновенные: потребность в пище, в воде, в отдыхе, в игре, в продолжении рода. Но никакой такой "потребности во всем" у этого организма нет и быть не может. И, тем не менее, всякий человеческий ребенок демонстрирует этот поразительный, невероятный интерес ко всему. Конечно, маленький котенок тоже весьма любопытен и сует свой нос во все щели. Но при этом заранее можно предугадать, что котенка заинтересует, а что - оставит совершенно равнодушным. Способ его поведения в мире и способ освоения мира определяется структурой его биологических потребностей. Однако человеческий ребенок демонстрирует интерес ко всему тому, что находится далеко за границами его собственно биологических потребностей. Эти-то избыточные, надбиологические культурные потребности я и называю первично мифологическими: они имечют искусственное, а не естественное основание. Они не проистекают из естественных потребностей организма, а являются мифом, создаваемым самим ребенком. В какой бы культуре ни оказался новорожденный младенец, в нем будет происходить формирование потребности именно в этой культуре - потребности в расшифровке окружающей его вещной и языковой среды. И это, разумеется, миф: миф потребности именно в этой культуре.
Познавательный интерес к миру, который демонстрирует любой ребенок, начиная с возраста предречевой активности, - это совсем не то же самое, чем является исследовательская активность детеныша шимпанзе или исследовательская активность самого

ребенка в предшествующий период. Исследовательская активность животных всегда связана с освоением окружающего пространства под углом зрения его биологической значимости. Животное, исследующее окружающую среду, производит ее жесткую классификацию на основе своего видового кода: выделяя факторы физиологически опасные (опасные для жизни), факторы физиологические благоприятные, и факторы физиологически нейтральные. Последние животному просто неинтересны, тогда как первые и вторые становятся предметом условно-рефлекторных реакций. В результате животное создает своего рода условно-рефлекторную карту реальности, позволяющую осуществлять наиболее эффективную стратегию выживания. К созданию и уточнению такой условно-рефлекторной карты реальности и сводится, собственно говоря, то, что мы можем назвать исследовательской активностью животных.
Специфика же познавательной активности человека состоит в том, что она носит подчеркнуто бескорыстный характер: в том смысле, что человеческий познавательный интерес детерминирован вовсе не необходимостью создавать указанную условно-рефлекторную карту, а чем-то существенно иным, не имеющим отношения к видовому коду человека, но неизмеримо более важным с точки зрения человеческого существа. Скажем, у ребенка, вступающего в предречевой период развития, предметом настойчивого интереса все больше и больше становятся предметы, не имеющие сколько-нибудь выраженного биологического смысла. И, чем дальше развивается ребенок, тем более проявляется бескорыстный, надбиологический характер его познавательной активности. Он бесконечно далек от того, чтобы просто разметить карту своей повседневной жизни под углом зрения реакций "опасно - полезно", "больно - приятно", "съедобно - несъедобно", и жить в размеченных координатах, как это делает любое живое существо. День за днем, месяц за месяцем ребенок со все более настойчивым любопытством вглядывается вглубь всех тех предметов, которые попадаются ему на пути. И притом может совершенно не иметь значения, полезен ему очередной предмет, опасен или же совершенно нейтрален. Для него нет предметов нейтральных, нет предметов, которые могли бы оставить его равнодушным, и при том никогда нельзя предсказать заранее, какой именно предмет станет для него предметом повышенного интереса.
Откуда берется столь странная для живого мира позиция человека, позволяющая ему осуществлять познавательную иерар-хизацию окружающего мира вопреки тому, что от него требует логика

биологического подхода? В самом общем плане ответ уже дан: из мифа. Осталось ответить на вопрос, как и почему этот особый миф детского сознания формируется у ребенка. А для этого нужно, ни больше, ни меньше, разобраться в генезисе языка, который представляет собой глубоко мифологическую реальность.



Потребность в языке

Та потребность в языке, которая возникает у маленького ребенка - это вовсе не потребность в сигнальной коммуникации, знакомая любым представителям живого мира. Почему у животных возникает потребность в освоении тех или иных коммуникативных сигналов, в общем понятно: они это сигналы, которые имеют биологическую значимость. Сигнальная коммуникация, свойственная миру животных, - это коммуникация, которая является средством решения тех или иных биологических проблем и освоение языка этой коммуникации является для животных одним из средств биологического выживания. Но совсем другой вопрос - почему у маленького ребенка возникает потребность в освоении и дешифровке того семантически неисчерпаемого языка, на котором говорят окружающие его взрослые. Ведь речевая реальность человеческого языка абсолютно избыточна по отношению к прямым биологическим потребностям, и здесь нужно искать принципиально другие объяснительные схемы.

Та непрерывная расшифровка семантики взрослого мира, которой занимается ребенок, никак не может быть объяснена биологическими нуждами. Если бы дело было в биологических нуждах, то следовало бы ожидать, что ребенок в первую очередь научится произносить именно сигнальные слова, свидетельствующие о тех или иных его жизненно важных потребностях. А с освоением некоего минимума слов-сигналов его дешифрующая лингвиситческая деятельность должна была бы прекращаться. Кстати, именно так происходит во всех экспериментах по научению словам человеческой речи шимпанзе. При этом обычная повседневная коммуникация шимпанзе продолжает совершаться с помощью сигналов-звуков и сигналов-жестов, даже когда они овладевают запасом из нескольких десятков, а то и сот человеческих слов. Да и сами человеческие слова используются им в той же самой сигнальной функции, что и традиционные для шимпанзе звуки и жесты. И никакого интеллектуального приращения при таком "овладении языком" не происходит. Просто меняется форма сигнала.

Что же касается маленького ребенка, то он начинает разговаривать - и это удивительно! - вовсе не словами-сигналами. Пожалуй, только до полутора лет его звуковая активность имеет сигнальный характер. Ребенок этого возраста пытается звуками или жестами сигнализировать миру взрослых о тех или иных своих потребностях. В этот период времени он.может употреблять несколько устойчивых звукосочетаний, которые можно было бы определить как псевдослова: по своему звучанию они являются вроде бы словами, но по своей сути выступают как сигналы-указатели, используемые наряду с жестами. А затем, после полутора лет вдруг начинается словесный прорыв, когда ребенок начинает использовать многие десятки слов, но при том никогда невозможно заранее запланировать, какие конкретные слова и в какой последовательности будут появляться в речи конкретного ребенка. Во

всяком случае, можно уверенно сказать, что это не будут слова-сигналы, а будут слова, с самого начала обладающие сложными семантическими измерениями. При этом слово выступает не как средство-сигнал, а как самоцель: ребенок начинает своеобразную игру с каким-то заинтересовавшим его словом взрослой речи, бесконечно повторяя его (а точнее - повторяя напоминающее это слово звукосочетание) в самых разных жизненных ситуациях, присматриваясь к реакции взрослых и корректируя свое словоупотребление. И в результате этой деятельности происходит раскручивание сложной семантики интересующего ребенка слова. У ребенка формируется многоуровневый и многомерный ОБРАЗ этого слова - образ, предполагающий множество тонких семантических оттенков. И таким образом закладываются первые кирпичики в фундамент будущей языковой Вселенной. Стоит ли говорить, что это могут быть слова, находящееся на достаточно далекой периферии непосредственных жизненных потребностей ребенка.

Таким образом, язык является ребенку как тайна, как самодостаточная цель, а вовсе не как средство банальной коммуникации.

Вот пример развития словаря ребенка от полутора до двух лет по работе известного специалиста в области детской речи, А.Н.Гвоздева, наблюдавшего за развитием речевого поведения своего сына в 1923-1924 гг. 31. В активный словарь полуторагодовалого Жени Гвоздева входят полтора десятка слов-сигналов, свидетельствующих о том, что Женя еще весьма далек от расшифровки семантики взрослой речи, но просто

воспроизводит некоторые звуки внешнего мира и придает этим звукам сигнальную функцию. Так, увидев собаку, он говорит: "ам-ам". Увидев гуся, произносит: "га-га". На корову реагирует: "му". На петуха - "ка-ка", на кошку - "кс-кс", на папу - "па-па", на маму - "ма-ма". Причем, что касается двух последних, то универсальный характер употребления маленькими детьми этих, действительно существующих в культуре взрослой речи слов, вовсе не означает, что дети полутора лет действительно расшифровывают их культурную семантику. Скорее, они воспринимают их как персональные имена наиболее часто появляющихся в их жизни взрослых людей. Кроме того, к одному году и семи месяцам в активном словаре Жени Гвоздева появляется пять слов-сигналов для обозначения неживых предметов: молока, сахара, каши, часов и банки, с которой Женя как-то играл. Кроме того к двенадцати перечисленным словам-сигналам, обозначающим предметы или существа окружающего маленького Женю Гвоздева мира, он добавляет еще несколько сигналов-требований, приблизительно расшифровываемых взрослыми как требование пойти на прогулку ("пру" - возможно, имеется в виду то, что на прогулке можно увидеть лошадку - "тпру"), требование дать что-нибудь ("да!"), требование отойти, отстать ("пысь"), предложение взять что-нибудь ("на!"). При этом бросается в глаза удивительная медленность развития этого сигналь-

ного словаря: если в один год и четыре месяца Женя употребляет 11 слов-сигналов, то в последующие три месяца к ним добавляется еще восемь.

И вдруг, после года и семи месяцев происходит своеобразный взрыв Жениной речевой активности. Взрыв, хорошо известный всем психологам, начиная с классических исследований В.Штерна, написавшего первую в истории психологии "полноценную научную монографию о развитии детской речи" (Л.С.Выготский). Суть происходящего в этот период перелома в развитии детского речевого сознания до сих пор вызывает множество вопросов. Но во всяком случае очевидно, что с этого момента ребенок не просто расширяет количество употребляемых им слов, но меняет качество их употребления. Он начинает работать в своеобразном жанре исследователя-экспериментатора: вытаскивать из окружающей его языковой среды какие-то заинтересовавшие его слова, употреблять эти слова в различных жизненных контекстах, отслеживать реакцию взрослых на это словоупотребление, и постепенно создавать своеобразный семантический портрет данного слова. Причем значимость того или иного слова с точки зрения физиологических нужд и потребностей ребенка с этого момента окончательно отходит в сторону. Ребенок все чаще демонстрирует, что для него сверхзначим сам факт того, что ему удалось расшифровать семантику того или иного словоупотребления. И оттого в активный словарь ребенка все чаще и чаще начинают попадать слова, которые следовало бы определить как случайные, необязательные.

Так, в активном словаре Жени Гвоздева за два месяца (с 1 года 7 месяцев до 1 года 9 месяцев) появляется три новых слова для обозначения пищи, причем среди них слово "я" для обозначения любых яблок, слово "колька" (корка) для обозначения любого хлеба и слово "мася" (масло) для обозначения сливочного масла в масленке, которое он... никогда не ест (!). Разумеется, никакой биологической логикой абсолютно невозможно объяснить, почему именно эта, а не другая пища попадает в зону словарного внимания маленького Жени Гвоздева. Равно как и то, почему одновременно с этим в зону его словарного внимания попадают чайник, стакан, ножик, мыло, таз, вода, картинка, книга, ножницы, спички, пепельница, сундук и щетка, но не попадает множество других предметов (и обозначающих эти предметы слов). Ведь если сравнить развитие словаря Жениной речи с развитием словаря речи любого другого ребенка того же возраста, мы увидим факт принципиального несовпадения тех траекторий, по которым разные дети (даже если это дети-близнецы) осваивают мир слов. Никогда и ни у одного ребенка нельзя заранее предугадать, какое следующее слово попадет в зону его словарного внимания, к какому следующему слову из культурного мира взрослых он подберет семантический код. Достаточно сослаться на результаты наблюдений В.С.Мухиной за речевым развитием своих детей-близнецов 32.

I

Ребенок, осваивающий мир взрослой культуры и реконструирующий в этом процессе семантику взрослой речи, напоминает в некотором роде информационного Плюшкина: он подбирает все, что попадается у него на пути, притом без всякой видимой системы. В первую сотню слов детского активного языка может попасть все, что угодно. Это могут быть гвоздь, стена, тапок, штора, а могут быть и совершенно другие слова. И было бы весьма рискованным утверждать, что это слова, представляющие для ребенка наибольшую жизненную значимость. Становление словаря детской речи определяется совсем иными потребностями. Ребенок начинает использовать то или иное слово не прагматично: не потому, что оно ему оказывается нужно в той или иной жизненной ситуации, а просто потому, что само это слово его по каким-то причинам заинтересовало. Поэтому потребность в освоении новых слов двугодовалым ребенком можно охарактеризовать как поистине мифологическую потребность.

А ведь эта странная потребность в накоплении каких угодно слов, слов "на всякий случай", слов, не имеющих для ребенка выраженного биологического смысла, и дает ему в конечном счете ключ к безумно сложной семантике культурного мира. В самом деле, для удовлетворения бытовых потребностей ребенку вовсе не требуется то невероятное обилие слов, которое он осваивает в первые несколько лет жизни. Точнее сказать, ему вообще не требуются семантически многомерные слова для удовлетворения каких бы то ни

было естественных потребностей - как раз там достаточно одномерных сигналов в форме звуков и жестов. И если многомерная вселенная слова все же появляется в жизни маленького ребенка, то она появляется вовсе не как средство удовлетворения каких-то иных потребностей, а как вполне самостоятельная и самодостаточная потребность в этом слове. Слово появляется не как средство, а как цель. Как самостоятельная, загадочная реальность, которую требуется расшифровать, чтобы получить пропуск в мир взрослых.

Когда у двухлетнего малыша начинается бурный период речевой активности, можно отчетливо наблюдать: его речь с самого начала носит вполне герметичный и самодостаточный характер. Маленький ребенок наслаждается самим процессом словоупотребления, наслаждается фактом правильной расшифровки семантического смысла того или иного слова'- в частности, юмористически примеряя это слово к семантически неадекватным ситуациям. Но при этом он менее всего использует свой язык, свои слова как средство для достижения каких-то целей. Достаточно понаблюдать, с каким удовольствием ребенок общается сам с собой или многократно, на все лады, абсолютно вне всякой связи с ситуацией готов повторять пришедшееся ему на язык словосочетание.

То, что язык для ребенка - это не средство общения, а некоторая самостоятельная и самозначимая культурная реальность, отчетливо видно и из того обстоятельства, что ребенок в процессе

142

освоения языка не столько пользуется языком в прагматическом смысле этого слова, сколько играет с языком, с большим удовольствием создавая новые слова и устраивая различные семантические путаницы. Еще Л.С.Выготский подчеркивал то обстоятельство, что "ребенок в игре весьма охотно обозначает любой предмет названием любого другого предмета* Например, у играющих детей тарелка или часы могут выполнять любую функцию. Так, мы можем условиться, что, допустим, нож - это доктор, крышка от чернильницы - извозчик, часы - аптека, еще какой-нибудь предмет - лекарство и т.д. Затем мы производим ряд простейших действий между этими предметами, и ребенок прекрасно запоминает их символическое значение. Ребенок легко может рассказать соответствующую историю, например, о том, как доктор сел на извозчика, поехал к больному, выслушал его, прописал лекарство и за этим лекарством пришлось пойти в аптеку. Иногда ребенок рассказывает и более сложные вещи. Интересно отметить, что ребенок хорошо запоминает, что часы - это аптека и т.д." 33. И не менее широко известен факт постоянного сочинительства ребенком новых слов --таких, которых он никогда не слышал в мире взрослых. Сочинительство такого рода слов так же является знаком расшифрованной ребенком семантики. И это так же является важным свидетельством того, что потребность в языке у ребенка не прагматична, а мифологична.

Логика имени

О.М. Фрейденберг так описывает работу мифа в сознании первобытного человека: "Тотемистическое мышление не каузально; оно творит слова не в логической причинной связи с содержанием слова, не по реальной роли предмета..., напротив, здесь не только нет никакой причинной зависимости между назначением предмета и его наименованием, но имеется между ними полный логический разрыв. В самом деле, по какому принципу происходит наречение предметов при тотемизме? какие признаки предмета ложатся в ту эпоху основой словообразования? Вот в том-то все и дело, что мифологическое (мифотворческое) мышление не определяет предмета со стороны его признаков. (...) Оно берет любой предмет, имеющий реальные признаки величины, цвета, качества, назначения и т.д., и наделяет его образными, воображаемыми чертами, идущими мимо признаков предмета. Так, левый означает смерть, правый - жизнь, красное - воскресение или зной, сосуд - зверя или город и т.д. Тут, следовательно, решающую роль играют не признаки предмета, а его семантика. Значимость заменяет признаки; всякая значимость и есть признак" [34].

Итак, миф не реконструирует объект, но дает ему имя. Но именно потому реальность мифа может быть описана как деми-ургичная реальность: давая имена окружающему человека миру, миф как бы творит этот мир впервые - творит его как культурный, как насыщенный особыми культурными смыслами.

143

В самом деле, в мифе человек поименовывает мир, а, значит, наделяет САМ МИР чертами своей субъективности. Дать имя -значит создать. Создать - значит, дать имя. Такова логика мифа. Что дает это тотальное мифологическое поименование мира? Что прибавляет к человеческому существованию в мире тот факт, что у всего сущего появляются имена? Что прибавляет к человеческому существованию тот факт, что у каждого предмета появляется некий особый, мифологический семантический шлейф, заведомо не расшифровываемый в ситуации наблюдения за жизнью данного предмета, а предполагающий знакомство с некоей культурно-знаковой ситуацией? Зачем нужны человеку эти имена сущего, из которых будто бы происходит мир? В каком-то смысле из этих имен действительно происходит мир; однако не как естественно-природный мир, а как мир, покрытый культурной семантикой. Населяя мир именами, каждое из которых изначально есть имя собственное, человек заставляет мир подчиняться логике имени, а, значит, логике своей субъективности. А в результате мир становится субъективным, мир становится собственным, мир становится личным.

Это и есть не что иное, как мифологический способ организации объекта в культуре. Тот способ организации объекта, который позволяет сделать любой объект интересным для человека. Миф - это ложное имя, имя, которое не соответствует объективной сущности предметов и явлений, дается им как бы случайно,

"мимо" их действительных, объективных, природных качеств -однако именно это, глубоко необъективное имя, ровным счетом ничего не говорящее об объекте поименования, делает тот или иной объект культурно интересным: имя есть дразнящая тайна, которая вызывает потребность в семантической его дешифровке.
Мифологическое имя - это искусственный знак, навязанный объекту в культуре. Знак того, что объект обладает какой-то над-прагматической ценностью, знак того, что объект интересен. Вначале - как слово языка, коррелирующее с объектом и обладающее параллельной культурной семантикой, и уже только потом -как та ПРЕДМЕТНАЯ ТЕНЬ слова, которая как бы отбрасывается словом в виде реального предмета.
Так, язык первобытного человека субституируется, в первую очередь, как чрезвычайно разветвленная система собственных имен, которыми поименована вся окружающая этого человека реальность. Но это имеет беспрецедентные познавательные последствия. Ведь у первобытного человека нет оснований проявлять интерес к предметному миру самому по себе: с какой стати, собственно говоря, он должен интересоваться тем, что не имеет отношения к его непосредственным жизненным потребностям? Но зато с самого момента своего рождения человек сталкивается с миром культурных имен - имен, приданных всей окружающей его предметной реальности вполне случайным и необязательным образом. И это как раз то, что создает познавательную интригу.
Точно так же и для ребенка задача дешифровки кодов взрослой коммуникации вводит в орбиту его познавательного внима-
144
1
ния всю ту предметную реальность, которая так или иначе коррелирует с миром культурных имен. И именно задача расшифровки мира культурных имен становится главным стимулом к формированию у ребенка бескорыстной познавательной активности.
Таким образом, человеческая культура выступает изначально отнюдь не как отражение объективной реальности. Скорее, она может быть рассмотрена в качестве, так сказать, встречного мира (мира произвольных имен), который субъективно навязывается окружающей человека реальности, и, тем самым, становится основой для формирования у человека потребности в ПОЗНАНИИ поименованных предметов объективного мира. И в этом - подлинная тайна человеческого познания.
Вначале возникает культурное имя предмета, творимое МИМО реальных признаков предмета как некий культурно-семантический шифр, но создающее некую познавательную интригу. И только потом оболочка культурного имени наполняется конкретным предметным содержанием, обрастает, так сказать, плотью реального предмета.
Суть того, что мы называем познавательной интригой в онтогенезе ребенка, как раз и состоит в формировании у ребенка потребности В ДЕШИФРОВКЕ КУЛЬТУРНОГО КОДА С ПОМОЩЬЮ ПРЕДМЕТА. Потому что реальный предмет - это единственная опора, которая позволяет маленькому ребенку дешифровать таинственную (^мифологическую) семантику того или иного имени, представленного в языке мира взрослых. А расшифровка имени -это то, что дает ему доступ в мир взрослой коммуникации.
Таким образом, в диалоге между именем-оболочкой, не несущим в себе ни грана предметного содержания, и реальными качествами предмета рождается индивидуальная трактовка семантики того или иного культурного имени. И это с самого начала многоуровневая семантика.
Впрочем, здесь мы сталкиваемся еще с одной существенной трудностью.
Легко сказать - дешифровать культурный код с помощью предмета. Однако вот вопрос: ЧТО за предметы открываются взгляду ребенка? С какого конца подходить к тому или иному предмету, с именем которого приходится сталкиваться ребенку?
Дело в том, что взгляду маленького ребенка любой предмет внешнего мира открывается весьма фантасмагорическим образом.
Скажем, что такое стол для полуторагодовалого малыша? Разумеется, в первую очередь он явлен ему... своими ножками или бахромой спускающейся до полу скатерти. Стол - это предмет, под которым удобно спрятаться. Это предмет, который удобнее всего исследовать СНИЗУ, с внутренней стороны столешницы.
Наружная сторона стола также является маленькому ребенку существенно иначе, нежели взрослому. Ребенок фиксирует свое внимание на деталях, на которые взрослые не обращают внимания, и, наоборот, опускает те обстоятельства, которые представляются абсолютно существенными для любого взрослого.
145
Ну, а самое главное заключается в том, что, сколько бы ни исследовал ребенок стол, он не найдет в этом столе самого главного - его тайного культурного шифра, связанного с функциональным культурным назначением последнего. А этот культурный шифр и есть не что иное как культурная мифология (или, точнее сказать, мифосемантика) стола, т.е. та его особая нагрузка, которая понятна только в культурном контексте. Это тот семантико-мифо-логический шлейф, который тянется за именем "стол" в любой реальной культуре, но при том не имеет никакого реального предметного денотата. В результате чего представитель культуры, в которой не существует феномена стола и феномена стула не сможет, исходя только из исследования его вещественной материи, дешифровать эту его мифологическую нагрузку.
И все это обрекает детское конструирование семантики любого имени с помощью предмета на чрезвычайно высокий уровень фантасмагоричности и произвольности. Говоря другими словами, ребенок неизбежно создает СВОЙ миф стола, далеко не совпадающий с тем мифом стола/ который бытийствует во взрослой

культуре. И хотя, скажем, трехлетний ребенок уже очень много знает про имя "стол", и очень много знает про конкретные столы, которые его окружают, его личный миф стола, шлейф его индивидуальных семантических ассоциаций со словом "стол" чрезвычайно отличается от той мифосемантики стола, которая есть в культуре. Но другого пути восхождения к культурному мифу нет - ведь в самом предмете мифа не содержится! И потому, сколько бы ребенок ни исследовал предметы, коррелирующие с именем "стол", сколько бы он ни всматривался в них, он не сможет найти в них самих ни грана того культурного мифа, который эти предметы сопровождает или обволакивает. И оттого он вынужден создавать СОБСТВЕННЫЙ МИФ стола, а затем этот миф все больше и больше корректировать, примеряя к различным семантическим контекстам, в которых используется слово "стол" в речи взрослых.
Итак, культура с самого начала носит произвольный характер по отношению к объективному миру. Она создается как мир глубоко равнодушных к логике реального мира имен. И этот ее абсолютный творческий произвол по отношению к реальному миру является ее исходной и принципиальной характеристикой: она с самого начала построена не по логике объективного мира, а по логике полного произвола. И лишь после того, как какой-то первоначальный произвольный мир имен (= мир культуры) создан, и, тем самым, дотоле нейтральные предметы становятся предметами, несущими в себе ключи к семантике загадочных слов, оказывается возможно постепенное восхождение к сущности предмета. Не только к культурной, но и к природной. Восхождение к предмету во всей его реальной многосторонности. А, значит, своеобразное конструирование предмета в культуре.

Получается совершенно поразительная вещь. Ведь на САМОМ-ТО ДЕЛЕ предмет не может быть средством расшифровки имени, поскольку имя дано совершенно произвольно, "мимо" свойств реального предмета. Однако имя предмета, активно циркулируя в речи взрослых, предстает сознанию ребенка как некая загадка, тайна, которую нужно расшифровать. А коль скоро эта тайна определенным образом коррелирует с тем или иным предметом (что отчетливо видно из различных ситуаций употребления этого слова, начиная с элементарного указания: "это - стол!"), приходится осуществить некую познавательную активность в отношении данного предмета, дабы с его помощью расшифровать загадку слова, загадку имени этого предмета.
Но и, тем самым, предметно наполнить словесную оболочку и создать образ индивидуальной семантики этой словесной оболочки, которая может быть сколь угодно глубокой. И это будет отправная точка для бесконечно длинного семантического диалога с этим именем и с семантическими трактовками этого имени, существующими у других людей. Потому и получается так, что имя, слово, миф существуют (в пространстве культуры) как бы... раньше самого предмета.
Имя (слово, миф) есть акция первичного творческого произвола в культуре. Имя абсолютно первично в культуре. Поименование есть первая акция культуры. И лишь после начинается трудная работа, когда с помощью реального предмета конструируется многоуровневая семантика этого имени. И возникает проблема диалога как проблема понимания чужой семантики.
Проблема диалога
Итак, ребенок, сталкивающийся с феноменом коммуникации, свойственной взрослому миру, попадает в мир имен, несущих в себе огромное количество тайных, скрытых от него семантических оттенков. И потому, пытаясь постичь смысл взрослой речи, постичь тайную семантику языка, на котором разговаривают окружающие его близкие люди, он обращается за помощью к предметным коррелятам этих имен, поскольку это - единственный способ понять, что скрывается за теми или иными звукосочетаниями. И это - причина того, почему он осуществляет в отношении этих предметных коррелятов свою познавательную активность. А далее он конструирует свое понимание семантического поля того или иного имени с постоянной оглядкой на семантические трактовки этого имени, уже имеющие место быть в мире взрослых. И лишь в той мере, в какой он проходит этот путь, имя для него оказывается нагружено длинным семантическим шлейфом предметных интерпретаций.
"Шел в комнату, - попал в другую".
Ребенок вовсе не предполагает познавать мир - зачем он ему вообще нужен? Но он сталкивается с феноменом языковых шифров, за которыми прячется какая-то культурная семантика. А по-

скольку языком он еще не владеет и объяснить ему никто ничего не может, единственный способ, посредством которого он может попытаться добраться до тайного смысла употребляемых взрослыми слов - это попытаться разобраться в предмете, который коррелирует со словом. А это и есть не что иное, как элементарный акт познания, принципиально отличающийся от ориентировочно-исследовательской активности животных.
Та познавательная позиция, которая возникает у ребенка, не является для него позицией прирожденной и естественной, а является, так сказать, побочным результатом, связанным с необходимостью удовлетворения совершенно другой потребности - потребности коммуникации с миром взрослых, а, стало быть, с миром языка, несущим в себе зашифрованную семантику культуры. Ведь ребенок не может непосредственным образом расшифровать речь взрослых, поскольку она не имеет сигнального характера, а скрывает в себе многочисленные семантические слои. И у ребенка, разумеется, нет толкового словаря, который пояснил бы

ему семантику того или иного слова. И потому единственное, что остается ребенку в этой ситуации - это осуществить акт познания, и попробовать осуществить реконструкцию семантических слоев того или иного слова с помощью того предмета, с которым это слово коррелирует в речи взрослых.
Но в этом своем элементарном акте познания, или, точнее, надолго растянутом процессе познания различных предметов окружающего мира он не может просто усвоить семантику взрослых слов, поскольку в самом предмете (равно как и самих словах) эта семантика не дана. Все, что он может - это сконструировать СВОЮ семантику того или иного слова и затем примерить ее к различным контекстам взрослой речи.
В сущности говоря, этим ребенок и занимается на протяжении всего периода становления своей речи. Чтобы расшифровать любое слово взрослого языка, у него есть только один путь: начать процесс познания того предмета или того явления, с которым коррелирует данное слово.
Например, он постоянно слышит в окружающей его речевой среде слово "мама". Понятно, что на первых порах для него существует лишь некое звукосочетание, которое с чем-то в окружающем его мире явно коррелирует. И некоторое время ребенок вполне может относиться к этому звукосочетанию как к сигналу, означающему нечто существенно важное в его жизни. Однако наступает момент, когда для ребенка возникает проблема тайных семантических шифров, скрывающихся в этом слове. Возникает загадка взрослой коммуникации. Когда восприятие этого слова в качестве сигнала становится совершенно неудовлетворительным, поскольку это не позволяет проникнуть в тайну взрослой речи. И тогда у ребенка начинает мало-помалу формироваться совершенно новая позиция, которую и можно было бы назвать познавательной: он пытается разобраться в том предметном корреляте, который соответствует слову-шифру. И то существо, которое было

для него до сих пор просто источником тепла и заботы, вкусного молока и надежной защищенности, становится для него... предметом познания. Познания, в результате которого звукосочетание "ма-ма" становится для ребенка СЛОВОМ, окутанным более или менее обширным семантическим облаком. Наличие такого семантического облака - это и есть критерий того, что звукосочетание-сигнал превратилось для ребенка в слово. Но ведь весь парадокс состоит в том, что создание ребенком такого семантического облака вовсе не означает, что он расшифровал общекультурную семантику этого слова, что он расшифровал ту семантику, которая скрыта за этим словом во взрослом словоупотреблении. Он всего-навсего СКОНСТРУИРОВАЛ СВОЮ СОБСТВЕННУЮ семантику этого слова, которая заведомо не совпадает с семантикой взрослого мира!
А это значит, что с этого момента только и начинается подлинный диалог ребенка со словом "мама" (равно как и с любым другим словом, попадающим в поле его внимания). Это диалог, которому никогда не дано кончиться. Это диалог между той семантикой этого слова, которую в процессе своей познавательной активности сконструировал сам ребенок, и той, которую несет это слово в мире уже существующей к моменту рождения ребенка культуры.
Следовательно, нельзя сказать, что ребенок "усваивает" семантику слова "мама" из речи взрослых (это просто невозможно, поскольку у него нет ключа к его культурному шифру), а конструирует свою собственную семантику этого слова, и затем начинает ее примерять к различным контекстуальным ситуациям, в которых бытийствует это слово. И в процессе этих каждодневных примерок (сколько раз слово услышит - столько раз и примерку делает!) осуществляет корректировку и расширение семантического поля этого слова. Таково движение от сигнального звукосочетания к слову языка.
Таким образом, ситуация человеческого языка с самого начала является ситуацией некоего зазора между семантическими полями. И оттого самая главная и самая невозможнорешимая проблема языка - это проблема понимания, проблема стыковки различных семантических полей, проблема диалога. Потому что уже маленький ребенок вовсе не усваивает язык как некую данность, а творит, так сказать, параллельную семантику языка и пытается разобраться в том, насколько изобретенная им семантика соответствует различным контекстуальным употреблениям этого слова взрослыми.
Так происходит длинный путь восхождения к пониманию. Длинный путь, в процессе которого индивидуальная семантика того или иного слова, никогда не теряя до конца своей индивидуальности, все больше и больше корректируется и приближается к тем семантическим значениям, которые уже бытийствуют в культуре.
Как сказано выше, познание по своей исходной сути есть попытка с помощью предмета разобраться в семантике какого-то слова-имени. Однако максимум, что при этом может сделать ребенок - это создать СВОЮ семантику загадочного слова - через

некие операции с тем предметом, который с этим словом коррелирует. Но в результате самые обыденные слова обиходной речи оказываются для маленького ребенка нагружены, если угодно, некоей авторской семантикой: стол ли, стул ли, тарелка ли, мяч ли - у каждого ребенка обнаруживается своя, глубоко индивидуальная семантика этих слов. У каждого ребенка - свои, индивидуальные оттенки семантической расшифровки. Свое видение, свое понимание, свой семантический образ стола или стула. Понимание, которое чрезвычайно трудно уловить специальными психологическими экспериментами, но понимание, о

котором можно догадываться - в частности, наблюдая за играми ребенка с переворачиванием семантических значений слов или нарушением функциональных ролей привычных предметов.
Несколько играющих детей разъезжают по комнате на стульях, превращенных в автомашины. Можно ли утверждать, что семантика слова "машина", которым пользуются при этом дети у них совпадает? Разумеется, нет. И проявляется это прежде всего в том, что те вообразительные машины, которыми управляют играющие дети, совершенно не совпадают между собой. Для одного ребенка слово "машина" представлен рулем, который он вообразительно держит в руках. Другой отчетливо видит дверцы своей машины, третий - колеса, четвертый - мягкое сиденье, а пятый в первую голову озабочен тем, что он едет на машине марки "Мерседес".
Но ведь это не просто ситуативные элементы игры. За этими разночтениями образа машины скрываются действительно различные семантические оттенки восприятия этого слова. Семантические оттенки, сконструированные самим ребенком в процессе описанной выше познавательной деятельности.
Вся жизнь ребенка - это процесс продолжающейся корректировки и одновременно расширения семантических полей тысяч и тысяч слов его языка. Но можно ли предположить, что в конце концов наступит такой момент, когда все индивидуальные семантические оттенки восприятия ребенком того или иного слова полностью исчезнут? Можно ли утверждать, что найдутся два взрослых человека, у которых будет обнаружено абсолютно идентичное семантическое восприятие того или иного слова? В том-то и состоит сложность языка, что реальная семантика любого его слова - это целая Вселенная, разворачивающаяся в пространстве контекстов использования этого слова, и каждому человеку в течение его жизни являются свои формы контекстуальной нагруженнос-ти различных слов.
Нет человека, который бы не стремился так или иначе понять другого. Нет человека, который бы не стремился соотнести свои семантические контексты с чужими. Это - важнейшее условие даже не диалога, а просто нормального общения. Однако ситуация, в которой бы семантические поля и семантические контексты различных слов у различных людей абсолютно совпадали, не только невозможна, но и означала бы конец культуры как таковой. Культура всегда предполагает факт ДРУГОЙ культуры, ДРУГОГО

понимания, ДРУГОЙ семантики. Культура никогда не бывает одна. Культура всегда множественна. Культура - это всегда отграничен-ность одной семантики от другой, одного понимания от другого. Культура - это всегда граница какого-то понимания. Культура -это всегда "самость", противопоставляющая себя "другости".
И, между прочим, тот факт, что маленький ребенок не имеет возможности следовать какому-то семантическому образцу, а вынужден САМ конструировать семантику того или иного слова, примеривая затем сочиненную им семантику к различным контекстам и корректируя ее тем или иным образом, является, возможно, самым фундаментальным фактом культуры - фактом, обеспечивающим ее непрерывно возобновляющееся разнообразие. Каждый ребенок изначально сам конструирует семантическое поле того или иного слова, и лишь построив начальный конструкт, начальную, так сказать, гипотезу на свой страх и риск, начинает восхождение к пониманию заявленной в культуре семантики того или иного слова. А это и значит, что культура обречена на разнообразие, обречена на несовпадение различных семантических интерпретаций буквально во всем, а, стало быть, обречена на поиск диалога. Потому что диалог - это и есть единственно возможная форма существования культуры в условиях ее априорного разнообразия.
А поскольку каждый без исключения человек проходит путь ребенка, т.е. проходит некий этап, на .котором он вынужден изобретать свое семантическое поле к каждому слову языка, а вовсе не усваивать некую готовую семантику из внешнего мира, в реальном мире культуры существует ровно столько различных семантических восприятий каждого слова, сколько существует на свете людей. И любая реальная культура существует как вселенная индивидуальных восприятий.
Итак, человек рождается "вторым рождением" в той мере, в какой он, вооруженный мифологической потребностью, вступает в мир загадочной культурной семантики, дабы эту семантику расшифровать. И миф оказывается совершенно блестящим инструментом освоения мира культуры.
Индивидуальный миф ребенка - это то, что позволяет ему осваивать окружающий его мир культуры посредством, так сказать, естественного в него погружения. Именно всевозможност-ный миф задает взаимоотношениям ребенка с миром культуры те рамки, которые позволяют этому ребенку пережить сверхсложное семантическое пространство человеческой культуры как предмет игры. В результате чего освоение маленьким ребенком сверхсложного мира человеческой культуры происходит удивительно легко, без каких бы то ни было видимых драматических напряжений. Универсальная мифологическая рамка, прочитываемая как "все возможно", одновременно прочитывается как "все есть игра". И это оказывается удивительно эффективным способом вхождения человека в культуру.
151
1. См.: Мамардашвили М.К. Превращенная форма. - Философская энциклопедия, т.5, М., 1970, с.386-387.
2. Цит. по: Л.Леви-Брюль. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.,1994, с.138.
3. Там же, с.137.
4. Там же, с.138.
5. Там же.
6. Там же, с.137.

7. Там же.
8. См.: Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Миф - имя - культура. В кн.: Лотман Ю.М. Избранные статьи в 3 тт., т.1, Таллинн, 1992, с.64-65.
9. Там же, с.65.
10. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978, с. 29-30.
11. Лотман Ю.М., Успенский Б.М. Миф - имя - культура. -Ученые записки Тартусского университета. Труды по знаковым системам, вып. 6. Тарту, 1973, с. 288.
12. Топоров В.Н. Первобытные представления о мире. - В кн.: Очерки истории естественнонаучных знаний в древности. М., 1982, с. 15.
13. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа, М., 1976, с. 142.
14. Выготский Л.С. Собр.соч. в 6 тт., т.2,.М., 1982, с.137.
15. Там же.
16. Там же, с. 141.
17. Там же, с. 141-142.
18. Там же, с. 142-143.
19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28.
Там же, с Там же, с Там же, с Там же, с Там же. Там же, с Там же, с
144. 145. 146. 147.
148. 150.
См. Тих Н.А. Предыстория общества. Л., 1970, с.186-226.
Цит. по: Л.Леви-Брюль. Цит.пр., с.111.
Выготский Л.С. Собр.соч. в 6 тт, т.3, М., 1983, с.170.
29. Л.Леви-Брюль. Цит. пр., с. 136.
30. Там же, с.137.
31. См. Гвоздев А.Н. Развитие словарного запаса в первые годы жизни ребенка. Куйбышев, 1990.
32. См.: Мухина В.С. Близнецы. М., 1968.
33. Л.С.Выготский, Собр. соч. в 6 тт., т.3, М.,1983, с.175.
34. О.М.Фрейденберг. Цит. пр., с. 44.

ГЛАВА 4. ЯЗЫКИ МИФА

Иллюзии происхождения

А теперь вновь вернемся к ситуации первобытного человека.

То, что миф - это средство упорядочения взаимоотношений человека со всевозможностным предметным миром, основа для совершения выбора, проявляется в подчеркнутой любви самых разных мифологий - от древнейших до современных - к выяснению вопроса о первичности и вторичности различных вещей и явлений, к выяснению вопроса о так называемом "происхождении" всего сущего. Любая древняя мифология, кажется, только тем и занимается, что отвечает на вопрос, откуда что взялось. Практически каждый предмет окружающего человека мира удостаивается своего мифа, в котором рассказывается о происхождении этого предмета. Либо этот предмет фигурирует в мифах, посвященных происхождению других предметов и вещей.

Тем не менее, я склонен поставить слово "происхождение" в кавычки. И вот почему. Миф - это ведь не только совокупность иллюзий, существенно необходимых человеку. Миф - это настолько сложная, многозеркальная система иллюзий и оптических обманов, что ей ничего не стоит обмануть внешнего наблюдателя и заставить этого наблюдателя принять видимое за реальное. И бесчисленные рассказы о происхождении, на которых строятся практически все первобытные мифологии, относятся, судя по всему, к разряду этих самых оптических обманов.

Казалось бы: миф первобытного человека только и делает, что дает самые подробные ответы на вопросы о происхождении каких угодно вещей и явлений. Но действительно ли миф отвечает на вопросы "откуда?" и "почему?". Вопрос не праздный хотя бы потому, что хорошо известно: искать в ответах, которые дает миф, какую бы то ни было логику бессмысленно, поскольку последовательность разворачивающихся в мифе событий может быть самой нелепой и абсурдной. Любое первобытное племя, на каком бы континенте оно ни существовало, создает многие сотни и даже тысячи самых разнообразных сюжетов "о происхождении", однако напрасно мы будем искать в этих сюжетах действительные объяснения - в том смысле, в котором понимает феномен объяснения

ум, воспитанный в рационалистических традициях европейской науки.

Все без исключения мифы происхождения повествуют о том, как и что впервые возникло. Однако у современного человека, впервые знакомящегося с этими мифами, они оставляют более чем странное ощущение: ничего похожего на объяснения в привычном для нас смысле он в них не находит. Те или иные вещи, те или иные предметы в этих мифах действительно каким-то образом возникают, но рационалистически мыслящий человек ничего не может найти в них такого, что хотя бы отдаленно напоминало объяснительные структуры.

И, тем не менее, у исследователей первобытной мифологии, как правило, не возникает принципиальных сомнений в том, что мифы происхождения что-то объясняют первобытному человеку. Мол, а зачем же тогда

первобытный человек в таких неимоверных количествах изобретает эти мифы? Ведь в них прямым текстом повествуется о том, как что возникло - это ли не доказательство того, что они и на самом деле пытаются объяснить, как что возникло? Пусть - наивно, пусть - примитивно, пусть - по законам совершенно не похожей на нашу логики, но все же - объяснить! Ну, а то, что их объяснения совершенно не соответствуют нашим представлениям о том, что значит "объяснить" - так это, мол, объясняется тем, что либо их мышление примитивно и неразвито, либо тем, что у них другая логика ...

Долгое время странности "объяснительных конструкций" первобытной мифологии - то, что эти "объяснительные конструкции" ничего на самом деле не объясняют, - так и трактовали: как следствие примитивности первобытного сознания. И именно это являлось основой для пренебрежительно-снисходительного отношения к этому сознанию. Однако этнографические исследования начала XX века убедительно доказали, что сознание первобытного человека далеко не примитивно, а, совсем даже наоборот, представляет собой сложнейшее образование, способное к решению самых изощренных проблем. И тогда, вслед за Л.Леви-Брюлем стал все более развиваться и обосновываться тезис о том, что первобытное мышление не столько примитивно, сколько основано на законах другой логики. Было затрачено огромное количество сил на реконструкцию этой другой логики первобытного человека - в частности, в исследованиях К.Леви-Строса и его последователей, доказавших высокую продуктивность и полноценность мифологического мышления. И именно этот подход стал этнографической классикой XX века.

Но когда современный исследователь мифа заявляет, что у папуаса "другая логика", или пытается другими способами опровергнуть тезис о наивности и примитивности первобытного мышления, это, в сущности, оказывается вариантом манифестации все того же европоцентризма, поскольку в качестве априорного допущения он предполагает, что в мифе ЕСТЬ какая-то логика как инструмент доказательства. Да - другая, да - построенная по

154

совершенно иным мыслительным законам но... все же ЛОГИКА, все же - СРЕДСТВО ДОКАЗАТЕЛЬСТВА, средство объяснения. И если в каком-то туземном мифе ведется более или менее подробный рассказ о происхождении Солнца, Луны, человека или какого-нибудь животного, кажется таким естественным принять за аксиому, что люди, создавшие этот миф, пытались тем самым именно ОБЪЯСНИТЬ происхождение тех вещей, предметов и природных явлений, о которых повествуется в мифе. Это кажется настолько очевидным, что даже сформировалась своеобразная научная традиция при публикации мифов давать им соответствующие европейскому пониманию заголовки: "как возникла луна", "как возникли звезды", "как появился человек" -заголовки, подчеркивающие будто бы объяснительный характер этих мифов. И при том собирателей и публикаторов мифов нисколько не смущает то обстоятельство, что ровным счетом ничего, сколько-нибудь похожего на объяснение этих "мифах происхождения" не содержится. Но все странности такого рода с готовностью относят если не на счет наивности и примитивности туземного мышления, то уж во всяком случае на счет другой логики, присущей первобытному человеку. Исследователи готовы даже построить изощренное здание реконструкции этой другой логики, но менее всего склонны усомниться в том принципиальном допущении, что мифы происхождения есть не что иное, как попытки объяснения. Ведь миф САМ усиленно убеждает наблюдателей в том, что он есть имено объяснительная структура, что он, якобы, отвечает на какие-то вопросы - а именно, на вопросы о происхождении каких-то вещей и явлений. И эти, лежащие на поверхности мифа подсказки, кажутся настолько очевидными, что кажется невозможным ими пренебречь.

Скажем, у папуасов маринд-аним (Новая Гвинея), согласно данным П.Вирца, среди сотен сюжетов о происхождении, можно найти сюжеты о том, "как появились бананы и луна", "как появилась кокосовая пальма", "как появилась жемчужница", "как появились кенгуру", "как появился крокодил", "как появилась арековая пальма", "как возникли грунтовые воды", "как появились собаки", "как появились собаки и горгониды", "как появилось саго", "как появились голуби", "как появился человек" -так далее, и тому подобное, без какой бы то ни было претензии на систему, но с выраженной претензией на всеохватность. Кажется, нет такого предмета во всем окружающем человека мире, по поводу которого первобытным человеком не был бы сочинен такого рода миф происхождения '. Разве наличие всех этих и сотен других аналогичных сюжетов не является прямым доказательством того, что первобытный человек с помощью мифа пытается найти ответы на какие-то волнующие его вопросы о происхождении сущего, и дает эти ответы - пускай в меру своего понимания и по законам своей, совершенно особой логики, но - дает?!. И все же вспомним знаменитое: если на клетке с буйволом написано слон, не верь глазам своим. Попробуем присмотреться

155

к этим бесчисленным "мифам происхождения" повнимательнее и попробуем ответить на вопрос: действительно ли присуща этим мифам хоть какая-то объяснительная интенция?

Вот как, к примеру, выглядит в конспективной записи П.Вир-ца распространенный среди исследованной им группы папуасов миф "о происхождении кенгуру".

"Яно (тотемный прародитель кенгуру и людей-кенгуру - А.Л.) и Саманимб (избранная им девушка - А.Л.) пришли в деревню Тангем на реке Кумбе. Они проголодались и захотели поесть. "Разведи огонь, - сказал Яно Саманимб, - и положи в него камни". Потом он отрезал от себя самого кусок мяса и дал Саманимб, чтобы она испекла. Когда камни накалились докрасна, Саманимб положила на них несколько нарезанных

кусочков мяса и покрыла эвкалиптовой корой. Спустя некоторое время она приподняла кору и, к своему удивлению, увидела под ней столько жареных кенгуру, сколько она положила туда кусочков мяса. Они сели и поели. После этого Яно снова отрезал от себя несколько кусков мяса. Только на этот раз он смазал их спермой, а потом опять положил на камни и покрыл эвкалиптовой корой. Спустя некоторое время Саманимб подняла кору и из-под нее выскочили несколько молодых кенгуру. Так появились кенгуру. Их и теперь больше всего на берегах реки Кумбе. Ведь появились они здесь и уже из этих мест распространились повсюду" 2.

И что же? Неужели мы на самом деле должны предположить, что в данном мифе изложена своеобразная теория происхождения кенгуру в представлении новогвинейского папуаса? Предположить, что он и в самом деле считает, будто кенгуру возникли когда-то в результате того, что... голодный Яно отрезал от самого себя ломти мяса, обильно смачивал их спермой и выкладывал их на раскаленные камни под эвкалиптовой корой? Парадокс заключается в том, что, если ту же самую историю вернуть тому информатору, который ее сообщил, но в виде сухого теоретического остатка: "так значит, кенгуру возникли когда-то из поджаренных кусков мяса, которые Яно отрезал от самого себя и покрыл спермой?", - информатор будет немало удивлен и будет вынужден заново повторить свой миф тупому и непонятливому собеседнику. В том-то все и дело, что из мифа в принципе невозможно сделать теоретическую вытяжку или приготовить некий сухой экстракт. Миф принципиально тождественен самому себе: в нем не содержится никакого содержания, которое можно отделить от формы и пересказать своими словами. И информатор, рассказывающий соответствующий миф, вовсе не излагает некую теорию происхождения кенгуру, а рассказывает МИФ происхождения кенгуру, миф, который имеет для него сакральный, священный характер, и который ничего не объясняет, а ПРОСТО СУЩЕСТВУЕТ.

Конечно, любому внешнему наблюдателю может показаться, что приведенный выше миф по своей структуре объяснительный. Эта-то внешняя объяснительная структура мифа и вводит, судя

по всему, в заблуждение. В самом деле, если папуасу марин-даним задать вопрос: "как на свете появились кенгуру?", - он вполне может в ответ рассказать этот миф (хотя, впрочем, вовсе не обязательно). Но означает ли это, что его рассказ будет действительно ответом? Будет ли папуас отвечать на вопрос, или же он будет просто рассказывать миф, приходящий ему в голову по ассоциативной реакции на слово "кенгуру"? Ведь понятно, что ответ на ВОПРОС о происхождении требует определенной проработанности причинно-следственных структур мышления. Если же причинно-следственные структуры не проработаны, это значит, что человек в принципе не способен отвечать на вопросы типа: "откуда это взялось?" Точнее, он может быть и будет отвечать, но это будут псевдоответы, вовсе не имеющие в виду содержание вопроса. Так четырехлетний ребенок готов строить бесконечные псевдопричинные цепочки. "Как ты думаешь, откуда взялась эта игрушка?" - "Из потолка!" - "А откуда взялся потолок?" - "Из дивана!" - "А откуда взялся диван?" - "Из телевизора!" - "А откуда взялся телевизор?" - "Из самолета!"..., и т.д., и т.п. И точно такие же псевдопричинные цепочки ребенок с удовольствием строит с помощью вопроса "почему?". Эти цепочки свидетельствуют о том, что для ребенка определенного возраста на самом деле не существует вопросов "почему?" и "откуда?" в их реальной логической нагруженности. Ведь эти вопросы предполагают определенный уровень понимания того, что есть причина и того, что есть причинно-следственная связь. А как раз последнее отсутствует как у маленького ребенка, так и у первобытного человека.

Но если первобытное мышление вообще равнодушно к причинно-следственным связям - с какой стати следует полагать, что рассказ "о происхождении кенгуру" является для рассказывающего его человека ответом на вопросы "почему?" или "как?"? И с какой стати мы должны полагать, что бесконечные "почему?" ребенка-дошкольника действительно являются вопросами в строго логическом смысле этого слова? Да, традиционно эти каскады вопросов, начинающие вдруг фонтанировать из ребенка, рассматриваются как свидетельство яркой познавательной активности ребенка этого возраста. Но так ли это на деле? Фактом является лишь то, что ребенок этого возраста может буквально забрасывать взрослого вопросами "как?", "почему?" и "откуда?" - но является ли это свидетельством того, что ребенок-дошкольник НА САМОМ ДЕЛЕ интересуется вопросом "почему птица летает" и "откуда люди взялись" в том смысле, в котором понимает эти вопросы взрослый? Увы, до определенного возраста все эти вопросы в устах ребенка вовсе не связаны с выяснением причин и природы чего бы то ни было, а являются, скорее, своего рода коммуникативными провокациями, т.е. способом активизации речи взрослого. И потому ребенок вовсе не стремится выслушать ответ на свой вопрос, а тут же, на полуслове перебивает старательно отвечающего взрослого другим вопросом, зачастую не имеющим никакого отношения к первому, и, в конце концов, доводит взрос-

лого до бешенства: "да отстань ты, наконец!". А если внимательно отследить эти серии и каскады вопросов, можно прийти к выводу, что ребенка отнюдь не волнует какая-то истина. Ему, в общем, все равно, что конкретно ему отвечают - ему важен факт принципиального открытия, что можно задавать вопросы и получать на них ответы. А то, что ответы при этом должны быть ответами на поставленные вопросы и должны быть сколько-нибудь достоверными ответами - это его не волнует совершенно. Абсурдный, фантастический ответ его удовлетворит ничуть не меньше, нежели ответ, сверенный с последними научными данными. Более того, фантастический рассказ в связи с заданным вопросом его заинтересует даже больше. Его

интересует не столько выяснение действительных причин, сколько построение разветвленных псевдопричинных цепочек, с помощью которых организуется содержание его внутреннего МИФОвоззрения. И его совершенно не волнует, что эа этими псевдопричинными цепочками не скрывается никакого реального причинного содержания, что они являются всего-навсего игрой фантазии и игрой слов.
Если мы теперь вернемся к первобытному мышлению, то в его отношении, судя по всему, следует сделать те же самые оговорки: вопросы и ответы здесь находятся в каком-то существенно ином соотношении, нежели вопросы и ответы в каузально простроенном мышлении цивилизованного человека. И если папуасы маринд-аним (или какие угодно иные аборигены) рассказывают некую мифологическую историю о том, "как появились кенгуру" (или любой другой миф происхождения), это вовсе не значит, что они тем самым ОТВЕЧАЮТ НА ВОПРОС о том, как же все-таки на самом деле появились на свете кенгуру. Как раз вопрос о том, как на самом деле появились на свете кенгуру, их ни в малой степени не интересует. И если начать им искренне отвечать на поставленный "вопрос" с позиций другого мифа - будь это представитель другого племени или этнограф-наблюдатель - они просто не будут это слушать. Потому что все, что им на самом деле нужно, уже сказано в ИХ мифе. Мифе, который на самом деле вовсе не является никаким мифом "о происхождении кенгуру", но является мифом о чем-то существенно другом. Мифом о некоторой сакральной, священной тайне, которая является сверхзначимой для данного племени. Ибо любой миф ценен вовсе не истиной, которая в нем будто бы содержится, а как раз тем, что он есть миф. Миф не является источником истины - он является источником сакральности, и это неизмеримо важнее.
В мифе о происхождении кенгуру безусловно содержится знание. Но это вовсе не знание о происхождении кенгуру, а знание САКРАЛЬНОЙ СЕМАНТИКИ слова "кенгуру". Это знание не имеет ровным счетом ничего общего с естественнонаучным взглядом на вопрос о причинах появления. И не следует обманываться мифологической ремаркой "так появились кенгуру", поскольку такая реплика в трактовке первобытного человека вовсе не пред-

полагает того фактора времени, который очевиден для современного человека.
Парадокс заключается в том (и это хорошо известно этнографам), что появление кенгуру, равно как и возникновение любых других вещей и явлений в мифе вообще не является событием, происходящим во времени. Мифологическое сознание первобытного человека построено таким образом, что для него в каком-то смысле КЕНГУРУ БЫЛИ ВСЕГДА. И, если попросить папуаса маринд-аним: "расскажи о времени, когда не было кенвуру!", -он не поймет вопроса. Потому что - хотя у него и есть миф происхождения кенгуру! - кенгуру для него были "с самого начала". Он может даже произнести ритуальную формулу "вначале кенгуру не было". Однако, это вовсе не значит, что у него есть представление о некоем особом ВРЕМЕНИ, в котором не было кенгуру. Тот факт, что в его мифе кенгуру возникает как бы из небытия, вовсе не значит, что "небытие кенгуру" существует для этого человека как некий пласт времени. И это означает то, что само слово "происхождение" имеет для первобытного человека совершенно иную семантическую нагрузку, нежели для человека современного.
Искусство семантики
А вот, к примеру, как выглядит "миф происхождения" луны в мифологии маори, коренного народа Новой Зеландии.
"Давным-давно, когда дорога в нижний мир еще была открыта для смертных, двум женщинам захотелось узнать, что там делается. Они взяли с собой полные корзины сушеной ку-мары и отправились в дальний путь, в Реингу. Женщины спустились по корням древней похутукавы и осторожно продолжали идти вниз, держась за морские водоросли (очевидно, под воду - А.Л.).Вскоре они оказались в темной пещере, которая уходила далеко под землю. Ощупывая путь руками, женщины шли вниз, и наконец, увидели вдалеке слабый мерцающий огонек, будто где-то впереди полз жук-светлячок. Через некоторое время свет стал ярче, и они увидели костер, вокруг которого сидели на корточках трое седоволосых стариков-духов. (...) Одна из женщин... приблизилась к духам, и те в изумлении подняли на нее глаза. Прежде, чем они успели опомниться, женщина поставила перед ними корзину с кумарой и выхватила из костра горящее полено. Подруги побежали назад, в Реингу, старики погнались за ними. Женщинам казалось, что они уже спасены, но, когда они вынырнули из воды, один из духов схватил за пятку ту, что держала горящее полено. Женщина испугалась, швырнула горящее полено, но все-таки сумела вырваться из рук старика. (...) Горящее полено улетело высоко в небо, оно летело все выше и выше, пока не запуталось в складках плаща Ранги. С тех пор оно горит на небе и будет гореть вечно. Люди называют его Марама, что значит луна" '.

Как в сюжете "про происхождение кенгуру" у маринд-аним, так и в сюжете "про происхождение луны" у маори, равно как в десятках и сотнях, других, аналогичных сюжетов, бросается в глаза случайность, условность, необязательность предлагаемых мифом "объяснений" происхождения луны, кенгуру или сотен других предметов и явлений. Ну, почему, собственно говоря, луной должно становиться горящее полено, которое бросает в небо слабая женщина, удерживаемая за ногу подводным духом? Или почему в кенгуру превращаются куски мяса, которые отрезал от себя дух кенгуру и поджарил на камнях, предварительно обмазав спермой? Полноте, объяснение ли это? Каким образом столь странные мифологические конструкции способны хоть что-то прояснить в проблеме ПРОИСХОЖДЕНИЯ всего сущего? Неужели же первобытному человеку эти странные сюжеты действительно что-то проясняли? В конце концов, не

составляет никакого труда сочинить тысячи аналогичных историй "происхождения" луны или кенгуру, человека или крокодила, кокосовых или арековых пальм. И мифологическая фантазия пяти континентов на самом деле предлагает эти тысячи параллельных историй "якобы происхождения". Однако сравнивать все эти истории с точки зрения того, какая из них более истинна, попросту невозможно: они все о другом. Похоже, несмотря на то, что во множестве мифов отчетливо артикулирован вопрос: "откуда взялось то-то и то-то?", этот вопрос не имеет ровным счетом никакого отношения к тому вопросу о происхождении, который столь существенен для ума, воспитанного в традициях европейского рационализма. "Мифы происхождения" - это мифы, которые вовсе не пытаются выявить какую-то причинно-следственную цепь событий, и менее всего ориентированы на то, чтобы установить истину. Первобытного человека вообще, похоже, не волнует вопрос, "а как на самом деле обстоит дело?". Первобытному сознанию представляется гораздо более важным ввести принципиально условную последовательность событий - пускай это будет последовательность, взятая с потолка, - но последовательность, которая могла бы быть возведена в ранг сакральной, священной последовательности, свидетельствующей о принципиальном своеобразии данной культуры по сравнению со всеми прочими.

Путь женщин, путешествующих в подводную пещеру, и горящее полено, которое оказывается заброшено на небо, конечно же, ровным счетом ничего не объясняют в происхождении луны - не только современному, но и древнему человеку. Но объяснение и не является задачей мифа. Его задача, скорее, расставить некие смысловые ценностные вешки, некие знаки приоритетов, с опорой на которые можно было бы осуществлять взаимодействие с предметной действительностью.

Чтобы стало понятней, о чем идет речь, еще раз вернусь к содержанию маорийского мифа "о происхождении луны". И обращу внимание на то, что в этом мифе помимо собственно луны

фигурирует достаточно большое количество других героев. В частности, корзинка, доверху наполненная сушеным картофелем -кумарой; морские водоросли, за которые держатся женщины, спускаясь под воду; жук-светлячок, с которым сравнивается дальний огонь костра духов; корни древней похутукавы; поленья, из которых сложен костер... Миф, посвященный "происхождению луны", оказывается до отказа наполнен различными предметами, которыми наполнена повседневная среда обитания человека. И тот факт, что все эти предметы оказались включены в некий сакральный сюжет о происхождении луны, неизбежно наполняет нее эти предметы в сознании первобытного человека особым смысловым содержанием. Или, говоря другими словами, все предметные аксессуары мифа "о происхождении луны" оказываются наполнены особым, мифологическим смысловым значением, связанным с мифом луны.

Но это значит, что смысл и главный интерес мифа "о происхождении луны" - вовсе не само ночное светило, а нечто прямо противоположное. Подлинными героями этого мифа являются как раз те многочисленные предметы и явления, которые составляют фон разворачивающихся в мифе событий и которые тем самым как бы засвечиваются лунным отражением. И суть данного мифа оказывается не в том, что он будто бы "луну объясняет", а в том, что он наполняет особыми - лунно-мифологическими! - смысловыми оттенками все те предметы, которые организуют пространство данной мифологической фабулы. И благодаря этому мифу у всех его действующих лиц появляются как бы дополнительные семантические поля. На всех предметах, участвующих в этом мифе, маори видит отныне своеобразный отблеск луны, оттенок лунного происхождения.

Так, глядя на корзину с сушеной кумарой, маориец видит не просто вкусную еду, а ЕЩЕ НЕЧТО, что принципиально не доступно взгляду внешнего наблюдателя. Для наблюдателя кумара - это просто сладкий картофель, которым можно насытить желудок. Для маорийца кумара - не просто пища, но пища с особым МИФОЛОГИЧЕСКИМ оттенком, и поэтому, когда маориец ест кумару, он... всегда имеет в виду луну, и это придает кумаре особый, недоступный пониманию внешнего наблюдателя смысл.

В сущности говоря, здесь задействован тот же самый механизм, который позволяет цивилизованному человеку видеть в круглом, блестящем, тикающем предмете не просто красивую игрушку, а часы. Ведь то смысловое поле, которое делает некий предмет в глазах ребенка часами, т.е. прибором для измерения хода времени, вовсе не извлекается ребенком из самого этого предмета, а является результатом смыслового наведения. И результатом точно такого же смыслового наведения для маори становится то, что и кумара, и морские водоросли, и поленья для костра, и корни древней похутукавы, и все остальные предметные герои данного, лунного мифа получают дополнительный, "лунный" оттенок своего семантического поля. Глядя на огонь костра, мао-

риец может сказать: "он полыхает так, как огонь того костра, из которого было похищено полено, превратившееся в луну"; видя морские водоросли, он вспоминает тех двух женщин из мифа про происхождение луны, которые, держась за водоросли, спускались в подводный мир; делая корзину, он может сказать себе: "эта корзина будет походить на ту,, в которой те две женщины отнесли сушеную кумару в подводную пещеру..." Но, таким образом, на множество предметов окружающего мира он смотрит сквозь призму значимого для него мифа о происхождении луны, и эти предметы обретают для него некое "лунное" смысловое значение.

Вместе с тем и кумара, и морские водоросли, и корзина, и прочие предметы из мифа про луну будут иметь

для него не только оттенок лунного мифа, но и десятки других семантических оттенков, в зависимости от того, в каких еще мифах они выступают в роли героев или предметного фона. А это значит, что за каждым из этих слов будет тянуться мифосемантический шлейф всех тех мифов, в которых они оказываются так или иначе задействованы. Таким образом, благодаря мифам, в которых принимает участие, допустим, корзина, создается особое мифосеманти-ческое облако этого слова - облако тех мифологических семантических ассоциаций, которые порождаются словом "корзина". Облако тех мифов, в которых она оказывается задействована. И то же самое можно сказать про всех других героев данного или любого другого мифа, будь то корни похутукавы, морские водоросли или горящее полено.

Впрочем, в этом не должно быть ничего удивительного: для современного человека любое слово так же имеет огромное количество индивидуально-личностных семантических оттенков. Ведь человек создает глубоко индивидуальные ассоциативные цепи к любому слову. Скажем, во вполне прозаическом слове "картошка" (предметный аналог маорийской кумары) он обнаружит множество глубоко индивидуальных оттенков: может быть - романтических, может быть - бытовых, а может быть - исключительно кулинарных; и это ассоциативно-семантическое поле будет представлять его личную мифологию картошки. Хотя индивидуальность сформированного у него семантического образа картошки будет соединена с множеством коллективных символов, представляющих, так сказать, коллективную мифологию картошки в современном обществе.

Специфика, своеобразие первобытного человека состоит лишь в том, что он практически не знает индивидуальной мифологии, его мифология носит гораздо более коллективный характер; но это не значит, что семантические поля различных слов у него проще, нежели у человека современного. Коллективнее - да, но никак не проще. Та же кумара вызывает у маорийца поток мифологических смысловых ассоциаций. Но если для нашего современника картошка проассоциируется с романтическим дымом костра или с непролазной осенней грязью в колхозе, или со сту-

денческими воспоминаниями, или с занудной обязанностью ее ежевечерней чистки, - то для маорийца его кумара в первую очередь проассоциируется... с возникновением луны - ведь такова его коллективная мифология.

Но, следовательно, объективный смысл маорийского мифа о "происхождении луны" не в том, чтобы объяснить луну, а в прямо противоположном: этот миф создает своего рода лунный семантический код к тем полутора десяткам предметов и явлений, которые принимают участие в данном мифе. И тот факт, что все без исключения предметы окружающего человека мира оказываются так или иначе участниками, героями или предметным фоном этого и сотен других мифов, является причиной формирования в сознании первобытного человека некоей смысловой иерархии этих предметов - как иерархии их мифосемантических полей. Как раз благодаря этому механизму и происходит так, что человек первобытного общества имеет дело не просто с материальными предметами, но с предметами, насыщенными мифологической семантикой - предметами лунного цикла, предметами крокодильего цикла и т.п. И практически каждый предмет имеет свой миф - миф своего происхождения, а, значит, миф особых мифологических смысловых сцеплений с другими предметами. В этом-то и состоит суть мифа: не в "объяснении", а в создании сверхсложной системы смысловых пересечений. Что и называется, как известно, культурой.

Итак, то, что традиционно именуется "мифами происхождения", есть не что иное, как те элементарные структуры, посредством которых человек определенным - пока еще фрагментарным -образом упорядочивает свои взаимоотношения с предметным миром. Он осуществляет иерархизацию предметов окружающего мира с помощью инструмента мифологической семантики. Он нагружает мир мифами - принципиально иллюзорными и достаточно абсурдными конструкциями. Но эти мифы позволяют установить между предметами особые смысловые взаимосвязи -мифосемантические взаимосвязи. Эти особые смысловые взаимосвязи проистекают не из прагматического использования этих предметов, а из некоего сверхпрагматического культурного контекста. И наличие этих особых, сверхпрагматичных смысловых связей - это и есть то, что отличает человеческий взгляд на предметный мир от взгляда животного. Это то, в результате чего создается феномен культурной многомерности, культурной неисчерпаемости каждого предмета - тот феномен, который оказывается принципиально недоступен взгляду и пониманию животного. И именно этот феномен становится основой всего того, что мы называем культурным прогрессом. Человек не объясняет мир, но нагружает его мифами; и именно в этом наделении мира все но-ными и новыми избыточными смысловыми чертами заключается суть того процесса, который появляется в мире с момента возникновения человека. Этот принципиально новый процесс, совершенно не знакомый животному миру, и носит название культу-

ры. Мир, нагруженный мифами, - это и есть не что иное, как человеческий мир, мир культуры.

И лишь только после того, как возникает этот странный, полуиллюзорный мир, многомерно пронизанный самыми разными мифологическими смыслами, возникает предпосылка для собственно познавательного интереса к этому миру: мир, наполненный мифами, становится человеку интересен как предмет расшифровки. Здесь - тайна того "бескорыстного" познавательного интереса к предметам и явлениям, который

мы наблюдаем у человека. Лишь те предметы окружающего мира оказываются познавательно интересны для человека, которые до отказа насыщены искусственными мифологическими смыслами.
Впрочем, о мифологической природе феномена познания самая подробная речь пойдет в других главах. А пока констатирую еще раз: начало культуры заключается именно в том, чтобы наполнить мир мифами, а, значит, наделить его такими смыслами, которые носят принципиально избыточный характер по отношению к этому миру. Это именно то обстоятельство, которое и позволяет человеку вступить в диалог с всепредметным миром и пережить его как многомерный и неисчерпаемый.

Некоммуникативная природа языка

Все сказанное позволяет существенно по-новому поставить вопрос о природе языка и о его генетической роли в культуре.
Существует широко распространенное (и кажущееся более чем очевидным) представление, согласно которому человеческий язык возникает как средство коммуникации между людьми. Однако многие этнографические факты позволяют усомниться в справедливости этого предположения.
Так, есть удивительный факт, который до сих пор ставит в тупик этнографов, занимающихся систематическим изучением первобытных сообществ: даже племена, обитающие практически бок о бок друг с другом, обладают глубоко индивидуальными языками, совершенно недоступными представителям соседних племен. Еще Миклухо-Маклай отзывался об этом факте с нескрываемым изумлением: "Почти в каждой деревне свое наречие. В деревнях, отстоящих в четверти часа ходьбы друг от друга, имеется уже несколько различных слов для обозначения одних и тех же предметов. Жители деревень, находящихся на расстоянии часа ходьбы одна от другой, говорят иногда на столь различных наречиях, что почти не понимают друг друга" 4. О том же сообщают и современные исследователи: "так, в Полинезии, на незначительной территории, на одном и том же острове существует много языков, часто не состоящих даже в самом отдаленном родстве" s.
Нетрудно заметить, что этот факт входит в существенное противоречие с общераспространенным представлением о коммуникативной природе языка - тем представлением, согласно которо-

му язык возникает как утилитарно-прагматическое образование, как особая сигнальная система, смысл которой состоит в трансляции какой-то информации от одного человека другому. Другими словами, согласно этому представлению, язык возникает как средство общения между людьми, из потребности людей "сказать что-то друг другу".
Идея эта достаточно древняя, и вплоть до сегодняшнего дня эта идея кажется самоочевидной для достаточно большого числа исследователей 6. То, что язык для первобытного человека являлся в первую голову средством для общения, кажется настолько естественным и само собой разумеющимся, что этот вопрос вообще не становится предметом обсуждения. Обсуждаются стадии генезиса языка, дискутируется вопрос о том, что же могло быть "начальным средством сознательной коммуникации" 7, кем-то доказывается, что реконструкция генезиса языка вообще невозможна 8 - но никем не ставится под сомнение само принципиальное убеждение, согласно которому язык в первобытном обществе создается именно как средство коммуникации. Мол, а для чего же еще? Как писал еще Маркс сто пятьдесят лет назад, апеллируя к аргументам здравого рассудка: "язык возникает лишь из потребности, из настоятельной необходимости общения с другими людьми", - и это одно из немногих заявлений Маркса, которое до сих представляется бесспорным как для филологов, так и для этнографов.
Разумеется, то, что в реальном функционировании культуры, в реальной человеческой повседневности язык выполняет коммуникационные функции, несомненно. Несомненно, что люди пользуются языком, в том числе, и для обмена информацией, пользуются языком в каких-то коммуникационных целях. И, тем не менее, есть основания полагать, что природа человеческого языка неизмеримо более сложна, и что в своих истоках язык вовсе не являлся утилитарно-коммуникативным образованием.
В самом деле, если природа языка - утилитарная коммуникация, понимаемая как обмен информацией, то как объяснить феномен того языкового Вавилона, о котором шла речь выше, когда жители соседних деревень, находящихся в пятнадцати минутах ходьбы друг от друга, говорят на принципиально разных языках? Как объяснить тот факт, что на маленьком острове, окруженном со всех сторон водами океана, существует МНОЖЕСТВО языков, между которым не прослеживается даже отдаленного родства? Ответ только один: язык во всех этих сообществах существует не столько как средство ОТКРЫТОСТИ для других, сколько как средство ЗАКРЫТОСТИ от других, выступает не столько средством коммуникации с внешним миром, сколько средством отгораживания от внешнего мира, выступает как средство замыкания культуры в себе, является тем феноменом, благодаря которому культура того или иного племени оказывается абсолютно непроницаемой для чужого взгляда.
Другая проблема, непреодолимая для теории коммуникативной природы языка - это проблема чрезвычайной сложности лю-

бых, даже самых архаических языков. Уже отмечалось выше, что количество слов в любых языках

настолько велико, а сложность грамматических конструкций настолько высока, что это выглядит абсолютно избыточным по отношению к каким бы то ни было нуждам утилитарной коммуникации. Ведь повседневная коммуникация первобытного человека может вполне успешно осуществляться в границах чрезвычайно небольшого количества слов (буквально нескольких десятков), и даже вовсе без какого бы то ни было словоупотребления, при помощи одних только жестов и звуков. Однако словарный запас любого, даже самого примитивного языка исчисляется десятками тысяч слов. Какими нуждами практической коммуникации можно объяснить это фантастическое лингвистическое изобилие?

И, наконец, третья, и, возможно, наиболее сложная проблема -это то, что каждое слово в любом человеческом языке (включая языки примитивных народов) обладает таким большим количеством семантических оттенков, обладает такой семантической глубиной, что это создает неизбежные трудности при его коммуникативном использовании. А если бы язык являлся по своему генезису средством коммуникации, было бы резонно предположить, что в любом языке должна была бы существовать хотя бы небольшая группа наиболее архаичных слов - слов ОДНОЗНАЧНЫХ, слов-сигналов, слов-средств, слов, не допускающих множественности интерпретаций, а, стало быть, слов, позволяющих осуществлять действительно эффективную коммуникацию. Однако напрасно мы будем искать такого рода группу сигнальных слов в каком бы то ни было языке, включая языки наиболее архаические. Любой человеческий язык обладает той странной (с точки зрения задач коммуникации) и очевидной особенностью, что в нем не бывает однозначных слов и любое слово допускает множество семантических оттенков, множество семантических толкований и интерпретаций. И между прочим, этим отличается любой естественный язык от языков искусственных, где каждый знак имеет принципиально сигнальный характер, и является носителем принципиально однозначной информации. И, кстати, точно так же принципиально коммуникативным и однозначным является по своей природе язык животных. Здесь любой звук или любой жест имеет строго сигнальную природу и не допускает вариантов толкования.

Таким образом, язык выступает не столько средством коммуникации между представителями одного и того же племенного сообщества (как это чаще всего представляется в современных теориях возникновения языка), сколько способом демаркации, способом отделения данной культурной группы от представителей других культурных сообществ. Язык возникает как некая система, позволяющая некоей общности очертить свою культурную границу, отделить свой культурный миф от чужого, "возделать" собственную мифологическую самость.

И лишь на гораздо более далеком в историческом отношении этапе этот семантически изощренный язык, многозначный и дву-

(•мысленный, насыщенный размытыми семантическими полями и вовсе не предназначенный для коммуникации (совершенно не приспособленный к задачам сколько-нибудь эффективной коммуникации, к задаче сколько-нибудь эффективного обмена информацией!) адаптируется человеком к коммуникационным целям, т.е. начинает использоваться им как средство общения, как средство передачи и получения информации. Возникает целое искусство использования языка в коммуникационных целях. И это дает - новый импульс к развитию культуры: ведь коммуникационное использование любого языка - учитывая, что любой язык обладает фантастической семантической глубиной и изощренностью - предполагает непрерывное толкование и перетолкование семантики используемых слов и словосочетаний, а, значит, предполагает непрерывное, лавинообразное усложнение структур языка.

Но, если исток языка не в коммуникации, то в чем же он? Логика предшествующего анализа позволяет ответить на этот вопрос с достаточной определенностью: в мифе.

На последующих страницах я постараюсь доказать, что гипотеза некоммуникативного, мифологического происхождения языка позволяет объяснить феномен фантастической сложности любого человеческого языка - сложности в смысле величины его словарного запаса и сложности в смысле его синтаксиса, законов управления языком. Она позволяет объяснить феномен фантастической семантической сложности и многоуровневости каждого слова. Наконец, она позволяет объяснить сам феномен существующего в мире удивительного языкового разнообразия т.е. языко-ього Вавилона.

Вернусь к изложенной в предшествующих главах концепции, согласно которой слово языка - это некое условное имя, которое человек дает предмету "мимо" его реальных качеств. Это условное имя поистине навязывается предмету, а вместе с именем предмету навязывается и та мифология имени, которая делает человеческое восприятие предмета априорно сложным. И благодаря этому странному механизму языка человек, глядя на тот или иной предмет, видит не просто предмет, но некоторую смысловую МИФОЛОГИЮ этого предмета, видит некоторые культурно-избыточные смыслы, навязанные предмету его именем и шлейфом связанной с этим именем мифологии, и именно в этом, а вовсе не в информационной коммуникации заключается высший смысл возникновения феномена человеческого языка.

Если бы язык возникал как средство коммуникации, он так или иначе являлся бы продолжением и развитием коммуникативной стратегии непосредственных предков человека, развитием тех сигнальных систем, которые этологи обнаруживают у шимпанзе или у других высших приматов. Однако на самом деле между языками животных и человеческим языком воистину пролегает пропасть, свидетельствующая о том, что языки животных и человеческий язык имеют принципиально различную природу.

У животных сущность их "языка" действительно определяется коммуникативными нуждами, нуждами общения, нуждами передачи информации. Здесь с помощью звуковых или жестовых сигналов происходит сигнальный обмен какой-то биологически значимой информацией. Что же касается человеческого языка, то его использование в качестве средства передачи информации, в качестве средства коммуникации, судя по всему, является исторически вторичным. Потому что язык в своих генетически исходных формах - как способ навязывания миру мифологически избыточных смыслов - является не столько средством коммуникации, сколько смыслом и целью коммуникации: язык-миф выступает как самоценная реальность, а далее осуществляется особое коммуницирование по поводу языка-мифа но не языковыми, а специфически сигнальными средствами (жестами, мимикой, сигнальными звуками) - теми сигнальными средствами, которыми обладали непосредственные животные предки человека, но которые у человека оказываются трансформированы в обрядово-ри-туальные структуры. Таким образом, язык-миф, язык-смысл существует посредством специфических обрядово-ритуальных структур. И эти обрядово-ритуальные структуры строятся на основе неязыковых, сигнальных взаимодействий между людьми в процессе совместного ритуально-обрядового действа. Это могут быть взгляды, жесты, прикосновения, эмоциональные возгласы - весь тот арсенал сигнальных средств, которые, в отличие от семантически многомерного языка, предполагают вполне однозначные толкования и расшифровки. Однако эти сигнальные средства используются человеком внутри ритуально-обрядовых действ по совершенно новому и не доступному для животных поводу - по поводу некоего мифологического языка, поименовывающего весь окружающий человека мир и навязывающего окружающему миру многообразие избыточных мифологических смыслов. Но, таким образом, не язык возникает в первобытном обществе как средство коммуникации, а сам социум (в форме ритуально-обрядового взаимодействия между людьми - генетически исходной ячейки социума) возникает как средство поддержания избыточного семантического пространства языка. И лишь впоследствии происходит своеобразное обмирщение языка, и он обретает наряду с сакрально-мифологическим бытием бытие коммуникативное. Тогда же возникает и проблема повествовательной дешифровки семантического пространства языка. Язык, который изначально был способом бытия мифа, способом формирования избыточных смыслов окружающей человека действительности, способом формирования избыточных семантических пространств, становится способом описания мифа с помощью слов. И только тогда он становится средством - в том числе, средством коммуникации. Но это уже будет коммуникация, отягощенная длинным шлейфом сакрально-мифологической семантической многоуровневости. А, значит, коммуникация как смысловая загадка, коммуникация как барьер.

168

Ритуал и обряд как способ существования мифа

Миф нагружает мир смыслами (или, точнее, человек нагружает мир мифами) принципиально хаотично, случайно, без всякой видимой системы, по принципу "что под руку попадет, то и хорошо". Этнографы-наблюдатели, записывавшие мифы у аборигенов всех пяти континентов, никогда не встречались с феноменом целостной мифологической системы, в которой различные фрагменты мифологической картины, различные мифологические сюжеты или отрывки сюжетов сплетались бы в сколько-нибудь законченный геометрический узор, складывались бы в сколько-нибудь законченное и стройное здание. Это обстоятельство напрягало, раздражало исследователей и заставляло их выполнять эту систематизирующую работу... ЗА аборигенов. Вместе с тем, тот факт, что сами аборигены, судя по всему, не только не имели никакой целостной картины мифа, но и не испытывали нужды в какой бы то ни было его систематизации, оставался без объяснения.

Вот как, к примеру, описывал трудности сбора мифов у папуасов маринд-аним П.Вирц: "...Лишь немногие островитяне умеют рассказывать. Некоторые знают много мифов, но изложить их не могут. Их рассказ представляет обычно какой-то фрагмент без начала и конца, и бывает иногда весьма нелегко понять, о чем идет речь, особенно вначале. Однако, со временем я заметил, что во всей области, населенной маринд-аним, большинство мифов рассказывается одинаково, с незначительными отклонениями. (...) Дело, следовательно, было лишь за тем, чтобы записать в разных местах рассказы как можно большего числа информантов. Получив таким образом общее представление обо всем материале, можно было дополнить фрагменты отдельных мифов другими. Это был единственно возможный путь. Каждый рассказчик, как правило, начинает свое повествование с того, что ему в данный момент пришло на ум. Чаще всего бывает сразу даже трудно уловить какой бы то ни было смысл, какую-то последовательность. Но некоторое время спустя удается опять услышать фрагмент того же мифа. Так составляешь о нем все более и более полное представление и можешь уже сам выяснить недостающие частности, задавая вопросы. (...) Встретить островитянина, который знал бы целый миф с начала и до конца, удавалось редко. К тому же у многих мифов и нет начала. Они представляют собой, скорее, продолжение, соединяются, переплетаются, переходят один в другой. Как правило, каждый предпочитает рассказывать лишь те мифы, которые ему наиболее близки, т.е. относятся к кругу его тотемно-мифологического родства" '.

Любопытно: многим собирателям мифов, похоже, просто не приходило в голову, что фрагментарность мифа, его отрывочность и несвязность - это не досадное недоразумение, а, так сказать, фундаментальный факт, свидетельствующий об очень существенной черте бытования мифа в первобытном социуме. Движимые лучшими побуждениями, этнографы стыковали друг с другом

169

различные фрагменты "одного и того же мифа", пытаясь реконструировать картину этого мифа как целостную и последовательную - однако случайно ли то, что реальное существование мифа в первобытном обществе не имело какого бы то ни было подобия целостности? Ведь, в сущности, если мифы представляют собой особую форму бытования семантических полей предметов и явлений окружающего человека мира, то с какой стати эти семантические поля должны быть каким-то образом упорядочены?

Вернемся к предъявленному выше семантическому образу картошки или ямса. Если современный человек начнет излагать все свои семантические ассоциации, связанные с этим образом, несомненно получится весьма и весьма хаотическое зрелище. И при том ни одна отдельно взятая семантическая ассоциация не сможет быть развернута в целостную картину. Не то же ли самое происходит при попытках первобытного человека представить или изложить свои мифы?

Обращу внимание на одну особенность, подчеркнутую П.Вир-цем. Оказывается, можно "знать много мифов, но не уметь их изложить". Важное наблюдение, подчеркивающее то принципиальное обстоятельство, что мифы по своей сути не есть рассказы, не есть повествования, а есть нечто существенно другое. Иначе -как можно знать миф, но не уметь его рассказать? Это, кстати, то обстоятельство, на которое обращали внимание многие этнографы: миф в первобытном обществе - не повествование, не рассказ, а, прежде всего, особый способ БЫТОВАНИЯ СОЗНАНИЯ человека. Но что это за бытование сознания? Предшествующий анализ позволяет ответить на этот вопрос достаточно определенно. В своей исходной ипостаси миф - это всего лишь размытое смысловое поле предмета, которое еще только должно когда-нибудь превратиться в рассказ.

Но ведь точно так же устроено и сознание современного человека. Любой человек несет в своей памяти массу личных ассоциаций, связанных для него с той же с картошкой, и совокупность этих личных семантических ассоциаций как раз и можно назвать индивидуально-личным мифом картошки. Но многие ли смогут развернуто и последовательно развернуть этот свой "миф картошки" в словесной форме? Многие ли сумеют оформить с помощью слов свои смутные смысловые ассоциации?.. В том-то все и дело, что в своем реальном бытовании смысловые поля любого предмета никогда не представлены человеку систематическим образом, а носят принципиально фрагментарный, разрозненный и несистематический характер. И нужны серьезные интеллектуальные усилия, чтобы вывести на поверхность всю ту, почти что бесконечную совокупность смысловых, семантических оттенков, которые прячутся в восприятии человеком любого без исключения слова.

Дистанция между смысловыми полями, которые поддерживают в сознании человека образ того или иного слова, и словесным оформлением, словесным выражением этих смысловых полей -

огромна. Все без исключения люди живут в мире слов, и у каждого без исключения человека есть многомерность в смысловом восприятии любого слова, но лишь немногие умеют использовать слова инструментально, т.е. способны с помощью слов адекватно описывать собственные смысловые ассоциации. Сложнейшие смысловые поля, сложнейшая семантика любого без исключения слова повседневной речи - это то, что является естественным, а потому незамечаемым. Любой ребенок живет в мире слов со сверхсложным семантическим пространством - и не испытывает по этому поводу никакого напряжения. Слово в его восприятии самоценно и не требует никаких рациональных расшифровок и интерпретаций. Он просто пользуется словом в его реальной смысловой многозначности, ничуть не задумываясь, КАК это у него получается. В своей каждодневной жизни он слышит многие сотни слов и превосходно понимает их многоуровневые значения - не потому, что кто-то ему объясняет эти значения, а просто потому, что эти многослойные значения сами прорисовываются в контексте тех предметно-практических ситуаций, в которых эти слова употребляются. И сам ребенок - прекрасно понимая, интуитивно чувствуя значения этих слов! - едва ли сможет сделать эти многоуровневые значения предметом интеллектуального описания, едва ли сможет полноценно рассказать об этих скрытых (но таких очевидных!) значениях другому человеку. Дело в том, что использование слов в инструментальной функции требует от человека, во первых, определенной развитости рефлексивной позиции, способности к ДИСТАНЦИРОВАННОМУ восприятию слова, а, во-вторых, является высокотехнологичным умением, т.е. требует специализированных навыков использования слов в такой функции. Это навыки, которые требуют специальной школы - школы риторики и школы формальной логики, которых не знает первобытное общество, и которые возникают только на цивилизованном этапе развития культуры. Что же касается собственно мифа, то его взаимоотношения со словом заключаются совершенно в другом: это тот механизм, который у первобытного человека отвечает за создание и поддержание у предметов окружающего мира неких избыточных по отношению к природе этих предметов смысловых полей, и только. И с этой точки зрения фрагментарность, разрозненность, несистематичность, неповествовательность мифов в их исходном бытии (я опускаю пока вопрос о том, как возникает повествовательное бытие мифа - этому вопросу будет посвящена четвертая часть настоящей книги) выглядят более чем естественными.

Но если миф в своих исходных формах не существует в виде повествования, не существует в виде рассказа или, тем более, эпоса, - то как в таком случае семантическое пространство раннего, доповествовательного мифа передается из поколения в поколение, прочерчивая траекторию данной культуры во времени? И каковы, в таком случае, те материальные формы, в кото-

рых существует миф? Ведь не может же он существовать в виде некоей бесплотной, виртуальной реальности, передаваемой от человека к человеку в виде, так сказать, духовных эманации!
Материальной реальностью существования мифа в первобытном обществе, его, так сказать, плотью и кровью, его физическим носителем является не слово, а обряд, ритуал. И это еще один мифологический парадокс. Хотя миф с самого начала, как выясняется, существует по поводу слов, и является, по сути своей, носителем многомерных культурно-семантических оттенков языка первобытного человека, он, вместе с тем, существует на первых порах не в виде слов, и даже не с помощью слов, а в виде некоего действа.
Ведь что такое мифологический ритуал, мифологический обряд или мифологическая церемония, которыми до отказа наполнена жизнь первобытного человека? Это тоже миф, но миф не рассказанный, а миф разыгранный, причем разыгранный коллективно. Ритуальное действо - это и есть та материальная форма, в которой в первую очередь существует миф в первобытном обществе.
Юноше или девушке, которые впервые становятся участниками той или иной мифологической церемонии, ничего заранее не объясняют на словах, не дают ровным счетом никаких предварительных словесных инструкций, а просто погружают его в атмосферу разыгрываемого действа; и уже в действии происходит научение. Это принципиально не похоже на то, как строится учение в современной культуре, культуре слов.
Первобытная культура - это в значительной степени культура молчания. Не в том смысле, что слово там не имеет цены, или, что словарь первобытного человека слишком беден. Как уже говорилось, словарь первобытного человека фантастически богат, а слово для этого человека сверхценно. Но потому первобытная культура и является культурой молчания, что слово здесь поистине драгоценно. Слово здесь, скорее, цель, а не средство, и первобытному человеку, судя по всему, должно было бы представляться верхом нелепости использовать столь значимые для него, сакральные по своей сути слова в инструментальной роли. А к этому следует добавить, что для первобытного человека любое слово сакрально. Для него нет особых священных слов, а священно слово как таковое - хотя бы в силу того, что любое слово имеет особую, мифологическую семантическую глубину, и потому является самоценным и самозначимым феноменом. И как бы ни был богат словарь первобытного человека, слово для него (на перовых порах) менее всего является средством коммуникации.
Итак, юноша или девушка входят в тот или иной мифологический обряд или ритуал (в котором миф разыгрывается в форме обрядово-ролевой игры) без каких бы то ни было предварительных словесных инструкций. Им даются "роли", но они заранее не знают ни "текста" этих ролей, ни мизансцен, в которых им предстоит участвовать, - за исключением того опыта наблюдения

за различными мифологическими действами, которой у них до сих пор был. Их задача состоит в том, чтобы с ходу включиться в некую ритуальную игру, правила которой им пока неизвестны, и постичь которые им предстоит по ходу дела, с помощью опытных участников, которые будут им делать постоянные практические подсказки. И, кстати говоря, именно так организуется ролевая игра у маленьких детей. Когда группа детей играет в какую-то игру и к ним подходит новенький, ему вовсе не растолковывают правила той игры, в которой ему предстоит принять участие. "Будешь играть?" - "Да! А как?" - "Ну, мы будем делать то-то и то-то, а ты будешь делать то-то и то-то!" - "Aral"... И игра продолжается, и новенький без проблем включается в новую для него игру, по ходу действия овладевая ее законами. Миллионы детей во всем мире азартно играют "в жмурки" или "в салочки", или "в третьего лишнего", или "в магазин", или "в больницу", - однако кто из них сможет ОПИСАТЬ в своей устной речи те игры, в которые они играют? Структура детских игр остается неизменной на протяжении сотен лет, но передается эта структура не посредством словесного инструктажа, а посредством трансляции вживь, через личное участие. И, между прочим, если взять в руки любой сборник с описанием народных подвижных игр, выяснится, что даже при наличии самого подробного описания понять в них что-нибудь крайне затруднительно. Но стоит только начать играть - и тут же все становится понятным, все встает на свои места.
Разумеется, мифологические ритуалы и обряды сложнее, изощреннее, чем знакомые всем нам с детства игры. Во всех мифологических ритуалах и обрядах существуют очень жесткие и очень сложные негласные сценарии, где у каждого движения и у каждого звука есть свое, строго определенное место. Но, как и в народных детских играх, эти "сценарии" не требуют предварительного ознакомления, и знакомство с ними происходит на деле, в процессе совместного действа. Освоение этих сценариев, как и детских игр, происходит ЧЕРЕЗ УЧАСТИЕ в ритуалах и обрядах, структура которых строго и неукоснительно передается из поколения в поколения на протяжении сотен и тысяч лет, через живое проигрывание мифов в совместных ритуальных и обрядовых действиях.
Естественно, обряд не может обходиться без слов. Вовсе не так: на протяжении обрядовых процедур слово существует, и существует достаточно ярко. Но я всего лишь указываю на тот факт, что слово в первобытном обряде не существует как средство описания мифа или средство описания обрядовых процедур. Оно, скорее, полноправный УЧАСТНИК обряда. И не рядовой участник, а своеобразный семантический центр обряда: ведь именно вокруг семантики тех или иных слов разворачивается реальное пространство обрядовой деятельности. А это и значит, что слова в обряде присутствуют, и прежде всего как сакральные, священные имена тех явлений и предметов, вокруг которых разворачи-

вается обрядовое действо. Слово является подлинным центром и смыслом обряда, а обряд является

материальным носителем слова и существует в своем историческом генезисе исключительно по поводу слова-имени. Как подчеркивает Е.М.Мелетинский, "текстовой компонент обряда, даже когда он состоял из одного слова или передавался плохо понятным архаическим языком... имел огромную магическую, сакральную я чисто содержательную нагрузку, часто за счет символических ассоциаций" 10.
Что касается того единственного слова, из которого может состоять песня, сопровождающая мифологический обряд, то это может быть название тотемного животного, или сакрального топонима, или любого другого имени, которому и посвящено разыгрываемое действо. А это значит, что ритуально-обрядовое действо предлагает своего рода предметно-игровой код к указанному слову. Оно дает некие чувственно-символические ориентиры; опираясь на них, человек сам расшифровывает и домысливает тот священный образу о котором идет речь. А, значит, текстовый компонент является не объяснением мифа и не описанием мифа, и даже вообще не компонентом мифа (наряду с другими компонентами) а самой его сокровенной сутью.
В сущности говоря, речь идет о том же самом механизме, который оказывается задействован у прихожанина в церкви, когда он, опираясь на внешние ритуально-обрядовые факторы, создает внутри себя глубоко интимный божественный образ. Ни текстовый компонент церковного обряда или ритуала (молитва), ни совокупность различных культовых предметов, ни даже иконы с изображением Спасителя ни в малой степени не являются описанием религиозного мифа, не являются его текстовым преложе-нием. И даже проповедь с церковной паперти строится по таким законам, что она никак не может быть рассмотрена как прозаическое объяснение мифа. Слово в церкви - это вовсе не то, с помощью чего прихожанин "толкует" происходящий в церкви религиозный обряд. Дело обстоит прямо противоположным образом: с помощью обряда прихожанин пытается приблизиться к тайному смыслу божественного слова, пытается ощутить и сконструировать в себе тот образ божественного смысла, который прячется в словах Священного Писания, и который вне обряда оказывается практически недостижим. Божественное слово - это тайна, ради постижения которой прихожанин приходит в церковь, и церковный ритуал - это именно то, благодаря чему человек вступает в диалог со священным словом. Ритуал - это то, что дает ключ к слову, но никак не наоборот. Определенный уровень загадочности, таинственности звучащего в церкви слова - это именно то, что необходимо прихожанину, поскольку предоставляет богатые возможности для домысливания, для самостоятельной образно-смысловой интерпретации.
И весьма похожие процессы (во всяком случае, на психологическом уровне) происходят, судя по всему, в процессе первобытных мифологических обрядов, только здесь мы имеем дело с еще

более чистой в генетическом смысле формой бытия слова, и анализ первобытного ритуала позволяет постичь тайну слова как такового. Здесь слово - никак не текст, с помощью которого первобытный человек что-то кому-то объясняет. Если в любой развитой религии прихожанин имеет-таки дело с неким словом-текстом, и этот текст способен существовать отдельно от ритуала, в качестве, так сказать, самостоятельного жанра, то в первобытном обществе слово, судя по всему, вообще не существует на первых порах во вне-ритуальном контексте, и представляет собой загадку в чистом виде. Здесь ему, судя по всему, еще совершенно не знакома функция инструмента понимания; напротив, оно само является той загадкой, которую требуется расшифровать "на том конце замедленного жеста" - с помощью некоей совокупности ритуальных действий, которые и призваны развернуть семантику этого слова.
Потому-то слово и присутствует в ритуале в подчеркнуто загадочном обличье. Скажем, у австралийских аборигенов песни, которые сопровождают те или иные обряды, "исполняются хором стариков и представляют собой напевное носовое скандирование, где все слова и строфы произносятся как одно носовое слово; в песнях много архаических или заимствованных у соседей и пото-.му малопонятных слов. (...) Даже если песня состоит из одного слова, а именно названия тотемного животного или сакрального топонима, она является носителем мифологической темы. Мифологическое обогащение песни осуществляется за счет многочисленных ассоциативных символических связей, за счет приурочения песен к тем или иным моментам обряда и т.д. (...) Непонятность языка песни также не исключает ее символической нагрузки и даже повышает ее сакральное значение. Трудность, иносказательность характерны и для песни на обычном языке. Повторение слов и строк - это всегда смысловое повторение, подчеркивание мифологической символики и магической силы слова, а не просто момент ритмико-мелодического рисунка" ".
Структуры ритуала
Итак, ритуал в первобытном обществе - это и есть непосредственное бытие мифа. Ритуал - это и есть та структура, посредством которой происходит навязывание избыточных семантических полей предметам и явлениям окружающего человека мира через механизм поименования - механизм придания этим предметам и явлениям имен, идущих "мимо" реальных признаков предмета.
Мифологическое имя предмета - это и есть подлинный энергетический центр ритуала, то своеобразное солнце, вокруг которого вращается Вселенная того или иного конкретного обрядово-ритуального действа. И одновременно это есть исторически первая форма существования самого феномена слова. Слово - как элементарная единица языка - возникает и существует принципиально в виде имени, которое человек навязывает тому или иному предмету, а затем обрамляет сложной ритуальной оболочкой.

Тем самым слово, как тонко замечает О.М.Фрейденберг, оказывается способом создания особой мифологической СЛАВЫ того или иного предмета, где "славой" оказывается, фактически, весь тот обширный семантический шлейф, который благодаря мифу тянется отныне за каждым предметом.
В самом деле, что представляло собой то первоначальное слово, с которого начинался сам феномен языка? О.М.Фрейденберг отвечает на этот вопрос так: "Первоначальное слово заключало в себе образ тотема и его сущности - его имя. Первые "славы" -"слова" состоят из названий имени, позднее - из призывов. Эти акты называний тем самым создают прибытие тотема, его живое присутствие" '2.
Итак, после того, как предмет получает имя, он перестает быть самим собой, - он оказывается особым образом МИФОЛОГИЧЕСКИ ПРОСЛАВЛЕН, вокруг него возникает обширное облако иллюзорных мифологических смыслов. Это весьма походит на семантику слова "слава" в одном из вариантов его повседневного употребления. Так, когда мы говорим, что за тем или иным человеком тянется "дурная слава" или "добрая слава", мы как раз и имеем в виду МОЛВУ, передаваемые из уст в уста СЛОВА, которые тем или иным образом характеризуют этого человека. Такого-то рода "славой" и обладает в первобытном обществе каждый предмет. Его "славой", тождественной тому слову, которым обозначается данный предмет, и является его миф.
Я писал выше, что дать предмету имя - это значит навязать данному предмету некий миф, а, значит, окружить его некоторым семантическим облаком. Но это и значит - прославить его тем самым. Всякий предмет, имеющий имя-миф, это и есть предмет, несущий на себе некую "славу" в сознании посвященных людей -тех людей, которые обладают возможностью осуществлять дешифровку семантического пространства этого имени посредством погружения в ритуальное действо. В первобытном сознании любой предмет воистину славен тем, какую мифологию несет в себе слово, являющееся его именем. Миф - это и есть слава предмета (=слово, его обозначающее), а "слава" предмета (т.е. слово, которым предмет обозначен) - это и есть его миф.
По-видимому, слово для первобытного человека еще не имеет бессмысленных форм существования, первобытный человек не может еще меланхолически сказать "слова, слова, слова..." - имея в виду то, что слово может быть бессодержательным, пустым, ни к чему не обязывающим звуком. Нет, слово для первобытного человека ТОЖДЕСТВЕННО "славе" того или иного предмета, а, значит, является его мифологической сутью. Оно никогда не является просто оболочкой, и потому не случайно любое слово для первобытного человека воистину священно. Лишь на поздних ступенях развития первобытного общества, по мере того, как слово начинает использоваться в качестве средства и инструмента общения, возникает возможность дискредитации слова, и слово начинает использоваться в целях обмана, лести и т.д. Зато

чем более архаичный характер имеет первобытное общество, тем и большей степени слово является здесь воистину законом.
И это вновь подтверждает ту мысль, что в своей первоначальной форме язык нисколько не похож на коммуникацию. Судя по всему, на первом этапе своего существования он вообще не знает структур предложения, не знает повествовательных фраз. Он весь состоит из ИМЕН, которые придаются человеком окружающему миру как священные имена (впоследствии некоторые из них становятся именами тотемов) - имена тайных сущностей этого мира. Первоначальный язык первобытного человека - это и есть, судя по всему, не что иное, как многократное проговаривание-пропе-вание священных имен, подкрепленных ритуальными жестами-движениями, среди которых наиболее элементарный - это жест прямого указания на предмет.
Однако, само по себе указание на предмет ровным счетом ничего не говорит о тайной семантике слова-имени: необходима целая система поз, движений, жестов и звуковых эмоциональных сигналов, чтобы семантическая тайна слова оказалась явлена участникам обряда или ритуала. Но, таким образом, хотя слово по своей природе и не является средством коммуникации, первобытный человек просто обязан осуществлять множество невербальных (звуковых и пластических) коммуницирующих действий по поводу этого слова. А впоследствии возникает и феномен использования самого слова в качестве средства коммуникации, -но это уже тот этап, когда возникает отчуждение слова от мифа (об этом - в четвертой части).
Итак, слово-имя - это центр ритуала как практической формы бытия мифа. Суть же мифа - в раскрытии некоей семантической тайны слова-имени, его глубинных мифологических слоев. Однако эта мифология имени (а, вместе с тем, и мифология того предмета, с которым коррелирует данное имя) вовсе не имеет повествовательного характера. Как подчеркивает О.М.Фрейденберг, эти мифы, будучи включены в структуру ритуала, "ритмически вы-
крикиваются, выплакиваются, "высмеховываются"" 13; "мифы-плачи и мифы-смехи сперва передаются в одних ритмах и восклицаниях" '4. И, во всяком случае, эти доповествовательные мифы бесконечно далеки от тех повествовательных форм, в которых они функционируют в эпоху цивилизации. Ранние мифы "...функционируют в многоразличных формах, мало похожих на чистые мифологемы позднейшего сложения. Они фигурируют как плачи, как вой, как называния и обращения, как брань и хвала, как короткие выкрики-речения, как ссоры, перекидывания словами, ответы-вопросы..." ". Одним словом, в них нет ничего похожего на повествовательное изложение каких-то мифологических историй.
Таким образом, ритуальная форма бытия мифа выглядит следующим образом. На одном конце - некое

слово-имя, а на другом - ритуальное действо, некий семантически изощренный танец, сопровождаемый на первых порах смехами и плачами, возгласа-
177
ми, выкриками и БОЯМИ, а в последующем (по мере развития особой, коммуницирующей способности слова) - отдельными словесными репликами и даже диалогами. Следовательно, ритуальное действо, ритуальный танец существуют с самого начала не сами по себе, а по поводу той семантической загадки, которую несет в себе мифологическое слово-имя. Ритуал дает ключ к этой семантической загадке, и человек с помощью ритуала рассекречивает тайну слова-имени. Ведь слово - это не сигнал, обозначающий предмет, слово - это целая мифологическая Вселенная, сотворенная искусственно и навязанная предмету. Эту-то мифологическую тайну слова и рассекречивает ритуальный танец, ритуальное действо. Именно в этом суть ритуального действа - оно призвано раскрыть тайную мифологическую семантику данного слова, и это именно то содержание ритуала, которое в последующем, в процессе словесной обработки будет представлено в виде так называемых "мифов происхождения".

При этом, что крайне важно: суть ритуального танца-действа состоит вовсе не в том, чтобы изобразить что-то предметное, что-то имевшее место быть в реальной действительности, и вовсе не в том, чтобы с помощью этого танца передать какую-то информацию о тех или иных событиях жизни первобытного человека. Единственное, что изображает ритуальный танец-действо - это... МИФОЛОГИЧЕСКУЮ СЕМАНТИКУ того или иного слова-имени.

Похоже в этой связи, что ошибаются те исследователи, которые рассматривают первобытный ритуальный танец как род своеобразной пантомимы, с помощью которой первобытный человек, якобы, общался с сородичами, "рассказывая" им о чем-то. Мол, "первые драматические действа имитировали... те моменты пережитой реальной ситуации, которые были наиболее сильно эмоционально окрашены. Это - появление объекта охоты или врагов, схватка, поражение, победа и т.п." '°. "Когда прачеловек сталкивался с чем-то страшным, его пантомимика выражала ужас. Он бежал к сородичам и, показывая в ту сторону, где был, непроизвольно имитировал состояние страха, но страха не испытывал, так в момент передачи этой информации объект страха отсутствовал.'После многих повторений имитация все больше стиралась, так что в конце концов оставался только какой-то легко произносимый звук" ".

Во всех приведенных рассуждениях заявлена довольно простая схема генезиса языка, генезиса слова, и одновременно - схема трактовки первобытного ритуала. Мол, ритуальная пантомима - это первоначальное средство передачи какой-то жизненно важной информации, которое в последующем сворачивается до масштабов слова. Мол, сначала - демонстрационные действия, сопровождаемые некими звуками, а затем - редукция пантомимических действий при сохранении устойчивых звукосочетаний, которые замещают развернутые пантомимические действия. "Лидеры должны были руководить текущей деятельностью. Полная
178
пантомима не годилась для этого, изображение действия требовало много времени и не всегда могло быть воспринято. В этих условиях надо было сокращать до минимума изображение и шире пользоваться звуковыми сигналами. С увеличением наборов звуков и с осознанием возможности их комбинирования они все чаще становятся из сопровождения самостоятельными знаками, замещающими внешнее действие и выступающими представителями его внутренего образа. Трудоемкая пантомима уже может быть сильнее редуцирована, и постепенно сама становится сопровождающим средством речевой деятельности" ".

Однако, авторы этой позиции не замечают, что по сути своей в приводимых ими гипотетических описаниях коммуникации с помощью пантомимы, не описывается ровным счетом ничего, сколько-нибудь специфического для человека. В этих описаниях оказываются представлены жестовые и звуковые системы сигнализации, которые без труда можно обнаружить у высших приматов. Именно так действует шимпанзе, "имитируя те моменты пережитой реальной ситуации, которые были наиболее сильно эмоционально окрашены" и именно так, "сталкиваясь с чем-то страшным", шимпанзе "бежит к сородичам и показывает в ту сторону, где был, непроизвольно имитируя состояние страха" - однако при этом ничего похожего на СЛОВО у шимпанзе, как известно, не возникает и никакой "постепенной редукции" пантомимической активности обезьян не происходит. В том-то все и дело, что приведенные рассуждения описывают некий механизм коммуници-рования, реально существующий у животных, - но при чем тут феномен человеческой речи?

Если бы пантомимические сигналы, которыми пользуются обезьяны в целях передачи какой-то информации, можно было бы рассматривать в качестве предъязыка, если бы дело обстояло действительно настолько просто, то не существовало бы никакой тайны происхождения человеческой речи, не существовало бы никакой пропасти, отделяющей мир животных от мира человека, и речь у животных зарождалась бы настолько же естественно, насколько естественно она зарождается у маленького ребенка. Ну, а потом, если бы слово действительно возникало в качестве инструмента коммуникации взамен коммуницирующей пантомимы, резонно было бы предположить, что по мере развития словесного искусства пантомимические обряды и ритуалы должны были бы естественным образом отмирать, будучи замещаемы более эффективными словесными формами. Однако, ничего подобного в действительности не происходит. Язык и ритуал существуют в первобытном обществе без какого бы то ни было намека на взаимную конкуренцию, в некоей тесной спаянности, безусловно предполагая друг друга, но никак не отрицая одного

другим. Таким образом, предположение о первичности ритуальной пантомимы по отношению к феномену слова есть не что иное, как теоретический самообман, который не только не проясняет ситуацию с генезисом человеческой речи, а вконец ее запутывает.

Как тайна языка - символизация, а не коммуникация, так и тайна ритуала, который до кончиков пальцев существует по поводу языка, - это все та же символизация. Но если язык в своих генетически исходных формах - это чистая некоммуницирующая эзотерика, то ритуал, существующий по поводу языка - это все же определенное коммуникативное пространство, призванное помочь проникнуть в тайну слова.
Представление о том, что сама суть ритуала - это символизация окружающего человека мира, достаточно убедительно представлено, в частности, в работах В.Тэрнера, согласно которым все ритуалы "состоят из символов", и ритуальный символ есть по своей сути "структура семантическая" 19.
Так, анализируя ритуалы африканского племени ндембу, Тэр-нер указывает, что здесь "каждая использованная вещь, каждый сделанный жест, каждая песня или молитва, каждый отрезок пространства и времени конвенционально олицетворяют нечто иное, чем они есть сами по себе. Это нечто большее, чем может показаться, и часто значительно большее" и.
Сами ндембу называют любой элемент, любую единицу ритуала словом, обозначающим "веху", "отметину", "зарубку на дереве", которую делает охотник "прокладывая новый путь", а так же "маяк", заметную особенность ландшафта, на которую можно ориентироваться при движении по местности 21. И эта семантическая нюансировка позволяет многое понять как в структуре и сущности ритуала, так и в самом феномене языка. Ведь когда охотник видит свою зарубку, оставленную им метку, он видит вместе с тем чрезвычайно много: он видит не просто отметину, но некий СМЫСЛ, который эта отметина для него несет. И понятно, что этот смысл существует только для того, кто эту зарубку оставил. Или для того, для кого этот охотник раскрыл тайну своей зарубки, т.е. каким-то образом пояснил смысл того, зачем он ее вообще сделал. Другими словами, в самой по себе зарубке никакого смысла нет. Смысл этой зарубки есть в сознании охотника, который эту зарубку оставил. И здесь находится ключ к пониманию того, как функционирует ритуал и каждый его отдельный элемент. Это именно зарубки, с помощью которых первобытный человек хранит некую особую (мифологическую) семантику предметов и явлений окружающего его мира. Эта-то мифологическая семантика окружающего человека мира, будучи передаваема из поколения в поколение с помощью, ритуальных зарубок, и приобретает постепенно статус священной. Каждое (странное для внешнего наблюдателя) пластическое движения в исполняемом коллективном ритуальном танце, каждый звук, каждый жест имеет для участника ритуального действа некое глубинное семантическое измерение; таким образом в процессе исполнения ритуала воспроизводится тайная семантика мифа. Только для внешнего наблюдателя тот или иной ритуал - это всего лишь бессмысленное кол-

лективное топтание на месте, сопровождаемое странными телодвижениями и заунывным пропеванием совершенно непонятных слов. Наоборот, для самого участника ритуального действа каждая деталь этого действа ЗНАЧИМА, т.е. создает какое-то достаточно обширное семантическое пространство.
Таким образом, у всякого ритуала есть две несовпадающие стороны: сторона, в которой он обращен к внешнему наблюдателю (та сторона, с которой он выглядит как абсолютная загадка), и сторона, которой он обращен к своим непосредственным участникам, своим исполнителям (сторона, в которой ритуал абсолютно прозрачен и космически объемен). Коллективные действия с использованием каких-то достаточно странных и нелепых с точки зрения цивилизованного человека предметов ("предметов мифа" 22, как их назвал М.К.Мамардашвили), странные жесты, топтания на месте, выкрики и пропевания отдельных слов - это ведь только внешняя оболочка ритуала, и все эти ритуальные действия загадочны для внешнего наблюдателя ровно настолько, насколько загадочна зарубка, которую оставил первобытный охотник в лесу. За совокупностью же этих внешних зарубок скрывается огромное семантическое пространство, море смыслов, которые эзотерически воспроизводятся в сознании каждого участника ритуала.
И здесь, между прочим, ключ к пониманию корней любой культурной эзотерики: то, что традиционно рассматривается как тайное учение, спрятанное от других по сознательному умыслу, является в своих основаниях просто-напросто семантикой зарубок, и эта семантика оказывается объективно эзотеричной для внешнего наблюдателя. Это примерно то же самое, что узелок на память: тому, кто его сделал, смысл этого узелка абсолютно ясен и прозрачен, тогда как для внешнего наблюдателя он - сплошная эзотерика. Но эта тайная семантика оказывается спрятана от внешнего наблюдателя вовсе не потому, что ее хотят спрятать, а просто потому, что о ней пока еще не умеют говорить. Скажем, для охотника абсолютно ясна семантика оставленной им зарубки, и как только он снова появится на этом месте и увидит этот знак, в нем тотчас актуализуется тот образ, в связи с которым был этот знак оставлен. Но тот же самый охотник едва ли сможет эту семантику сколько-нибудь внятно изложить своим соплеменникам, используя язык повествования, поскольку язык повествования - это неизмеримо более сложный язык, нежели язык

поименования.
И точно так же миф: он спрятан в ритуале, он живет внутри ритуала, - но как многообразие тайных семантических полей, которые держатся на тех своеобразных зарубках, каковыми являются жесты, ритмы, возгласы, а так же специальные ритуальные объекты. Отличие от зарубок, оставляемых охотником, только в одном: ритуальные метки мифологических смыслов не являются сознательными метками, т.е. создаются не по сознательному умыслу, а в значительной степени стихийно и бессознательно (как
- об этом подробная речь в третьей части).
181
И как охотник может не уметь повествовательно передать тайный смысл своей зарубки (при всей очевидности этого смысла для него самого),так и участники ритуала не умеют словесным образом пояснять тайную семантику ритуала новопосвящаемым. Искусство передавать семантику с помощью слов - это слишком сложное искусство, чтобы рассчитывать на его возникновение на столь ранней стадии. Скорее, пояснительной процедурой может быть жест, указание, звук, интонация; и уже на основе такого рода сигнальных подпорок новопосвященный сам догадывается и сам реконструирует семантическое пространство мифа, поддерживаемое тем или иным ритуалом.
В сущности говоря, то же самое происходит и с маленьким ребенком в современной культуре. Я уже писал выше, что он вступает в мир, наполненный абсолютно загадочными для него словами. Он не может априорно, уже в момент рождения понимать смысл хотя бы одного из них, а раз они сами представляют из себя загадку, то ребенок никак не может использовать их в качестве толкователей. Прежде, чем начать пользоваться словами как инструментами понимания, он должен совершить работу по предварительному разгадыванию семантики слов. И решить эту задачу ребенок может только одним-единственным образом: через догадку. Он постепенно догадывается, каково значение того или иного слова, опираясь на ритуально воспроизводимые структуры повседневного быта, опираясь на сигналы и интонации, получаемые им из мира взрослых, на характер функционирования тех или иных предметов в пространстве этих ритуально-бытовых структур, и только эти развернутые (тоже ритуальные!) структуры повседневного быта, а вовсе не развернутые словесные пояснения могут помочь ребенку в решении этой фантастически сложной задачи. Семантику любого слова он вынужден расшифровывать САМ. Весь мир слов-имен, которые обрушиваются на него буквально с момента рождения, он должен расшифровать на свой страх и риск, с опорой на сам обозначаемый предмет и на ту ритуальную процедуру, которая изо дня в день воспроизводится взрослыми в отношении этого предмета. Именно так ребенок постигает тайну слова "ложка", "тарелка", "игрушка" и тысяч других слов, овладевая практически неисчерпаемым богатством родной речи. И только с достижением известного возраста у него постепенно формируется интерес к собственно повествовательным объяснениям смысла тех или иных слов, он становится ориентирован на словесные комментарии и пояснения. Впрочем, и об этом подробная речь в последующих главах.
Так или иначе, но первобытный ритуал - это действие, до отказа набитое семантикой; это воистину дословесная, действенно-вещная форма бытия мифа. Любой элемент ритуала принципиально символичен, а не пантомимичен: он свидетельствует, а не изображает. Он указывает на факт существования некоего смысла; однако смысл при этом • существует как некая виртуальная реальность, о которой нужно догадываться, которую нужно иметь
182

в виду, но которая не прочитывается прямым и наглядным образом из совокупности тех действий, которые составляют внешнюю оболочку ритуала. Иначе говоря, это не пиктографическое, а символическое письмо. В.Тэрнер так определяет признаки ритуального символа: "(I) ... действия или объекты, воспринимаемые в ритуальных контекстах (т.е. в символической форме), имеют много значений; (II) ... различные по существу значения взаимосвязываются посредством аналогии или ассоциации в действительности или в воображении; (III) ... множество идей, отношений между вещами, действий, взаимодействий и сделок представляются одновременно символическими средствами (ритуальное использование этих средств сокращает то, что в словесном выражении было бы длинным рассказом или высказыванием); (IV) ... референты, предназначенные обычаем для основного ритуального символа, часто стремятся сгруппироваться на противоположных семантических полюсах" 23.
Семантическая многоуровневость тех или иных ритуальных символов, согласно Тэрнеру, просто фантастически велика. Так, "дерево мудьи, или молочное дерево - центральный символ ритуала совершеннолетия девочек у народности ндембу в Северо-Западной Замбии - на своем нормативном полюсе

представляет женственность, материнство, связь матери с ребенком, девочку-неофита, проходящую посвящение в зрелую женственность, специфический матрилинидж, принцип матрилинейности, процесс изучения "женской мудрости", единство и прочность общества ндембу, а также все ценности и достоинства, присущие различным отношениям - семейным, правовым и политическим, - контролируемым матрилинейными родственниками. Каждый из этих аспектов его нормативного значения становится главенствующим в специфическом эпизоде ритуала совершеннолетия; все вместе они создают конденсированное выражение структурной и общиной важности в культуре ндембу. На его сенсорном полюсе тот же символ представляет грудное молоко..., материнскую грудь, а так же гибкость тела и ума неофита... Дерево, расположенное на небольшом расстоянии от деревни посвящаемых, становится центром в последовательности ритуальных эпизодов, изобилующих символами. (...) Существуют и правила исключения, связанные с мудьи в этом ритуальном контексте, - всё, что не имеет отношения к вскармливающему, воспроизводящему и эстетическому аспектам человеческой женственности, а также к их сфере культурного контроля и структурирования, - исключается из семантического поля символики мудьи" ". И подобной семантической многозначностью обладает любой ритуальный символ.

При этом ритуальные символы неравнозначны: если верна наша базовая гипотеза относительно того, что сама суть мифа -это упорядочение отношений первобытного человека с окружающим его предметным (всевозможностным) миром, то миф, навязывая окружающему миру избыточные семантические поля,

183

должен ставить эти предметы окружающего мира в глубоко неравнозначные взаимоотношения между собой. Символизация (а, скорее будет сказать, мифологизация), которую первобытный человек осуществляет в отношении предметов окружающего мира, призвана принципиально иерархизировать окружающий человека предметный мир. И это безусловно отражается на том, как работает ритуал: есть предметы и явления, которым ритуал отдает выраженное символическое предпочтение.

В.Тэрнер подробно анализирует феномен так называемых "доминантных символов", которые центрируют мифологическую Вселенную первобытного человека. "В каждой целостной совокупности или системе существует ядро доминантных символов, которые характеризуются чрезвычайной многозначностью (имеют много смыслов) и центральным положением в каждом ритуальном исполнении. С этим ядром связано значительно большее число энклитических (зависимых) символов. (...) Доминантные символы создают фиксированные точки всей системы и повторяются во многих из составляющих систему ритуалов. (...) Каждый из этих символов имеет, стало быть, множество референтов. Процесс "избирательности" состоит в создании вокруг доминантного символа контекста символических объектов, действий, жестов, вербального поведения и социальных отношений между исполнителями ритуальных ролей (молитвы, заклинания, песни, речитативы, сказания, священные повествования и т.п.), что одновременно группирует и подчеркивает те из референтов, которые полагаются существенными в данной ситуации. Таким образом, лишь часть семантического богатства доминантного символа реализуется в одном виде ритуала или в одном из его эпизодов. (...) Доминантные символы представляют набор фундаментальных тем. Символ появляется во многих ритуалах, а его значения высвечиваются порознь во многих эпизодах. Поскольку обстоятельства, при которых темы представлены ритуально, могут быть различными и поскольку темы составляют различные комбинации в каждой из ситуаций, представители культуры, вовлеченные в полный ритуальный цикл, постепенно узнают посредством повторения, вариации и контраста символов и тем, каковы ценности, законы, образцы поведения и познавательные постулаты их культуры" м.

В сущности говоря, здесь описан процесс, в котором предметы получают сверхсложную семантическую интерпретацию за счет присутствия во множестве различных мифов. Скажем, в описанной выше мифологии маорийцев картофель кумара оказывается именно таким доминантным символом: будучи включен во множество разных мифов, он неизбежно несет на себе множество соответствующих семантических оттенков. И потому, как уже отмечалось выше, когда маориец ест свою кумару, он ест не просто картофель, а, если угодно ест... доминантный символ своей культуры, т.е. поглощает кумару во всем многообразии его мифосемантических оттенков.

184

А за этим скрывается переворачивание самой пирамиды биологических потребностей. Уже не потребность в пище, не чувство голода определяет потребность маорийца в кумаре, а нечто гораздо более существенное: культурная семантика кумары. И именно по этой причине маориец подчеркнуто игнорирует изобилие других видов пищи и сосредоточивает свое внимание на кумаре, которая есть для него нечто неизмеримо более существенное, нежели средство утоления голода.

Совершенно аналогичные вещи можно наблюдать и у других народностей. Скажем, в практике народности абелам, согласно источникам, основная пищевая культура - картофель ямс, который, однако, является не просто пищей, а выраженным доминантным культурным символом.

То, что ямс - это особая пища, несущая в себе культурно-священную семантику, проявляется в том, что абелам выражение предпочитают ямс всем остальным источникам пищи, "хотя он такой же источник углеводов в рационе питания, как и таро, бананы, саго и пр. Абелам варят ямс, пекут, приготовляют в виде похлебки с овощами и тертым кокосовым орехом, едят сырым, нарезанным ломтиками и переложенным кокосовыми орехами; наконец, ямс мелких сортов они начиняют тертым кокосовым орехом" 2о.

Воистину следовало бы определить культуру абелам как культуру ямса. И дело не только в том, что "абелам

знают до 100 видов ямса" -1. Ямс - это безусловный доминантный символ этой культуры, пользуясь терминологией В.Тэрнера. У ямса множество мифологических контекстов, ямс является подлинным семантическим центром культурной вселенной абелам, и именно по этой причине абелам отдают абсолютное предпочтение ямсу по сравнению со всеми прочими продуктами питания, которые, казалось бы, так же в изобилии произрастают вокруг. Даже лунные месяцы обозначаются у абелам с использованием образа ямса. Названия этих месяцев в буквальном переводе звучат так: "луна поднимется и садится - мы сажаем ямс", "луна поднимается и садится - ямс начинает пускать ростки", "луна поднимается и садится - мы рубим подпорки для лозы и моем саго", "луна поднимается и садится - мы делаем колдовство для ямса" и т.д. 28.
Феномен доминантных символов наблюдается во всех без исключения архаических мифологических культурах. Культурная нагрузка этих символов в том и состоит, чтобы центрировать мировосприятие первобытного человека, и этот центр оказывается неизмеримо более семантически богат, нежели периферия. "Обращаясь к тюркским культурам Южной Сибири, мы видим, как немногочисленные доминантные символы "обрастают" богатыми мифо-ритуальными биографиями и становятся поистине неисчерпаемыми" 29.
Но то же самое можно сказать и о любой другой архаической культуре: феномен доминантных символов - ярчайшее свидетельство того, что спрятанный в ритуале миф является способом иерар-
185
хизации окружающего человека мира. Мифологические "биографии" доминантных символов - это те искусственные и иллюзорные оси координат, введение которых позволяет упорядочить взаимоотношения первобытного человека со всевозможностным предметным миром. Причем совершенно несущественно, ЧТО именно начинает исполнять функцию такого рода доминантного символа - дерево ли мудьи, картофель ли кумара или ямс... Все, что угодно может стать доминантным символом. Но, став таковым, соответствующий предмет превращается в подлинный центр мифологической Вселенной, а, стало быть, в точку отсчета во взаимоотношениях человека с окружающим его всевозможностным миром.
Такова подлинная тайна ритуала, который оказывается практической, доповествовательной формой бытия мифа, формой семантического упорядочения взаимоотношений первобытного человека с окружающим его предметным миром. И что особенно важно: эта доповествовательная, дословесная форма бытия мифа оказывается тождественна по своему семантическому содержанию феномену слова.

Феномен слова

Итак, жест, ритуал, действо есть генетически исходная форма бытия мифа, совершенно не похожая на поздние формы его бытования в виде мифологического повествования. Архаический человек не проговаривает миф, а, так сказать, ритуально его ак-туализует, возжигает, так сказать, его существование через воспроизводство структур ритуала. Он воспроизводит некие ритуально-действенные, жестовые и танцевально-пластические процедуры, и это приводит к актуализации в его сознании мифосе-мантических образов. Но это не просто молчаливое воспроизведение неких жестово-ритуальных форм. Жест и ритуал изначально спаяны со словом.
Встроенный в ритуал жест - это отнюдь не сигнальный жест, характерный для приматов. Ритуальный жест имеет в своем бытовании имеет как бы два конца. На одном конце - некий звуковой образ, некая звуковая оболочка слова, а на другом конце -нет, ни в коем случае не предмет, но миф предмета: его культурно-смысловая суть, и, одновременно, его семантическая тайна, которую человек с помощью жеста навязывает предмету в качестве семантической оболочки последнего. Таким образом, жест, как элементарная структура ритуала, является своеобразным связующим звеном между звуковой оболочкой слова и тем семантическим полем, тем семантическим пространством, которым (с помощью описываемой процедуры) человек окружает предмет и превращает его из природного предмета в предмет культуры. Ритуальный жест - это то средство, с помощью которого человек связывает три фундаментальных элемента: некое звукосочетание (звуковой образ слова), некую мифологическую семантику, обозна-
186
чаемую словом, и некий реальный предмет, которому навязывается слово-миф. Тем самым оформляется структура слова, развернутая в физическом пространстве посредством системы жестов, системы пластических действий. Слово оказывается как бы распластано в пространстве.
Слово - это ни в коем случае не звук-сигнал. Первобытный человек пользуется звуками-сигналами ничуть не хуже, чем его ближайшие предшественники по эволюционной лестнице, но это не имеет ровным счетом никакого отношения к тому, чем является феномен слова. У звука-сигнала нет никакого пространства -ни физического, ни семантического; он всего лишь средство коммуникации, средство передачи информации, наряду с сигнальными жестами, сигнальной мимикой и проч. И хотя с точки зрения своей звуковой оболочки слово - это группа все тех же сигнальных звуков, по своему истинному содержанию оно является совершенно иным: оно есть носитель смысла, носитель мифа, который человек навязывает предмету.
Что касается ритуала, в котором мифосемантическое содержание слова оказывается развернуто в пластических формах, то он в своем первоначальном виде представляет не что иное, как развернутую сигнально-коммуникационную систему, существующую с помощью жестов и сигнальных звуков, но существующую по поводу слова-мифа. Таким образом, ритуал есть коммуникация, но коммуникация по поводу мифологических смыслов. Он сообщает ту информацию, без которой невозможно расшифровать семантику центрирующего ритуал слова-имени, которое таким образом из эзотерической реальности

становится реальностью диалогической, обретая коммуникационное измерение.
Но, таким образом, можно предполагать, что на ранних ступенях формирования первобытного общества, мир звукосочетаний в устах первобытного человека оказывается разделен на две принципиально неравновесные части. С одной стороны, первобытные люди продолжают по примеру своих ближайших животных предков, пользоваться звукосочетаниями исполняющими чисто сигнальную, информационно-коммуникативную функцию. Такого рода звукосочетания, не являющиеся словами, а являющиеся чистейшей воды сигнальными информаторами (свидетельствами различных эмоциональных состояний - страха, радости, неуверенности, агрессии и т.п., а так же предупреждениями об опасности, о наличии или отсутствии пищи и проч.), имеют достаточно развитый характер у всех высших приматов,, и безусловно существуют в повседневной практике первобытных людей, впрочем, как и в практике людей современных. Такого рода коммуникативно-сигнальные (звуковые, но не вербальные!) средства используются первобытным человеком и в коммуникации, сопровождающей практику ритуалов, где эти звуковые сигнальные информаторы наряду с жестами, мимикой и пластикой являются важными компонентами целостного действа. Однако, с другой стороны, наряду с чисто сигнальным использованием звуков,
187
возникает совершенно новый феномен - феномен слова, в котором звук является всего лишь оболочкой чего-то неизмеримо более существенного - оболочкой мифа, т.е. смысла. Причем совершенно естественно, что использование звуковой оболочки является совершенно не обязательным для феномена слова - как известно, слово может существовать и в жестовой форме. Главное, чтобы звуковая или тестовая оболочка выступила бы не в роли информационного сигнала, а чтобы в этой звуковой или жестовой оболочке оказался спрятан миф. Только в этом случае можно будет говорить о действительном феномене слова.
И не случайно, что слово с самого начала возникает не как сигнальный, а как священный феномен. И хотя звуковые оболочки у слова и сигнального звукосочетания принципиально похожи (слово заимствует свою оболочку у звуковых или жестовых сигналов), по сути между ними лежит пропасть. Природа слова совершенно иная, нежели природа сигнальных звукосочетаний. Природа слова - МИФ, и это именно то обстоятельство, которое упускается из виду теми, кто пытается вывести феномен слова непосредственно из звукосигнальных (коммуникативных) систем у приматов. Однако согласно представленной интерпретации слово в своем исходном бытии - не средство объяснения, а наоборот: та тайна, по поводу которой формируется система ритуалов.
Как выглядит генезис ритуального действа, выступающего пластическим модусом слова-мифа? Первоначальная форма ритуала, в которой актуализируется слово-миф, - это, скорее всего, указание на предмет (с помощью указательного жеста); однако это такое указание на предмет, которое не есть просто указание на объективно существующий предмет, а есть указание на нечто такое, связанное с этим предметом, что в этом предмете объективно не существует. Это указание на то, что у предмета есть миф, есть особый, надпредметный смысл. Попросту говоря, человек показывает рукой на некий камень и произносит священное имя этого камня. Смысл этого жестового действия и словесного называния, разумеется, заключается не в том, чтобы сообщить кому-то про факт существования этого камня - зачем нужна столь сложная процедура, когда факт существования камня и так очевиден? Указывая на камень и называя его священное имя, первобытный человек совершает нечто неизмеримо большее, нежели просто эмпирическую процедуру указания. Произносимое им священное имя суть своеобразный ПАРОЛЬ, который дает ключ к мифосемантической тайне этого камня. Имя-пароль, вкупе с указанием-жестом (поясняющим священное имя непосвященным) - это и есть генетически первая, наиболее простая и элементарная форма существования ритуала. Не удивительно, что наиболее архаические формы языка первобытного человека плотно переплетены с языком жестов. Как подчеркивают исследователи, "...язык примитивного человека, в сущности говоря, есть двойной язык: с одной стороны, язык слов, с другой - язык жестов. (...) Один язык... объясняет другой, и ни
188
один из них не может быть изучен, если мы не знаем другого" 30. Однако предлагаемая Выготским и Лурия, а вслед за ними и множеством других исследователей трактовка этого феномена под углом зрения теоретической максимы "слово есть свернутое действие" выглядит не вполне убедительной в свете развернутой выше концепции языка и мифа. Красивая схема "действие - жест - слово", предполагающая, что вначале имеет место развернутое социально-культурное действие, затем оно редуцируется до символического жеста, и, наконец, упаковывается в звуковую оболочку слова, оказывается не способна объяснить реального функционирования мифа, слов и ритуальных действий в первобытном обществе, а так же характера их взаимодействия.
Может ли феномен слова быть трактован как феномен свернутого действия? Как следует из предшествующего анализа, слово-миф - это такой феномен, который оказывается парадоксальным образом первичным по отношению к ритуальному действию, а вслед за этим - и по отношению к любому культурному действию вообще: ведь это именно то, благодаря чему у человека'воз-никает основание культурной размерности, а, значит, и сама возможность какого бы то ни было культурного действия. Феномен слова - это не феномен свернутого действия, а феномен ИМЕНИ, которое есть совершенно случайная группа звуков, призванная обозначить не камень, а некоторое семантическое измерение или целую группу семантических измерений этого камня. Эта группа случайных звуков сама по себе не несет

никакого содержания, она абсолютно пуста и случайна, и ни в коем случае не является редукцией какого бы то ни было предметного действия, будто бы ей предшествующего. Но с помощью указующей руки эта случайная группа звуков привязывается к некоему предмету как условный знак, как зарубка на дереве, которую охотник оставляет на память в связи с неким особым смыслом, который ему нужно удержать и сохранить. И с этого момента любое ритуально-символическое воспроизведение этого слова-зарубки актуализирует в сознании первобытного человека некое мифосемантическое пространство, связанное с этой зарубкой, и в его сознании "сам собой" всплывает тот смысл, который он имел в виду, ставя эту звуковую зарубку.

Таким образом, сама генетическая природа слова состоит в том, что оно оказывается своеобразной зарубкой смысла, причем этот смысл вовсе не должен иметь какое-то действенное происхождение. Скорее, наоборот: лишь когда у человека появляются такого рода словесно-мифблогические зарубки смысла, у него появляется та элементарная масштабно-координатная сетка отношения к миру, которая только и может позволить ему вступить в культурно-деятельностный диалог с предметным миром.

Так что же такое слово? Слово - это имя, которое человек дает тому или иному предмету как метку смысла. Человек - с помощью совершенно произвольной группы звуков - помечает смысл, который возникает у него в некоей ситуации в связи с каким-то

189

предметом, и эта произвольная группа звуков начинает отныне исполнять совершенно особую роль - роль священного центра культуры, той опорной точки размерности культуры, которая позволяет человеку вступить в предметно-деятельностный диалог с окружающим миром.

Это очень важно: человек с помощью имени (точнее, с помощью группы звуков, которым еще только суждено стать словом-именем) метит не предмет, а... некий виртуальный смысл, связанный с этим предметом. В конце концов, какой смысл помечать сами предметы? Но человек с помощью слов-имен делает зарубки относительно неких смыслов, возникших у него в ОТНОЕЮНИИ этих предметов. А это и означает то, что с помощью слов-имен человек ПОМЕЧАЕТ МИФ, который постепенно формируется у него в отношении того или иного предмета, помечает надпредмет-ную семантику предмета. Ведь миф предмета - это и есть событийная память, которая накапливается у человека в отношении того или иного предмета и становится его второй кожей.

Имя - это то, посредством чего некий предмет окружающей человека среды выделяется как ОСОБЫЙ предмет, имеющий некий смысл, имеющий свою мифологию, имеющий некую событийную память - в отличие от всех прочих предметов без роду, без племени, которые не имеют имени, а, значит, не имеют мифологии. Зарубка, оставленная охотником на дереве, сознательно надломленная ветка как указатель маршрута; наконец, просто особой формы или особого цвета камень, рядом с которым произошло некое значительное событие - совокупление, рождение ребенка, смерть или просто удачная охота - все это получает свои персональные зарубки-имена, и каждое это имя обозначает не столько предмет, сколько то событие, тот смысл, который оказался связан с этим предметом.

Итак, имя или слово в своем первоначальном бытовании - это всего лишь зарубка, всего лишь метка, которая метит не предмет, не явление, а некий контекстуальный СМЫСЛ, некий контекстуальный МИФ, связанный с этим явлением. Самый обычный камень, рядом с которым произошло рождение ребенка, помеченный абсолютно случайной группой звуков, становится особым, поименованным камнем, и, значит, камнем, обладающим мифом. Этот камень, получивший персональное имя и выделившийся тем самым из мира окружающих, абсолютно идентичных, казалось бы, камней, становится отныне МИФОЛОГИЧЕСКИМ камнем, т.е. камнем, несущим сложную, сверхчувственную семантику. Архаический человек, приходящий на это место спустя много поколений, безошибочно выделяет этот, поименованный особым образом камень среди сотен и тысяч других, поскольку у него есть персональное имя, которое обозначает не камень сам по себе, а особое событие, связанное с этим камнем: некое мифологическое (=смысловое) пра-события. которое и составляет отныне и навеки вечные подлинную (культурно-племенную) сущность этого камня, МИФОЛОГИЧЕСКУЮ сущность. Человек показыва-

190

ет на этот камень, произносит некий священный набор звуков (имя камня), и этот набор звуков вызывает у этого человека поток семантических ассоциаций, связанных с мифологией этого камня - начиная с того, что это есть камень, рядом с которым когда-то произошло рождение ребенка.

Мир поименованный

Само собой разумеется, что за долгие тысячелетия существования первобытного общества каждый предмет окружающего мира нагружается огромным числом семантических полей и смысловых ассоциаций. И тогда имя камня выступает как своеобразный волшебный ключ ко всей этой многообразной мифологической семантике камня. Достаточно указать на камень рукой и назвать его священное имя, как произойдет актуализация его мифологической истории. Как слово "часы" предполагает некоторое особое, внепредметное содержание предмета, который мы держим в руках, так и для первобытного человека имя камня предполагает, что перед ним не камень вообще, а глубоко персонифицированный камень, со своей индивидуальной мифологической историей.

Потому-то и происходит так, что для первобытного человека мир предметов оказывается миром персональных имен, а, значит, глубоко персонифицированным миром. Миром, в котором нет "камней

вообще", а есть множество своеобразных мифологических индивидуальностей: каждый камень имеет свою персональную мифологическую историю, свою мифологическую судьбу, является, если угодно личностью. Эти-то персональные имена, каждое из которых окружено своим мифосемантическим облаком, и составляют не что иное, как первичный тезаурус человеческого языка.

Для первобытного человека, находящегося еще только в самом начале своей поименовательной активности, мир распадается на две принципиально неравновесные части: предметы и явления, имеющие миф (а, значит, поименованные предметы и явления), и предметы и явления, не имеющие мифа (а, значит, не поименованные предметы и явления). Вначале тех предметов, на которых человек ставит зарубку имени,(а, значит, тех, которым навязывается некий мифологический смысл) немного. Но по мере развития этой тенденции поименования весь мир оказывается, в конце концов, поименован, а, значит, мифологизирован.

Так или иначе, но предложенная модель возникновения языка позволяет достаточно эффективно объяснить многие его особенности в первобытном обществе. И, в частности, факт его фантастического, не укладывающегося в понимание цивилизованного европейца богатства.

Как замечают Л.С.Выготский и А.Р.Лурия, "этот язык создает знак почти для каждого конкретного предмета и позволяет примитивному человеку с необычайной точностью иметь в своем

191

распоряжении как бы двойники всех предметов, с которыми он имеет дело" 31. "В языках австралийских народов, например, почти совершенно отсутствуют слова, обозначающие общие понятия, но они наводнены огромным количеством специфических терминов, различающих точно отдельные признаки и индивидуальность предметов" 32. Л.Леви-Брюль приводит огромное количество примеров, доказывающих, что для всех примитивных народов язык является системой индивидуальных имен, которые туземцы дают окружающему их миру. "Число существительных в их языках неисчислимо, - пишут вслед за Л.Леви-Брюлем и другими информаторами Л.С.Выготский и А.Р.Лурия. - У одного из северных примитивных народов, например, есть множество терминов (точнее было бы сказать "имен" - А.Л.) для обозначения различных пород оленей. Есть специальное слово для обозначения оленя одного года, двух, трех, четырех, пяти, шести и семи лет, 20 слов для льда, И слов для холода, 41 слово для снега в различных формах, 26 глаголов, чтобы обозначить замерзание и таяние и т.д. Вот почему они сопротивляются попытке сменить этот язык на норвежский, слишком бедный для них с этой точки зрения. Этим же самым объясняется огромное количество собственных имен, даваемых самым различным отдельным предметам" 33.

И то же самое характеризует множество других примитивных народов. "В Новой Зеландии у маори каждая вещь имеет свое собственное имя. Их лодки, их дома, их оружие, даже их одежда - каждый предмет получает свое собственное имя. Все их земли и все их дороги имеют свои названия (в смысле имена собственные, которые не предполагают слова-обобщения - А.Л.), берега вокруг островов, лошади, коровы, свиньи, даже деревья, скалы, источники. (...) В области Замбези каждое возвышение, каждый холм, каждая горка, каждая вершина в цепи имеет свое название, точно так же, как каждый ключ, каждая равнина, каждый луг, каждая часть и каждое место страны, таким образом, обозначено специальным именем. Все это потребовало бы целой жизни человека для того, чтобы расшифровать смысл и значение всех этих обозначений - говорит Ливингстон" м.

Но дело не сводится просто к поименованию предметов. Чем дальше развивается первобытная культура, тем в большей степени предметами персонального поименования становятся различные варианты действий или движений. Для современного человека не существует проблемы сказать про идущего человека, что он "идет", вне зависимости от того, куда и зачем он идет - в любом случае будет употреблена одна и та же глагольная форма "идет". Но для первобытного человека все обстоит совершенно иным образом. У него нет единой глагольной формулировки, но есть персональные обозначения ситуативно различной ходьбы. А это значит, что ходьба, как и предметы, может иметь свою мифологическую персонификацию. Так, скажем, если человек идет идет на охоту, это будет обозначено одним термином - именем, которое будет в себе нести особый семантический оттенок: не просто

192

идти, но ИДТИ НА ОХОТУ. И совершенно другой термин должен быть употреблен в том случае, если человек идет без всякого дела или идет за хворостом для костра. Потому-то и происходит так, что примитивный язык фантастически богат не только именами-существительными, т.е. именами сущими, но и именами-глаголами, а так же чрезвычайным богатством грамматических форм. "Эти грамматические формы направлены на то, чтобы передать мельчайшие конкретные детали. Форма глагола меняется в зависимости от тончайшей детали смысла. Так, например, в языке одного примитивного племени... в простом спряжении настоящего времени индикатива есть более семидесяти различных форм" 3\ А, скажем, язык алеутов "способен изменять слово более чем четырьмястами способами (время, наклонения, лица): каждая из этих форм отвечает отдельному точному нюансу значения" 36.

Все без исключения примитивные народы демонстрируют фантастическое разнообразие префиксов и суффиксов, которые также выступают формами имени, поскольку обозначают "форму и движение или форму и размеры, характер среды, в которой происходит движение, положение и т.д. Количество этих добавочных языковых частиц не ограничено. Эта спецификация деталей может быть положительно безгранична в языках примитивных народов. В языке одного из примитивных племен имеется десять тысяч глаголов, число которых должно быть еще увеличено благодаря огромному количеству префиксов и

суффиксов" 37. Слово в руках первобытного человека - это воистину инструмент господства над миром, инструмент, посредством которого человек весь мир подчиняет мифу. Слово - это именно тот инструмент, посредством которого первобытный человек весь огромный мир биологически нейтральных предметов делает принципиально СВОИМ миром.

7 Зж. 239

1. См.: Мифы и предания папуасов маринд-аним. М., 1981.
2. Мифы и предания папуасов маринд-аним. М.,1981, с.81-82.
3. Сказки и легенды маори. М., 1981, с. 19-20.
4. Миклухо-Маклай Н.Н. Собр. соч., т.3, ч.1, М.-Л., 1951, с. 32.
5. Журавлев В.К. Внешние и внутренние факторы языковой эволюции. М., 1982, с. 15.
6. См.: Донских О.А. Происхождение языка как философская проблема. Новосибирск, 1984; Якушин Б.В. Гипотезы о происхождении языка. М.,1984.
7. Онтология языка как общественного явления. М., 1983, с.40.
8. См. Вандриес Ж. Язык. Лингвистическое введение в историю. М., 1937.
9. Мифы и предания папуасов маринд-аним. М., 1981, с. 25-26.
10. Мелетинский Е.М. Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М.,1986, с. 6.
11. Мелетинский Е.М. Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М., 1986, с. 17.
12. О.М.Фрейденберг, Цит. пр., с. 58.
13. Там же, с. 55.
14. Там же.
15. Там же, с. 62.
16. Онтология языка как общественного явления. М., 1983, с. 97.
17. Теоретические и экспериментальные исследования в области структурной и прикладной лингвистики. М., 1973, с. 97.
18. Онтология языка как общественного явления. М., 1983, с.100.
19. В.Тэрнер. Символ и ритуал. М., 1983, с. 33.
20. Там же, с.116.
21. См.: там же.
22. См. "Классический и неклассический идеалы рациональности", Тбилиси, 1984.
23. Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983, с. 33.
24. Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983, с. 33-35.
25. Тэрнер В. Цит. пр., с. 36-37.
26. Иванова Л.А. Утварь к ритуалам культа ямса у абелам Новой Гвинеи в коллекции фонда Н.Мишутушкина - А.Пилиоко. - В кн.: Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М., 1986.
27. Там же.
28. Там же, с. 44.
29. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск, 1990, с. 137.
30. Выготский Л.С., Лурия А/Р ния: Обезьяна. Примитив. Ребенок.
31. Там же, с.98.
32. Там же, с.96.
33. Там же, с.97.
34. Там же.
35. Там же, с. 99.
36. Там же 37. Там же, с. 100.

Этюды по истории поведе-М., 1993, с.100-102.

ЧАСТЫ1 ИСКУШЕНИЯ МИФА

7*

ГЛАВА 1. ФАЛЛОЛОГИЯ МИФА

Фаллические мотивы культуры

Итак, миф - это целая Вселенная, которая в своих истоках оказывается тождественна феномену человеческой культуры. И, в частности, миф - это фундаментальный механизм, посредством которого осуществляется диалог первобытного человека с окружающим его предметным миром и создается то, что можно было бы назвать культурной сущностью человека.

Впрочем, те мифологические механизмы культуры, которые были описаны в предшествующих главах, вовсе не лежат на поверхности. На поверхности же лежат так называемые священные предания, которые на протяжении тысячелетий транслируются из поколения в поколение народами всех континентов, и которые представляют из себя смесь иррационального абсурда, откровенной жестокости и изощренного секса. Идет ли речь о мифологии, уже трансформированной историей цивилизации, или же о мифологии девственно-первобытной, - знакомство с нею всегда оставляет ощущения более чем странные. Абсурд, жестокость и нравственная распущенность - таковы три основных составляющих у абсолютного большинства мифологических сюжетов. Каким же образом столь странная реальность мифов решает описанные выше

задачи культурного диалога? И как вообще соединить описанные в предшествующих главах тонкие механизмы культуры с той грубой фактурой разнузданности, жестокости и абсурда, которые столь часто составляют внешнюю канву мифологических повествований?
В ближайших главах я попробую ответить на этот вопрос, и попробую доказать, что первобытный миф может быть интерпретирован как грандиозный ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ механизм культуры. Тот механизм, посредством которого произошло своеобразное возделывание человека из животного в процессе антропогенеза. И попробую доказать, что все странное, абсурдное, жестокое и разнузданное содержание архаической мифологии есть, с одной стороны, следствие, а, с другой - предпосылка работы этого педагогического механизма.
Начнем с анализа, возможно, наиболее загадочной стороны любой исторической мифологии - ее сексуально-фаллической нагруженности.
196
1
То, что сексуально-фаллические мотивы весьма и весьма объемно представлены в любой без исключения исторической мифологии - факт хорошо известный. Тем не менее, этот факт остается обычно на периферии теоретического анализа, если не считать психоаналитической традиции с ее достаточно односторонней интерпретацией соответствующих фактов. Однако есть основания полагать - и этому будут посвящены страницы трех ближайших глав - что сексуально-фаллические мотивы архаической мифологии являются важным ключом к пониманию того, каким образом возникает сам феномен мифа, и того, каким образом возникает сам феномен человеческой культуры.
Почему практически все древние цивилизации - зачастую совершенно независимо друг от друга! - создали многочисленные религиозные культы, центром которых являлись мужские и женские гениталии, а также сам момент священного коитуса? Во многих древних религиях центральный бог совершенно недвусмысленным образом отождествляется с мужским детородным органом, и именно фаллос является объектом культового поклонения в этих ранних религиозных системах. Последующий анализ покажет, что подобное отождествление бога с фаллосом является глубоко не случайным и является проекцией наиболее глубоких и сущностных мотивов первобытной мифологии, являющейся живым арсеналом для древних религиозных систем.
Позволю себе в этой связи краткий обзор древнейших культур под этим, весьма специфическим, углом зрения.
Европейскому человеку, имеющему за плечами две тысячи лет истории христианства, может показаться совершенно неестественным тот факт, что древнейшие формы культурной манифестации бога являлись глубоко сексуализированными формами. Ведь одна из стратегических тем христианской религии - это тема глубокого противопоставления духовного и плотского. Однако одна из самых поразительных вещей, связанных с древнейшими религиями - идет ли речь о религиях египетских, шумерских, греческих или индийских, - заключается в том, что все они в значительной степени были проникнуты идеей обожествленной сексуальности, т.е. представляли собой странную смесь, если не сказать ТОЖДЕСТВО плотского и духовного. И весьма изощренные здания религиозных конструкций, построенных древними цивилизациями, были густо замешаны на весьма откровенной сексуально-фаллической тематике, а оргии духа, творимые в древних храмах, находились в сложной гармонии с сексуальными оргиями. Причем последние рассматривались в качестве подлинного источника культово-религиозного экстаза.
В свое время Мишель Монтень, пытаясь хоть как-то объяснить "беспутство" языческих религий, допустил в этой связи весьма примечательную ошибку. В своих знаменитых "Опытах" французский философ, не скрывая своего изумления сексуальной ориентированностью древних религий, попытался представить секс в храме как усмирение похоти перед молитвой. При этом ему и в
197
голову не приходит, что в языческом храме телесное и духовное, сексуальное и божественное не разделены, не противопоставлены друг другу, а являются, в сущности... тождественными.
"В былые времена насчитывалось до полусотни божеств, покровительствовавших этому делу и обязанных всячески его пестовать; а был и такой народ, который, чтобы смирять похоть тех, кто приходил помолиться, содержал при своих храмах девок и мальчиков, дабы ими мог насладиться всякий, и всем вменялось в обязанность сначала сблизиться с ними, и лишь после этого можно было присутствовать при обряде богослужения" '.
Похоже, однако, что Монтень ошибается. Вся суть оргаисти-чески-ритуальных действий в древних храмах, возможно, в том и заключалась, что в них не "плоть усмиряли перед молитвой", а непосредственно через сексуальное действо осуществляли религиозный диалог. Сам духовный диалог с богом носил в этих храмах подчеркнуто сексуализированный характер, и это удивительное тождество сексуального и божественного носило поистине универсальный характер в языческом мире, а, следовательно, свидетельствует о сверхзначимом характере сексуальности в представлении всех без исключения языческих народов. Если христианство достаточно однозначно связало сексуальность с животной природой человека, то все без исключения языческие религии словно исходят из предположения, согласно которому именно в своей сексуальности человек наиболее фундаментально отличается от животных, и согласно которому момент храмового сексуального совокупления есть именно тот момент, когда человек вступает в контакт с

божественным.
Так, самые ранние из найденных глиняных фигурок месопотам-ских жрецов - это выраженные изображения фаллосов 2. А в шумерских храмах богини Инанны публичный половой акт на алтаре являлся священным действом, в котором человек ВОЗВЫШАЛСЯ до уровня бога, и храмовые прислужницы вовсе не похоть удовлетворяли, а через сексуальный контакт осуществляли связь человеческого с божественным. И.Зейберт в книге "Женщина на древнем Ближнем Востоке" так писал об этом феномене: "То, что в сфере влияния христианской религии считалось "греховным", а именно, половое удовольствие, в древневосточных религиях связывалось с самой природой. Половое соединение считалось культовым священным действием и в своем сакральном значении не предполагало ничего непристойного или аморального" 3.
Подтверждение сказанному - множество клинописных табличек, на которых изображается акт совокупления на алтаре - совокупления, именуемого современниками не иначе как "возвышением сердца". Сексуальный акт как высшая точка СВЯЩЕННОДЕЙСТВИЯ был нормой религиозной жизни в шумерских храмах. А знаменитые вавилонские "иеродулы", т.е. те храмовые девушки, через тело которых осуществлялся прямой контакт с богами, это именно служительницы культа, а вовсе не храмовые проститутки, как их по невежеству называют.
198
1
Феномен священного полового акта, представляющего собой апофеоз религиозно-культовых мистерий, характерных для культово-культурной жизни древних цивилизаций, существовал у всех без исключения древних народов, подчеркивают исследователи -и у хеттов, и у греков, и у египтян, и у древних евреев. Возможно, одно из наиболее ярких свидетельств такого рода дает культура Древней Индии, где до сих пор предметом поклонения в шиваитском культе является каменный фаллос ("линга"), поднимающийся из каменного основания, символизирующего женские половые органы ("йони"). При этом священный камен-ный фаллос - это не что иное, как половой член главного шиваит-ского божества, самого Шивы, а священное каменное основание, из которого поднимается каменный фаллос - это половые органы супруги Шивы, богини Парвати. Таким образом, непосредственным предметом поклонения в шиваитском культе является божественный коитус, т.е. момент священного совокупления между Шивой и Парвати.
Но что при этом особенно важно, так это то, что священный "линга" - это не просто фаллос Шивы, но и олицетворение Шивы (сам Шива нередко изображается в виде огромного фаллоса), и, вместе с тем - олицетворение творческого начала культуры. Момент божественного коитуса, момент священного совокупления между Шивой и Парвати рассматривается шиваитами как акт высшей духовности, акт высшей концентрации и реализации творческой природной энергии. Не случайно именно к могучему фаллосу своего верховного бога апеллируют шиваиты, стремясь подчеркнуть древность и мощь своей религии.
Весьма характерный пример такого рода аргументации находим в шиваитском мифе о споре между Брахмой и Вишну за право почитаться творцом всего сущего. Спор разрешается сам собой, когда перед спорящими богами возникает пылающий фаллос Шивы необозримой величины. Пытаясь найти его начало и конец, Вишну превращается в кабана и спускается под землю, а Брахма превращается в гуся и взлетает на небо, но оба оказываются не способны достичь цели. И тогда они приходят к согласию, что именно Шиву следует признать величайшим из богов. Таким образом, именно божественный фаллос оказывается высшим и окончательным аргументом при доказательстве мудрости и величия самого бога.
В целом индуизм рассматривает храмовую сексуальность как сакральное действо, ведущее человека к духовному озарению и соединению с силами Космоса, а само духовное просветление ассоциируется здесь с оргазмом.
Точно так же подчеркивают сакрально-космическое значение совокупления тантрические религии, где точка соединения мужского и женского половых органов рассматривается как точка соединения человека с Космосом. Сексуально-религиозное самовыражение человека в момент соития - суть точка наивысшего напряжения творческих духовных сил человека в тантризме *.
199
Совершенно однозначно доминируют фаллические культы и в Древнем Китае эпохи Ин и Чжоу (второе тысячелетие до н.э.), о чем свидетельствуют дошедшие до нас многочисленные фаллические символы. Так, фундаментальные для древнейшего китайского мировоззрения категории "инь" и "ян" - это не просто "темное" и "светлое", "пассивное" и "активное", "женское" и "мужское", но и буквальное обозначение женских и мужских половых органов. А поскольку взаимодействие "инь" и "ян" - это наиболее глубокое космическое взаимодействие в китайской модели мира, то можно утверждать, что для древнего китайца весь мир - это фундаментальный половой акт, гигантский коитус, ритмическое соприкосновение женских и мужских гениталий. Не удивительно поэтому, что древнейшая для китайского самосознания философская идея "дао" как стратегическая идея пути развития всего сущего во Вселенной, оказывается также глубоко сексуальна по своей сути, и, в частности, представляет собой не что иное, как идею ритма сексуального совокупления. Вместе с тем, парная к "дао" категория "дэ" (благодать) - суть категория сублимации, категория потенциального источника сущего. "Дэ" - это младенец, которому "...неведомо соитие самки и самца, но детородный уд которого поднят, что означает предельность цзин" 5, говорится в "Дао дэ цзин". Характерно, далее, что один из ключевых терминов даосской философии "цзин" (исходное значение: "отборный, очищенный рис") - это одновременно и "семя" (в том числе и мужская сперма, и "женское

семя"), и "дух" (а вместе с тем и универсальная оплодотворяющая энергия, и высшая разумность, и разумная справедливость). Характерен афоризм: "Когда ЦЗИН наполняет глаза, они ясно видят" '. А поскольку "цзин" - это "сперма", которая одновременно - и суть, и смысл, и канон, данный афоризм можно перевести так: "Когда СМЫСЛ наполняет глаза, они ясно видят". Но ни чуть не меньше оснований перевести его и так: "Когда СПЕРМА наполняет глаза, они ясно видят..." Поэтому, скажем, и название знаменитой книги "ДАО ДЭ ЦЗИН" лишь весьма условно может быть переведено традиционным "Канон пути и благодати". В не меньшей степени это звучит как "Сперма дао и дэ" или "Смысл совокупления и потенции"...
Впрочем, удивительным семантическим богатством отличаются и другие термины древнекитайского языка, что приводит к чрезвычайно интересному феномену скрытой сексуальности всей древнекитайской лирической поэзии, когда внешне невинное описание природы могло одновременно являться... описанием сексуального совокупления. В частности, подчеркивают исследователи, всякий раз, когда описывалась ниспадающая с небес влага -скажем, дождь или роса, это "...являлось по сути своей откровенным физиологизмом - обозначением акта семяизвержения" 7. Кроме того "природное мужское начало мог воплощать и ветер, проникающий в расщелины, ущелье или другое углубление в земной коре, считавшееся местом сосредоточения женственного. Заместителем углублений в земной коре выступало искусственно
200
замкнутое пространство - дворец, чертог, дворик. Эта модель была впоследствии реализована в даосской терминологии, где матка обозначается посредством бинома "чжун гун" - "срединный дворец". Производными от указанного термина сочетаниями являются поэтические эротизмы "сюань сюй" - "сокровенная обитель" и "чжун тан" - "срединный чертог" - влагалище и матка" *. А широко распространенный в китайской поэзии образ лотоса связан, между прочим, с тем, что сам лотос является для древнего китайца "своего рода моделью коитуса: розовый ("Ян") среди воды ("Инь")", а "семена лотоса записываются тем же иероглифом, что и семя-сперма ("цзин")" э.
Впрочем, богатство семантических ассоциаций для слов, обозначающих мужские и женские половые органы, а так же момент сексуального совокупления и сперму, характерно и для других древних языков, и это является прямым следствием того, что сексуальный акт переживается древним человеком как сакрально-космогонический процесс, а отнюдь не в том узко-физиологическом смысле, к которому тяготеет представление о сексуальности, свойственное для современной культуры.
С безусловным обожествлением фаллоса мы встречаемся в древнеегипетской культуре. Вот как пишет об этом Мишель Монтень: "Египтянки на празднике вакханалий также носили на шее его деревянное изображение, сделанное весьма искусно, большое и тяжелое, каждая по своим силам, и, кроме того, на статуе их главного бога он был настолько большим, что превосходил своими размерами его тело" 10. И последнее не удивительно, если вспомнить ту роль, которую играет фаллос в теогенезе египетской культуры. Мифологически история Древнего Египта происходит под знаком мастурбирующего бога Атума-Ра-Хепри. родоначальника египетских богов и царских династий. В папирусе Бремнер-Ринд этот верховный бог Древнего Египта, создатель всего сущего так характеризует самого себя: "Я тот, кто совокупился со своей рукой, кто сожительствовал со своей дланью [до тех пор, пока] семя не попало ко мне в рот. И выплюнул я Шу и изрыгнул Тефнут" ". Таким образом, мастурбация великого бога с последующим заглатыванием собственной спермы являлась для древнего египтянина своеобразной точкой отсчета для истории богов и людей. Впрочем, то, что для древних египтян космическая суть мира - совокупление, отчетливо видно и из многочисленных рисунков, структурирующих картину мира в виде акта совокупления Земли и Неба, где бог Земли Геб прорисовывается с отчетливо вздыбленным фаллосом. А Осирис - ключевая фигура древнеегипетской мифологии, бог производительных сил природы, научивший людей сеять злаки, сажать виноградники, выпекать хлеб, изготовлять пиво и вино, добывать и обрабатывать медную и золотую руды, врачевать и строить города, устанавливать культы, - то есть фактически бог культуры как таковой, однозначно отождествляется с фаллосом в "Книге мертвых". Вместе с тем, будучи оскоплен, Осирис становится царем Подземного царства |2.
201
Божественное отождествление фаллоса с самой культурой безусловно представлено и в древнегреческой мифологии. Достаточно напомнить, что Афродита, персонифицирующая идею эстетической гармонии в структуре древнегреческого Космоса рождается из кровавой пены, возникающей на поверхности моря после того, как Кронос выбрасывает туда отрубленный фаллос своего отца Урана. И не удивительно, что фаллическая сущность человека становится предметом непрестанных размышлений древнегреческих философов. В частности, Пифагор рассматривал сперму, как прямое- порождение мозга, а душу - как производное спермы. Многие другие философы, - от Левкиппа до Аристотеля - так или иначе склонялись к мысли, что сперма - это и есть материальная субстанция души, либо кусочек души 13. А знаменитые греческие споры о стихиях, лежащих в основе всего сущего (с чего, как известно, вообще начинается древнегреческая философия), представляли собой как бы различные интерпретации самого феномена фаллоса: "влажное" - это сперма; "твердое" - это эрегированный фаллос; "воздушное" - это духовная сущность коитуса; "огненное" - это энергия соития. И не случайно В.В.Розанов, известный своей склонностью к нетривиальным суждениям, на вопрос "За что Вы любите античность?" отвечал: "за то, что сам ее воздух пронизан ароматом мужского семени!" и.
Что касается собственно русской ментальности, то и здесь нельзя не вспомнить, что ключевая фигура

восточнославянского пантеона, бог солнца Ярило - это так же глубоко фаллическое божество. "Значение корня "яр" - животная похоть, плотская любовь и оплодотворяющая сила. "Яриться" - иметь похоть..." 1о.

Загадка обожествленной сексуальности

Примеры, подобные тем, что приведены выше, можно множить и множить, но суть их сводится к тому, что для всех религий, которые принято называть языческими, характерно священно-религиозное отношение к сексуальному акту и обожествление самих половых органов. И этот факт свидетельствует о том, что для человека древних цивилизаций сексуальность менее всего является проявлением животной похоти, а является чем-то принципиально иным. Человек древних цивилизаций как бы настаивает на том, что его сексуальность не столько сближает его с животным миром, сколько отдаляет от последнего.

Возникшие в противовес древнейшим языческим религиям религии второго порядка - конфуцианство, буддизм, христианство, ислам - уже не склонны настаивать на духовном измерении сексуальности, а, в той или иной мере, противопоставляют сексуальность духовности. Именно здесь (в разной степени) впервые появляется идея животной похоти, которой, якобы, отягощен человек в противовес своему высокому божественному замыслу и предназначению. Что же касается наиболее древних религий, то сама универсальность обожествления фаллического и коитального в этих

религиях - независимо от региона их возникновения и распространения - свидетельствует о том, что феномен сексуальности является сущностным для понимания того, что есть человек.

В чем причина столь глубокой сексуализованности древней религиозной мифологии?

Обычная трактовка этого вопроса сводится к тому, что в земледельческих общинах, которые составляли основу древнейших цивилизаций как центров оседлости, особое значение имело оплодотворение земли, и посев зерен в землю отождествлялся с сексуальным совокуплением. Следовательно, стремление к получению более богатого урожая и создавало, согласно этой трактовке, необходимость сексуальных культов. Такие представления, в частности, были выражены с предельной отчетливостью еще Дж.Фрезером, почти 100 лет назад, в его знаменитой "Золотой ветви", мол "... отсталые народы... сознательно использовали отношения полов как средство вызвать плодородие земли" 16.

Однако такой подход совершенно не объясняет, почему именно ФАЛЛОС и момент КОИТУСА, а не женские гениталии, материнская утроба или, скажем, момент родов становится предметом обожествления и поклонения. Ведь если вся суть дела заключалась в ориентированности древних земледельческих общин на получение более богатого урожая, закономернее было бы предположить создание культовых мистерий, ориентированных на материнское, но никак не на коитальное начало. Однако есть безусловный факт: во множестве языческих культов мы находим обожествление мужских и женских гениталий, а так же самого момента коитуса, но практически не встречаем культа материнской утробы или, тем более, не сталкиваемся с обожествлением рожениц и процесса родов. Практически все религиозно-сексуальные мистерии древних подчеркнуто игнорируют рождение плода, игнорируют оплодотворяющую сторону сексуальных действий и явно предпочитают секс, не приводящий к зачатию. Скажем, служительницы шумерской богини Инанны, занимаясь храмовой любовью на алтаре, вообще не имели права рожать детей.

Факт заключается в том, что в любых сексоцентрированных культах именно секс, оргазм, т.е. получаемое в момент соития чувственное наслаждение, а вовсе не прагматический результат в виде зачатия плода и рождения ребенка является подлинным предметом культового обожествления.

Характерно, что даже возникающий в греческой традиции термин "оргии" носит на ранних ступенях культуры подчеркнуто сакральное значение. Как указывал Вяч.Иванов, первоначально "...оргии суть богослужения, совершаемые совместно - и первоначально без жреца - всеми участниками, каковые поэтому равно все зовутся "вакхами" и "освященными"" ". А сам Дионис - главный виновник оргиастических культовых мистерий - рассматривается при этом не столько как источник плодородия (хотя, в конце концов, и в этом качестве он выступает тоже, но как бы в дополнение), а, в первую очередь, как "двигатель и виновник

женского полового исступления" ", т.е. как собственно фаллос, смысл которого, следовательно, заключается вовсе не в том, чтобы оплодотворить женщину, но в том, чтобы доставить ей максимальное сексуальное наслаждение. Глубинный смысл оргий Диониса, подчеркивают исследователи, состояли именно в достигаемом экстазе, а отнюдь не в плодородии. "Древнейший смысл этого слова, - находим у Ю.А.Кулаковского, - как истолковывали сами древние, есть выхождение души из тела. Врач Гален определяет экстаз как "кратковременное безумие". Но это безумие есть "священное безумие"- состояние, в котором душа непосредственно общается с богом. В этом состоянии человек находится под наитием божества, он есть "бога вместивший", непосредственно соединяется с божеством и живет в нем и с ним 1Э. А это значит, что прагматическая интерпретация указанных культов как культов, освящавших собою плодородие земли, не выдерживает критики. Ведь эти культы непрестанно подчеркивают самозначимость фаллоса, секса и оргазма, самозначимость их, если угодно, космической сущности, невероятно далекой от столь прагматической задачи, как сбор урожая. И если Осирис-фаллос в Древнем Египте в конце концов и оказывается богом плодородия, то это выглядит как приложение его фаллической сущности, но не сама суть. Точно так же в Китае, Индии или Шумере зачатие детей - это своего рода факультативное приложение фаллоса, но не

его природа. Суть же - в творении космически-божественного оргазма. И одним из частных приложений космического коитуса оказывается момент зачатия, земного плодородия и т.п.
Тот факт, что религиозно-сексуальные мистерии древних - вопреки распространенному мнению - весьма далеки от идеи оплодотворения, от идеи продолжения рода, отчетливо проявляется и в свойственной для этих мистерий демонстрации подчеркнуто непрагматичных и весьма изощренных способов сексуального поведения и сексуального самовыражения, которые попросту немыслимы в животном мире и которые подчеркнуто не предполагают оплодотворяющего результата. В частности, я имею в виду таких изощренные формы сексуального поведения, как коитус без семяизвержения, а так же культовый публичный гомосексуализм, культовая публичная мастурбация и культовая публичная зоофилия -сексуальные контакты с особыми, священными животными. Как могут публичная мастурбация или гомосексуальные контакты служить символом плодородия? Думается, что нелепость этого вопроса совершенно очевидна. Однако довольно часто именно такие формы сексуального поведения оказываются в центре сексуально-религиозных мистерий древнего человека, идет ли речь о цивилизациях Средиземноморья, Ближнего и Дальнего Востока, или о цивилизациях Древней Америки. Более того, долгое время храмы являлись единственным местом, где вообще допускались сексуальные перверсии: тем самым как бы дополнительно подчеркивалась непрагматичную, недетородную ориентацию религиозноорга-истических мистерий, практиковавшихся в этих храмах.
204
Между прочим, только в Древней Греции, создавшей совершенно особый институт философов, выступивших с претензией на истолкование божественных истин, происходит, так сказать, обмирщение некоторых странных форм сексуального поведения, которые до того практиковались исключительно в религиозном контексте. И, прежде всего, речь идет о любви к мальчикам, которую именно свободолюбивые греческие философы вывели за пределы храмов. И это был, так сказать, философский вариант дерзкого похищения у богов "огня Прометея". Провозгласив себя глашатаями божественной мудрости, они произвели подлинную религиозно-сексуальную революцию, выведя запретную духовно-божественную по своему происхождению любовь к мальчикам за эзотерические границы храмов и постепенно сделав ее едва ли не нормой жизни всякого человека, считавшего себя культурным и образованным.
Любопытен характер аргументации, которую приводили при этом древнегреческие авторы, пытаясь объяснить смысл этой, постепенно укоренившейся здесь на бытовом уровне традиции. В этой аргументации отчетливо звучит тема ДУХОВНОГО, а не плотского происхождения этой формы любви, и ее глубокая культурная нагруженность.
Вот, к примеру, как выглядела аргументация такого рода в устах у одного из героев диалога "Две любви" древнегреческого автора 2-го в. н.э. Лукиана:
"Брак изобретен как средство, необходимое для продолжения рода, но только любовь к мужчине достойно повелевает душой философа. Ведь все, чем занимаемся мы не ради нужды, а ради красоты и изящества, ценится больше, чем нужное для непосредственного употребления, и всегда прекрасное выше необходимого. Пока жизнь людей протекала в невежестве и не было у них досуга, чтобы каждый день искать лучшее, они поневоле ограничивались самым необходимым, потому что недостаток времени не давал им возможности открыть, как жить хорошо. Потом, когда не стало этой вечно тяготеющей нужды, умы потомков, освобожденные от уз необходимости, приобрели свободное время, чтобы придумать что-нибудь получше, отчего постепенно возросли разные знания. (...) Разве в самом начале жизни люди, нуждаясь в покровах, не надевали шкур, содранных с диких зверей? И разве не додумались они, что горные пещеры и дупла в корнях сухих растений могут служить убежищами? Подражая этим' образцам и все время совершенствуя свое подражание, люди выткали себе платье, построили жилища. Незаметно шли вперед эти искусства, взяв в учителя время; и вот, красиво запестрели гладкие прежде ткани, вместо жалких домишек научились строить из великолепных камней высокие палаты, а безобразие голых стен покрывать яркими разноцветными красками росписей. (...) Так пусть никто не ищет в древности любви к мальчикам: ведь необходимо было сходиться с женщинами, чтобы наш род не погиб совершенно, лишенный оплодотворения. Но только в наш век,
205
ничего не оставляющий неисследованным, появились на свет разнообразные знания и те стремления, которые возбуждает в нас благородная жажда прекрасного. Тогда вместе с БОЖЕСТВЕННОЙ (выделено мной - А.Л.) философией расцвела и любовь к мальчикам. (...) Я тут едва удержался от смеха, когда Харикл восхвалял бессловесных животных и скифские пустыни: ведь от чрезмерного увлечения спором он чуть было не пожалел о том, что родился эллином. ...Крича во все горло, громким голосом заявил он: "Не сходятся друг с другом самцы ни у львов, ни у медведей, ни у кабанов: лишь стремление к самкам властвует над ними". А что в этом странного? Ведь существам, лишенным разума и неспособным мыслить, недоступно то, что люди избирают разумным суждением. Если бы Прометей или какой-нибудь другой бог наделил их человеческим разумом, то не обитали бы они в одиночку в горах и не поедали бы друг друга, а, воздвигнув, как мы, святилища, жили бы каждый в своем доме с домашним очагом посередине и создали бы государство с общими законами. Что же удивительного, если животные, которые по их собственной природе осуждены провидением не получить благ, доставляемых разумом, лишены вместе со всем остальным и влечения к мужскому полу? Самцы львов не живут друг с другом - но ведь они не занимаются

и философией. Не сходятся друг с другом медведи-самцы - но ведь им неведома вся красота дружбы. А человеческий разум и знания, из частных опытов выбрав лучшее, признали любовь к мальчику самой верной" 20. "...Нам можно было бы позавидовать, если бы мы, как говорит мудрейший Еврипид, избавленные от сношений с женщинами, приходили бы в храмы и святилища и там за серебро и золото покупали бы детей для продолжения рода. Необходимость наложила нам на плечи тяжелое ярмо и силой принуждает нас следовать ее велениям. Так изберем разумом прекрасное, и пусть только полезное подчиняется необходимости. Пока дело касается детей - пусть сохраняют значение женщины; но во всем остальном - прочь, знать их не хочу!" 2|.

Что особенно важно в приводимой аргументации, так это ссылки героя диалога на СВЯЩЕННЫЙ, БОЖЕСТВЕННЫЙ характер философии, влекущей человека к обсуждаемому типу любви. И когда судья спора выносит свой окончательный вердикт, он так же не упускает из виду этого обстоятельства: "Браки полезны людям в жизни и, в случае удачи, бывают счастливыми. А любовь к мальчикам, поскольку она завязывает узы непорочной дружбы, является, по-моему, делом одной философии. Поэтому жениться следует всем, а любить мальчиков пусть будет позволено одним только мудрецам" 22.

Итак, любов^ к мальчикам - это дело мудрецов, философов. А философы - это те, кто обладает способностью представительствовать Бога. Как подчеркивает О.М.Фрейденберг, самые ранние греческие философы вообще "не ощущают своего авторства", но рассматривают свои интеллектуальные творения как божественные откровения. В частности Гераклит и Эмпедокл рассмат-

ривают самих себя ни больше, ни меньше, как... "земные формы божества". Эмпедокл также "переживает себя как боговоплоти-теля. Подобно Пармениду, и он услышал свою космологию от бога" 23. То же самое можно сказать и про других родоначальников греческой философской традиции.

Но это обстоятельство означает, как минимум, то, что атрибутируя право философов и мудрецов на любовь к мальчикам, как на любовь, подчеркнуто равнодушную к банальной идее зачатия и продолжения рода, античные авторы косвенным образом подтверждают связь этого рода любви с храмово-ритуальной традицией, теряющейся в глубине веков. Не случайно Сократ рассказывает миф о душе, которая вступила в тело философа, потеряла по пути на землю крылья, и лишь при виде красивого мальчика заново их обрела. Это очень точный образ, свидетельствующий о том, что через любовь к мальчикам философ пытается осуществить восхождение к таинствам древних религий. Древнегреческий философ в подлинном смысле этого слова наследует любовь к мальчикам у богов.

И это еще одно косвенное свидетельство т^го, что древнейшие оргаистические культы были бесконечно далеки от банальной идеи плодородия. В том-то и состоит суть дела, что в центре древних культов находится идея человеческой сексуальности как таковой, идея коитуса, идея мужского фаллоса, а вовсе не прагматическая идея плодородия. Жрец-фаллос, жрец, играющий роль фаллоса, публично мастурбирующий в святилище - вот подлинный символ древнейших религий. И в этом символе нет ни грана идеи оплодотворения. Как нет этой идеи и в образе женщины, вступающей в сексуальный контакт со священным животным или даже со священным растением.

Похоже, что суть дела состоит' в том, что подлинным содержанием древнейших религий является сам феномен человеческой сексуальности, феномен человеческой сексуальной исключительности, а отнюдь не банальная способность к оплодотворению и продолжению рода. Более того, древние религии как бы непрестанно подчеркивают: область секса - это область бесконечного, область высшего; та область, в которой человек выходит за границы собственной телесности и оказывается тождественным Космосу - в состоянии оргазма или нирваны. Область секса - это то, что бесконечно избыточно по отношению к задачам продолжения рода. Область секса - это та область, в которой происходит предельная концентрация и актуализация БОЖЕСТВЕННОГО в человеке. Область секса - это область, с которой БОГ соединяется с человеком.

Сила фаллоса

Разумеется, было бы глупо полностью отрицать факт присутствия идеи плодородия в древнейших религиозных культах. Однако есть основания полагать, что идея эта возникает достаточно поздно, уже на ступени земледельческих цивилизаций. А

ведь прекрасно известно, что культ фаллоса, культ коитуса отчетливо заявлен уже в доземледельческих культурах, т.е. на этапе господства присваивающего хозяйства. Поэтому логично рассматривать идею плодородия в качестве позднейшего наслоения в религиозно-мистических культах, когда на уже существующую сексуально-эротическую матрицу религиозных культов накладываются новые обстоятельства, связанные с возникновением феномена земледелия. Те же представления, которые связывают храмовую сексуальность древних культур с прагматической идеей плодородия земли, описывают вторичное в древних культах и упускают главное: их связь с еще более глубокими и архаическими доземледельческими корнями. Новые, земледельческие реалии, действительно связанные с проблемой оплодотворения земли, накладываются у древних народов на гораздо более глубокие верования в демиургическую силу фаллоса, не имеющую никакого отношения к идее плодородия. Это примерно как христианские верования накладывались на языческие представления в сознании русского мужика, а в результате христианство начинало говорить языком языческих символов.

И когда Фрезер, а вслед за ним поколения исследователей пытаются прагматизировать иррационально-сексуальное содержание древних культов и свести это содержание к банальной идее плодородия, они видят только часть истины. Скажем, когда Фрезер пытается понять сексуально-оргаистические празднества древних народов, он заявляет: "Было бы несправедливым "видеть в этих оргиях простую вспышку необузданных страстей" 24. Мол, все дело в желании дикарей стимулировать своими оргиями плодородие земли. Но как объяснить то, что наряду с сексуальными оргиями те же самые земледельческие народы активно практикуют разнообразные формы сексуального воздержания в ходе посевных и уборочных кампаний (факт, о который явно спотыкается сам Фрезер, так и не найдя ему убедительного объяснения)?

Между прочим, с различного рода запретами на половую активность в период посевных кампаний мы встречаемся у многих народов. Можно сослаться на данные Л.А.Ивановой по обрядовой практике народности абелам (Новая Гвинея). Основная пищевая (и одновременно священная) культура, которую возделывает эта народность - это культура ямса - местной разновидности картофеля. Абелам посвящают возделыванию этой культуры довольно много времени и энергии. Но вот что бросается в глаза. Сама процедура посадки и выращивания ямса связана с безусловными сексуальными табу. На время посадки и выращивания ямса вводится полный запрет на сексуальные взаимоотношения между мужчинами и женщинами. Ямс выращивается на специальных площадках, куда запрещен вход всем женщинам, а так же мужчинам, которые нарушили сексуальный запрет. Сами абелам объясняют свое половое воздержание тем, что "они должны быть "чистыми" в этот период, так как "плохой запах женщин" неблагоприятно влияет на рост клубней ямса" 25.

208

Вообще практика сексуальных воздержаний в период посевной страды настолько распространена у древних земледельческих народов (наряду с обрядово-ритуальным разыгрыванием оргаистических сексуальных связей), что это практически полностью дезавуирует распространенное мнение, согласно которому для примитивных народов "акт посадки и процесс произрастания растений... ассоциировались с зачатием, рождением и ростом других живых существ, в первую очередь людей" 2S.

Между прочим, те же самые исследователи, которые настаивают на оплодотворяющем смысле сексуализированных земледельческих обрядов, признают, что посевные кампании раннеземледельческих народов сопровождаются, скорее, имитацией полового акта, чем его реальным исполнением. А ведь имитация полового акта - это нечто прямо противоположное натуральному половому акту, поскольку при имитации сексуальное возбуждение сопровождается на самом деле... подавлением сексуального импульса. Вот как выглядит такого рода обряд у папуасов кивай в описании Б.Н.Путилова. "Женщина ложится, обнаженная или в юбочке, на спину в том месте, где предполагается посадить росток первого банана. Она поднимает колени, и мужчина, стоя перед ней с расставленными ногами, пропускает несколько раз под ее коленями и между своими ногами росток банана" ". Никакого реального совокупления при этом не происходит; наоборот, сексуально возбужденный мужчина волевым усилием подавляет выход своей сексуальной энергии, и, как сказал бы психоаналитик, сублимирует свою подавленную сексуальную энергию.

Разумеется, я был бы не прав, если бы сказал, что ранние земледельцы занимаются только имитацией полового акта на возделываемом поле. Несомненно, что у многих народов имеет место и натуральное совокупление в период посевных кампаний. Однако, тот факт, что реальная ритуально-сексуальная практика древних земледельцев достаточно разнообразна и выходит далеко за рамки "оплодотворительной" интерпретационной модели, заставляет высказать серьезные сомнения в общепринятой точке зрения по поводу прагматической природы этих обрядов.

К сказанному следует добавить, что, как свидетельствуют источники, у некоторых раннеземледельческих народов вообще не существует представления о связи процедуры сексуального совокупления между мужчиной и женщиной и фактом рождения ребенка. Тем не менее, эти народы все равно практикуют сезонные религиозно-сексуальные оргии. Они даже могут использовать мужскую сперму при возделывании земли, но... при этом вовсе не рассматривают ее как источник оплодотворения, поскольку вообще не видят связи между актом совокупления мужчины и женщины и Происходящим спустя какое-то время рождением ребенка. Совокупление женщины с мужчиной для них - это вовсе не предпосылка рождения ребенка, а вполне самостоятельная и независимая реальность. При этом сама по себе акция совокупления является для них сверхценной. Однако это самозначимая

209

сверхценность, никак не связываемая с последующим рождением ребенка: обряды совокупления, с одной стороны, и обряды вынашивания, рождения и выкармливания ребенка, с другой, - это совершенно различные и независимые группы обрядов. Во множестве случаев первобытные народы попросту не подозревают (и даже НЕ ХОТЯТ этого знать), что во время совокупления между мужчиной и женщиной происходит нечто, в результате чего в последующем рождается ребенок. Так, нередко встречается ситуация, когда причину рождения ребенка видят в приеме какой-то пищи, но никак не во введении фаллоса во влагалище.

Скажем, у папуасов Новой Гвинеи, по данным Н.А.Бутинова, "акт зачатия мыслится как вхождение в женщину зародыша вместе с пищей. Иногда, как полагают, бывает достаточно запаха пищи, чтобы женщина забеременела. В легенде племени кивай говорится о том, как женщина понюхала банан и в результате этого

родила ребенка. "Он родился оттого, что я понюхала банан с зародышем"" 2S.
Более того, у некоторых племен считается, что от пищи может забеременеть и мужчина, и потому во время обрядов инициации производятся специальные действия, дабы предохранить посвящаемого мальчика на всю оставшуюся жизнь. "Люди племени кераки полагают, что мужчина тоже может забеременеть - ведь зародыш ребенка может войти с пищей и в него. Чтобы этого не случилось, кераки во время обрядов инициации суют в горло посвящаемому негашеную известь - после этого, полагают они, беременность мужчины исключена" 29.
Характерно, что сама идея отцовства в этих обществах никак не связывается с акцией физиологического зачатия, и это нередко приводило к недоразумениям в тех или иных этнографических интерпретациях. Как подчеркивает Н.А.Бутинов, у папуасов "отцом ребенка считается не родитель, а кормилец. Н.Н.Миклухо-Маклай, увидев на руках у папуаски ребенка-метиса, не поверил, что его отцом является ее муж, папуас, хотя женщина и утверждала это. (...) Но женщина говорила правду, только под отцом она понимала кормильца" 3". Роль мужчины в создании ребенка, по мнению папуасов, состоит не в том, что он совокупляется с женщиной, а в том, что он приносит пищу - кормит женщину во время ее беременности, а впоследствии - кормит ребенка. "Роль мужчины в появлении на свет ребенка не отрицается полностью, но сводится в основном к тому, что он кормит беременную женщину. Муж, не кормящий беременную жену, не считается отцом..." ". Поэтому, скажем, "папуас племени арапеш, призывая сына к послушанию, не скажет ему, что он его породил. Он скажет: "Я добывал пищу, которая сделала твое тело"" 32. А папуасы энга "отводят главную роль отцу не в зачатии ребенка..., а в том, что он дает ребенку душу и устанавливает с помощью обрядов ее связь с духами родовых предков" 33.
Но можно ли в таком случае утверждать, что характерные для папуасов этих племен сексуальные обряды на земледельческих

полях имеют оплодотворяющий характер? Естественно, что такое предположение выглядит совершенно абсурдно, коль скоро сексуальный акт вообще не связан для них с идеей оплодотворения.
Что же в таком случае делает земледелец, мастурбирующий на возделываемом поле, или имитирующий сексуальные акты, или на самом деле совокупляющийся с лицом противоположного пола?
Один из возможных ответов на этот вопрос состоит в том, что земледелец своими символическими действиями пытается не столько оплодотворить поле, сколько... сексуально удовлетворить поле, И, тем самым, умилостивить, ублажить поле, доставить ему сексуальное наслаждение как женщине. И сделать поле тем самым благорасположенным к себе. А еще - передать полю силу своего фаллоса, силу своей спермы. Ведь если связь между мужским половым органом и рождением ребенка - это совершенно не очевидная для первобытного сознания связь, и предположение, что фаллос является источником ребенка - это более чем неочевидное предположение, то связь между фаллосом и сексуальным экстазом, сексуальным удовлетворением, сексуальным наслаждением - это как раз более чем очевидная связь. Способен ли фаллос приводить к рождению детей - это большой вопрос. Но вот то, что фаллос обладает какой-то удивительной силой, приводящей и женщину, и мужчину в состояние ни с чем не сравнимого наслаждения, чувственного экстаза, в состояние оргазма, а затем в состояние нирваны - это вещь совершенно очевидная для любого человека, попробовавшего вкус сексуальной жизни.
Поэтому, когда первобытный человек в ритуальном экстазе мастурбирует, обхватив ногами ствол гвоздичного дерева, это вовсе не означает, что он пытается тем самым усилить плодоношение этого дерева, имея в виду оплодотворяющую функцию спермы, как полагает приводящий этот пример Дж. Фрезер и. Вполне возможно, что осуществляющий это странное действие человек даже не подозревает о том, что его сперма обладает какого-то рода оплодотворяющей силой. Но зато он твердо знает, что его фаллос обладает огромной силой, способной создавать эффект ни с чем не сравнимого наслаждения в момент оргазма. И оттого смысл его действий можно интерпретировать не как имитацию оплодотворения, но, скорее, как имитацию удовлетворения. Человек пытается с помощью своего фаллоса удовлетворить гвоздичное дерево, и сделать его благосклонным, и передать ему тем самым часть божественной силы своего фаллоса.
Ну, а кроме того, есть еще одна существенная в мифологических сексуальных мистериях тема, способная дать ключ к пониманию древних сексуально-религиозных мистерий: это тема УКРОЩЕНИЯ сексуальности, которая так же не имеет ровным счетом никакого отношения к идее оплодотворения.
В самом деле, внимательный анализ сексуально-ритуальной практики древнего человека позволяет сделать достаточно определенный вывод относительно того, что очень часто суть этой

практики составляет странное переплетение изощренной сексуальной свободы и жесточайших сексуальных запретов. Весьма показателен в этом плане проанализированный К.Леви-Стросом один из распространенных в Южной и Северной Америке мифов о соблазнении женщины неким священно-магическим растением. Финал этого мифа весьма грустен и поучителен: сын этого странного союза между женщиной и растением, узнав тайну своего происхождения, превращает свою мать в камень со словами: "Отныне не будут женщины совокупляться с корешками и приносить им детей" 3>. А учитывая, что в соответствующих этому мифу обрядах данный сюжет самым тщательным образом разыгрывается, можно сделать вывод, что ритуальное исполнение процесса совокупления с растениями парадоксальным образом служит задаче наложения запрета, табу на такого рода совокупление, а, значит, суть этого ритуала не в

инициации оплодотворения, а в табуировании его.
Другой пример аналогичного свойства обнаруживаем у Дж.Фрезера. Он описывает процедуру Элевсинских мистерий, в ходе которых верховный жрец Зевса мастурбировал в храме Деметры (богини земли) или вступал в ритуальный контакт с жрицей Деметры, а потом демонстрировал собравшимся срезанный колос. Традиционно эти действия интерпретируются в том смысле, что жрец Деметры своим ритуалом стимулирует плодородие земли. Однако вполне возможна и совершенно иная интерпретация этого обряда, если вспомнить, что хлебный колос являлся в древних культурах фаллическим символом. Возможно, что в данном случае происходит символическое воспроизведение архаических обрядов, в центре которых находилась операция обрезания фаллоса, и в этом случае обрезанный колос - это символ сублимированной сексуальной энергии, а вовсе не символ плодородия.
Нечто аналогичное можно обнаружить и в древнеегипетском культе Осириса, который, согласно "Книге мертвых", являлся воплощением фаллоса. Безусловно, Осирис - бог плодородия. Однако, и в случае с Осирисом можно утверждать, что функция плодородия - факультативная, дополнительная функция. Суть же Осириса - это именно эрегированный фаллос, фаллос, который является, с одной стороны, источником сексуального удовлетворения, а, с другой, согласно всем первобытным представлениям и обрядам, предметом усмирения. Потому-то классический миф об Осирисе - это миф, в котором Осириса умерщвляют, рассекая на части, а потом восстанавливают, но лишают при этом полового органа. И вновь это то обстоятельство, которое не учитывает в своей интерпретации Дж.Фрезер. Символическое отрезание у Осириса фаллоса вполне можно интерпретировать как операцию обрезания. И вот что удивительно: после того, как эта операция произведена, происходит чудо: бог умерщвленный и спеленутый, как мумия (т.е. сам как бы превращенный в фаллос), в ходе празднества поднимается все выше и выше из гроба, что вполне интерпретируется как символ эрекции.
212
I
То, что Осирис - это эрегированный фаллос, значимый сам по себе, т.е. в собственно сексуальном смысле, а вовсе не как источник оплодотворения, видно и из того, что символом Осириса выступало подчеркнуто неплодоносящие дерево - сосна. Именно сосну срубали, чтобы выдолбить ее сердцевину и поместить туда изображение Осириса: прямой ствол сосны в наибольшей степени соответствовал образу эрегированного фаллоса. Сказанное позволяет предположить, что в культе Осириса актуализированы древние, доземледельческие культурные темы, связанные с культом фаллоса как такового (причем обрезанного фаллоса), с культом его эрегирующей способности и культом увеличивающей сексуальную силу операции обрезания. И уже на эту, древнейшую основу накладываются специфические земледельческие смыслы, в результате которых Осирис начинает интерпретироваться как бог плодородия.
Итак, анализ сексуального содержания ранних земледельческих культов убеждает в том, что в этих культах проступают черты гораздо более глубоких и древних верований, в которых каким-то странным образом соединялись сексуально-оргаистические мотивы с мотивами самых жестких и изощренных сексуальных табу, и что расшифровать содержание этих сексуальных мотивов в культовой деятельности земледельцев можно только на основе реконструкции более древних, более архаических слоев мировоззрения, неизмеримо более глубоких и сущностных для понимания самого феномена человека, нежели культура земледелия, являющаяся культурным новообразованием десятитысячелетней давности.
Но в чем же мог заключаться этот первозданный смысл сексуально-оргаистических обрядов на доземледельческой ступени развития человеческого общества? Чтобы ответить на этот вопрос, мы вынуждены выйти в область весьма рискованных гипотез и предположений, касающихся самого происхождения человека.
Парадоксы человеческой сексуальности
Возможно, что одна из самых загадочных особенностей человека как биологического существа заключается в характере его сексуальности, абсолютно выделяющей его по отношению к представителям любых других живых видов, и, в первую очередь, по отношению к его ближайшим предшественникам по эволюционной лестнице. Специфика человеческой сексуальности настолько существенна, что ее описание заслуживает специального и развернутого исследования; сейчас же укажу лишь на некоторые, наиболее существенные ее черты.
Пожалуй, особенность главная человеческой сексуальности состоит в принципиальном несовпадении стратегий женского и мужского удовлетворения; и в значительной степени это связано
213
со спецификой женского оргазма. Это оргазм, который может достигать исключительной силы, быть многократным; однако недостижим, если сексуальный партнер женщины будет преследовать только свой интерес, поскольку сценарий сексуального удовлетворения у мужчины неизмеримо более прост и принципиально не совпадает со сценарием сексуального удовлетворения женщины. Потому-то и приходится человечеству придумывать особую сексуальную культуру, которая позволяла бы хоть как-то уравновесить неравновесность мужского и женского начал. Стоит ли говорить, что ни один живой вид кроме человека не знает проблемы сексуальной дисгармонии? Но зато изобретаемый человеком феномен сексуальной культуры становится родом наркотика: то, что у животных было средством, у человека становится смыслом.

По-видимому, человек - это единственный живой вид, которому вообще знаком феномен женского оргазма как исключительного по своей силе момента чувственного наслаждения - наслаждения, на пике которого и женщины, и мужчины могут терять сознание, или, во всяком случае, переживать исключительное по своей силе изменение всех психофизиологических параметров, в результате чего у партнеров формируется эффект измененного сознания, и они теряют контроль как над собой, так и над окружающей действительностью. Феномен исключительного по своей силе оргазма, причем оргазма, который проистекает у мужских и женских особей по принципиально не совпадающим схемам, по-видимому, является ключевым моментом, который приводит к тому, что сексуальные ориентации человека имеют подчеркнуто гедонистический характер.

Во всем живом мире смысл коитуса, сексуального совокупления чрезвычайно прагматичен: оплодотворение во имя продолжения рода. Именно в этом заключается суть сексуального инстинкта, и среди огромного многообразия биологических видов не найти такого, который занимался бы сексом ради секса. Инстинкт продолжения рода - это основополагающий инстинкт всего живого, инстинкт, который является фундаментальной основой самого эволюционного процесса. Однако человек - это такое парадоксальное живое существо, для которого сексуальность и связанное с нею наслаждение приобретает самозначимый характер. Наслаждение, которое получает представитель вида Homo sapiens во время оргазма, настолько велико, что его можно сравнить только с наркотическим опьянением, и человека можно определить как сексуального наркомана, который способен занимается сексом не ради дела, не в связи с инстинктом продолжения рода, как это делают все живые существа на свете, но исключительно ради получения удовольствия.

У животных более или менее богата стадия сексуальной прелюдии, когда происходит выбор и предварительная оценка потенциальных возможностей партнера с точки зрения задач продолжения рода, но при том процесс коитуса является скучным и однооб-

разным. И совершенно иначе осуществляется сексуальное поведение человека: это единственное живое существо, которое изобретает гигантское многообразие вариантов сексуального совокупления и создает своего рода ВСЕЛЕННУЮ сексуального. В частности, это проявляется в том, что любое, даже самое примитивное человеческое сообщество изобретает чрезвычайно изощренные способы продлевания чувственного удовольствия: от иссечения женского клитора (тормозящего женский оргазм и, тем самым, парадоксальным образом стимулирующего изощренные формы секса), и нанесения многообразных рубцов на фаллос до изобретения многообразных психологических способов продления коитуса.

А в результате происходит весьма примечательная вещь.

Для приматов-предшественников человека характерны многочисленные и кратковременные коитусы. И это представляется абсолютно целесообразным с биологической точки зрения, коль скоро там коитус - это исключительно прагматическое "средство продолжения рода". Ведь чем больше самец "покроет" самок за короткий промежуток времени - тем это окажется "биологически выгоднее*: с точки зрения действия законов естественного отбора. Поэтому процесс совокупления, скажем, у Шимпанзе выглядит приблизительно так: "Когда у самки шимпанзе наступает течка, она... всячески "заигрывает" с самцом, а чаще с несколькими самцами. Приблизившись к партнеру; она издает странный крик... и поднимает кверху седалище. Самец без особой страсти в несколько секунд исполняет свой долг. Вот и все, после чего "возлюбленные" как ни в чем ни бывало могут и дальше уписывать зелень" 36.

Однако, что касается человека, то он оказывается воистину странным ребенком эволюции. Уже в первобытном обществе он, кажется, только и занимается тем, чтобы изыскать все более изощренные способы продления коитуса (формируя у себя способность к практически неограниченному во времени совокуплению), что выглядит совершенно неоправданным с точки зрения законов естественного отбора: ведь это и малоэффективно с точки зрения обмена наследственной информацией (сравните это с самцом-гамадрилом, который за то же самое время способен "покрыть" десяток самок!), и чрезвычайно рискованно по отношению к внешним врагам - интенсивное наслаждение, которое получает человеческое существо во время оргазма, делает его совершенно беззащитным по отношению к внешним врагам. А это значит, что человек - это животное, у которого чувственное наслаждение начинает резко преобладать над биологической целесообразностью.

Уже на самых ранних ступенях своего развития человек изобретает многочисленные способы торможения эякуляции и максимального продления непосредственного момента коитуса, заменяя многократные оплодотворения многих самок многократно растянутым удовольствием одного-единственного оплодотворения, что выглядит абсолютно нелепо и бессмысленно с точки зрения биологической целесообразности. Не случайно А.Кинзи, автор фундаментальных монографий по специфике мужского и жен-

ского сексуального поведения, заметил, что быстрая эякуляция -вообще является признаком биологической состоятельности, и что "трудно найти другую ситуацию, когда индивидуум, реагирующий быстро и интенсивно", мог бы заслужить характеристику "самого большого неудачника и несчастливца, с точки зрения жены" 3?.

Как объяснить столь нелепую с биологической точки зрения стратегию сексуального поведения, которую

демонстрируют представители вида Homo sapiens? По-видимому, ключ к пониманию этой стратегии лежит в особенностях самой сексуальной конституции представителей данного вида. И в первую очередь - в феномене несовпадения сексуальной конституции мужских и женских особей Homo sapiens.
Как минимум, два сексуально-биологических фактора, характеризующих представителей этого странного вида, бросаются в глаза. Во-первых - отмеченная уже способность женских особей к длительным и многократным оргазмам (феномен женского сексуального гедонизма), а, во вторых, явным образом не стыкующаяся с этой потребностью откровенная слабость мужской сексуальной конституции: не способность к многократным коитусам и эякуляциям.
Обращу в этой связи внимание на то, что практически всех обезьян характеризует способность к многократному спариванию в течение дня - разумеется, в том случае, если самки находятся в периоде эструса. При этом количество тазовых толчков, совершаемых самцом для достижения эякуляции, достаточно невелико: от 2-3 до 10-16 фрикций. Так, согласно данным М.А.Дерягиной и М.Л.Бутовской, некоторые виды обезьян демонстрируют способность к множественным эякуляциям, происходящим уже после пяти-шести толчков (павиан анубис, бурый макак, павиан гамадрил, макак лапундер). Что же касается высших обезьян (горилла, орангутанг, шимпанзе), то для них характерны единичные серии, состоящие из 10-14 фрикций 3S.
Парадокс человеческой сексуальности заключается, однако, в том, что такого количества фрикций безусловно достаточно для того, чтобы произошла эякуляция у мужской особи, но совершенно недостаточно для того, чтобы довести до оргазма любую без исключения женщину. Многим женщинам для достижения оргазма требуется неизмеримо большее количество коитальных фрикций - многие и многие СОТНИ, что существенно превышает природные способности мужских особей. Потому-то, в частности, и создается человеком феномен особой сексуальной культуры, смысл которой во многом заключается в том, чтобы восполнить природное неравновесие между мужскими и женскими особями.
В частности, ключевое значение в этой сексуальной культуре приобретает человеческая рука, которая, обладая удивительной пластичностью и феноменом противопоставленного большого пальца, начинает успешно имитировать коитальные фрикции и,

тем самым, искусственно расширяет пространство и время коитуса. Кроме того возникают многочисленные психологические способы торможения эякуляции, в результате чего изощренные в сексуальной культуре мужские особи обретают способность совершать многие десятки и сотни коитальных толчков без эякуляции за счет сознательного психологического сдерживания. С биологической точки зрения такого рода сдерживание выглядит как безусловный нонсенс; и объяснить этот феномен можно только одним: особой формой СОЦИАЛЬНОГО взаимодействия между мужскими и женскими особями - взаимодействия, в рамках которого мужчина подчиняет свою похоть задачам удовлетворения женской сексуальной потребности.
В сущности говоря, на решение той же самой задачи - задачи удовлетворения женской сексуальности - оказывается направлено все многообразие форм коитального поведения, создаваемого в человеческой культуре. И нетрудно заметить, что все это многообразие форм сексуального поведения, которое демонстрируют человеческие особи, оказывается так или иначе связано с феноменом человеческой руки, феноменом прямохождения и феноменом, если можно так выразиться, безволосости человеческого тела.
Вообще человечество представляет из себя единственный вид, чья сексуальность носит, если так можно выразиться, тактильную ориентацию. Речь идет о сексуальности, связанной с двумя фундаментальными биологическими особенностями человеческого организма: феноменом исключительной тактильной чувствительности, которой обладают насыщенные нервными волокнами подушечки пальцев человеческой руки, и феноменом гладкой, лишенной волос поверхности кожи, которая выступает как сплошная эрогенная зона, чрезвычайно чувствительная к тонким прикосновениям руки.
Между прочим, характерное для огромного числа мифов отождествление человека с фаллосом - это и есть не что иное, как зримое представление о тотальном характере человеческой тактильной сексуальности. Человек тем и отличается от животных -говорят эти мифы и фаллические изображения человека, - что он ВЕСЬ - ФАЛЛОС, что вся поверхность его тела - это огромный половой орган, способный к тактильному чувственному возбуждению; и ритуальная роль жреца в ранних религиях состоит, в частности, в том, чтобы публично демонстрировать эту фаллическую сущность человека как фаллическое выражение бога.
Другим аналогом фаллоса во множестве древних религий -равно как и в первобытных мифологиях - выступает человеческая рука. И это совершенно естественно, коль скоро рука оказывается способна выступать в качестве мощного сексуального раздражителя, вплоть до способности выступать в качестве заместителя фаллоса и обеспечивать безусловное удовлетворение женщины без участия полового органа.
Между прочим, различные схемы антропогенеза, объясняющие возникновение феномена руки через концепцию трудовой деятель-

ности, не выдерживают критики - об этом пойдет подробная речь в третьей части настоящей книги. В конце концов, любому непредвзятому наблюдателю должно быть ясно, что уровень тактильной чувствительности, уровень развития нервных окончаний на подушечках пальцев самых первых представителей рода Homo sapiens абсолютно избыточен по отношению к тем трудовым операциям, которые им приходится исполнять.

Абсолютно немыслимо, чтобы задачи примитивной индустрии каменного века вызвали к жизни феномен руки Леонардо да Винчи или Паганини. А факт заключается именно в этом: морфология руки кроманьонского мальчика, родившегося сорок тысяч лет, принципиально не отличается от совершеннейшей морфологии руки современного человека.
Зато сексуальный смысл человеческой руки - с ее высочайшей тактильной чувствительностью, отставленным большим пальцем и удивительной гибкостью - достаточно очевиден, и весьма вероятно предположить что одним из ключевых факторов антропогенеза являлся описанный выше феномен несовпадения сексуальной конституции мужских и женских особей неких прегоминид, что и привело к эволюционному разрешению этого парадокса в появлении особей, обладающих совершенно особой рукой и особыми формами социальной регуляции сексуального.
Возникновение руки как уникального для животного мира фактора эротического возбуждения и сексуального удовлетворения безусловно означало фундаментальный прорыв в развитии живого в силу возникновения уникального и беспрецедентного феномена заместительного секса (глубокого петтинга на языке современной сексологии), не имеющего в виду идею продолжения рода. С появлением феномена руки и одновременно особых форм социальной регуляции сексуального поведения полное сексуальное удовлетворение женщины становится возможным вне зависимости от биологической способности мужчины к многократным эякуляциям. В той мере, в которой возникает и развивается феномен заместительного секса, и происходит преодоление указанной несостыкованности мужской и женской сексуальной конституции. Поэтому заместительный секс сам может быть рассмотрен как существенный стимул для развития феномена тактильно изощренной руки на ранних ступенях антропогенеза. Самый глубокий из всех существующих в живом мире инстинктов -сексуальный - вдруг утрачивает собственно биологический смысл, смысл продолжения рода. И это воистину революционное изменение не могло не иметь фундаментальных последствий для перспектив эволюционного развития. Возможно, что именно сексуальный гедонизм, развивающийся в связи с возникновением феномена женского оргазма у далеких предков человека являлся ключевым биологическим фактором, благодаря которому произошел загадочный эволюционный поворот к человеку два с половиной миллиона лет назад.
218
В этом случае сексуальный гедонизм превращается в своеобразный фактор естественного отбора, когда постепенно формируется популяция особей с повышенной чувствительностью и гибкостью передних конечностей и необычайно тонкой эротической восприимчивости всей поверхности кожи - как если бы поверхность фаллоса или влагалища стала всею поверхностью человеческого тела. Во всяком случае, развитие тактильной чувствительности руки и упразднение волосяного покрова при сохранении крайне тонкой и чувствительной кожной ткани оказываются удивительным образом взаимодополнительными в процессе антропогенеза. Сверхчувствительная рука становится беспрецедентным фактором сексуального возбуждения и удовлетворения.
А вслед за развитием руки как органа тонкой тактильной чувствительности и появлением эрогенно чувствительной кожи неизбежно меняются и другие органы восприятия. И прежде всего это касается той уникальной роли, которую начинают играть глаза как орган эротического возбуждения. Ведь не секрет, что человек - это единственное живое существо, которое возбуждает такие странные для животного эротические раздражители, как форма и поверхность тела.
Традиционная для млекопитающих идентификация будущих сексуальных партнеров через органы обоняния не удивительна. Самка в период эструса (течки) сигнализирует о своей готовности к коитусу прежде всего интенсивным запахом. Однако тактильный характер человеческой сексуальности делает такой способ идентификации второстепенным. У человека происходит постепенная редукция органа обоняния и получает все более глубокое развитие способность точного зрения, ориентированного не просто на различение цветов, но и на тонкую дифференциацию объемных форм, что, собственно говоря, и составляет основу сексуальной привлекательности в специфически человеческом смысле: человеческое существо - это единственное биологическое существо, важнейшим сексуальным раздражителем которого является линия, форма, очертания.
У любого животного из существовавших до человека мы .встречаем, в сущности, лишь четыре органа чувственного соблазна и наслаждения: обоняние, зрение, слух, ну и непосредственный тактильный контакт половых органов. Сексуально-эротический парадокс человека заключается в том, что ВСЕ его тело превращается в сплошную тактильно-эрогенную зону, а, следовательно', резко расширяется "зона коитуса". Если для любого животного этой зоной является лишь точка непосредственного соприкосновения половых органов, то для человека ею становится в каком-то смысле вся поверхность тела. В результате человек оказывается, если можно так выразиться, заложником чувственного наслаждения, получаемого в результате обширных тактильных контактов, и ключевую роль в этих особых тактильных наслаждениях играет, разумеется, рука - с присущей только ей гибкостью кисти и чрезвычайно тонкой чувствительностью подушечек пальцев.
219
По ту сторону эволюции
Вообще сексуальные инновации, связанные с феноменом человека, приводят в конце концов к тому, что он оказывается как бы "по ту сторону" самой биологической эволюции. Влекомый наркотиком сексуального

наслаждения, он постепенно приобретает такие качества, свойства и морфологические особенности, которые делают его совершенно бесперспективной в собственно эволюционном отношении особью. Это тонкая, лишенная волосяного покрова и толстого подкожного жира кожа, которая плохо защищает от холода и повреждений. Это прямохождение, которое освобождает тактильно чувствительную руку, но зато приводит к тому, что у человека резко теряется устойчивость, существенно снижается скорость бега, а у самок сужаются родовые пути и они оказываются вынуждены рожать биологически незрелых детей (при неокостеневшем полностью черепе и т.п.), а сами роды превращаются в мучительный и болезненный процесс. Впрочем, неблагоприятные в биологическом отношении последствия сексуального гедонизма не ограничиваются перечисленными факторами, а имеют достаточно широкий и комплексный характер. Вообще надо сказать, что закон жизни обезьяньей стаи - интенсивный обмен наследственной информацией посредством многочисленных и беспорядочных сексуальных контактов. При этом каждая мужская особь способна в течение дня совершить десятки сексуальных контактов. А поскольку сексуальная активность в обезьяньей стае - впрочем, как и во всем животном мире - носит подчеркнуто сезонный характер, то в условиях промискуитета нагрузка, выпадающая на каждую самку, оказывается весьма и весьма существенной: ведь в естественных условиях, как указывают исследователи, каждой самкой владеют до 80% самцов стада.

Что касается мужских особей человеческого рода, то они оказываются существами с весьма слабой по сравнению со своими непосредственными предшественниками сексуальной конституцией, неспособными к многократным сексуальным контактам в течение короткого промежутка времени. Помимо всего прочего, прямым следствием этого обстоятельства оказывается то, что у человека оказывается резко снижена возможность информационно-генетических обменов, и это так же снижает его эволюционные шансы. Нарушается биологическая целесообразность и еще в одном отношении: сексуальность человека утрачивает сезонный характер, что столь характерно для животного мира, а приобретает тотальный характер. Речь идет о том, что у млекопитающих существует строгая цикличность половой активности, так называемый эстрогенный цикл. Чтобы яйцеклетка, созревшая в организме, была оплодотворена, самка обязана именно в этот момент с максимальной эффективностью привлечь внимание самца и добиться проявления с его стороны максимальной половой активности. У нее начинается так называемая течка, сигнализирующая

о том, что яйцеклетка созрела и что требуется ее оплодотворение, Об этом сигнализирует интенсивный запах, а так же изменение цвета и формы наружных половых органов. При этом ключевым условием максимально эффективной биологической репродукции является именно то, что самка активно демонстрирует все эти происходящие изменения самцу. Как подчеркивают специалисты-этологи, "состояние эструса с ярко выраженной сексуальной сигнализацией у приматов имеет прямое репродуктивное значе-

.. OQ

ние за.

Поэтому совершенно нелепой в биологическом отношении выглядит ситуация человека, у которого овуляторный цикл приобретает принципиально скрытый характер: ни самка, ни, тем более, самец не знают, в какой момент происходит созревание яйцеклетки. При этом сексуальная потребность людей оказывается принципиально ацикличной и постоянной, как бы подчеркнуто не имеющей отношения к функциям воспроизводства. В общем и в целом, можно утверждать, что представители рода человеческого в любой момент своей жизни оказываются принципиально готовы к сексуальному совокуплению и занимаются сексом вне всякой связи с необходимостью зачатия.Но в таком случае "затрата энергии на излишнюю половую активность человека никак не оправдана с точки зрения естественного отбора. Зачем, например, женщине вести еженедельную половую жизнь, даже в период беременности и лактации, если она может иметь только одного ребенка в году?" 10.

Таким образом, соотношение сексуального и репродуктивного у человека как бы подчеркнуто нецелесообразно: в явном противоречии с логикой биологического первое совершенно перестает предполагать другое, и это также свидетельствует о том, что человеческая сексуальность все менее и менее оказывается связана с инстинктом продолжения рода, а приобретает самозначимый, чувственно-гедонистический характер.

Но еще более удивительным обстоятельством является то, что к перечисленным биологическим несообразностям у человека добавляются странные социальные правила. Будучи биологически способными к активному сексуальному поведению в любое время года и суток, представители этого странного биологического вида делают все возможное, чтобы... всячески скрыть от особей противоположного пола имеющееся у них желание, что делает феномен человеческой сексуальности окончательно абсурдным. Хорошо известно, что самки обезьян в период эструса сами активно подставляются самцам или настойчиво демонстрируют свои набухшие половые органы. Насколько не похожа в этом плане модель сексуального поведения женских особей у человека: конечно, им свойственно до некоторой степени дразнить мужскую половину, однако культурная норма любой женщины состоит в том, чтобы держать дистанцию, но ни в коем случае не "подставляться" по первому возникшему сексуальному позыву. И не случайно одно из ключевых слов табуированной лексики

практически во всех языках - это слово, обозначающее женщину, которая идет на поводу своих непосредственных сексуальных импульсов.
Наконец, нельзя не указать и еще на одну черту человеческой сексуальности, которая делает ее совершенно не похожей на все то, что нам известно о животном мире.
Хорошо известно, что особое значение в животном сообществе имеют кровнородственные связи: ведь появляющееся в результате потомство оказывается особенно подвержено мутагенным факторам среды, а это так важно в плане разнообразия генетического материала и действия факторов естественного отбора. Так, по наблюдениям этологов за характером сексуального поведения макак, делается вывод, что "самцы в 3-5летнем возрасте, оставшиеся в своем стаде,... спариваются преимущественно со своими матерями" 41. Вместе с тем вступают в инцестные связи до 14% братьев и сестер, а также большое количество спариваний приходится на взаимоотношения "отец-дочери". Таким образом, можно утверждать, что наряду с поисками нового генетического материала в процессах межсемейного спаривания для представителей приматов весьма характерны мутагенные спаривания, и те биологические механизмы локального избегания инцеста, которые известны этологам наряду с обычностью инцестных связей в стаде являются весьма и весьма ограниченными механизмами. Их смысл - вовсе не в том, чтобы действительно избежать инцеста, а в том, чтобы дополнить естественные инцестные связи такими, которые могли бы расширить информационно-генетический обмен. Поэтому жизнь любого обезьяньего стада - это всегда уравновешенное в определенной пропорции сочетание инцестных и не-инцест-ных связей: ведь и те и другие, в каждом случае - по-своему, создают необходимый для естественного отбора материал.
Однако, в случае с человеком происходит отказ и от этого явного эволюционного преимущества. Какой бы неразвитой, примитивной или экзотической ни была та или иная человеческая культура, не существует сообщества, в котором этнографы не столкнулись бы с законом запрета на сексуальные связи человека со своими ближайшими родственниками. Причем подача этого закона может выглядеть чрезвычайно изощренной, включая ритуальное проигрывание запретных связей, но нет сообщества, в котором этого закона не существовало бы вовсе. И это обстоятельство способно окончательно запутать наше понимание феномена человеческой сексуальности. С одной стороны, как это было отмечено выше, человек создает чрезвычайно изощренную и многообразную культуру своей сексуальной чувственности. А с другой стороны - по доброй воле вводит себя в жесткие рамки сексуальных ограничителей, что создает, согласно Фрейду, сублимационное напряжение и угрозу непрестанных агрессивных срывов или тяжелых психологических комплексов: искушение изощренной сексуальностью постоянно наталкивается на искусственные барьеры различных сексуальных табу. Таким образом, сексуаль-

ный случай человека оказывается запутан окончательно. И, во всяком случае, у нас есть все основания заявить, что у человека весьма своеобразные взаимоотношения с теорией естественного отбора.
Итак, в случае с человеком происходят весьма странные вещи. Характер его сексуальности демонстративно не подчиняется общебиологической логике. А это значит, что человек не должен был пройти экзамена или квалификационного испытания естественным отбором. Однако он не только выдержал указанный экзамен, но и утвердился в качестве венца эволюции. Это не должно было случиться, однако это случилось, и это не может не вызывать удивления.
Но что могло стать настолько мощным фактором отбора в подчеркнуто неблагоприятном направлении? Как могло случиться, что на протяжении нескольких миллионов лет происходил устойчивый отбор признаков, которые усиливали биологическую незащищенность эволюционирующих особей, что и привело в конечном счете к необходимости изобретения этими особями феномена одежды, строительства особых жилищ, изобретения орудийной техники защиты?
Вполне вероятно, что как раз аномальная сексуальность, демонстрируемая представителями вида Homo sapiens, могла явиться таким исключительным фактором отбора. Сексуальный парадокс человека - парадокс несовпадения сексуальных конституций и потребностей мужских и женских особей - требовал формирования особых, заместительных механизмов секса, и это могло стать одним из ведущих факторов антропологической эволюции - во всяком случае, на самых первых ее этапах, когда произошел принципиальный эволюционный поворот на линию антропогенеза. И, во всяком случае, рука "сексуального гедониста" с ее чрезвычайно тонкой чувствительностью оказалась чрезвычайно эффективным инструментом не только секса, но и культурного созидания, а мир создаваемых культурных предметов с лихвой восполнил те потери, которые понес эволюционирующий антропоид в связи с развитием описанного на предыдущих страницах феномена над-биологической сексуальности.
Рождение культуры
Вернемся к ключевому для понимания феномена человека фактору несостыкованности мужской и женской сексуальной конституции, которую демонстрирует этот вид, т.е. к феномену различных потребностей в сексуальном удовлетворении, которую демонстрируют мужские и женские особи этого вида.
Приведу простой пример. Часто ли в животном мире сразу же после того, как самец покрыл самку, последняя начинает заниматься самоудовлетворением? Абсурдность этого вопроса очевид-

на. Сама суть логики биологического заключается в том, что акция совершенного оплодотворения имеет для

самки самодостаточный характер. Поэтому оплодотворение без удовлетворения здесь просто невозможно. Если самец шимпанзе вводит в самку некоторое количество семенной жидкости, то это именно то, чего желает самка. Любой акт оплодотворения автоматически вызывает у нее чувство удовлетворения - впрочем, едва ли это чувство удовлетворения можно охарактеризовать как оргазм.

И все переворачивается в человеческом мире. Здесь впервые возникает феномен женской неудовлетворенности, поскольку здесь удовлетворенность или неудовлетворенность женщины оказывается связана вовсе не с оплодотворением как таковым, а с чем-то принципиально другим. Другими словами, у женщины происходит принципиальный разрыв между оплодотворением и оргазмом, - и это как раз та фундаментальная особенность женского организма Homo sapiens, которая приводит к парадоксу несоответствия мужской и женской сексуальности у этого вида, и это, в свою очередь, становится одной из глубинных причин -возникновения самого феномена культуры.

В самом деле, если самку примата удовлетворяет сам факт появления в ее влагалище мужской спермы, то женская особь человеческого рода демонстрирует качественно иной характер сексуальных реакций. Ее волнует вовсе не сперма во влагалище, а сам тактильный коитальный контакт и получаемый ею при этом коитальный оргазм, который может быть совершенно не связан с оплодотворением. И вовсе не случайно в первобытном обществе активно циркулируют мифы, в которых подчеркивается возможность особых, неоплодотворяющих сексуальных контактов, в которые может вступать женщина. Источниками сексуального удовлетворения в таких мифах (и сопровождающих их практике) могут выступать растения, животные, рыбы, корешки деревьев и т.п., а также искусственные фаллосы, сделанные из камня или дерева.

С другой стороны, сама мужская сексуальность, дабы соответствовать женской, должна быть определенным образом КУЛЬТУРНО ВОЗДЕЛАНА. Мужчина должен научиться не сбрасывать сперму в женщину на скорость, как это принято у ближайших эволюционных родственников человека, а доводить ее до оргазма с помощью руки и пролонгированного, сдержанного коитуса. Это, если угодно, основной закон человеческой сексуальности, который и делает неизбежным возникновение некоторой культурной надстройки. Именно здесь нужно искать важнейший стимул развития тактильных способностей руки (как заместителя фаллоса) и одновременно - стимул развития изощренной системы культурных ограничителей, системы табу, накладываемых на сексуальную жизнь первобытного человека культурным законом племени.

В чем состоит природа тех искусственных сексуальных табу, которые накладывает на себя человек?

Напомню: человек оказывается заложником странного и фундаментального противоречия между чрезвычайно развитой способностью тактильно-сексуальной чувственности и... системой искусственных ограничителей в сфере сексуальной самореализации в виде сложных и труднообъяснимых табу на произвольный выбор сексуальных партнеров.

Можно было бы сказать так: человек - это такое существо, которое отказывается от одного из ведущих принципов животной сексуальности - принципа полной сексуальной свободы, когда любой представитель данного вида с незамысловатой легкостью, не испытывая каких бы то ни было комплексов и угрызений совести, способен вступить в кратковременную половую связь с любым другим представителем данного вида, но противоположного пола, и когда выбор партнеров ничем принципиально не ограничен.

Взамен этого - такого простого и естественного для биологического мира - способа регуляции сексуальных взаимоотношений человек изобретает тьму сложных и запутанных способов социальной регуляции сексуального партнерства, тьму биологически нелепых социальных условностей, которые приводят к постоянному фрустрационному напряжению, тяжелым невротическим заболеваниям, а взамен дарят вечную тоску по сексуальной свободе.

Уже в первобытных сообществах ограничители сексуального партнерства отнюдь не сводятся к простому табу на кровосмесительные связи, как это порою считается. Как правило, там изобретаются и транслируются из поколения в поколение такие способы выбора брачных партнеров, которые накладывают на сексуальную свободу человека самые неожиданные ограничители. Скажем, выбор сексуальных партнеров из тех или иных тотемных групп в зависимости от циклов лунного календаря.

Исследователи указывают на существование чрезвычайно сложных и многоуровневых способов подразделения примитивных обществ на своего рода "секции" и "подсекции", которые создают разнообразные системы барьеров и перегородок, настолько усложняющих брачный выбор и ограничивающих этот выбор, что для взгляда европейца это выглядит неразрешимой головоломкой 42. Скажем, закон племени аранда, в соответствии с которым мужчина обязан был жениться на... дочери дочери брата матери своей матери 43. При этом браки могут быть многократными, но определяться они при этом всякий раз будут не произвольным "хотением", на котором основана практика сексуальных контактов в любом животном сообществе, а реализацией весьма и весьма жестких внутриплеменных законов.

Разумеется, в результате реализации такого рода практики псевдовыбора, выбора в жестких, мифологически очерченных границах, в сферу запрета попадают и близкие кровнородственные связи. Однако было бы крайне некорректно всю эту чрезвычайно сложную систему социально-культурных ограничителей сексуальной активности индивида в

первобытном обществе сводить к запрету на кровнородственные связи.

Что важно: закон, жестко ограничивающий свободу выбора сексуального партнера в том или ином первобытном племени, является одной из первичных клеточек социального, и во всей своей биологической нелепости он, возможно, наиболее рельефно отделяет человека от животного мира. Ведь первобытный человек по рукам и ногам повязан в своем брачном и сексуальном выборе какими-то искусственными культурными установками, и эти структуры искусственной сексуальной регуляции оказываются, фактически, первичными структурами социального. Можно было бы даже утверждать, что первобытный человек абсолютно лишен какой бы то ни было сексуальной свободы: выбор партнера (партнерши) осуществляет не он, но какая-то вполне мистическая "логика" - скажем, "логика звезд". Но и "логика звезд" - это всего лишь инструмент, с помощью которого социальная необходимость, властвующая в мире человека, утверждается по отношению к безудержной сексуальной свободе, обуздывает самый мощный инстинкт природы.
В чем же смысл этой регуляции сексуальной свободы посредством социального ? То, что глубоко естественно для животного мира, свой самый глубокий и естественный инстинкт - инстинкт продолжения рода - человек заменяет на какие-то выморочные конструкции, в согласии с которым он должен отныне заниматься тем, чем все его животные предки занимались, не зная никакого особого закона. Не безумие ли это? Ведь человек оказывается в результате существом, над которым властвует рок не им совершаемого сексуального выбора. И оттого он обречен на тоску по свободе.
Но зато, теряя свободу и многообразие внешнего выбора, первобытный человек демонстрирует поразительное разнообразие форм сексуальной самореализации, форм коитуса во взаимоотношениях со своим навязанным культурными схемами партнером. Взамен свободного и достаточного случайного соития £ первыми попавшимися партнерами по поводу весьма однообразного и прагматичного секса-случки, секса-зачатия он начинает практиковать невиданное многообразие сексуальных форм, которые постепенно приобретают все более и более самозначимый характер, - но в отношении СОЦИАЛЬНО заданных партнеров. И именно такая сексуальная практика, осуществляемая в жестких социальных границах, но в фантастически-безудержных формах, становится в конце концов предметом религиозного обожествления и поклонения древних религий.
В дочеловеческом мире коитус банален и естественен. Нет ничего проще и обыденней. Он прост и незамысловат по своей структуре, равно как незамысловато его предназначение: он -условие зачатия, условие продолжения рода. В человеческом мире он - целая Вселенная. С одной стороны - изощренные ритуалы, резко ограничивающие пространство соития каждого человека, делающие сексуаль-

ный выбор партнера глубоко несвободным делом. А, с другой стороны, - непрерывное изобретение все новых и новых форм соития превращающее столь простое и естественное, казалось бы, занятие в разветвленную науку, о чем подробнейшим образом повествуют эротологические трактаты, дошедшие к нам из глубин самых разных цивилизаций.
* *
Итак,уже на самых ранних ступенях своего существования человек накладывает на сексуальные взаимоотношения в своем сообществе систему чрезвычайно жестких ограничений - систему культурных табу и, вместе с тем, - создает своеобразный КУЛЬТ секса, ОБОЖЕСТВЛЕНИЕ секса. И это драматическое противоречие не может не бросаться в глаза при взгляде на архаические культуры.
Непрерывно творя в своей религиозно-культовой деятельности искушение сверхсексуальностью, он, вместе с тем, прилагает фантастические усилия, дабы эту свою разбуженную сверхсексуальность обуздать и усмирить. Почему он вдруг берется за эту странную во всех отношениях задачу - одна из самых больших загадок. Но, если верить Фрейду, то именно это обстоятельство становится в конце концов главной пружиной развития всей человеческой культуры.
Подавление и обуздание свободной сексуальной энергии приводит к тому, что она сублимируется и становится основой одновременно - творческой деятельности в культуре, и - перманентно невротичных состояний, которые попросту неизвестны в животном мире, в естественной среде обитания, а у человека требуют постоянных агрессивных выходов (из чего и выходит, что человек оказывается самым агрессивным животным в природе).
И в этом так же состоит один из источников феномена культуры.
Фаллическая карта культуры
В предыдущих главах уже говорилось о том, что миф как бы размечает мир, делает своеобразную карту местности, на которой каждому предмету оказывается поставлена в соответствие некая метка, и этой меткой оказывается имя, которое человек дает тому или иному предмету. Однако при этом был намеренно опущен некий - весьма деликатный! - момент. Дело в том, что одним из важнейших инструментов, с помощью которого первобытный человек составляет свою мифологическую карту местности, оказывается... фаллос.
"Бог творящий" первобытного человека, подлинный провозвестник всех последующих богов в истории человечества - это именно фаллос. Именно фаллос в своих путешествиях по первобытной Ойкумене всюду оставляет свои метки; однако метки эти особые, они воистину демиургичны.

Фаллос, путешествующий по Ойкумене, не просто дает всему имя; он оказывается одновременно и создателем всего сущего, и этот факт несомненно требует анализа и размышления - особенно в свете тех особенностей антропологической природы человека, о которых шла речь выше.
Фаллос, метящий пространство культурно-исторического бытия человечества, - это не просто эмпирический факт первобытных мифологий, но и фундаментальный символ, свидетельствующий о своеобразной дерзости человеческого бытия в мире, чувстве фундаментального превосходства над природой (какой уж там "страх дикаря в борьбе..." - нет ничего более далекого от реального положения дел, нежели эта привычная формула), чувстве снисходительно-высокомерного презрения, которое испытывает дикарь (или ребенок, но, конечно же, на совсем ином, своем, детском языке; напомню: первобытный дикарь - это тот же ребенок по базовым схемам миропонимания, но ребенок, прошедший период пубертата, сексуально оформившийся, и оттого ребенок, центром жизни которого стали не мама и папа, а коитус) по отношению к объективной логике и законам окружающего мира (ср. современное просторечное: "я ... положил на тебя!" - табуированная современной культурой словесная форма выражения той же метки).
Вздыбленный фаллос первобытного человека, который метит мир не мочой, а спермой, как бы заявляет этому миру: "ты - мой, и отныне я - твой хозяин!". Не случайно так распространена у различных первобытных племен мода на непомерное увеличение размеров эрегированного фаллоса с помощью различных надстроек, продлевающих его величину до полутора-двух метров.
Между прочим, вздыбленный фаллос первобытного дикаря можно интерпретировать как предметное воплощение детского эгоцентризма, спроецированного во взрослую жизнь. Чтобы понять, как такое возможно, представим себе маленького ребенка, который знает только один способ отношения к миру - "мифо-центрический". Для него весь мир интерпретируется в терминах личной субъективности, в терминах тех произвольных имен, которые он прилагает к окружающему миру.
И вот, представим далее, что этот ребенок взрослеет и вступает в период пубертата, но при том продолжает мыслить в прежних, мифоцентрических схемах. Он продолжает являть нам образцы специфически детского, дологического и акаузального мышления, но отныне в его жизни появляется принципиально новая реальность: фаллос, живущий как бы своей собственной жизнью. А это очень непростая реальность!
До сих пор процесс взросления ребенка сопровождался принципиальной очевидностью того, что все члены его организма принципиально подчинены его сознанию. "Я - властитель своего тела!" - может сказать любой ребенок в возрасте семи или восьми лет. Это значит, что его сознание может отдавать приказы своему телу, и тело будет этим приказам беспрекословно подчиняться. И вдруг

в жизни ребенка появляется принципиально новый телесный фактор: некоторая часть его тела начинает жить принципиально своей, не управляемой сознанием жизнью.
С этим удивительным феноменом сталкивается любой мальчик в период пубертатного созревания, и называется этот феномен юношеской гиперсексуальностью. Обычно в анализе этого феномена обращают внимание на медико-биологические аспекты юношеского созревания или на общепсихологичские проблемы этого возраста; однако, при этом практически не обращается внимание на тот весьма своеобразный психологический и интеллектуальный "диалог", который начинается в этом возрасте у любого без исключения юноши с той частью собственного тела, что странным образом выходит из-под его сознательного контроля и начинает жить своей собственной, не зависимой от сферы волевого контроля жизнью.
Когда в возрасте примерно двенадцати лет мальчик сталкивается с феноменом самопроизвольных эрекций, это вводит его в состояние шока и недоумения: часть его собственного организма, которым, казалось бы, к тому времени он уже овладел полностью и бесповоротно, вдруг абсолютно перестает его слушаться. И даже не в том дело, что это стыдно, когда в любой момент времени, в присутствии большого количества людей край брюк начинает топорщиться, а в том, что совершенно непонятно и необъяснимо: мальчик вдруг начинает ощущать, что в нем присутствует нечто, не принадлежащее ему!
Обычно требуется не один год, прежде чем мальчик научается управлять поведением своего собственного полового органа. А прежде, чем это научение свершится, на некоторое время происходит своеобразное раздвоение личности.
Вот, с одной стороны, - Я, по-прежнему уверенный в своей субъективной силе, способный всему миру дать мои собственные имена и заставить этот мир жить по законам моей субъективной логики. Я по-прежнему чувствую себя демиургом и творцом всего окружающего - ведь в этом состоял пафос всей предшествующей моей жизни в течение десяти или одиннадцати лет. Но одновременно с этим во мне самом появляется нечто, что не желает подчиняться моему волевому усилию.
И вот, представим себе, что все то же самое происходит не у современного мальчика, у которого за плечами пять или шесть лет школьного образования и сформированные структуры объек-тивноцентристского, каузального и логичного мышления, а у первобытного подростка, продолжающего строить сетку своего понимания мира в принципиальной логике мифа? Вполне естественно предположить, что остающееся принципиально мифологическим сознание подростка не сможет пройти мимо факта этого удивительного фаллического своеволия, обнаруживающегося в период пубертатного созревания, и что этот новый герой обретет весьма неординарное местоположение внутри развивающегося мифологического Космоса.

Пробуждающийся фаллос глазами подростка, чье сознание не покинуло почвы тех мифологических схем миропонимания, которые характеризует в терминах современной цивилизации сознание дошкольника, - это и есть тот феномен, который должен отныне оказаться в центре мифологического Космоса первобытного человека. А поскольку в первобытном обществе институт школы и способность рационального аргумента отсутствуют как таковые; поскольку можно говорить о факте тотальности "дошкольного" 'сознания в первобытном обществе, центром этого мифологического Космоса оказывается пробуждающийся фаллос глазами дошкольника, ставшего взрослым.

Фаллос в первобытной Вселенной - это судьба.

Именно фаллос оказывается тем инструментом, посредством которого человек архаического мира осуществляет первичное поименование окружающего его мира, а, значит, осуществляет его структурацию и упорядочение.

Фаллически означивая пространство своей повседневной жизни, первобытный человек тем самым создает не просто особую фаллическую топографию, но и вводит определенную фаллическую размерность времени, в котором он живет.

Метки, оставляемые фаллосом, метки-имена - это есть то, что предопределяет весь ритм и содержание жизни первобытного человека на долгие годы вперед. И оттого топография размеченной фаллосом местности оказывается для первобытного человека своеобразной картой судьбы, на которой в свернутом виде представлено одномоментно и прошлое, и настоящее, и будущее.

Метка фаллоса - метка судьбы. Мифологический фаллос оказывается воистину судьбоносным, и не удивительно, что именно фаллос оказывается в конце концов предметом религиозного обожествления, предметом экстатически-оргаистического поклонения во всех без исключения древних религиях.

Другим последствием фаллических путешествий по первобытной Ойкумене оказывается чрезвычайно подробная и живая топография этой Ойкумены. Практически каждый предмет местности оказывается для первобытного человека насыщен живым мифологическим содержанием и содержанием его собственной жизни. И такого рода личная насыщенность природной среды является своеобразной нормой для первобытного человека.

Кстати, тот факт, что фаллос отделяется от своего хозяина и путешествует сам по себе, выглядит совершенно неудивительно в свете всего того, что сказано выше о феномене подростковой ги-персексуальности. Как известно, этот сюжет становится архети-пичным для последующей культуры и достаточно обширно представлен в литературной традиции, включающей в себя и киплин-говскую "кошку, которая гуляет сама по себе", и гоголевский "Нос", отделившийся от своего обладателя и свободно разгули-вающий по Невскому проспекту... Что касается последнего сю-

жета, вспоминается блестящее психоаналитическое исследование, осуществленное в 20е гг в России профессором Ермаковым. "Эмансипировавшийся фаллический символ субстантиируется у Пушкина в виде змея, Гавриила и голубя, у Гоголя - ... в носе; нос оказывается отдельным существом, чиновником особого ведомства, причем в его облике так много черт фаллических, что надо удивляться, как это не обратили внимания на все эти черты..." ".

Итак, то, что фаллос - это вполне самостоятельное существо, испытывающее жажду свободы, прекрасно известно всякому его обладателю. И оттого нос майора Ковалева, отправляющийся на самостоятельный поиск приключений, не удивителен. Это та тема, которая превосходно разработана в психоаналитической традиции XX в. "Дешифруя по возможности до конца повесть Гоголя "Нос", мы должны сказать, что в основе ее лежит страх, соответствующий вытесненному желанию иметь громадный орган и возможность неограниченных эротических наслаждений; это желание..., ведущее человека к борьбе и к агрессивным поступкам, направленным против общественного блага и культурных ценностей, находясь в конфликте с реальностью, должно быть подавлено во имя возможности культурных отношений" *>, - излагает профессор Ермаков ключевую мысль Фрейда.

Фаллос, творящий Ойкумену

А теперь обратимся к примеру конкретного мифа, в котором действует мифологический фаллос, означивающий пространство первобытной Ойкумены. Речь пойдет о мифе, имеющем широкое распространение среди аборигенов центральной Австралии и относящемся к корпусу тех мифов, которые связаны с обрядами подростковой инициации, посвящения во взрослое состояние.

В скобках замечу, что осуществленные в конце XIX - начале XX вв. полевые этнографические наблюдения за функционированием мифологического сознания аборигенов Австралии и Океании являются наиболее существенными в плане реконструкции феномена первобытного мышления, поскольку в этих исследования удалось отследить сознание, в минимальной степени искаженное соприкосновением с современной цивилизацией. К сожалению, далеко не всякие полевые этнографические исследования и наблюдения являются достаточно чистыми и добросовестными в этом смысле. Этим обстоятельством объясняется необходимость крайней осторожности в использовании современных этнографических данных для реконструкции феномена первобытного сознания. Приводимая ниже реконструкция австралийского культурно-демиургического мифа, опирается на этнографические данные Р.М.Бернд т и К.М.Бернд т 46.

Весь сюжет этого чрезвычайно обширного мифа посвящен описанию странствий некоего мифологического

героя Юланы, который является не чем иным, как... пенисом, отделившимся от своего хозяина Ньираны, человека.
231
Все начинается с того, что Юлана (т.е. пенис, фаллос) отделяется от своего хозяина Ньираны, человека, и начинает самостоятельно путешествовать по окружающей местности. И первая особенность этого передвижения, на которую хочется обратить внимание, состоит в том, он передвигается, скрываясь в песке. Это очень существенно и показательно в плане соотнесения этого мифа с проблемами подросткового в"5зраста. Подросток, у которого начинаются неуправляемые эрекции, как правило, стремится скрыть этот факт от окружающих: ему безусловно стыдно; но стыдно вовсе не в том специфически-нравственном смысле, 'который мы имеем в виду, употребляя термин "стыдно" в современной культуре. Ему стыдно постольку, поскольку он не может справиться с чем-то в самом себе. И вполне вероятно, что, проигрывая в ритуальном инициационном обряде эту скрытную позицию путешествующего фаллоса, подросток мифологически осознает нормальность этого нового обстоятельства своей жизни.
Главное содержание деятельности скрытно путешествующего Юланы заключается в том, что он постоянно преследует женщин - собственно говоря, это глубоко естественно, поскольку именно вид женщин вызывает у подросткового пениса непроизвольную эрекцию.
Итак, фаллос путешествует, преследуя женщин, а время от времени приобретает облик человека и пытается привлечь внимание различных женщин, вращая маленькую гуделку, Однако женщины пугаются и убегают. Либо пытаются всячески прогнать своего потенциального соблазнителя. И это так же проигрывается обрядовым образом: принципиально важно мифологически санкционировать для подростка тот факт, что, когда его гиперсексуальность еще только просыпается, она не имеет права на осуществление, покуда не будет совершена вся совокупность многомесячных инициационных обрядов: человеческая сексуальность, в отличие от животной, требует не просто физической, но и социальной зрелости. Почему? Ну, хотя бы потому, что в самом начале пубертата у подростка не сформированы те духовные измерения, которые делают человеческий секс полноценным и многомерным, а не поверхностной случкой по поводу продолжения рода.
Так, в одном из фрагментов этого чрезвычайно длинного и разветвленного мифа рассказывается о том, как Ньирана, хозяин Юланы (пениса), разбивает стоянку в районе гор Масгрейв, в "габи Анмангу", и укладывается там спать. Естественно, что при этом он думает о женщинах. А в это время неподалеку прогуди-, вается Минма Мингари, Женщина-Горный Демон. Ньирана отчетливо слышит, как Минма Мингари мочится в "габи Галан", (чем, между прочим, "объясняется" и мифологически санкционируется факт существования в этом месте природного источника воды - типичный пример фаллической мифологической метки), и это вызывает естественную реакцию его пениса, который тут же обретает независимость, напрягается, вытягивается, и, зарывшись
232
I
в песок, начинает движение в сторону "габи Галан", где входит в Минма Мингари, как только та кончает мочиться.
Однако ту, судя по всему, совершенно не устраивает тот сексуальный сюжет, который ей обещает этот контакт. Поэтому она встает, прогоняет из себя Юлану, выпускает из своего заплечного мешка свору собак, которых она всегда носит с собой, и поет священную песню: "Собаки, кусайте пенис Ньираны, кусайте, собаки, кусайте..."
Смысл этого сюжета в контексте обрядов подростковой инициации (подробно об этом речь пойдет в следующей главе) можно интерпретировать так: женщине неинтересен краткосрочный секс-случка, и оттого она с помощью своих собак "воспитывает" подростковую сексуальность, воспитывает в инициируемом подростке способность удерживать свой первый сексуальный порыв.
После того, как собаки начинают кусать пенис (что в обрядовом отношении соответствует болезненным операциям обрезания и подрезания, практикуемым во всех первобытных обществах в отношении подростков), Ньирана начинает тянуть его к себе. Но собаки продолжают его кусать, и Минма Мингари преследует его, покуда они не добираются до места стоянки Ньираны в "габи Анмангу", где превращаются... в каменные валуны.
И это - еще одна фаллическая метка местности, касающаяся реально существующих валунов.
Если спросить представителя соответствующего племени: "Откуда взялись вон те валуны в габи Анмангу?", он спокойно и уверенно ответит: "Это собаки Минмы Мингари, которые преследовали пенис Ньираны и превратились в валуны!" И это будет, на его взгляд, единственный достойный и убедительный ответ на поставленный вопрос.
Зададимся вопросом: в чем смысл представленного в мифе странного превращения сексуально озабоченных героев мифа в каменные глыбы? Пожалуй, в общем и в целом - этот сюжет можно прочитать как своеобразную психоаналитическую метафору сублимированной сексуальности. Объясняет ли данный сюжет хоть что-нибудь в плане того, каким образом произошла данная группа валунов? Разумеется, нет. Но этот сюжет и не преследует такой цели. Но зато он санкционирует существование этой группы валунов. И санкционирует вполне определенным образом. Он предлагает некую фантасмагорически-эротическую драму, в которой подчеркивается, во-первых, то, что мужской половой член обладает самостоятельной

жизненной силой, независимой от его обладателя. А во-вторых, группа валунов возникает не просто в результате того, что пенис Юлана вошел в Женщину-Горного Демона после того, как она кончила мочиться, а лишь после того, как собаки Минмы Мингари набрасываются на пенис и начинают его кусать.
Вполне возможно интерпретировать этот сюжет так: он обыгрывает тему обуздания свободных сексуальных желаний и формирования системы сексуальных табу. Следовательно, он явля-
233
ется мифологическим подтверждением и объяснением совокупности инициационных обрядов, в центре которых, как будет показано ниже, находятся болезненные физические операции над половыми органами инициируемых мальчиков и девочек. При этом сублимированная сексуальность оказывается источником той энергии поименования, которая заставляет человека давать имена всему окружающему миру, а поименование, в свою очередь, оказывается начальной точкой того, что будет впоследствии названо познанием.
В самом деле, в описываемом процессе преследования, когда сначала пенис преследует женщин, а потом женщины преследуют и физически наказывают пенис, как раз и происходит поименование-рождение всей реальной топографической карты местности: различных скал, расщелин, источников воды и т.д. И всякий раз это происходит по одной и той же схеме: Юлана, отделяясь от своего хозяина, преследует каких-то женщин, а те от него отбиваются, и в результате этих странных сексуальных игр, которые никогда не заканчиваются полноценным коитусом, ' появляются различные существа и предметы: фиговые пальмы, различные предметы культа, орудия труда (которые тоже выступают в качестве предметов культа, как было отмечено выше), различные природные явления.
Ньирана продолжает всюду ходить за женщинами и думать о них. И всякий раз, когда он останавливается и мочится (разумеется, посредством пениса, который, как известно, физиологически амбивалентен, и оттого процедура мочеиспускания всегда сексуально нагружена в мифе), - на этом месте возникают горные источники. И вновь перед нами тема сублимированной демиурги-ческой силы пениса, возникающей в тот момент, когда он не удовлетворяет свое желание, и женщины остаются недоступными. В отвержении пениса женщиной - источник его деятельностнои силы, его способности воплощаться в те или иные явления природы, то есть подлинный источник той энергии демиургического поименования мира, которую демонстрирует человек, создавая мир культуры как МИР ИМЕН о мире, или как МИФ МИРА. Блокированная сексуальная энергия - это и есть, согласно данному мифу, подлинный источник энергии культурного поименования, а, стало быть, источник самой культуры как таковой.
Вот Ньирана вступает в область песчаных холмов в районе хребта Петерман, где замечает женщину, толкущую в ступе травяные семена. Мимоходом замечу, что "толчение в ступе" - это так же глубоко сексуальный образ, символизирующий коитус (пестик - символ фаллоса, ступа - символ женского влагалища; достаточно одного взгляда на датируемые шестым тысячелетием до н.э. каменные ступки из Древнего Шумера, чтобы убедиться в этом) ". Следовательно, женщина, толкущая в ступе, - это женщина, как бы приглашающая к соитию или дразнящая Ньирану. И поскольку Ньирана видит эту женщину, которая дразнит его посредством символической демонстрации сексуального акта, он
234
тут же возбуждается и начинает удлинять свой пенис. Однако бегающая вокруг женщины собака (опять собака!) принимает пенис Ньираны за... змею и набрасывается на него, рыча и кусаясь. Что касается самой женщины, то она тоже не остается в стороне, а бьет Юлану (пенис Ньираны) палкой-копалкой.
Оставшись с "носом", то есть с неудовлетворенным пенисом, Ньирана не отчаивается, и вновь отправляется на поиски женщин, и в районе Виринджьяры нападает на сестер Гунггаранггара. Он вытягивает свой пенис, а сестры в страхе сбиваются в кучу под защитой каменных глыб. И тогда Ньирана... пробивает своим пенисом трещину в скале, (эта трещина существует на самом деле и является священной) и просовывает туда пенис, пытаясь добраться до женщин.
И вновь сюжет, свидетельствующий о демиургической силе подавленного, неудовлетворенного пениса. Силе, позволяющей пробить расщелину в скале и оставить эту метку как свой фаллический знак многим поколениям людей. И снова, разумеется, речь идет о РЕАЛЬНОЙ топографии местности и о мифологическом санкционировании РЕАЛЬНЫХ природных феноменов. Лежащий с тех пор на этом месте черный камень - менструальная кровь женщин. Трещина в скале - результат сублимированной энергии пениса Ньираны. Множество других природных отметин в этом месте - также оставлены перевозбужденным и неудовлетворенным Юланой...
И снова Ньирана гонится за сестрами. Вот он затаился в скалах - и на камне остается отпечаток его ягодиц и спины (так "объясняется" факт действительно имеющих место вмятин на камнях). Он снова видит женщин и вытягивает свой пенис в их сторону, и в результате образуется ручей рядом с горным источником Вонггарин. Женщины снова пугаются, а раскачивающийся пенис Ньираны раскалывает скалу (!), - оставляя свою очередную демиургическую метку.
Здесь мощь фаллического образа достигает своего апогея: гигантский эрегированный фаллос, способный своими раскачиваниями расколоть скалу - отсюда рукой подать до древнеиндийского образа фаллоса-Шивы, величайшего из богов, который одновременно являлся и богом-созидателем, и богом-разрушителем, сексуальным символом древнеиндийской культуры - и великим аскетом. Фаллос, обреченный на аскетизм - вот глубинная сущность Шивы, восходящая к тем архаическим ролям фаллоса в культуре, которые заявлены

в "драме" австралийского Юланы и которые являются зримым изображением феномена творческой сублимации сексуальной энергии.
Вообще отголоски темы фаллоса, превращающегося в камень или совокупляющегося с камнем, можно обнаружить во множестве исторических мифологий. Так, хорошо известен цикл фригийских мифов о Кибеле - богине, произошедшей из камня и ставшей предметом вожделения самого Зевса. При этом, что особенно важно в контексте сказанного выше, Зевсу так и не удается добиться ее

любви, и, потерпев неудачу, он извергает свое семя... в скалу, и в результате рождается ужасное двуполое существо Агдистис.
Н.С.Трубецкой, анализируя этот миф, указывает на его выраженный параллелизм с северокавказским богатырским эпосом: В частности, такого рода тема неоднократно возникает в ингушских преданиях. Н.С.Трубецкой приводит два мифа в записи Б.К.Долгата.
"Одна девушка доила коров; близ того места, где она доила, был синий камень. Один молодой человек, любивший эту девушку, сел на этот камень, и, глядя на нее, он пришел в возбуждение, отчего с ним произошло что-то, и от этого в камне образовался зародыш Соска-Солса" 4S. "В одном месте был раздвоенный камень. Один молодой человек лег на этот камень и заснул; в это время мимо него прошла любимая им девушка; он ее увидел во сне и имел с ней сношение: семя его попало в трещину камня. Когда он встал, то камень сомкнулся и наверху образовалась шишка. Он спросил знающих людей: что это значит? Ему сказали, чтобы он всегда следил за камнем. Шишка все росла и на девятый месяц растрескалась, и оттуда вышло дитя. От него произошли Газдиевы и Базаркины" 49.
Нечто похожее обнаруживает Н.С.Трубецкой и в одном из осетинских мифов, где некий молодой человек желал овладеть девушкой, но та не позволяла ему это сделать. Однажды эта девушка постирала свои штаны и положила их сушиться на камне под солнцем. Молодой человек подошел к этим штанам и сбросил на них свое семя. От этого в утробу камня вошла душа. Через девять месяцев девушка разрезала камень и из него вышло дитя 50.
На основании приведенных мифов Трубецкой делает вывод о том, что греческий "миф о рождении из камня, оплодотворенного мужчиной, был известен на Кавказе" ". Однако приведенный выше миф австралийских аборигенов о приключениях Ньираны позволяет высказать предположение, что в мифе о фаллосе, оборачивающемся в камень или совокупляющемся с камнем, содержится нечто глубоко архетипичное, выражающее глубинную сущность самой человеческой культуры. Во всяком случае, тема неудовлетворенного мужского фаллоса, оборачивающегося камнем или вступающего в сексуальные взаимоотношения с камнем является настолько широко распространенной в мифологии самых различных народов, что это каменное оборотничество фаллоса никак нельзя считать чем-то случайным или возникающим в результате культурно-мифологического заимствования. Вполне вероятно, что за идеей фаллоса, превращающегося в камень, скрывается глубинная интуиция, касающаяся связи между сублимированной энергией фаллоса и самим феноменом каменной культуры, создаваемой первобытным человеком...
Впрочем, вернемся к Ньиране.
Женщины , несмотря на мощь явленного им фаллоса, продолжают сопротивляться и начинают бросать песок, выкрикивая: "Убирайся , пенис Ньираны!". Как ни странно именно это дейст-

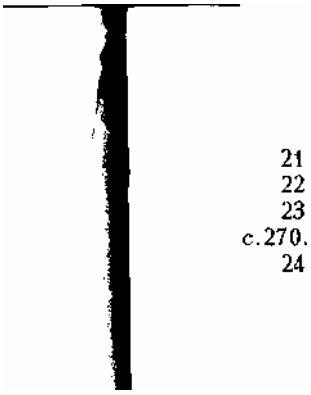
вие оказывается для Юланы роковым. Ослепленный, пенис Ньи-раны уходит прочь, передвигаясь вниз по ручью под землей - и это именно то место, где ручей уходит под землю, а на скалах остаются следы от палок, принадлежавших женщинам.Наконец, пенис появляется из-под земли на некотором расстоянии от горного источника и там в очередной раз превращается в камень. И именно это место становится тем священным местом, на котором проводятся продуцирующие обряды, обряды любовной магии и обитают духи неродившихся детей. Камень, в который превратился, в конце концов, пенис Ньираны, обмазывают жиром и охрой. И это, опять же, чрезвычайно напоминает шиваитские культы, в которых основным предметом поклонения является каменное изваяние, представляющее собой фаллос Шивы (линга), поднимающийся из йони - священных женских половых органов. Это каменное изваяние также умащивают маслами и украшают цветами. А аналогичные культы каменного фаллоса можно найти во многих культурах Передней Азии и Средиземноморья 52.
Конечно, если мы смотрим на демиургическую деятельность фаллоса в первобытном мифе как на естественно-научную реальность, все, что мы можем - недоуменно пожать плечами. Потому что никакого объективно-естественного содержания в этой псев-додемиургической деятельности, разумеется, нет. И если австралийский абориген искренне верит и настаивает, на том, что вон та гигантская расщелина в скале образовалась во "Времена сновидений" из-за того, что эту скалу расколол пенис Ньираны в погоне за женщинами, - современный человек склонен счесть это либо откровенным розыгрышем, либо признаком слабоумия.
Но миф точен. Миф фантастически точен.
Просто он не об объективной реальности, а совершенно о другом. И это касается как описанного мифа, так и сотен тысяч других, рассыпанных в пространстве человеческой первобытности.
Ибо кроме естественнонаучного есть и другое, возможно, гораздо более важное, культурно-символическое

измерение этой деятельности. Ибо это не есть мифы об объективном создании всего сущего. Это есть мифы о создании человеком СУЩЕГО ДЛЯ СЕБЯ - о создании мира своей, человеческой культуры. Мира, который центрирован укрощенным фаллосом, мира, который произведен укрощенным фаллосом, и мира, который заявляет свое принципиальное отличие от мира животных именно тем, что его фаллос - укрощен. Первобытного человека менее всего интересует, каким образом В ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ возникла та или иная расщелина в скале или какая-то другая природная отметина. Миф повествует совсем о другом: об абсолютной демиургической силе подавленного сексуального влечения. И в этом своем пафосе данный миф в высокой степени справедлив. Нелепость, ненормальность данного мифа иллюзорна. На самом деле он просто о другом. Так назы-

ваемые естественные причины происхождения окружающего мира (столь важные для человека, обремененного новоевропейским способом миропонимания) первобытного человека попросту не интересуют, и понятно почему. Они не имеют отношения к ГЛАВНОМУ в его жизни. А главным в его жизни являются странности собственного сексуального поведения, обремененного грузом таинственных социальных запретов.

И какое ему дело до естественных причин всего сущего, коль скоро эти естественные причины не имеют ровным счетом никакого отношения к болезненно-драматической проблеме СОЦИАЛЬНОГО взаимодействия между полами и ничуть не способствуют налаживанию этого взаимодействия! Разве знание естественных причин способно дать хоть какую-то помощь в понимании того, почему я не имею права на свободный сексуальный контакт по первому эротическому позыву, а должен следовать неким выморочным социальным нормам?

Таким образом, можно было бы с известной долей парадоксальности утверждать, что равнодушие первобытного человека к естественным причинам носит глубоко прагматичный характер. Он отсекает бессмысленные вопросы, ответ на которые ровным счетом ничего не может прибавить к его жизни, и изобретает те мифы, которые способны санкционировать некое СОЦИАЛЬНОЕ (=антибиологическое) качество его жизни.



21
22
23
с.270.
24

19. См: Там же, с. 211.
20. Лукиан. Избранное. М., 1987, с. 469-471.

1. Монтень М. "Опыты", кн.3, М.,1979, с.71.
2. См., напр.: История Древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Часть 1.Месопотамия. М., 1983, с.66-70, 102-103.
3. Цит. по: Е.Варидман. Женщина в древнем мире. М., 1990, с.252.
4. См. Дуглас Н., Слингер П. Алхимия экстаза. М., 1995.
5. Цит. по: Кобзев А.И. "Парадоксы китайского эроса". - В кн.: "Китайский эрос", М., 1993, с.12.
6. Там же, с.14.
7. М.Е.Кравцова. 'Поэзия Древнего Китая: Опыт культурологического анализа. С-Петербург, 1994, с.118-119.
8. Там же, с.119.
9. Там же, с. 124
10. М.Монтень, "Опыты", М.,1979, т.3, с.71.
11. Цит. по: Я.Липинская, М.Марциняк. Мифология Древнего Египта. М., 1983, с.25.
12. См. "Мифы народов мира", т.2, с.267.
13. См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. - М.,1986.
14. Цит. по А.Ф.Лосев. - Вопросы литературы, 1989, N10, с. 96.
15. А.С.Фаминцын. Божества древних славян, С-Петербург, 1995, с.227-228.
16. Дж.Фрезер. Золотая ветвь. М., 1984, с. 135.
17. См.: В.Иванов. Дионис и прадионисийство. С-Пб, 1994, с.63.
18. См.: Там же, с. 138.

Там же, с. 472. Там же, с. 477. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. - М.1978,
Дж.Фрезер. Цит.пр., с.136.
25. Иванова Л.А. Утварь к ритуалам культа ямса у абелам Новой Гвинеи в коллекции фонда Н.Мишутушкина-А.Пилиоко. - В кн.: Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М., 1986, с. 44.
26. Путилов Б.Н. Миф - обряд - песня Новой Гвинеи. М., 1980, с. 314-315.
27. Путилов Б.Н. Земледельческий труд - обряды, мифология, фольклор (по материалам Новой Гвинеи). - В кн.: Ранние земледельцы: Этнографические очерки. Л.,1980, с. 165.
28. Н.А.Бутинов. Общинно-родовой строй мотыжных земледельцев (по материалам Новой Гвинеи и Северо-Западной Меланезии. - В кн.: Ранние земледельцы. Л., 1980, с. 122.
29. Там же.
30. Там же, с.121.
31. Там же, с.122.
32. Там же, с.121.
33. Там же.
34. См.: Дж.Фрезер, Цит. пр., с. 137.
35. См.: К.Леви-Строс. В травяной лавке мифов. - В кн.: От мифа к литературе. М.,1993, с.11-12.
36. Я.Линдблад. Человек - ты, я и первозданный. М.,1991, с.96
37. Цит. по: У.Мастере, В.Джонсон и др. Мастере и Джонсон о любви и сексе, в 2х тт., т.2, Спб, 1991, с.171.
38.' См. об этом: М.А.Дерягина, М.Л.Бутовская. Этология приматов. М.,1992, с.138-139.
39. См.: Новоженов Ю.И. Статус-секс и эволюция человека. Свердловск, Изд-во Уральского ун-та, 1991 с.37.
40. Там же, с.23.
41. См. Л.А.Файнберг "У истоков социогенеза" М.,1980.
42. См. напр., Берндт Р.М., Берндт К.Х. "Мир первых австралийцев. М.,1981, с.33-46.
43. См.: Ф.Роуз. Аборигены Австралии. М.,1989, с.166.
44. Ермаков И. Очерки по анализу творчества Н.В.Гоголя. М., 1923, с.192.
45. Там же, с.210.
46. См.Берндт Р.М, Берндт К.Х. Мир первых австралийцев, М.,1983, с. 180-183.
47. См. История древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческих цивилизаций. Часть 1.Месопотамия. М.,1983, с.66-67.
48. Цит. по: Н.С.Трубецкой. Избранные труды по филологии. М., 1987, с.347.
49. Там же. 50. См.: Там же. 51. Там же, с. 348. 52. См."Мифы народов мира", т.2, с.56.

ГЛАВА 2.

ПЕДАГОГИКА УКРОЩЕННОЙ СЕКСУАЛЬНОСТИ

Посвящение в культуру

А теперь посмотрим, как миф - в частности, конкретный миф о приключениях Ньираны и его пениса Юланы - "работает" в первобытном обществе, выполняя конкретную педагогическую функцию в ходе обрядов инициации.

Начнем с того, что нет мифов вообще. В реальном первобытном обществе существует две принципиально различных группы мифов. Первая - это группа мифов, имеющих открытый характер и доступных для всего общества. Вторая - это особая, эзотерическая группа мифов, открытая только для посвященных, т.е. инициированных. А поскольку мальчики и девочки инициируются по-разному, соответственно и эзотерическая группа мифов имеет два подразделения: женская и мужская группы. При том эзоте-ризм в первобытном обществе весьма и весьма специфичен. Это та граница, которая жестко отделяет все взрослое сообщество от детей.

Любой ребенок имеет право на инициацию, а, значит, имеет право на посвящение в эзотерическую группу мифов с наступлением пубертатного возраста, т.е. возраста полового созревания. И в этом смысле первобытный эзотеризм весьма существенно отличается от того, который характерен для древних цивилизаций: там группа посвященных - это воистину узкая каста. Здесь же речь идет попросту о жесткой границе, проведенной между двумя возрастными категориями.

При этом, как подчеркивают исследователи, "первые церемонии инициации не раскрывают перед мальчиком или девочкой всех тайн. Он продолжает узнавать тайные обряды, мифы и т.п. в течение всей жизни и нередко достигает преклонного возраста раньше, чем овладевает всем комплексом религиозных представлений племени. Инициации только открывают дверь в тайную, священную, эзотерическую жизнь мужчин. Обряды инициации продолжаются годы, и посвящение в сферу религиозных представлений состоит из ряда фаз. Сначала мальчику позволяют

видеть определенные предметы, но не разрешают трогать их; он присутствует на определенных обрядах, но не принимает в них участия и т.д. Постепенно круг доступного становится все шире и шире" '.

Содержание эзотерических мифов в первобытном обществе -это зачастую особое парадоксально-сексуальное содержание в своеобразной пararелигиозной и прарелигиозной оболочке. Это сексуальный акт,

возведенный в ранг обрядово-ритуального священнодействия.
Но что интересно. Казалось бы, бытовая сторона сексуальной жизни взрослых, как правило, проходит на глазах детей аборигенов, и уже в пять-шесть лет они играют в сексуально-эротические игры, имитируя половой акт, подсмотренный у взрослых. Однако, все эти игры - до определенной поры - принципиально не предполагают, что у полового акта возможно какое-то духовное измерение. Ввести это духовное измерение сексуальности -одна из главных задач, которую преследует процесс посвящения инициируемых детей в мир эзотерической мифологии.
Одну из первых задач инициационных обрядов, проводимых в отношении мальчиков, можно было бы охарактеризовать как задачу формирования из этих мальчиков мужчин. А задача это крайне непростая, учитывая то, что физиологическая зрелость мальчика, вступившего в период пубертата, т.е. возникшая у него вдруг способность к сексуальной активности и потребность в этой сексуальной активности, не совпадает с его возможностями осуществлять полноценный В ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ СМЫСЛЕ сексуальный акт, т.е. сексуальный акт, могущий не только оплодотворить, но и удовлетворить женщину. Необходимость "возделанной сексуальности" мальчика и делает, по-видимому, совершенно необходимым создание институтов инициационных обрядов, в течение которых происходит укрощение и сдерживание юношеской гиперсексуальности, когда в течение нескольких лет у подростка подавляют его первичные сексуальные импульсы достаточно разнообразными и, порою, весьма жестокими способами. Главный пафос всех этих обрядов - это пафос пресечения. Причем пресечение сексуальных помыслов подростка осуществляется комплексом весьма изощренных методов физического и психологического насилия.
Смысл этого изощренного насилия состоит, по всей видимости, в формировании СОЦИАЛЬНО управляемой сексуальности. Подросток, прошедший длительные и трудные обряды инициации - это подросток, у которого, во-первых, не может возникнуть даже мысль о вольных сексуальных контактах - сексуальных контактах, не санкционированных племенной мифологией. В частности, для него оказываются исключены сексуальные контакты со своей собственной матерью, своими собственными сестрами и другими близкими родственниками; однако, суть дела не просто в формировании ограничений на кровнородственные связи, а гораздо шире: в формировании принципиально управля-

емой, принципиально обузданной сексуальности, которая реализуется отныне не по прихоти физиологии, а по племенному закону. Сексуальное должно быть подчинено социальному - это абсолютный закон во всех без исключения первобытных племенах, и обряды инициации - ключевой инструмент формирования этого закона.
Стратегическое условие, на фоне которого происходят обряды инициации, - это жесткое отделение инициируемых мальчиков от женской части общества, что само по себе является сдерживающим фактором по отношению к свободной сексуальности. Причем это отделение, которое происходит не на день, не на неделю, а на годы. Это отделение может иметь более жесткий или менее жесткий характер, но факт заключается в том, что в любом первобытном обществе оно является абсолютным правилом.
Скажем, в папуасском племени гахуку-гама мальчиков уже в возрасте 5-6 лет "отбирают у матерей и заставляют часто мыться в ручье, чтобы они смыли "женскую грязь" со своей кожи" '. Впрочем, отделение мальчиков от матерей в этом возрасте еще не носит абсолютного характера, а происходит на время. Но зато с наступлением периода гиперсексуальности запреты на всяческое соприкосновение с женщинами резко ужесточаются. "В возрасте от 10 до 15 лет подростки живут в мужском доме и избегают контактов с женщинами. В возрасте от 15 до 19 лет они полностью изолированы от женщин и не могут есть пищу, приготовленную ими. На о-ве Вогео мальчиков в раннем детстве отнимают от матерей и заставляют спать в мужском доме; они, конечно, часто убегают оттуда к своим матерям, но мужчины их за это наказывают" \
Чрезвычайно важно в этот ответственный период пресечь у подростка всяческие помыслы о женщинах, и потому во многих племенах запреты на все женское для инициируемого подростка имеют оттенок явной гиперболизированности. "Большое внимание уделяется тому, чтобы подросток не ел пищу, которая приготовлена женщинами или которая так или иначе ассоциируется с ними. (...) По представлениям людей племени гурурумба (Новая Гвинея) "вредное" воздействие женщин на ребенка начинается еще до появления его на свет: в утробе матери на ребенка попадает "женская кровь". Потом он живет в женской хижине, и на его коже скапливается "женская грязь"; ест пищу, которую готовят для него и дают ему женщины, и в его желудке скапливаются остатки "женской пищи". Обряды инициации в данном племени имеют целью удаление "грязи" с кожи, "женской крови" и остатков "женской пищи" из организма. Сначала удаляют "грязь": подросток входит в ручей, моется, усиленно трет тело листьями. Потому удаляют "женскую кровь", вызывая кровотечение из носа. Наконец, удаляют остатки "женской пищи": вводят через горло в желудок гибкий ствол сахарного тростника и вызывают рвоту. После этого подросток около года избегает общения с женщинами: не берет от них пищи, не ест плодов, выращенных женщина-

ми. Много месяцев подряд он каждое утро искусственно вызывает рвоту, часто купается, трет тело листьями, вызывает кровотечение из носа, питается только бананами, сахарным тростни ком - их

выращивают мужчины" *.
Рвотный рефлекс на все женское, искусственно формируемый у подростка, переживающего период гиперсексуальности, - это своего рода ключ к пониманию всего остального, что входит в инициационные обряды, пронизанные идеей самого жесткого и даже жестокого подавления подростковой сексуальности.
Для современного цивилизованного человека педагогика ини-циационных обрядов, переводящих первобытного ребенка во взрослый статус, может показаться педагогикой бессмысленной и страшной. У этой педагогики два организующих центра: кровь и фаллос. И первое, что хочется воскликнуть при знакомстве с этой странной педагогикой: "Какой бред! Это воистину - дикари!"
Но, хотим мы этого или нет, а педагогика эта работающая, и при том педагогика, позволяющая понять нечто весьма и весьма существенное в нас современных и в том, что мы именуем педагогикой сегодня. А это уже достаточное основание для того, чтобы к ней обратиться не с чувством недоумения или брезгливости, а с серьезным анализом.
Обряд инициации или обряд посвящения детей во взрослый статус существует во всех без исключения первобытных племенах, и именно с этим обрядом связано функционирование значительной части эзотерической, закрытой для непосвященных взрослой мифологии.
Инициационные процедуры продолжаются очень долго: от нескольких месяцев до нескольких лет, и на всем протяжении этих инициационных обрядов детям, достигшим соответствующего возраста, приходится выдерживать чрезвычайно тяжелые психологически и болезненные физически процедуры. Причем для внешнего наблюдателя происходящее действо выглядит просто абсурдно. Попросту говоря, над детьми, едва достигшими 12-летнего возраста осуществляется то, что для взгляда непосвященного выглядит как физическое надругательство. И лишь сопровождающая эти обряды обстановка высочайшей торжественности и явного душевного подъема, в том числе, у посвящаемых, уберегает нас от столь поспешного вывода.
Обряды, воистину безумные
По своему внешнему рисунку система инициационных обрядов заключается в том, что в течение достаточно долгого времени инициируемых мальчиков и девочек подвергают крайне болезненным операциям, в джентльменский набор которых входят: изощренные татуировки, нанесение глубоких (нередко на глубину до полутора сантиметров) кровоточащих рубцов по всей поверхности тела, выбивание отдельных зубов, выдергивание во-

лос, вырывание ногтей, просверливание носовой перегородки, разрезание нижней губы и т.д.
Вот как описывал жестокости инициационных обрядов Л.Леви-Брюль: "...Новопосвящаемые обязаны пассивно подчиняться всему, что с ними делают, и переносить без каких бы то ни было жалоб всякую боль. Испытания протекают долго и мучительно, а порой доходят до настоящих пыток. Тут мы встречаем лишение сна, пищи, бичевание и сечение палками, удары дубиной по голове, выщипывание волос, соскабливание кожи, вырывание зубов, обрезание, подрезание, кровопускание, укусы ядовитых муравьев, душение дымом, подвешивание при помощи крючков, вонзаемых в тело, испытание огнем и т.д." 5.
Однако неверно было бы предполагать, что эти жестокие испытания сами по себе составляют глубинную суть обрядов инициации. Они - всего лишь форма, за которой скрывается сложное социально-культурное содержание, выражаемое в сопровождающих эти обряды мифологических сюжетах. А последние, кстати, не просто рассказываются, но и разыгрываются в фантасмагорическом карнавале масок и безумных с точки зрения европейца танцах.
"Главная первоначальная цель, которую преследуют при этом, - мистический результат, совершенно не зависящий от их воли: речь идет о том, чтобы установить партиципацию между новопосвящаемым и мистическими реальностями, каковыми является сама сущность общественной группы, тотемы, мифические или человеческие предки" 6.
Иначе говоря, мифы санкционируют все эти болезненные и дикие операции, и объясняют их сокровенный мифологический смысл, а, с другой стороны, нагружают сознание ребенка разнообразной социально значимой информацией и чувством социальной ответственности.
Инициация, таким образом, выступает в роли своего рода психологического водораздела и в каком-то смысле играет ту роль, которую в цивилизованных обществах играет школа.
Напомню: первобытное общество не знакомо с институтом школы. Это означает, что на различных этапах своего жизненного цикла человек остается в границах принципиально одной и той же схемы миропонимания. И в этой ситуации те психологические и физические потрясения, которые испытывает ребенок во время инициационных обрядов - это именно то, что пролагает водораздел между детской и взрослой ипостасями существования человека. Во всяком случае, сильное психологическое переживание и даже потрясение - непременный атрибут инициационных процессов, во всех без исключения примитивных сообществах, как отмечают наблюдатели.
"Хотя большинство мальчиков имеют какое-то смутное представление о процедуре инициации, никто из них не знает, как эти обряды происходят на самом деле до тех пор, пока сами не испытают этого. Сознание того, что это тяжелое испытание приближа-

ется, полностью меняет восприятие мальчиком событий повседневной жизни. Он пристально следит за

действиями окружающих его взрослых, надеясь по какому-либо их непроизвольному знаку или слову угадать, когда ему ждать этого события. У него возникает желание держаться ближе к матери..." 7.
"В любом случае, даже если мальчик боится, он понимает, что это неизбежно, и стремится к тому, чтобы ожидание скорее кончилось. Если он в детстве был послушным ребенком..., ему не приходится долго ждать первой церемонии. Однако, если старшие мужчины не любят мальчика за неуважительность и грубость, его могут заставить ждать довольно долго или могут безжалостно обойтись с ним во время физической операции" *.
По-видимому, по своим психологическим последствиям масштаб переживания ребенком инициационных обрядов сравним с теми революционными последствиями, которые имеет для его сознания и психики десятилетнее обучение в школе в современном мире.
Инициация - это словно новое рождение человека. Причем инициационные процессы в первобытном обществе - это почти буквальное воплощение данной метафоры. Как замечают исследователи, "зачастую инициация символизирует смерть посвящаемых и последующее их возрождение. Когда инициируемого уводят из основного лагеря, женщины громко оплакивают его. Издалека доносятся звуки вращаемой гуделки, ассоциирующиеся у непосвященных с голосом гигантского чудовища: оно проглотит посвящаемого, а потом "выпустит" его уже взрослым мужчиной" '. Неслучайно Л.Леви-Брюль отмечает, что в результате установления сопричастности социальному, происходящему в процессе инициации, "посвящаемому дается... новая душа" |0. А согласно другим исследователям, подростки, прошедшие обряды инициации, обретают "новую кожу" и становятся "новыми людьми" ".
Кстати, тот факт, что процессы инициации напрямую коррелируют с феноменом школьного образования и в каком-то смысле могут рассматриваться как предшествие школы, так же отмечаются этнографами. "Только в период инициации осуществляется более или менее формализованное обучение молодежи - обучение, имеющее характер института. Ядро инициации - организованное, обладающее своими собственными устоявшимися методами воспитание мальчиков или юношей. Длительные, сложные, связанные с сильными потрясениями обряды формируют в молодом человеке те психические и волевые качества, которые считаются необходимыми для взрослого мужчины. Только пройдя такую суровую школу, человек может сделаться хранителем священных религиозных тайн и испытывать те чувства, которые лежат в основе единства и сплоченности группы" |2.
Впрочем, назвать инициационный процесс школой можно лишь в метафорическом смысле. Это безусловно школа духа, но школа специфически мифологическая.

Фаллические игры на грани фола
Безусловным центром всей системы инициационных обрядов являются крайне болезненные операции, осуществляемые по отношению к половым органам мальчиков и девочек, и прежде всего - по отношению к мальчикам.
Вернемся к инициационной практике австралийских аборигенов. Накануне обрядов маленьким мальчикам сообщают, что мифический питон Юлунггул чувствует запах их крайней плоти и пришел проглотить их. Здесь важно заметить, что Юлунггул -это мифический символ племенного фаллоса. Это символ фаллической и одновременно культурной мощи племени. А, следовательно, Юлунггул - это зримый образ того, насколько несовершенен пока еще слабый половой орган инициируемого мальчика, и какую сложную дистанцию жестоких испытаний нужно пройти, чтобы встать вровень с культурой своего племени.
Итак, женщины начинают плакать и причитать, а мужчины отлавливают мальчиков и отводят их на священную землю. После того, как мальчики, подлежащие инициации, удаляются, начинаются длительные, многонедельные празднества с массовыми представлениями, танцами и пением. Зато, что касается самих мальчиков, то они, разумеется, продолжают все эти недели находиться в крайнем психологическом напряжении.
Один из первых обрядов, с которого начинаются инициации у аборигенов Австралии - "обряд подбрасывания", когда над головами инициируемых мальчиков и танцующих вокруг них женщин подбрасывается горящая палка, символизирующая мужской половой орган (ср. огненный фаллос Шивы из древнеиндийского мифа). Один из вариантов интерпретации этого обряда: он символически представляет мифологический сюжет, в котором Юлана (пенис Ньираны) пытается в очередной раз овладеть женщинами Гунггаранггара, но они улетают, и Юлана в виде горящей палки пытается улететь за ними - но возвращается на землю, доставляя людям огонь (и вновь мы сталкиваемся с феноменом творящей культуру сублимированной энергии неудовлетворенного фаллоса).
Просверливание носовой перегородки - это, практически, универсальная для всех первобытных племен процедура, выполняемая чаще всего специально заточенной костью и может быть интерпретирована как своеобразная репетиция обрезания, поскольку сам нос достаточно часто ассоциируется в культуре с пенисом. Подтверждение тому, что этот обряд связан с операцией обрезания - обычай, существующий в ряде племен: по завершении операции протыкания носовой перегородки с близкорастущего дерева (дерево - выраженный фаллический символ) срезается кусок коры (символ обрезанной крайней плоти) и бросается в направлении священного места зачатия матери посвящаемого мальчика.
Возможно, что и выбиваемый в некоторых обрядах передний зуб может символизировать обрезанную крайнюю плоть - в этом случае сам мальчик ассоциируется с фаллосом. При этом риту-

ально выбиваемый зуб бросается в сторону тотемистического центра матери инициируемого (какой, между прочим, это требует точной ориентировки на местности!) Аналогичным образом, в качестве своеобразной репетиции обрезания может быть проинтерпретирована и практикуемая в некоторых племенах крайне болезненная операция удаления (вырывания) ногтя на одном из пальцев.

Но подлинным центром всех инициационных обрядов является, разумеется, совокупность священных действий вокруг половых органов инициируемых мальчиков. Это действия, как правило, кровавые, и так же направлены на развитие мужественности. Можно было бы сказать, что все эти обряды проходят под тайным девизом: "прежде, чем из пениса вытечет сперма, из него должна вытечь кровь".

Так, весьма характерен обряд кровопускания, когда у инициируемых делается надрез либо на пенисе, либо на руке. При этом кровь, вытекающая из пениса или из руки (так же символизирующей пенис в этом обряде), считается священной. Ею натирают или обмазывают инициируемых и участников церемоний и пьют. Поскольку мифологически это кровь Юланы, совместное питье этой крови всеми участниками церемонии символизирует, по-видимому, наделение их демиургической силой, содержащейся в эрегированном члене. Кроме того эту кровь предлагают во время обряда мифическому огромному удаву Юлунггулу, который, судя по всему, выступает тотемистическим символическим аналогом пениса Юланы.

Важным показателем социальной зрелости человека в первобытных сообществах является, далее, татуировка. Процедура татуировки имеет здесь поистине тотальный характер: люди из самых отдаленных уголков земного шара, разделенные многими тысячами километров и никогда не подозревавшие о существовании друг друга, на протяжении тысячелетий поддерживали эту удивительную и странную традицию наносить на лицо и тело различные рисунки посредством наколов, надрезов и введения в эти наколы и надрезы красящих веществ. Универсальность этой процедуры для племен самой различной пространственной локализации заставляет предполагать в ней нечто неизмеримо более существенное, нежели простое "стремление к красоте" - тем более, что за "красоту" приходилось платить мучительной болью. Во всяком случае, ренессанс и расцвет татуировки в современном обществе имеет весьма далекое отношение к тому, каким образом это древнейшее из искусств практиковалось в первобытных сообществах и какую смысловую нагрузку оно имело там.

Исследователи подчеркивают, что "это была болезненная и сложная операция, она приводила к потере крови и сильным воспалительным процессам, язвам, которые долго не заживали..., к лихорадке и даже к смерти" '3. "Во время операции родственники, собравшиеся около юноши, громко пели и завывали, чтобы заглушить его стоны и крики. Когда накалывали рисунок на лице,

247

щеки и губы распухали так, что пациента приходилось кормить с большой осторожностью - маори для этого использовали даже специальную воронку" |4.

К этому надо добавить, что татуировкой покрывались весьма обширные площади тела, а это значит, что процедура татуирования растягивалась на месяцы или даже годы. "У самоанцев, например, такую работу делали постепенно, не спеша; в течение часа успевали нанести узор лишь на поверхности кожи в 9 кв. см., иногда на участке тела величиною в ладонь. Возобновлялась операция через неделю, и так продолжалось от трех до четырех месяцев, пока не было татуировано все тело. У маркизцев на каждый рисунок уходило от трех до четырех месяцев, а полная татуировка знатного островитянина оканчивалась лишь на 30-м году его жизни. Но когда наносились последние узоры, первые начинали тускнеть, срастаться и исчезать. Поэтому богатые маркизцы приказывали татуировщику подновлять рисунки, а некоторые островитяне подправляли их до трех раз за свою жизнь. (...) На о-вах Таити, если воин получал раны во' время стычек, то им давали зажить, а затем по свежей коже восстанавливали старый, наколотый ранее рисунок или делали его заново" ".

В результате поверхность тела приобретала чрезвычайно экзотический вид, представляя собой зримый социально-знаковый код принадлежности к тому или иному племени, к той или иной культурно-мифологической целостности. "Наибольшей изощренностью отличалась криволинейная татуировка новозеландцев... Однако более роскошной, симметрично расположенной татуировки, чем у маркизцев в прежние времена, не было ни у одного народа мира. Маркизцы татуировали все тело, голову, пальцы рук и ног, причем все рисунки были сделаны самым тщательным образом. Чтобы можно было татуировать голову, волосы коротко стригли, сбривали, оставляя лишь по пучку над ушами, которые затем заплетали - эти пучки на висках торчали вверх, как рожки, и придавали мужчинам сатанинский вид" IS.

Так что же двигало людьми, подвергавшими себя столь мучительным операциям? Стремление к красоте? Однако порою слои татуировки накладывались на кожу настолько плотно, что рисунок переставал быть различим. "От несовпадения отдельных элементов и линий узоров кожа становилась совсем черной" ".

Но если не стремление к красоте являлось движущей пружиной столь странных манипуляций с телом, то что же? Несомненно, что татуировка в первобытном обществе - важная составляющая обрядов социализации, причем преимущественно - обрядов социализации мальчиков. У детей татуировка отсутствует, а у женщин носит гораздо менее значительный характер. Что же касается мужчин, то им начинают татуировать тело в ходе обрядов инициации, сразу же после операции обрезания, что подчеркивает особый социально-педагогический статус этой процедуры. Возможный вариант объяснения сущности этой процедуры состоит в том, что татуировка в своей исходной культурной нагрузке - это

развернутая на поверхности тела метафора процедуры обрезания как процедуры укрощения сексуального социальным (памятуя о фундаментальном для древних обществ отождествлении человеческого тела с фаллосом). Но если процедура обрезания - это однократная процедура (правда, обрамленная сложными ритуально обрядовыми действами и празднествами всех членов общества), то процесс татуировки развернут во времени, и в ходе него социальные коды племени в буквальном смысле внедряются в человеческое тело в виде сложных символических композиций -так, что само это тело становится прообразом божественных скрижалей. Жестокие инструменты первобытных мастеров тату намертво запечатлевают на поверхности человеческой кожи знаки социальной принадлежности, бесконечно возвышая человеческий дух над плотью, и подчеркивая, что для социализованного человека законы его племени неизмеримо выше, нежели законы его физического тела.

Процедура обрезания - это своего рода прообраз татуировки, а остающийся после операции обрезания шрам на половом органе мальчика - это, в сущности, первая татуировка, появляющаяся на его теле. Замечу в этой связи, что у многих племен было принято сразу после обрезания прикладывать к кровоточащему пенису золу и сажу для облегчения боли. А ведь сажа - это основа для приготовления татуировочной краски. "Краситель для чернения наколов полинезийцы делали обычно из сажи, получаемой при горении листьев некоторых растений... или смолы деревьев, смешивая ее с водой, соком растений или ягод. (...) В некоторых местах Новой Зеландии к саже добавляли также пепел сожженных гусениц определенного вида, а простой и грубый краситель делали из экскрементов собак, которых кормили углем" 1S.

То, что процедуры татуировки имеют сексуальную подоплеку, а, точнее, являются одним из элементов целостной мистерии по укрощению человеческой сексуальности находит свое подтверждение в целом ряде косвенных фактов. В частности, известно, что татуировки начинают наноситься на тело мальчика (в процессе инициационных обрядов) сразу вслед за совершением процедуры обрезания. Кроме того и характер наносимых на тело инициируемого мальчика рисунков более чем показателен. Исследователи отмечают, что в тату-символике самых разных народностей чрезвычайно существенными являются фаллические символы. "...Семантика спирали в татуировке маори имеет в своем генезисе мифы, где угрю отводится фаллическая роль... Спираль, которую маори накалывали на лице в виде различных волют и сложных комбинаций, а также обязательно на бедрах, иногда на ягодицах, была, скорее всего, знаком половой зрелости и возможности вступления в брак. Отметим, что на о.Пасхи подобное значение имел знак вульвы - вытатуировать его у себя на груди мог только женатый мужчина" 1Э. Единственная оговорка в связи с только что приведенной информацией: речь, разумеется, идет не о половой зрелости в физическом смысле, а о половой зрелое-

ти в смысле социальном, психологическом: право на брак имеет только тот мальчик, который с честью выдержал инициационные испытания и продемонстрировал достаточно высокий уровень волевых качеств и способность быть социально ответственным членом племени. Мальчик, чья физиология уже позволяет ему вступать в сексуальные отношения с лицами противоположного пола, но который еще не прошел необходимых инициационных обрядов, - это мальчик, который еще недостаточно психологически зрел для того, чтобы обладать женской вульвой. Зато мужчина, чье тело несет на себе множество ритуальных рубцов и наколок - это мужчина, который достоин вульвы, и оттого он имеет право выколоть ее знак у себя на груди.

Таким образом, татуировка - это своеобразный паспорт, который получает инициируемый юноша на пороге взрослой жизни. Это паспорт, который всегда при своем хозяине. Он знак того, что юноша готов для вступления в брак не только физически, но и духовно. И, вместе с тем, он - знак принадлежности этого юноши какому-то конкретному племени, знак его готовности служить ЗАКОНУ этого племени.

Таким образом, тело аборигена в сложных узорах рубцов -это, возможно, самая яркая манифестация его фундаментального отличия от всего остального живого мира. Его испещренное знаками родовой социальной принадлежности тело является наиболее зримым свидетельством того, что подлинная ценность - это не данное ему от рождения тело, но созданный его сообществом миф и тело, возделанное этим мифом.

Укрощение фаллоса

Впрочем, главные, центральные инициационные обряды - это обряды обрезания и подрезания. Если в большинстве прочих обрядов фаллос, скорее, только подразумевается, то в обрядах обрезания и подрезания именно он главный виновник торжества и главный герой.

Обряд обрезания уникален среди других обрядов по степени распространенности среди первобытных племен, живущих на самых разных континентах. В других случаях кровавые мистерии инициационных обрядов достаточно существенно разнятся в разных регионах и, порою, единственное, что их по-настоящему объединяет - это факт обильно проливаемой крови инициируемых подростков; что же касается операции обрезания, то она является безусловным инвариантом обрядов инициации, где бы они ни происходили.

В современной сексологии вопрос о природе обряда обрезания принято увязывать с вопросами биологической целесообразности. Однако вопросами биологической целесообразности занимается естественный отбор, который в случае с человеком отчего-то не захотел лишать его крайней плоти естественным образом. Да и характер этого обряда в примитивных сообществах безусловно

свидетельствует об отчетливо социальной, а не биологической его природе.
Прежде всего бросается в глаза, что он сцеплен здесь со сложным комплексом других кровавых обрядов, в которых центральной фигурой выступает половой член инициируемого мальчика.
Еще Монтень в своих "Опытах" с удивлением отмечал странные обычаи примитивных племен, когда эта часть тела не просто обожествлялась, но кусочки ее изрезанной плоти приносились в дар богам. "А в другом краю, - писал философ, - молодые мужчины на глазах у всех протыкали ее, и, проделав в разных местах отверстие между кожей и мясом, продевали в эти отверстия такие длинные и толстые прутья, какие только были в состоянии вытерпеть; позднее они складывали из этих прутьев костер, посвящая его своим божествам, и те юноши, которых подавляла эта невероятно жестокая боль, почитались малосильными и недостаточно целомудренными" 20.
Впрочем, описания соответствующих обрядов современными этнографами лишь подтверждают сказанное Монтенем.
Так, у австралийских аборигенов широко распространены операции подрезания полового члена у инициируемых подростков, что соответствует операциям разрезания влагалища у инициируемых девушек. О болезненности этой операции можно судить хотя бы по тому, что производится она каменными орудиями. А выглядит это так. Инициируемого кладут на живой стол, создаваемый из спин взрослых мужчин, поднимают его пенис, и делают под ним глубокий надрез. "Эта операция периодически повторяется во время священных церемоний, - указывают Р.М. и К.Х. Берндт. -Мужчины прокалывают те места, где во время инициации были сделаны надрезы, танцуют, и кровь течет у них по бедрам" 21.
Для самих аборигенов, подчеркивают исследователи, в этом обряде пенис символизирует тотемистического Питона, надрез -женское влагалище, или, точнее, вульву, из которой течет менструальная кровь. Однако что может такое "объяснение" хоть что-нибудь объяснить внешнему наблюдателю: почему - Питон? почему - вульва? почему - менструальная кровь? И почему, собственно говоря, подростковый пенис должен имитировать женскую вульву во время менструации? Может быть, это указание на бисексуальную природу человека? Но почему тогда настойчиво подчеркивается "грязный", "неприкасаемый", "менструальный" характер вульвы?
Не менее запутаны и другие варианты "объяснений" операции подрезания, предлагаемые самими аборигенами. Скажем, у папуасов острова Борео объяснение заключается в том, что, якобы, нужно "удалить женскую кровь" из организма подростка. Причем на протяжении всего многолетнего инициационного периода взрослеющий подросток сам "периодически надрезает себе пенис, и, таким образом, удаляет себе "женскую кровь"" 22. И снова загадка: почему женскую кровь нужно удалять... посредством надрезания пениса?

Понятно, что речь идет о символическом удалении женской крови. А, точнее, о символического удалении "всего женского", и, прежде всего, - самих помыслов о женщинах, которыми наполнена голова взрослеющего подростка. Женская вульва, женские половые органы - это предмет непрестанного и всепоглощающего интереса мальчиков, вступающих в период пубертата. А операция подрезания - это своего рода глубинная татуировка, когда на самом мальчиковом пенисе изображается или моделируется'(посредством глубокого надреза)... предмет его вожделения, т.е. сама женская вульва, но предстает при этом как менструирующий, "грязный", запретный объект.
"Тебя возбуждает запах вульвы? Тебе хочется обладать вульвой? Что ж, вот предмет твоего вожделения, но смотри: из вульвы течет кровь, она для тебя ТАБУ, она - "грязная", она - менструирует! И это очень-очень больно, потому что ты еще не прошел важных обрядов инициации, которые только и сделают тебя мужчиной, имеющим право на обладание вульвой!". Таким образом, подросток, который время от времени превращает свой пенис в... кровоточащую вульву, занимается не чем иным, как сексуальным воспитанием своего пениса, вырезая на нем предмет его (пениса) вожделения, и усмиряя тем самым свою ничем не ограниченную похоть. А изгоняя из себя "женскую кровь" через надрезанный пенис, он (подросток) изгоняет тем самым всяческие помыслы о женщине, изгоняет из себя вместе с этой символической "женской кровью" само сексуальное вожделение: понятно, что надрезанный пенис - это пенис который уже "не хочет", это пенис усмиренный.
Однако кажется поспешным делаемый исследователями вывод, что "подвергшийся операции обрезания мужской член символизирует одновременно как женские, так и мужские половые органы, которые должны соединиться, чтобы произошло оплодотворение" 23. Хорошо известен священный, полумистический страх, которые испытывают аборигены в отношении каких бы то ни было контактов с менструирующими женщинами; а уж тем более не мыслим сексуальный контакт с ними. Они считаются грязными, неприкасаемыми и вынуждены скрываться на время своих менструаций. Тем более немыслимо вообразить, что, имитируя на инициируемом мальчике менструирующее влагалище, аборигены имеют в виду идею оплодотворения! Скорее речь идет об обратном: о вводимом в процессе инициации табу на оплодотворение, табу на произвол подросткового фаллоса.
Выше уже шла речь о том, что одной из ключевых социальных проблем, по поводу которой складывается сам феномен первоначальной человеческой культуры, была проблема искусственного сдерживания юношеского сексуального произвола. Описываемая операция обрезания как раз и представляет собой достаточно убедительный механизм формирования такого табу: "Твой пенис эрегирован - это еще не значит, что

ты уже стал мужчиной. Смотри: из женского влагалища, которое сделано на твоем пени-
252
се, течет менструальная кровь, а, значит, тебе рано демонстрировать способности своего фаллоса!"
И в этом суть дела: чтобы феномен человеческой, глубинной сексуальности (которая не есть секс-случка по поводу продолжения рода, а есть вполне гедонистический акт долговременного наслаждения) мог совершиться, необходимо сдержать первоначальный порыв эрегирующего мальчикового фаллоса, необходимо укротить его наивную животную энергию и перевести ее в русло культурно возделанной сексуальности. Разумеется, одним из побочных результатов этого станет феномен сублимации. Но сублимация и появляющаяся в результате творческая демиургическая энергетика - это уже следствие. А непосредственное содержание фаллоцентрических инициационных операций - это сдерживание примитивно-животной сексуальности, просыпающейся в инициируемом подростке и становление в нем способности быть не мальчиком, но мужем, т.е. способности удовлетворять то "прожорливое и вечно голодное животное" которым Бог. говоря словами Платона и Монтеня, наградил женщин, и которое, "если ему не дать в положенный срок потребной для него пищи, приходит в ярость, и, сгорая от нетерпения, а также заражая своим бешенством их тела, препятствует правильному движению соков, приостанавливает дыхание и вызывает тысячи всевозможных недугов, пока не проглотит плод, являющийся предметом общего им всем вожделения, и он, обильно оросив дно их матки, не оставит в ней семени" и.
Специфика человеческой тактильно-гедонистической сексуальности, разбуженность в человеке тяги к чистому сексуальному наслаждению неизбежно предъявляет крайне высокие запросы к мужским способностям, и обряд инициации, судя по всему, это и есть совокупность тех болезненно-сдерживающих процедур, которые позволяют мальчику стать МУЖЕМ, и, в том числе, в специфически сексуальном смысле: обрести способность к длительному и разнообразному коитусу. Во всяком случае, психологические техники формирования мужской способности к пролонгированному коитусу от даосизма до наших дней весьма и весьма тяготеют к тем психологическим эффектам, которые сопровождают операции подрезания в первобытных сообществах.
То же самое можно сказать и про операцию, непосредственно примыкающую к описанной выше - про операцию обрезания.
Мужчины ложатся ничком, образуя живой стол, и отец будущей жены инициируемого мальчика (коль скоро будущая жена заранее известна) срезает осколком камня оттянутую одним из мужчин крайнюю плоть, после чего ее съедает специально избранный мужчина. Кровь после обрезания не пытаются остановить, покуда она сама не свертывается. В некоторых племенах к кровоточащему пенису прикладывают горящую головешку.
Для самих аборигенов операция обрезания значима прежде всего своей духовной стороной. Они, в частности, настаивают, что эта операция "символизирует разрыв существовавшей преж-
253
де связи инициируемого с его матерью: сначала было физическое рождение и отъединение от нее, сейчас ритуальное перерождение и эмоциональное освобождение" 2). А это значит, что акт обрезания символизирует социальное рождение юношей (из тела коллективной Матери Дьянггавул). Причем отрезание крайней плоти в процессе этого социально-духовного рождения коррелирует с перерезанием пуповины в процессе физического появления человека на свет. "Удаление крайней плоти означает, что мальчик порывает с миром, в котором доминируют женщины, перерождается и вступает в мир мужчин" 2о.
Можно было бы сказать, что необрезанный фаллос, (фаллос физиологически естественный) ассоциируется с пуповиной, которая связывает человека с его биологической природой; что же касается обрезанного фаллоса, то это знак преодоления человеком своей физиологической ограниченности во имя социальной ответственности. Фаллос укрощенный (=у-короченный) - это путь из одного мира в другой. Мальчик, превратившийся за время инициации в полноценного мужа, может с гордостью заявить: "Отныне я не раб своего фаллоса, я - его хозяин. Не он повелевает мною, а я им. Я могу не спать с моими сестрами - это в моих силах. Я могу не спать с моей матерью - это в моих силах. Я могу спать лишь с теми, с кем повелевает мне спать закон моего племени, и я горжусь этим. Законы моего физического тела, данного мне от рождения, ничто по сравнению с законом моего племени!"
Итак, суть операции обрезания в первобытном обществе можно интерпретировать как возбуждение и одновременно укрощение асоциальной сексуальной энергии инициируемых мальчиков, как основу воспитания зрелой сексуальности и как канализацию сексуальной энергии в социально-культурное русло. Укрощая непосредственный сексуальный порыв, эта операция закладывает психологическую основу для одухотворенного и пролонгированного секса. Как и другие инициационные обряды обряд обрезания воспитывает в инициируемом мальчике способность к длительному сексу, способность полноценному сексуальному взаимодействию с лицом противоположного пола.
Кстати говоря, обнаруживаемая в любых примитивных сообществах странная привычка привязывать кусочки листьев или травы в районе мужских гениталий (прообраз набедренных повязок а впоследствии и собственно одежды) так же находит свое объяснение в специфике человеческой сексуальности. Естественно, что трактовка этого феномена в соответствии с библейским: "и открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковные листья, и сделали себе опоясания" (Быт.3,7) не выдерживает критики. Хорошо известно, что первобытный человек относится абсолютно спокойно как к публичной наготе, так и к

публичному совокуплению, и в этом смысле "не знает того, что он наг". Не проходит и античное объяснение, согласно которому люди начали одеваться в звериные шкуры, пытаясь спастись от
254
холода: откуда холод в тропиках? почему от холода нужно защищать именно гениталии? и каким образом можно их уберечь с помощью пучка травы? Вместе с тем привычка к постоянному соприкосновению обнаженной (в результате обрезания) головки полового органа мужчины с каким-то подвешанным на поясе предметом является весьма эффективным способом тренировки мужской сексуальности в целях предотвращению излишне быстрого семяизвержения и формированию способности к пролонгированному коитусу.

Итак, при ближайшем рассмотрении безумные кровавые операции, практикуемые во всех первобытных племенах, где бы и когда бы эти племена ни существовали, оказываются не столь уж безумными. И в первую очередь их смысл заключается в том, что эти обряды позволяют укротить свободную сексуальную энергию мальчиков, вступающих в период пубертата, и заставить принять - как высшее культурное благо - тот условно-культурный режим сексуально-семейных взаимоотношений, который господствует в данном сообществе. Система такого рода культурного табуирова-ния сексуального поведения человека является первичной клеточкой того, что можно было бы назвать собственно социальной структурой. В результате человеческое сообщество оказывается совершенно удивительной организаций, в которой самая сильная из потребностей - сексуальная - реализуется совершенно нестандартным с точки зрения этологии образом. Отныне вовсе не сила вожака определяет сексуальную иерархию в стаде, но сила некоего надличностного, не зависящего от личных качеств вожака закона, который предопределяет одни и запрещает другие типы сексуального взаимодействия.

Эта надбиологическая сексуальная иерархия в примитивном человеческом сообществе, судя по всему, и выступает как первичная форма того, что мы называем собственно социальной иерархией. Социальность - это ведь и есть в своих основаниях особым (культурным) образом упорядоченная сексуальность, а культура есть не что иное, как способ этого упорядочения. В обрядах первобытных племен эта идея имеет наиболее зримые подтверждения. Лишь пройдя достаточно длинный цикл болезненных церемоний и обрядов, сопровождаемых пропеванием и проигрыванием эзотерического корпуса племенной мифологии, мальчик получает статус взрослого и обретает все те права и обязанности, которые предъявляет общество к зрелому мужчине.

Культура возделанной сексуальности

Итак, положительный, конструктивный смысл болезненных фаллоцентрических обрядов инициации заключается в том, что у мальчиков формируется способность к пролонгированному коитусу и это дает возможность осуществить СОЦИАЛЬНУЮ на-
255
правленность секса, смыслом которого отныне становится не сброс спермы в женщину во имя зачатия, а сложный обряд духовно-космического сексуального взаимодействия, что и становится впоследствии предметом религиозного обожествления.

Еще раз напомню, что фундаментальный сексуально-биологический парадокс человека заключается в том, что это единственный живой вид, у которого существует проблема сексуальной несовместимости. А эта проблема, в свою очередь, связана с принципиально различным развитием оргазма у мужских и женских особей, с феноменом несостыкованности оргазмов. Ведь "боги, как говорит Платон, снабдили нас членом непокорным и самовластным, который, подобно дикому зверю, норовит, побуждаемый ненасытной жадностью, подмять под себя все и вся" 27. Однако мужская похоть - если она не возделана культурно - краткосрочна, и вздыбленный член угасает тотчас после совершения вожделенного акта. А что такое два десятка коитальных фрикций для разбуженного женского организма? Способность женских особей Homo sapiens к активным сексуальным контактам в любое время года, а не только в периоды течек сочетается в них с ориентированностью на пролонгированный и многократный оргазм. А это требует от мужской особи некоторых надбиологичес-ких усилий по искусственному продлению коитуса. Иначе говоря, существует определенное несоответствие между природным стремлением женского влагалища к долговременному сексу и природным стремлением мужского фаллоса к сексу кратковременному. По-видимому, это противоречие и является одной из причин формирования ранних социально-матриархальных структур организации вида Homo sapiens с ориентацией на искусственную регуляцию сексуального поведения подростков и создание удивительного института инициации, совершенно незнакомого животному миру. Таким образом, случай человека - это случай, который оказывается связан с феноменом фундаментального несоответствия мужской и женской сексуальной конституции.

Парадокс человеческой сексуальности - это парадокс, который может быть рассмотрен как важнейший стимул для возникновения самого феномена культурной инициативы. И это должна была быть инициатива женских особей по отношению к самцам: инициатива по формированию у самцов особой способности во-левым образом управлять своим сексуальным поведением. И есть основания определить такой феномен волевого управления своим сексуальным поведением как первый собственно культурный феномен, как исторически первую манифестацию самой культуры. А культура секса оказывается первой формой человеческой культуры вообще.

Кстати говоря, сказанное позволяет понять природу матриархата как первой формы социально-культурной

регуляции человеческого общества на протяжении почти что всей предыстории современной культуры. В самом деле, почему матриархат, почему главенство женщин, если главными производителями а также
256
главными хранителями всех культурных традиций на протяжении матриархата являлись мужчины, а не женщины? Ключ к загадке - все в той же проблеме сексуальности. Именно женские особи, носители особой - нетипичной для приматов - сексуальной потребности в пролонгированном коитусе должны были выступить с "инициативой культуры", суть которой на первых порах состояла не в чем ином, как в навязывании своим мужским партнерам некоего стиля сексуального поведения, не предопределенного их физиологическими потребностями.

Впрочем, именно мужские особи, отвечая на брошенный им вызов, должны были эту культуру создать и перейти от культуры сдерживания непосредственных физиологических позывов, от искусства управления своей сексуальностью к культуре в самом широком смысле этого слова. Таким образом, можно сказать, что феномен культуры возникает по женской инициативе, но... осуществляется при этом руками мужчин. Впрочем, ту же самую фразу можно было бы отнести и к любой высокоразвитой форме культуры: культура чаще всего возникает по инициативе женщин, но делается при этом руками мужчин, искушаемых противоположным полом и творчески сублимирующих свою сексуальную энергию.

Итак, формирование у подростка культуры сдерживания непосредственных сексуальных реакций может рассматриваться как первичная ячейка собственно социального. При этом именно женские представители рода человеческого являются подлинными инициаторами становления этих элементарных структур социального, а сам процесс разрешения этого фундаментального противоречия между двумя типами сексуальности можно рассматривать одним из ключевых факторов антропогенеза. Ведь животное, усмирившее свою сексуальную органику во имя сексуального удовлетворения особи противоположного пола - это и есть животное, сделавшее шаг на пути к тому, что мы именуем социальным. И тогда объяснение процесса формирования человеческой руки как процесса по формированию органа, способного заместить фаллос и способного осуществить изощренное тактильное удовлетворение женского организма уже не представляется излишне экзотичным и невероятным объяснением. А анализ ини-циационных обрядов, осуществляемых в первобытных сообществах в отношении девочек, подтверждает сказанное.

Скажем, в практике аборигенов Австралии девочки не подвергаются столь сложным испытаниям, которые выпадают на долю мальчиков. Правда, центром инициационных обрядов у девочек также являются их половые органы. Однако принципиальная направленность осуществляемых в отношении девочек операций оказывается прямо противоположной той, которую можно наблюдать в инициациях мальчиков. Так, в некоторых племенах центром обрядов является ритуальная дефлорация инициируемой де-
9 Зшс. 239
257
вочки, когда особо отобранные мужчины, к тому же состоящие с; этой девочкой в дальних родственных отношениях, по очереди вступают с нею в половой контакт в торжественных церемониальных условиях. Затем вытекающую из девочки сперму собирают и выпивают во время последующих обрядов, полагая, что эта сперма обладает магической силой.

Конечно, дефлорация - это тоже болезненно (хотя, разумеется, и не настолько, как вырывание ногтей или подрезание пениса у инициируемых мальчиков). Но во всяком случае дефлорация, совершаемая опытными мужчинами (а не мальчиком, который впервые пытается применить орудие своего сексуального труда), - это дефлорация, которая позволяет девочке получить сексуальное удовлетворение, испытать оргазм, почувствовать радость глубинного секса и стать сексуально разбуженной для встречи со своим будущим мужем.

Таким образом, если инициации мальчиков призваны, в конечном итоге, к тому, чтобы затормозить и обуздать их свободные сексуальные порывы, то инициации девочек, наоборот, направлены на то, чтобы как можно быстрее разбудить в девочке женщину, способную к глубоким и многократным оргазмам. Возможно, кстати, что это является одной из причин того, что первобытное общество не знакомо с феноменом аноргазмии - столь распространенного сексуального заболевания современных женщин.

Характерно, кстати, что ритуальная дефлорация девочки, когда один или несколько зрелых мужчин совершают с нею серию сексуальных контактов, осуществляется в сопровождении таинственных и разнообразных обрядов, способствующих тому, что эта сексуальная мистерия пробуждает у девочки своеобразное духовное измерение чувственности - то, что в древних цивилизациях было названо космическим эросом. После каждого очередного сношения девочку украшают ожерельями и браслетами, а ее тело раскрашивают смесью жира и красной охры. Затем она ненадолго появляется перед своим будущим мужем и вновь возвращается туда, где исполняющие священные роли мужчины снова вступают с нею в половую связь. Так практикуется несколько дней, покуда ее женская чувственность не будет разбужена в максимальной степени. Характерно, что на всем протяжении этих обрядов совершенно исключается возможность ее сексуального контакта с будущим мужем. Впрочем, вместо этого иногда ей во влагалище вкладывают его обрезанную крайнюю плоть 2S.

Правда после того как девочка оказывается сексуально разбужена, возникают новые проблемы - в частности, проблемы со сдерживанием ее разбуженной сексуальности, и на последующих этапах инициации оказываются возможны различные болевые приемы. Это могут быть, как и у мальчиков, рубцы, надрезы,

татуировки, и т.д., - но безусловно в менее значительной степени, нежели у мальчиков. Тем не менее, благодаря этим операциям, девочка как и мальчик научается управлять своей разбужен-

ной сексуальностью, т.е. научается служить не закону похоти, но закону племени, и, в частности, брачному закону. Кроме того это бывает связано с необходимостью формирования у девочки готовности воздерживаться от сексуальных контактов во время менструальных кровотечений. Так, в племени гунвинггу менструирующей девушке рисуют между грудями Змею-Радугу (фаллический знак; согласно мифу запах менструальной крови приводит Змею-Радугу в ярость - что и означает недопустимость сексуальных контактов во время менструальных кровотечений), после чего девочка "подтягивается, схватившись за толстую ветвь какого-нибудь дерева, и висит на руках, а женщины, среди которых и ее мать, согласно обряду бьют ее по животу и по спине мешком из коры бумажного дерева, наполненным холодным речным песком. Этот обряд, как считается, способствует тому, чтобы менструации не продолжались слишком долго и не начинались преждевременно" м. В чем смысл этого обряда? Вполне вероятно, что тем самым девочка осваивает запрет на секс во время менструаций.

Так или иначе, но благодаря инициационным обрядам и мальчики, и девочки научаются управлять своей сексуальностью, научаются подчинять свой непосредственный сексуальный позыв социальному закону и благодаря этому преодолевают исходную дисгармонию своих сексуальных сценариев. В частности, у мальчиков операция по укрощению фаллоса помещается в такой культурно-обрядовый контекст, что происходит развитие сексуальности вглубь. Ведь проходя болезненные инициационные испытания, мальчик подавляет в себе не сексуальность как таковую, а лишь то, что можно было бы назвать примитивной, некультурной сексуальностью. А мальчик, обретший статус мужа, - это мужчина, овладевший искусством чрезвычайно изощренной сексуальности, способной доставлять женщине глубокое и многообразное сексуальное удовлетворение с многократными оргазмами - независимо от того, совершается или не совершается при этом оплодотворение. Он научается разнообразным способам сексуального поведения, искусству тактильных ласк, использованию руки в качестве искусственного фаллоса. Но что самое интересное - он обретает способность глубоко индивидуального сексуального поведения: во взаимоотношениях с особью противоположного пола он никогда не действует "по инструкции", но всегда находит, если можно так выразиться, индивидуально-творческие сексуальные решения. Он научается чувствовать женскую потребность и приспосабливать свое сексуальное поведение к этой потребности.

Откуда берется в нем эта удивительная творческая сексуальная свобода, позволяющая ему уверенно доставлять полноценное сексуальное удовлетворение любой женщине, которая становится его женой независимо от его выбора (еще раз подчеркну: порядок совершения браков в первобытном обществе таков, что он практически исключает возможность свободного выбора партнеров)? Ведь это тем более удивительно, что многочисленные сек-

суальные проблемы современной цивилизации наглядно показывают, насколько серьезна и глубока проблема сексуальной совместимости-несовместимости в современном мире. В самом деле: работают десятки тысяч психоаналитиков и сексопатологов, выпускаются тысячи книг, призванных обучить искусству любви, выпускается огромное количество видеопособий по этому древнейшему из искусств... И каков результат? Миллионы женщин, страдающих аноргазмией или вынужденных заниматься самоудовлетворением после совокупления с мужчиной, и миллионы мужчин, так и не научившихся, несмотря на все прочитанные пособия, удовлетворять женщину. А это, в свою очередь, источник фрустрационного напряжения, тяжелых депрессий, агрессивных выплесков.

Удивительно, но никаких специальных сексуальных школ мы в первобытном обществе не найдем. И, тем не менее, прошедший школу инициации первобытный подросток не имеет никаких сексуальных проблем. Как такое возможно? В чем тайна оргаизми-ческой эффективности первобытного секса? Возможно, что ключ к решению загадки - в "наоборотном" функционировании мифологического запрета. Эффект наоборотности, по которой организовано функционирование мифа в первобытном обществе настолько существенен, что он заслуживает специального анализа.

Педагогика "наоборот"

То, что миф является, как бы это помягче выразиться, этически странным образованием, превосходно известно исследователям первобытной мифологии. Возьмем ли -мы мифы, обработанные письменной традицией и дошедшие до нас из глубины веков в напоминание об образе мысли, господствовавшем в Древней Месопотамии, Древнем Египте, Древней Греции или Древней Индии, или же мы обратимся к мифоритуальной традиции, выражающей культурную самобытность современных аборигенов, -возможно, первое, что бросится в глаза, это своего рода этическая невменяемость действующих в них героев. И это странно, если исходить из того, что именно в мифе укореняются нормы социального порядка, и миф является высшей социально-этической реальностью древних обществ.

В самом деле, о какой высшей этической реальности можно говорить, если, например, боги Древней Греции только и делают, что совершают порочные и отвратительные деяния? Приведу в качестве примера описание поступков верховного олимпийского бога Древней Греции Зевса в изложении Роберта Грейвса.

"Только Зевсу - отцу небес - была подвластна молния, и лишь страх перед ее смертоносной силой делал

послушным его сварливое и вздорное семейство, расположившееся на горе Олимп. Зевс определял пути небесных тел, устанавливал законы, приводил к присяге, пророчествовал. Когда его мать, Рея, предвидя беды, которые могут возникнуть из-за его похотливости, запретила ему

жениться, Зевс, рассердившись, пригрозил овладеть ею. И хотя она тут же превратилась в ужасную змею, Зевс не испугался, и, сам превратившись в змея и образовав с ней один тугой узел, исполнил свою угрозу. Именно с этого начались его бесконечные любовные похождения" 30.

Итак, любовная деятельность Зевса начинается с того, что, обернувшись змеей, он овладевает собственной матерью, после чего начинается самый настоящий сексуально-кровавый разгул, когда Зевс непрерывно изменяет своей жене Гере с каждой понравившейся ему богиней, нимфой или смертной женщиной, причем нередко в момент совокупления превращаясь в какого-нибудь дикого зверя. Тех же, кто смел ему отказать, он в гневе испепеляет молниями. Но самое поразительное при этом заключается в том, что именно Зевс выступает в роли... верховного законодателя, санкционирующего те или иные нормы социального порядка!

Что же собой должно было представлять греческое общество, верховный бог и законодатель которого вел себя столь диким и необузданным образом? Не следует ли предположить, что в древнегреческом обществе царил разгул социальной анархии, жестоких страстей и кровосмесительных связей? Любому, кто знаком с культурой Древней Греции, известно, что это было не так. И что, несмотря на дикие выходки греческих богов, само древнегреческое общество отличалось удивительной стабильностью и урегулированностью социальных связей.

А ведь не только верховный бог олимпийского пантеона, но и многие десятки других древнегреческих богов ведут себя совершенно аналогичным образом. Можно с уверенностью утверждать, что нет такого грязного и асоциального поступка (убийство, инцест, осквернение святынь), который бы не совершался героями мифологических сюжетов. Причем такого рода поступки - это отнюдь не периферия древнегреческих мифов. Они составляют основную канву мифологических сюжетов. Все, что только можно придумать самого грязного и асоциального, в мифе конденсируется и самым настойчивым образом подчеркивается. А в результате мифы оказываются удивительно концентрированным средо-точением садизма, психической невменяемости и всяческих сексуальных патологий. И, что самое важное, настойчиво демонстрируют эти формы отклоняющегося социального поведения не какие-то враги рода человеческого, не злодеи и негодяи, а... САМИ БОГИ, основатели космического порядка, тотемные предки человеческого рода, а так же культурные герои.

"Мифические существа, боги и герои, благодетели человеческого рода повсюду совершают деяния злые, тиранические или постыдные с точки зрения людей" ", - подчеркивает М.А.Лиф-шиц. Всей своей властью гарантируя моральное поведение простых смертных, сами они живут "...в атмосфере постоянных нарушений нравственного порядка" 32. Следовательно, можно утверждать, что весь мир человеческих взаимоотношений - тот

самый мир, который, казалось бы, требуется установить и узаконить, миф буквально выворачивает наизнанку и оскверняет самым изощренным образом.

Но в чем же тогда состоял смысл этого и тысяч других мифов, составлявших естественный интеллектуальный горизонт нормального грека? Любой психоаналитик скажет: ритуальное проигрывание или проговаривание неправильных, асоциальных моделей поведения чрезвычайно нужно всякому человеческому существу для того, чтобы освобождаться от их подсознательного гнета. Именно таким ритуальным проигрыванием асоциального и одновременно освобождением от этого асоциального и занимается миф, если рассматривать его как психотерапевтическую реальность.

Еще раз напомню: в первобытном обществе миф - это не просто устный рассказ, созданный для услады слуха, но сложное ритуа-лизованное действо, которое разыгрывают на протяжении многих дней и недель (а иногда на протяжении месяцев) все взрослые члены общества. Главные герои архаических мифов - это тотемные предки человека, ведущие подчеркнуто асоциальный образ жизни. Но что интересно: в процессе отправления мифологического ритуала взрослые члены племени как бы идентифицируются со своими тотемными предками, и в их обличье проживают странную, запрещенную жизнь. По сути дела, они вживаются в кровавые и мутные фантазии своего подсознания, осуществляя самые изощренные ритуализованные убийства или вступая в кровосмесительные половые связи - с матерью и отцом, братьями и сестрами - и, тем самым... психологически освобождаются от подсознательного груза этих фантазий.

Следовательно, миф - это ни в коем случае не руководство к действию. Он находится в совершенно иных, гораздо более сложных взаимоотношениях с человеческой повседневностью. Снова обратимся за примером из детства. Когда пятилетний ребенок бегает по комнатам, таращит глаза и грозно кричит: "я страшный Волк, я сейчас всех съем!", - это менее всего означает, что он репетирует роль будущего садиста и убийцы. Совсем наоборот: он отыгрывает агрессию внешнего мира через игровую идентификацию с образом того, кто в его детском мифологическом сознании является агрессором по преимуществу. И это имеет крайне важное значение для освобождения от потенциала агрессивности. Чем в большей степени агрессивен

окружающий ребенка мир, тем в большей степени он пытается освободиться от своего страха через игровую идентификацию с мифологическим образом агрессора. И та же схема наоборотного управления поведением работает в мифологическом сознании первобытного человека.
Когда первобытные люди снова и снова ритуально проигрывают свои кровавые и мутные фантазии, они отнюдь не становятся рабами и заложниками этих фантазий, а, наоборот, производят своеобразный акт психологического самоочищения в соответствии с некоей максимой, которую можно сформулировать примерно следующим образом: "Что позволено Тотему - то не позволено простому смертному". Принцип, который уже в эллинской куль-
262

туре был переформулирован в знаменитое: QUOD LICET JOVI, NON LICET BOVI. "Что позволено Юпитеру - то не позволено быку".
Входя в пространство мифа и идентифицируя себя (игровым образом) со своим тотемным предком, человек архаических сообществ отыгрывал комплексы, страхи и фантазии своего подсознания, перелагая их... на плечи своего Тотема (а впоследствии -на плечи своего бога). И уже затем, возвращаясь из мифа обратно, в реальный мир, он все эти страхи, комплексы и фантазии оставлял в том, параллельном мифологическом мире и обретал в своем повседневном существовании жесткие запретительные линии: нельзя в обыденной жизни быть собственным Тотемом, собственным Богом. Что позволено Юпитеру то не позволено быку. И, следовательно, хаос, царящий в мифе, выступает как... усло-ние порядка в реальной жизни.
Таким образом, первоначальная функция бога (Тотема как пра-бога) в человеческой культуре как раз и состоит в принятии на себя всего того, от чего человеку требуется очиститься. Бог -это своеобразный мусороприемник для психологических аффектов и комплексов. Бог в своих первоначальных культурных образах - это хранилище психических отходов человеческой жизнедеятельности - тех психических отходов, которые несут в себе повышенную опасность для социальной структуры общества. И это объясняет, почему первоначальные человеческие боги столь развратны, жестоки и чудовищны. Скажем, у древних греков даже олимпийские боги - это боги, ведущие абсолютно разнузданный образ жизни. Но память древнего грека хранит еще более архаические образы - образы хтонических чудовищ, которые господствовали на земле до того, как на ней воцарились боги. Эти чудовища священны и омерзительны одновременно, и, похоже, что они напрямую ведут свое происхождение от тотемистических предков первобытного человека.
Разумеется, Тотем - не бог; но именно в Тотеме скрывается тайна древнейших божеств. Первобытный человек не столько поклоняется Тотему, сколько сосуществует с ним, как с вытесненной частью самого себя - мерзкой, развратной, распущенной. Он объективирует в Тотеме все то, является асоциальным, и через ритуальный диалог с Тотемом, через ритуальную самоидентификацию с Тотемом освобождается от всего мерзкого и низкого в себе самом.
Древние боги несут в себе черты Тотемов, но одновременно - и черты культурных героев, закладывающих основы культуры. Если Тотем не несет в себе ровным счетом ничего привлекательного, то древние божества - это единство чудовищного и прекрасного, отвратительного и привлекательного. И только в религиях, возникающих на развитых ступенях цивилизации, Бог становится средоточием благодетели, и только благодетели.
Так или иначе, только Тотемы и древнейшие боги - это существа, которые принимают на себя людские грехи... в буквальном смысле слова, являясь средоточием всего того "греховного", т.е. асоциального, от чего пытается освободиться человек. И в этом -
263
тайна того страшного величия, которым обладает в жизни первобытного человека Тотем. Сама суть Тотема - это греховность как таковая; но это такая греховность, которая запрещает человеку быть греховным в его повседневной жизни. Тотем несет в себе грехи всего человечества - и тем самым он освобождает человечество от грехов. А отсюда легко понять, почему в развитых религиях дьявол оказывается обратной стороной Бога: ведь суть пра-бога, Тотема - это грех как таковой, который позволяет и заставляет человека НЕ быть греховным. Иначе говоря, бог и дьявол имеют общего предка в истории культуры.
Итак, миф регламентирует и регулирует социальную жизнь человека не прямым предписанием "делай так как я!", а предписанием наоборотным: "я тебе запрещаю в повседневной жизни действовать по моему образу и подобию!". Но почему регулятивы мифа настолько сложны? Зачем им иметь такой - перевернутый - характер? Не легче ли было бы ограничиться прямыми запретами и предписаниями: "делай так-то!", "не делай того-то!"?...
Пожалуй, ключ к этой загадке лежит в области педагогики. Известно, что прямые указания лишают человека права на свободу и делают его рабом внешней регламентации. И если педагог огораживает своего воспитанника частоколом прямых предписаний и указаний, то он неизбежно провоцирует андеграундное поведение своего воспитанника. Ведь специфика личностного поведения заключается в том, что это поведение совершается вопреки каким бы то ни было исходящим извне предписаниям - в противном случае о какой личностности можно вести речь? Личностное - это то, что не навязывается внешними стереотипами, а таинственным образом вырабатывается человеком изнутри самого себя и представляет собой мир абсолютной единичности. Лишь в том случае, если налицо абсолютная единичность, можно говорить о собственно личностном.

Миф как раз и делает поправку на эту фундаментальную человеческую особенность. Он самым подробным образом расписывает сферу запретного и в каком-то смысле даже искушает человека этой сферой запретного; но при этом ни слова не говорит про то, КАК надо действовать и жить, предоставляя человеку широкую свободу самостоятельности. Фантазийное содержание мифа стимулирует воображение человека в сфере запретного, но одновременно накладывает жесткие запреты на самореализацию в данном направлении. И тогда поток перевозбужденной фантазии вынужденно направляется в совершенно новое русло - русло предметного творчества. Иначе говоря, происходит то, что еще Фрейд назвал процессом сублимации.

Я уже не раз отмечал фундаментальную особенность мифа: в нем все может быть всем. Мифологически мыслящий человек максимально раскрепощает свое творческое воображение, будит фантазию. Но тут же получает жесткий урок: "Так - нельзя. Это

264

- прерогатива Тотема. В повседневной жизни должна господствовать нефантазийная, строгая упорядоченность".

Но наличие запретной сферы при этом не бессмысленно. Живущий в правилах жесткого социального порядка человек все время имеет в виду этот запрятанный в мифологическое пространство потенциал абсолютной свободы "все может быть всем". И мир запретного становится, таким образом... тайным резервуаром творческих способностей человека.

Это вообще можно рассматривать как главное педагогическое изобретение мифа: он осуществляет социально-моральную регуляцию не путем прямых указаний и прямых запретов, а путем весьма специфического - наоборотного - регулирования. Вместо того, чтобы подробно и в деталях расписать, КАК НАДО строить социальные взаимоотношения, миф подробно и детально расписывает образцы того, КАК НЕ НАДО их строить. И не просто расписывает на словах, а заставляет человека этот свой странный сценарий запретного разыграть в лицах. И, тем самым... ввести жесткий запрет на исполнение этого сценария в повседневной жизни: QUOD LICET JOVI, NON LICET BOVI. Гениальная педагогическая максима, позволяющая осуществить максимально эффективное табуирование человеческого поведения при сохранении у него максимального ощущения собственной свободы.

Миф словно отдает себе отчет в том, что одна из важнейших потребностей человеческой личности - это потребность в запретном. Запрет рождает желание. Запрет рождает интерес. Запрет рождает протестное поведение. Запрет искушает. Поэтому миф поступает тонко и умно. Он предлагает подростку с головой погрузиться в сферу запретного и проиграть мир запретного в ролевой игре.

Во Времена Сновидений, - свидетельствует миф, - мальчики жили со своими матерями, а отцы со своими дочерьми (причем об этом не просто рассказывают, это показывают, надевая соответствующие маски и ритуально изображая запретный секс матерей с сыновьями и отцов с дочерьми), но потом произошло... И разыгрывается некая мифологическая фантасмагория, в финале которой - либо кровавая драма, либо смерть. При этом запретительная схема мифа работает очень убедительно и эффективно. Ведь она не унижает достоинство мальчика или мужчины и не уверяет его в том, что его желание спать со своей матерью или дочерью является чем-то мерзким, грязным и отвратительным, свидетельствующим о том, что он - выродок или негодяй, как это свойственно, нравоучительным формам педагогики. Напротив, она признает, что эти желания являются до какой-то степени естественными (вспомним, когда уже в XX веке это открытие сделает и напишет о нем Фрейд, это вызовет бездну негодования), поскольку тотемные предки человека действительно жили такой жизнью во "времена сновидений". А, значит, в этих желаниях нет никакой патологии, унижающей достоинство человека. Просто они идут от Тотема, а человек должен эти желания преодолевать, поскольку таков закон: QUOD LICET JOVI, NON LICET BOVI.

265

И именно в этом видится фундаментальный смысл того своеобразного диалога с Тотемом, который непрерывно ведет первобытный человек, подчеркивая, с одной стороны, свое тотемно-животное происхождение, а, с другой, настаивая на своем фундаментальном по сравнению с Тотемом своеобразии. В том и состоит специфика ЧЕЛОВЕКА, что он не имеет права жить той же жизнью, которой жил его звероподобный тотемный предок. "Что позволено Тотему - то не позволено мне". Диалог со своим тотемным происхождением, в который вступает каждый представитель первобытного общества, это ритуал, позволяющий погрузиться в тотемоподобный мир своих вытесненных желаний. И очиститься от этой своей физиологической зависимости с помощью ритуала. Таким образом, ритуал инициации оказывается не чем иным, как обрядом очищения человека от своей тотемно-живот-ной природы во имя культурно-социальной идеи своего племени. С помощью обряда мальчик вытаскивает из себя те сексуальные желания, которые связывают его с миром тотемных, звероподобных предков, и отсекает эти желания вместе с отсечением крайней плоти. И тем самым он рождается "вторым рождением" -через перерезание (=обрезание)... пуповины фаллоса, связывающей его с тотемно-животным происхождением.

Что же дает такой педагогический ход? Как минимум, то, что первобытный человек не становится, подобно своему цивилизованному собрату заложником многочисленных комплексов и вытесненных желаний, составляющих, как это выяснилось в XX веке, невротический фундамент современной культуры. Первобытная культура по большому счету не невротична, и это свидетельствует о том, что ее педагогическая система по культурному возделыванию человеческой сексуальности чрезвычайно эф-

фективна. А, с другой стороны, в повседневной жизни первобытного человека практически отсутствует тяга к акультурным способам сексуального поведения, т.е. сами запреты, вводимые по на-оборотному сценарию, срабатывают чрезвычайно эффективно. Так, в повседневной жизни первобытного человека отсутствуют гомосексуальные ориентации, несмотря на то (или благодаря тому!), что "мужчинам приходится исполнять женские роли в различных священных обрядах и... символически изображать акт совокупления с актерами мужчинами" 33. Тем более совершенно немыслимо для первобытного человека осуществлять в повседневной жизни сексуальные контакты со своей дочерью или сыном. Чего совершенно нельзя сказать о людях современной цивилизации, которая зачастую как раз в области сексуального поведения предлагает странную смесь сексуальной разнузданности и сексуального невротизма.
Но это - только одна из сторон поразительной эффективности педагогики мифа. Другая сторона - та, что за человеком сохраняется огромное пространство индивидуальной свободы, индивидуального выбора. Миф не навязывает какую бы то ни было модель поведения, но ДРАЗНИТ запретной моделью, и притом предлагает человеку самому сформировать позитивную альтернативу.

При этом запрет является максимально жестким и даже жестоким. Он пугает и держит в напряжении. И потому педагогика мифа воистину сурова. Но одновременно с этим она сохраняет за человеком огромные возможности свободного выбора и даже свободного конструирования своей конкретной модели поведения, и, прежде всего, сексуальной модели поведения.
Культура, построенная педагогикой
Итак, нельзя сказать, что миф вообще не соответствует реальной действительности. Он безусловно находится в соответствии с реальностью, но - в парадоксальном соответствии. В том соответствии, которое В.Я.Пропп назвал в свое время "соответствием по противоположности" 31. В мифе нет ничего, что бы тем или иным образом не соответствовало существующему социальному порядку. Однако при этом в мифе нет ничего, что соответствовало бы этому порядку прямо. Рассказывая о жизни тотемных предков, миф переворачивает реально существующий социальный порядок вверх тормашками, но, переворачивая его и даже выворачивая его наизнанку, крайне тщательно его воспроизводит. Его воинствующее несоответствие является, если можно так выразиться, тщательно выверенным несоответствием: несоответствием, прослеженным до мельчайших деталей.
Строгий и изощренный сексуально-социальный порядок, царящий в первобытном обществе, получает в мифе свое наоборот-ное отражение. А сексуальный беспорядок и подчеркнутая асо-циальность поведения тотемных предков словно бы имеет в виду порядок, господствующий в данном племенном сообществе. Скажем, если культурной ценностью данного племени является какой-то определенный тип брачной регуляции, то именно этот, а не какой-либо другой тип брачной регуляции будет дразняще ниспровергаться мифом. Мол, предки людей во времена сновидений жили ТАК, и оттого это закончилось ЭТИМ, и потому люди не должны жить ТАК, а должны жить ИНАЧЕ. И таким образом любой, самой мелкой детальке социально организованного пространства мифологическое сознание противопоставляет своего рода хаотический, асоциальный коррелят. Любая социальная связь имеет свой наоборотный миф, в котором она, во-первых, разрушена во всевозможный хаос, и только, во-вторых, стягивается за пределами этого искусственно сконструированного мифом хаоса в некую нехаотическую единицу. И, в частности, рукотворный хаос мифологической сексуальности оказывается инструментом формирования социального (прежде всего культурно-сексуального) порядка. И если в своих ритуалах и обрядах человек воспроизводит мифологические сюжеты, до отказа наполненные кровосмесительным сексом, то оборотной стороной этих ритуалов становится утверждение социально-культурных сексуальных норм.
Итак, господствующий в первобытном сознании мифологический хаос - это отнюдь не хаос вообще, не первозданный хаос, ли-

шенный всякого намека на структурированность. Это, скорее, игра в хаос, постоянно имеющая впереди себя определенный социальный порядок, определенную систему искусственной культурно-сексуальной регуляции, опрокинутую в хаос. Это странный слепок с социально-сексуальной организации первобытного общества - такой парадоксальный слепок, который каждой единице этой социально-сексуальной организации ставит в соответствие хаотическое разрушение этой единицы. Этот-то странный слепок "наоборот" и выступает в качестве высшего регулятивного обоснования социального порядка по принципу: "Что было возможно во Времена сновидений, то не допустимо сейчас..." Миф оказывается негативной матрицей реального культурно-сексуального порядка. В той мере, в какой сексуальная асоциальность постулируется этой матрицей как исключительная прерогатива тотемных предков человека, исключительной прерогативой человека становится внутрипле-менной социально-сексуальный порядок. Так возникает человек культуры, и первый параметр, по которому человек культуры отличается от своих животных предшественников - это то, что он -человек культурно отрегулированного секса, человек возделанной сексуальности. Именно окультуривание сексуального инстинкта -самого биологического из всех биологических инстинктов - это та точка, с которой начинается история культуры как таковой.
Проигрывая в своих безумных мифологических фантазиях запретное поле секса, первобытный человек накладывает на свою повседневную сексуальную жизнь скобы жестких запретов, свидетельствующих о его

принадлежности к культурным традициям своего племени. И в брак он вступает отнюдь не по позыву плоти, но по племенному закону, предписанному свыше. Его секс перестает быть обыденной случкой, а становится служением общественному долгу. А в результате возникает феномен особого секса -секса в сложном обрамлении разнообразных мифологических смыслов. Возникает секс, обремененный мифами. Взамен банальной случки во имя продолжения рода возникает многообразный и изощренный секс, тождественный... самой культуре.

Человек отныне вступает в свой брачный коитальный контакт, неся все те культурные смыслы, которые являются смыслами его племени. А миф, до отказа насыщенный эротическими фантазиями, не просто запрещает нечто неведомое, но и будит сексуальное воображение. Ведь мир ритуально-сексуальных мистерий и оргий - это воистину целый мир. И если первая задача этих действ заключается в том, чтобы запретить акультурные, асоциальные формы секса (через ритуальное их проигрывание и проживание), то другая их сторона состоит в том, что они становятся непрестанным источником искушения.

Оружие ритуальных мистерий и оргий двоякоостро. С одной стороны, эти оргии вводят жесткое ограничение на кровосмесительные связи или на случайный секс: ты - человек, а, стало быть, твой сексуальный выбор культурен, несет на себе отпечаток смыслов твоего племени. Но, с другой стороны, человек, пере-

268

живший запретительные оргии инициации, будет в своей социально-упорядоченной сексуальной жизни продолжать вести внутренний диалог со своими тотемными предками. Эти тотемные предки будут непрерывно подавать ему свои голоса, и его секс будет всегда неуловимо связан с разыгранными некогда запретными ритуальными мистериями. Он будет постоянно привносить в свой секс образы отторгнутого тотемного прошлого, и сочинять все новые и новые формы сексуальной жизни, идентифицируясь со всем тотемистическим пантеоном: обезьянами, змеями, крокодилами, медведями и т.д. А, тем самым, он будет творить индивидуальные образы сексуальной культуры. Его секс будет мифологически нагружен, а, стало быть, изощрен и богат. И в этом еще одно достоинство наоборотной педагогики мифа: она запрещает, не подавляя. Отказываясь от животного секса, совершаемого по физиологическому выбору, и изобретая совершенно новый тип секса - секса, совершаемого по социально-культурному выбору, первобытный человек создает эффект изощренного секса, когда запретные голоса тотемов, запретная тяга к промискуитету и инцестным связям канализируются у него в творческую энергию глубинной сексуальной культуры, позволяющей с одним-единственным партнером выстраивать целую Вселенную секса.

Это и есть первая форма собственно культуры и творческого воображения. Человек культуры в своей исторически первой форме есть человек мифологического секса, т.е. секса, в котором не физиология, но миф определяет содержание сексуального действа, превращая банальную физиологическую реакцию факт настоящего искусства. Достаточно открыть "Кама-сутру" или эротические трактаты даосских философов, чтобы убедиться в этом: искусство любви в глазах древних практически тождественно самой культуре. Искусство любви - это своеобразная энциклопедия культуры, при том культура коитальных контактов - это лишь маленькой песчинкой в той Вселенной, которая именовалась у древних искусством любви.

По ту сторону фаллоса

В свете сказанного выше становится понятной фаллическая тайна древних религий - тайна того, почему именно фаллос становился здесь предметом культового поклонения и обожествления. Но не просто фаллос, а фаллос обрезанный, фаллос укрощенный.

С подавлением свободного сексуального влечения древнейшие культуры связывают свои высшие духовные ценности, и именно в этом заключается одна из важнейших тайн первобытной мифологии. Образ фаллоса здесь - это образ громадной силы, которая стремится реализовать свою сексуальную потребность, ("ветки хрустят, когда двигается его пенис, расщепляя скалу", - поется в одной из песен мифологического цикла про пенис Ньираны), но сталкивается с препятствиями на своем пути, и, преодолевая эти препятствия, становится демиургом окружающего человека мира.

269

И это - весьма существенный урок мальчикам, обретающим взрослый статус. Так формируется система жестких табу, регламентирующих социальный (=сексуальный) образ жизни первобытного человека. Возникает социальное как искусственно упорядоченное сексуальное.

Обрезание - это своеобразная игра в оскопление, смысл которой - отнюдь не реальное лишение подростка фаллоса и сексуальной способности, а, наоборот, стимулирование в нем этой способности, но в культурно значимых формах. И в этом смысле обрезание есть абсолютно универсальная процедура культуры; просто в одних, более архаических традициях обрезание носит натурализованный характер, тогда как в современных культурах натуралистическое обрезание крайней плоти заменяется более тонкими механизмами, которые можно было бы назвать "психологическим обрезанием". В частности, такова христианская культура, создавшая целый культ психологического обрезания, доходящего до психологического оскопления. Речь идет о культе христианской аскезы, который оказывается одной из самых жестких форм обрезания в истории человечества, когда фактически происходит... психологическое удаление фаллоса: фаллос христианина - это зачастую фаллос, полностью пораженный в правах. Это фаллос, начисто лишенный демиургического содержания. Это фаллос, которому возвращена чисто животная, тварная функция совокупления во имя оплодотворения.

В древних культурах (и, в частности, в столь противном христианству язычестве) человеческий низ - это центр, вокруг которого происходит жизнь Вселенной: так, изображение священного круга жизни в восточных религиях центрируется точкой божественного коитуса, точкой непосредственного соприкосновения гениталий танцующих в символическом сексуальном танце богов. Низ - это подлинно высокое, это та точка, через которую дух устремляется в человека. "Низ" в восточных религиях - это точка максимального духовного возвышения.

Пожалуй, только в христианской культуре "низкое" приобретает совершенно особый семантический оттенок - оттенок грязного и отвратительного, противоположного "высокому". Мы говорим "НИЗкий поступок", уже не замечая семантического корня этого выражения, прямо указывающего на человеческий низ, т.е. на область гениталий, ассоциирующихся в христианстве с самым худшим, что есть в природе человека. Божественный фаллос древних языческих религий как точка прямого соприкосновения с богом - суть нечто совершенно невозможное в пространстве христианского мировоззрения. Отец Сергий из одноименного рассказа Л.Н.Толстого, символически отрубающий себе фаллос (отрубающий себе большой палец в борьбе с дьявольским искушением в образе распутной женщины) - живое воплощение идей христианской церкви с ее антиязыческим культом аскезы.

Если первобытная культура, создавая культ и культуру обрезания, сдерживает непосредственный фаллический порыв, но,

270

вместе с тем, предельно активизирует сексуально-фаллические фантазии и создает изощренную культуру сексуальной жизни, обогащенную многообразием мифологических смыслов и символов, то обрезание по-христиански имеет в виду безусловное пресечение самой сексуальной жизни в ее культурном разнообразии и низведение этой жизни до чисто животной, репродуктивной функции. Что и является, кстати, одной из причин того, что психоанализ возникает в пространстве именно христианской культуры: ни одна другая культура не совершала столь последовательной агрессии против сексуальности, и оттого вытеснение сексуального в сферу подсознания стало фирменной меткой именно европейской культуры. Впрочем, по той же причине ни одна другая культура не дала столь мощного сублимационно-творческого эффекта, как христианская.

Что же касается древних мифологических культур, то здесь ребенок, прошедший испытания инициационными обрядами, превращается в мужчину, способного сдерживать свой непосредственный сексуальный порыв, но отнюдь не во имя аскезы, а совсем наоборот. Регулируемый в своем сексуальном поведении культурными запретами и правилами, он культурно возделывает свою сексуальность и оказывается способен к чрезвычайно богатому и изощренному сексу. Секс такого человека становится воистину культурным, и даже культовым явлением, существенно превосходящим собственно физиологические возможности человека. Возникает настоящая мистерия секса, фантастическое культурное действо, смысл которого - не продление рода, но служение культурному мифу. Неудивительно, что древние женщины практически не знают феномена аноргазмии: в значительной степени это объясняется тем, что инициационные обряды безукоризненно выполняют свою роль по возделыванию сексуальной культуры, т.е. способности мужчины реализовывать себя в сексе за пределами своих непосредственных биологических потребностей.

А это особенно важно, учитывая, что первобытное общество практически не знает личного выбора в вопросах сексуальной жизни. И, тем более, для него немыслимо сексуальное отвержение. Браки здесь воистину совершаются на небесах: любые браки заранее санкционируются установленным в племени порядком. Брак здесь не является предметом чьего-то личного желания или личного выбора: он мифологически предопределен, и я вступаю в брак не потому, что мне этого хочется (как это происходит в мире животных), а потому, что этого требует закон племени.

"Существуют правила, которые определяют отношения между людьми или категориями людей, и половые сношения подчинены различным предписаниям. Система родства определяет круг наиболее подходящих партнеров и исключает остальных". 3> Таким образом, сама возможность реализовывать или не реализовывать свои сексуальные функции определяется у первобытного человека вовсе не биологической потребностью организма, а социальной потребностью племени. Сексуальное становится социальным.

271

И оттого любой человек в своей сексуальности - это не просто биологический индивид, а прежде всего представитель своего племени, представитель своего Тотема, и сама сексуальная жизнь для него - акция высокого служения. И тем самым он заявляет о себе как о человеке воли: о человеке, способном на волевое самоограничение, способном на то, чтобы сдерживать свои примитивно-животные сексуальные реакции. Он заявляет о себе как о человеке культуры: о человеке, чья сексуальность руководствуется не желаниями фаллоса, но принятой в данном сообществе культурной нормой.

Волевое, сознательное ограничение фаллического произвола во имя служения культурному социуму - это именно то, что проводит водораздел между животным и человеком. А в результате этого волевого самоограничения человек впервые обретает подлинную "волю", в смысле "свободу", вырываясь из-под власти фаллоса. Таким образом, он становится человеком воли в двух смыслах, характеризующих слово "воля" в русском языке. Оба этих смысла в данном контексте неожиданно смыкаются: "человек воли" - в смысле "человек, способный к волевому самоограничению" и "вольный человек" - в смысле "человек

свободный". Если в животном мире фаллос абсолютно властвует над своим носителем и заставляет его действовать в соответствии со своими сексуальными притязаниями, то человек - это существо, которое обретает власть над своим фаллосом, и потому он есть человек воли.
В мире животных свободен только фаллос. Свободен в том смысле, что ничто не ограничивает его притязаний на сексуальное самоосуществление. И, скажем, самец шимпанзе не обладает свободой воли именно потому, что он находится в рабской зависимости от своих физиологических потребностей, в рабской зависимости от желаний своего фаллоса. Человек же - это такое удивительное существо, которое резко ограничивает свою сексуальную свободу, накладывая на нее многочисленные искусственные культурные ограничители. Причем главный психологический инструмент, с помощью которого удается совершить этот стратегический отказ - это именно воля. Но зато он обретает свободу в собственно культурном смысле этого слова.
Индивидуальная воля, индивидуальное мужество, которые позволяют мальчику стойко вытерпеть чудовищные инициацион-ные обряды, - это начало формирования индивидуальных волевых регуляторов. А первое практическое применение этих индивидуальных волевых регуляторов инициированным мальчиком - это сознательно регулируемый секс. Мальчик, ставший мужем, а, значит, МУЖественно прошедший трудные обряды посвящения, это мальчик, обретший ВОЛЮ для укрощения своих свободных сексуальных порывов, а, значит, мальчик, обретший свободу от своего фаллоса. Благодаря своим волевым усилиям он впервые вырывается на волю в том смысле, что отныне не фаллос властвует над ним, а он над фаллосом. А заняв главенствующее положение по отношению к собственному фаллосу, он получает

право называться человеком моральным. Ибо искусство следования морали - это и есть, образно выражаясь, искусство подчинения своего фаллоса искусственным социальным нормам.
Понятно, что под фаллосом я подразумеваю в данном случае всю совокупность индивидуально-физиологических потребностей человеческого организма. Однако, поскольку центральным звеном и исходной точкой формирования моральных принципов у первобытного человека являются инициационные обряды, я все эти потребности условно и в данном узком контексте именую фаллическими, полагая что архаическое отождествление человека с его фаллосом имеет глубокий смысл. И смысл инициационных обрядов состоит не просто в том, чтобы укоротить , обрезать , усмирить собственно половой член взрослеющих мальчиков, хотя именно это составляет центр обрядовых церемоний. Смысл обрезания следует понимать гораздо шире: фактически во время инициации происходит "обрезание", "у-корочение", "у-крощение" всей совокупности физиологических потребностей человека во имя подчинения этих потребностей культу социального.
Женщина как миф
Итак, укрощение сексуального есть элементарная клеточка социального. И именно в этой точке обнаруживается исток эстетического созерцания. Ведь подросток, чья непосредственная сексуальная потребность искусственно тормозится системой особых культурных обрядов (не важно, идет ли речь о первобытном обществе или об обществе современном), оказывается вынужден воспринимать объект своего непосредственного вожделения дис-танцированно. И именно факт существования дистанции между сексуальным желанием и искусственными ограничителями, мешающими это сексуальное желание осуществить, заполняется в сознании подростка тем, что можно было бы назвать феноменом чувственного воображения. А воображение - это именно то, что творит эстетический предмет.
Именно эффект дистанции, эффект культурной невозможности мгновенно, по первому позыву осуществить свой сексуальный импульс в отношении особи противоположного пола и связанный с этим эффект "психологического обрезания", который переживается каждым подростком, - это эффект, благодаря котором}' в сознании подростка начинает моделироваться эстетически-мифологический образ предмета вожделения, возникает то, что на обыденном языке называется "любовью": объект вожделения нагружается некими вообразительными чертами, придающими ему черты эстетического совершенства".
Три года подросток подвергается обрядам инициации. Три года его эротическое воображение дразнят разыгрывающейся на его глазах сексуально-ритуальной мистерией, в которой манифестируются самые разнообразные формы запретного секса. И три года его мучат невыносимой физической болью, стимулируя развитие

волевого начала и формируя мужество служить социально-культурному закону своего племени. А одним из результатов этих процессов становится то, что в нем формируется ощущение: прекрасное возможно на расстоянии. И он начинает видеть в женщине не просто объект вожделения, но некий культурно значимый феномен. Образ женщины получает для него своеобразную культурную огранку; она становится для него не просто предметом желания, но предметом эстетического созерцания. И эта способность относиться к женщине не как к предмету физиологического вожделения, не как к средству продолжения рода, а как к мифологически ценному существу оказывается одним из источников формирующегося у человека эстетического восприятия. Вместо животной потребности видеть в самке предмет обладания человек обретает способность эстетического зрения, и эта новая способность, в свою очередь, тормозит в человеке непосредственный сексуальный импульс и создает сублимационную основу творчества.
Подросток, прошедший обряды инициации, отчетливо понимает: он не имеет права торопиться реализовать

сексуальный позыв своего фаллоса, потому что он - не животное, он - представитель своего племени, а, значит, должен найти в себе волю и научиться жить по закону своего племени. Есть закон, который выше закона фаллического желания, и это закон служения некоторым правилам, принятым в социуме. Он должен научиться жить по этому закону, и получаемая при обрезании метка на фаллосе, будет ему все время об этом напоминать. Если он желает стать полноценным членом своего племени, он должен принять главное: женщина не есть самка с запахом течки, женщина есть миф. Она есть некая культурная реальность. А он - не половой член, но член своего племени. И сам акт совокупления, для него отныне не акт удовлетворения похоти, а миф. Он не существуют сам по себе, а нагружены неким социально-культурным содержанием. И потому, прежде чем совокупиться, нужно суметь УВИДЕТЬ предмет своего вожделения. РАССМОТРЕТЬ. Вступить в диалог с линиями женского тела. С миром нанесенных на это тело татуировок. С миром мифологической тайны, несомой этим телом. Нужно суметь услышать в ней голос ее Тотема. А затем осуществить целый ряд сложных ритуальных обрядов, представляющих из себя культурную надстройку над собственно сексуальным актом. И тогда сексуальный акт будет подлинно культурным актом. А эстетически-созерцательное отношение к женщине будет дополнительным фактором торможения непосредственного сексуального порыва.

В скобках замечу, феномен эстетически-созерцательного отно-ше?шя человеческих особей к своим сексуальным партнерам - это совсем не то же самое, что визуальные факторы возбуждения в животном мире. Скорее, наоборот. Скажем, самка шимпанзе безусловно использует визуальные факторы в целях увеличения сексуального возбуждения самца и ускорения его сексуальной результативности. У нее, в частности, происходит выраженное набухание и покраснение половых органов во время течки, что становит-

ся фактором дополнительного возбуждения для самца, и оттого самка активно демонстрирует свои покрасневшие половые органы самцу, приглашая его к коитусу и вызывая у него интенсивную ответную реакцию, Но здесь нет ни грана эстетического. Визуальные факторы возбуждения ускоряют оплодотворяющую активность, тогда как эстетическое созерцание - это то, что определенным образом тормозит непосредственный сексуальный порыв. И этим фундаментально отличается эстетическое восприятие, на которое способен только представитель вида Homo sapiens от визуальных сексуальных раздражителей, характерных для мира животных.

Итак, сначала - женщина, а потом и весь мир становится для человека предметом эстетического созерцания. Что одновременно означает: человек начинает смотреть на мир сквозь призму мифа. Видеть женщину мифологически - это значит видеть в ней высшую, надфизиологическую сущность, которая связана не с характером ее физиологии, а с характером того мифа, с которым связано ее происхождение. И оттого, вступая с нею в брак, мужчина вступает в брак не с физиологическим индивидуумом, а... с представительницей определенного мифа, с носительницей скрытых мифологических смыслов, представительницей определенного родового клана или фратрии, в которой обитают ДУХИ ее родовой линии. И оттого она для меня поистине ДУХОВНА. Вступая в сексуальный контакт с женщиной, мужчина вступает в сексуальный контакт с тем или иным мифом. И в этом состоит сама суть сексуального контакта у человека.

Осознать себя человеком (в противоположность тотемным мифологическим предкам) - это значит осознать свою ПЛЕМЕННУЮ принадлежность, а вовсе не некую антропологическую принадлежность к человеческому роду вообще. Для первобытного человека не существует универсального представления о человеке: представители другого племени не существуют для него как люди. Круг человека - это круг выполнения тех социально-культурных норм, которые возвышают человека над своей физиологией. А это племенные нормы. Поэтому осознать себя в качестве человека означает осознать свою принадлежность СВОЕМУ племени, своему Тотему, своей племенной системе а-фалличес-ких культурных норм. Как для благородного эллина все остальные народы - варвары, и только сам он - человек, так и для первобытного человека его отличие от животных носит узкоплеменной характер: ему безразлично, что представители других племен также отличны от животных, ему важен лишь тот племенной закон, который ЕГО ЛИЧНО делает отличным.

Потребовался гигантский кусок истории в границах цивилизации, прежде чем свершается великое открытие единого человеческого племени: "нет ни эллина, ни иудея..." Однако прежде чем это открытие произошло, увидеть в себе человека означало сыдентифицироваться с законом локального племени.

1. Берндт Р.М, Берндт К.Х. Мир первых австралийцев, М.,1983, с.118.
2. Н.А.Бутинов. Общинно-родовой строй мотыжных земледельцев (по материалам Новой Гвинеи и Северо-Западной Меланезии. - В кн.: Ранние земледельцы: Этнографические очерки. Л.,1980, с.136.
3. Там же. ~°
4. Там же, с. 137.
5. Л.Леви-Брюль. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М, 1994, с.279.
6. Там же.
7. Берндт К.М., Берндт К.Х., Цит. пр., с.17.

8. Там же.
9. Там же, с. 117.
10. Л.Леви-Брюль. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994, с.279.
11. См.: Н.А.Бутинов. Общинно-родовой строй мотыжных земледельцев (по материалам Новой Гвинеи и Северо-Западной Меланезии). - В кн.: Ранние земледельцы: Этнографические очерки. Л., 1980.
12. Там же, с.117-118.
13. Федорова И.К. Символика мотивов и элементов в татуировке полинезийцев. - В кн.: Фольклор и этнография: проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Ленинград, 1990, с. 155.
14. Там же, с. 157.
15. Там же, с.155.
16. Там же, с. 154.
17. Там же: с. 155.
18. Там же, с. 156-157.
19. Там же, с.161.
20. М.Монтень. Опыты, в 3х тт, т.3, с.71.
21. Цит.пр., с. 126.
22. Н.А.Бутинов. ОбщиннО"родовой строй общинных земледельцев (по материалам Новой Гвинеи и Северо-Западной Меланезии. - В кн.: Ранние земледельцы: этнографические очерки. Л.,1980, с.136.
23. Цит.пр., с.126.
24. Монтень, Цит.пр., с.72.
• 25. Берндт Р.М. и К.Х. Цит. пр., с. 125.
26. Там же, с. 125.
27. Монтень М. Цит.пр., с.72.
28. См.: Берндт Р.М., Берндт К.Х. Мир первых австралийцев. М., 1983.
29. Там же, с. 133.
30. Р.Грейвс. Мифы Древней Греции. М.,1992, с.37.
31. Лифшиц М.А. Мифология древняя и современная. М., 1980, с. 63-64.
32. Там же, с.112.
33. Берндт Р.К. и К.Х. Цит. пр., с.143.
34.Пропп В.Я.Исторические корни волшебной сказки. Л.,1946, с.14. 35. Р.М.Берндт, К.Х.Берндт. Мир первых австралийцев. М., 1981, с. 188.

ГЛАВА 3. ГНОСЕОЛОГИЯ АБСУРДА

Мифологическая память культуры

Казалось бы, будучи ориентирован не на структуры естественного, природного, а на структуры социального, ближайшего к человеку (а, следовательно, на структуры социальной регуляции сексуального), миф должен сбивать с толку, обрекать человека на блуждания в потемках. Ведь вместо анализа реальности как она есть, миф недвусмысленно натягивает на эту реальность одеяло своей подчеркнутой субъективности.

Но... никакого блуждания в потемках не происходит. Как это ни удивительно, миф оказывается глубоко прагматичной структурой, исполненной удивительной познавательной мощи. Миф является чрезвычайно эффективным, жизненным и практичным инструментом ориентации первобытного человека в окружающем его мире.

Скажем, описанный выше миф. о приключениях Юланы -не просто помогает первобытному человеку смириться с необходимостью социальной регуляции сексуального, но и позволяет составить удивительно точную и подробную карту местности, на которой проживает данное племя, а так же предлагает подробнейшие классификации предметов, растений и животных, которые обитают в данной местности. Причем и эта карта и эти классификации оказываются фантастически точными, фантастически подробными. Буквально вся информация о той местности, на которой разворачивается сюжет мифа, нанизывается на стержень описанного мифологического сюжета. А в результате нелепый и фантасмагорический по своему сюжетному содержанию миф оказывается средством систематизации сведений об окружающем человека мире, а, следовательно, и инструментом познания этого мира. Миф оказывается подлинным хранителем всей культурной информации, которая имеется в распоряжении первобытного человека.

За внешней сюжетной нелепостью мифа скрывается чрезвычайно глубокий смысл, однако смысл, не имеющий непосредственного отношения к сюжету мифа. Прежде всего - это смысл социальный. Во-вторых - смысл информационный.

Да, миф - это лоскутное одеяло разрозненных и связанных совершенно случайным образом событий. Но это лоскутное одеяло - при том, что его рисунок не является геометрически выверенным, а является результатом глубоко случайного наложения произвольных лоскутков - оказывается психологически уютным и информационно надежным: ведь эти лоскутки содержат в себе огромные объемы информации безусловно полезной в повседневной жизни и деятельности первобытного человека.

Воспринимать лоскутное одеяло мифа можно только в широком социальном контексте. Миф - это не самозначимая духовная реальность, каковой является, к примеру, литература, а духовная реальность, которая при помощи определенных ритуалов обслуживает социальный порядок: санкционирует одни и запрещает другие способы взаимоотношений людей друг с другом а так же способы взаимоотношений людей с миром окружающей природы.

Да, миф нелеп. Но еще более нелепо подходить к мифу как к законченному, целостному и самостоятельному литературному произведению с завязкой, кульминацией и выверенным финалом. Ибо задачи у мифа отнюдь не литературно-художественные, а совершенно другие. Объективно миф решает две параллельные задачи, и решение их - это именно то, что выводит первобытного человека далеко'за границы биологического способа существования в мире. С одной стороны, это описанное выше "наоборотное" санкционирование социальной жизни, которая осуществляется как фундаментальное нарушение логики сексуального, т.е. представляет собой разрушение одного из основных законов биологической жизни. Посредством "наоборотной схемы" миф поддерживает абсолютно странные, абсолютно ненормальные с биологической точки зрения формы сексуального поведения, т.е. является носителем системы сексуальных табу как элементарной клеточки собственно социального поведения. А, с другой стороны, именно миф осуществляет предельную мотивацию человеческого познания, т.е. познания, которое не имеет прямого биологического смысла. Миф создает саму потребность в такого рода познании, и, более того, выступает в роли того инструмента, посредством которого происходит складирование в культурной памяти человечества огромных объемов биологически бесполезной информации об окружающем мире.

Подводя итог своим фундаментальным исследованиям в области первобытной мифологии, К.Леви-Строс указывал на "...своего рода изощренность, операциональную гибкость мифологического мышления, оказавшегося способным к анализу и классификациям, которые... сделали возможной неолитическую техническую революцию. Явная небеспомощность мифологического мышления, решающего логические задачи громоздкими и отчасти окольными путями, но все же их решающего, заставляет пересмотреть вопрос о его непрактичности... и о его примитивности" '.

Именно миф концентрирует всю совокупность знаний первобытного человека об окружающем мире, и именно миф становил-

ся источником знаний для новых поколений. Нет ровным счетом ничего сколько-нибудь значительного в окружающем человека мире, что не было бы отражено и укоренено в мифологии. Любые навыки, любые умения, любые способности человеческого рода -все получает отображение в мифе. Именно миф есть исторически первая форма культурной традиции. Миф в первобытном обществе выступает в качестве универсального транслятора человеческого опыта, и это - первый культурный транслятор, изобретен ный человечеством.

Конечно, с точки зрения современной науки мифологический способ систематизации знаний выглядит по меньшей мере абсурдно. Точнее сказать, это вообще не является систематизацией в естественнонаучном смысле этого слова. В мифе начисто отсутствует какая-либо система знаний в том понимании слова "система", которое характерно для современной науки. Скорее, это не способ систематизации, а способ фантасмагоризации знаний. Самые подробные сведения об окружающей действительности и о различных культурных навыках существуют здесь в весьма своеобразном виде: они нанизаны на стержень весьма абсурдных мифологических сюжетов, которые по своему внешнему рисунку аналогичны рассмотренному выше мифу про похождения пениса Ньираны.

И, тем не менее, факт остается фактом: как ни нелепо выглядит организация знаний в мифе, эти знания весьма эффективно функционировали в первобытном обществе, позволяя этому обществу не только существовать, но и достаточно успешно развиваться. Не зная причин тех или иных явлений и будучи совершенно равнодушным к выявлению каких-либо закономерностей окружающего мира, первобытный человек тем не менее обладал гигантскими объемами конкретных знаний, представленных вполне фантасмагорическим образом, но при том функционирующих весьма и весьма эффективно. Миф содержит огромное количество практической информации, а погруженный в миф человек умеет этой информацией весьма эффективно пользоваться.

По-видимому, работа памяти, организованной мифологическим образом, весьма похожа на то, как работает память ребенка-дошкольника. Любой ребенок-дошкольник с удивительной легкостью запоминает огромные объемы случайной информации, которую он вычерпывает из окружающего его мира, начиная с момента своего рождения. В его познании окружающего мира нет никакой системы, нет никакой заранее выстроенной последовательности информации. Ребенок просто вброшен в культурно-информационный океан окружающего его мира', но за первые несколько лет своей жизни он осваивает такие объемы информации, которые сопоставимы с объемами информации, которую он получает за всю оставшуюся жизнь. И самое поразительное заключается в том, что "методологией" этого детского познания оказывается принципиальная бессистемность, абсурд, хаос - то, что было охарактеризовано выше как вероятностный характер детского мышления. Ребенок набирает информацию об окружа-

ющем мире как попало, как придется, в совершенно произвольной и не продуманной заранее

последовательности; но всякий раз - из соображений личного ситуативного интереса. С точки зрения объемов осваиваемой информации этот путь оказывается весьма эффективным, гораздо более эффективным, нежели тот, который предлагает любое систематическое образование. И это есть не что иное, как мифологическое познание в чистом виде.

Между прочим, те же самые, вероятностные принципы запоминания информации лежат в основе хорошей памяти любого профессионального мнемотехника. Техника хорошей памяти, которая позволяет человеку быстро и эффективно запомнить большие объемы ненужной информации "на всякий случай" '- это и есть типично мифологическая техника.

Прекрасно описал механизм такого рода запоминания А.Р.-Лурия в "Маленькой книжке о большой памяти", где представил результаты своих многолетних наблюдений за феноменальной памятью мнемотехника Шерешевского 2. Чтобы запомнить длинный ряд произвольных чисел, Шерешевский воображал бесконечно длинную улицу с домами, каждый из которых был индивидуален (имел свой цвет или свои архитектурные особенности), и у каждого очередного дома на этой вообразительной улице выставлял число. А затем, когда наступал момент воспроизведения по памяти предложенного числового ряда, он вспоминал эту воображаемую улицу и отправлялся по ней в своего рода путешествие, обнаруживая у каждого очередного дома оставленное там число. Достаточно очевидно, насколько нелеп, насколько нерационален такой подход с логико-систематической точки зрения: чтобы запомнить произвольный числовой ряд, мнемотехник нагружает свою память огромным количеством избыточной информации, выстраивая в своем воображении целую улицу из домов. Однако факт заключается в том, что именно такой подход оказывается удивительно эффективен, когда надо запомнить большие объемы информации "на всякий случай".

И это именно тот способ запоминания, который был изобретен первобытной культурой, не имевшей иных средств трансляции себя последующим поколениям, кроме устной передачи информации. Именно абсурдный мифологический сюжет становился своего рода универсальным накопителем культурной памяти, той "улицей Шерешевского", тем вообразительным стержнем, на который нанизывались конкретные факты, конкретная культурная информация, и посредством которой эти факты и эта информация передавались из уст в уста, от поколения к поколению. А в результате миф - при всей своей нелепости - являлся удивительно конструктивным образованием, позволявшим первобытному человеку (равно как позволяет ребенку-дошкольнику) быть, как минимум, не беспомощным в окружающем его мире. И дело не только в удивительно точных топографических подробностях, которыми насыщен любой миф, но и в общей способности мифологического мышления удерживать в своей памяти классифика-

ционно изощренные сведения обо всем, что только ни попадается человеку в его эмпирическом опыте. Топография мифологической местности - это воистину улица Шерешевского, где у каждого "дома" находится свой блок или фрагмент информации, причем такой информационный блок или фрагмент, который имеет сакральный, священный, глубоко персонифицированный характер.

Так, для первобытного мышления не существует просто камня. Практически у любого сколько-нибудь значительного камня -из всех, разбросанных в округе на расстоянии нескольких десятков километров - есть свое мифологическое лицо, своя мифологическая легенда, своя мифологическая история: это не просто камень, но, скажем, превратившийся в камень (в соответствии с конкретным мифологическим сюжетом) пенис Ньираны. Скажем, в ситуации, когда он попытался овладеть женщиной, которая толкла семена в ступе. А в результате конкретный камень оказывается материальным носителем целого ряда информационных подробностей - и о технологии толчения семян, и о смысле этого толчения, и о приготовлении пищи, и о том, как отличить одни семена от других, и как найти то или другое растение и т.д. Достаточно взгляда на священный камень, чтобы актуализировать всю эту информацию, которая как бы "записана" мифом на этом камне, становящимся отныне ее постоянным носителем.

Впрочем, отличие первобытного человека от профессионального мнемотехника все же есть, и отличие это фундаментально. Если для эстрадного мнемотехника информация, которую он запоминает, - это предмет игры, то для первобытного человека любая хранимая с помощью мифа информация (а, значит, вся информация, которая существует в первобытной культуре, поскольку иных способов хранения информации кроме мифа попросту не существует) - это информация жизненно значимая, сверхзначимая, экзистенциально значимая. Те конкретные культурно-мифологические предметы, которые несут ту или иную информацию, обладают для первобытного человека статусом священных предметов; это-то и обеспечивает сверхзначимость той информации, которую они несут. И, как бы ни была эта информация обширна, она будет в точности передаваться последующим поколениям, будучи встроена в содержание мифа. Абсолютное и безусловное запоминание огромных объемов информации и трансляция этой информации последующим поколениям с помощью мифа - ключевое условие выживания первобытной культуры как культуры дописьменной, не знающей иных способов трансляции информации кроме как передачи вживую.

Мотивация к информации

Несомненно, что тезис о высокой информационной насыщенности мифа может вызвать определенное удивление. Обыденное сознание склонно смешивать и отождествлять достоверность ин-

формации с, истинностью мировоззрения. И если миф - это мир непрекращающейся фантазии, то о какой информационной достоверности мифа можно говорить?
Однако парадокс информации состоит в том, что она существует независимо от характера своего носителя. Более того, характер миропонимания практически не влияет на информационное содержание этого миропонимания. И в этом смысле информации все равно, на что нанизываться - было бы на что. Другое дело, что информация обязана быть на что-то нанизана, не может существовать без какого-то ценностного основания. Потому что ценностные основания информации - это то, что мотивирует человека к получению все новой и новой информации, заставляет накапливать и удерживать ее в поле своего сознания.
Почему ребенок-дошкольник осваивает и удерживает в себе гигантские объемы информации об окружающем мире? Только потому, что эта информация имеет для него сверхзначимый характер, ибо с помощью нее он строит мостик общения с культурным миром значимых для него взрослых. Почему двухлетний ребенок демонстрирует чудеса, осваивая структуры окружающей его устной речи, какой бы эта речь ни была - русской, китайской, японской или английской? Потому что на этом языке говорят окружающие его люди. И это типично мифологическая мотивация к информации. Ребенок осваивает тот или иной язык не потому, что такова его биологическая предназначенность, а потому, что он оказался вброшен в соответствующую культуру. Т.е. это никак не связано с объективной природой языка, или генетической природой этого ребенка, а ориентировано на некое стечение обстоятельств. Попади тот же самый ребенок сразу после рождения в иную языковую среду, он с тем же рвением будет осваивать конструкции совершенно иной речи. Ведь для него это способ вживания в культурный мир и способ культурного в нем выживания.
Вообще любой познавательный, информационный интерес нанизывается на стержень того или иного личного переживания; но при том содержание информации не определяется характером этого личного переживания. Личное переживание - это всего лишь стержень, но не то, что на него нанизывается. Этим личным переживанием может быть, например, любовь к маме. Любой ребенок абсолютно уверен (и такое убеждение является безусловно мифологическим) в том, что его мама самая красивая на свете, а так же - самая умная, самая дорогая, самая замечательная и т.п. Это суждение, которое не терпит объективности, не предполагает объективности, и именно оно, будучи связано с почти религиозным ощущением сверхзначимости самого близкого человека, является стимулом, раскручивающим в ребенке познавательный интерес.
Ребенок, лишенный веры в избранность своего рождения, ребенок, лишенный мифологической уверенности в нерядовом характере своего явления в мир, уверенности в своем праве демиур-гически поименовывать мир, нимало не сообразуясь с его дейст-

вительной сущностью, - это ребенок, который будет равнодушен к познанию как таковому. Эгоцентризм ребенка-дошкольника, уверенного в том, что именно он есть центр Вселенной, вокруг которого вертится мир, эгоцентризм, детально проанализированный в исследованиях Пиаже, - это то мифологическое самоощущение маленького ребенка, без которого просто невозможна его познавательная энергия. Впрочем, и в серьезной науке абсолютно необходима такая мифологическая энергия заблуждения, энергия некоей системообразующей идеи, на которую нанизываются и благодаря которой структурируются информационные факты. Важно лишь, чтобы для ученого это была личностно выстраданная идея. И тогда - независимо от того, ложная она или истинная - эта идея высвободит фантастическую энергию информационного поиска.
Итак, информационно-познавательная энергия ребенка обусловлена тем, что он вбирает в себя лишь ту информацию, которая имеет для него характер личностно интересной, личностно значимой. Он выбирает ту информацию, которая становится его личной информацией. Он субъект своего информационного поиска. И хотя объемы осваиваемой им в первые шесть лет жизни информации являются поистине гигантскими, еще более велики объемы информации, которые пока остаются за границами его внимания, на которые он просто не обращает внимания. В этом и состоит, кстати, причина его глубокой "слепленности", или, точнее "слипленности" (от слова "слипаться") с миром той информации, которой он обладает: это воистину - его личная информация.
И лишь приходя в школу, он встречается с миром информации, которую он не выбирает, но которую ему навязывают и естественно, что здесь у него возникает эффект информационного отчуждения. А в результате у него формируется личностная дистанция по отношению к миру учебного знания. Школа - это мир, в котором впервые возникает феномен личностного сопротивления ребенка усваиваемому знанию. И только на фундаменте личностного сопротивления выстраивается здание современной культуры. Ведь здесь человек не следует покорно за той информацией, в которую он посвящен, а находится в непрерывном индивидуально-личностном споре с этой информацией, находится в состоянии глубоко индивидуального интеллектуального дискурса по поводу получаемой им информации, подвергает ее рациональному осмыслению.
Есть основания полагать, что в истории культуры столь радикальное изменение взаимоотношений человека с миром знаний становится возможным лишь после изобретения ПИСЬМЕННОСТИ как способа хранения культурной информации, и одновременно - как способа отчуждения информации, способа дистанцирования. Письменная речь - это то, что предполагает специальную расшифровку, а, следовательно, предполагает

возможность и необходимость рефлексивного отношения к зашифрован-
283
ной в письме информации . И если дописьменная культура знает только одно средство сохранения своего информационного содержания - живую человеческую память, и оттого она вынуждена использовать человека как средство - средство сохранения себя, то с возникновением письменной культуры ситуация радикально меняется: человек впервые получает шанс информационной свободы, шанс диалога с информацией. Если в мифе человек неразрывно слеплен, склеен с получаемой им информацией и любую информацию переживает как сферу своей интимности (ему даже в голову не придет занять по отношению к получаемой информации какую-то дистанцию!), то школа, навязывающая человеку некий информационный минимум, вызывает у него неизбежный личностный протест, что является безусловным благом с точки зрения культуры.

Человек думающий, человек рефлексирующий, человек, способный не залипать с миром получаемых знаний а относиться к нему принципиально дистанцированно, способен возникнуть только в пространстве школы. И, вместе с тем, человек, обладающий способностью относиться к информации выборочно, личностно -это настоящая головная боль современной школы. Тайным идеалом современной массовой школы по-прежнему был и остается... образец мифологической педагогики, которая является педагогикой абсолютно эффективной с точки зрения задачи усвоения информации. Ведь мифологическая педагогика - это педагогика, для которой феномен Шерешевского вовсе не является каким-то исключением. Практически любой первобытный человек обладает фантастической способностью помнить, удерживать в актуальной памяти огромные объемы культурно значимой информации, и на этой мнемотехнической основе строится механизм трансляции первобытной культуры на протяжении десятков тысяч лет.

Но что позволяет первобытной педагогике добиваться столь высокой информационной эффективности? Когда идет речь об эффективности мифа в отношении двух- или трехлетнего ребенка, там все понятно. Любой двухлетний ребенок осваивает огромные объемы культурной информации именно потому, что эта информация оказывается для него экзистенциально значимой: ведь он не осваивает объективную информацию, не осваивает язык культуры вообще, а осваивает язык, который представительствует каких-то сверхзначимых для него людей - ближайших родственников.

Но что мотивирует к усвоению и удержанию огромных объемов информации взрослых представителей первобытного общества? Там нет института школы как системы образовательного насилия над человеком, и, тем не менее, каждый без исключения член первобытного общества оказывается способен усвоить и ретранслировать последующим поколениям просто-таки фантастические объемы знаний, фантастические массивы информации, которые не имеют никакого отношения к его личному опыту. Что же явля-
284
ется тем мотивирующим стержнем, на который нанизывается новое знание у взрослого представителя первобытного общества? Что заставляет его запоминать так много и так эффективно?

Фаллос как стержень мифологического познания

Драма инициации, драма обрезания и других сопровождающих его кровавых обрядов - это и есть тот шоковый сценарий, который предопределяет удивительную эффективность взаимоотношений первобытного человека с тем миром гигантской информации, которую он усваивает с помощью мифа.

Драма инициации - это процесс, который повязывает обретающего статус взрослого подростка с миром культурно значимой информации самыми глубокими и прочными психологическими узами - узами крови и секса. Обряд инициации - это обряд, в результате которого любые, сколь угодно сложные и непонятные знания обретают для первобытного человека статус личностно значимых знаний. Это тот шок, который сопровождает человека всю жизнь, и на протяжении всей жизни является энергетическим носителем познавательной активности человека. Обрезанный, укрощенный фаллос - это и есть тот стержень, на который нанизываются знания первобытного человека, тот источник энергии, в гравитационном поле которого удерживается гигантский калейдоскоп всевозможных знаний. Обрезанный фаллос - это подлинный стержень мифологического познания в первобытных культурах. Пройдя драму инициации, подросток оказывается психологически готов к тому, чтобы полностью и безоглядно посвятить себя идее служения - служения племени, служения племенному мифу. И это оказывается главной мотивационной пружиной, которая стимулирует его к абсолютному и безусловному запоминанию той информации, которая является священной для его племени, т.е. запоминанию всей той разветвленной системы мифов, которая составляет содержание его духовной культуры. Но другая сторона дела заключается в том, что первобытный человек служит священному миру знаний, сокрытых в эзотерике племенных мифов, нимало не заботясь о каком бы то ни было личностном отношении к этому миру знаний. Его вполне удовлетворяет роль безликого служителя. Он не выбирает знания, которые он должен удержать в памяти, он запоминает ВСЕ, и такого рода абсолютное запоминание всего является нормой жизни в первобытном обществе.

Наоборот, человек цивилизации уже не должен удерживать в своей памяти всю культурную информацию, коль скоро возникает феномен письменного слова. И это позволяет ему становиться личностно свободным по отношению к получаемой информации. Вместе с тем возникает институт школы, где человек осваивает способность письма и чтения в условиях жестко-авторитарной педагогики внешнего принуждения. И потому человек цивилизации - это человек, переживающий драму встречи со школой, дра-
285

му встречи с миром отчужденного знания, и это либо схлопывает в нем познавательную активность, либо вызывает в нем позицию творческого самостояния, позицию личностного отношения к знанию. Если познавательная активность схлопнута, познание осуществляется только из-под палки, по внешнему принуждению, и оттого заведомо неэффективно. И только если у человека оказывается разбужено творческое начало, его познавательная деятельность в этом случае осуществляется как потребность.
Впрочем, и у творческой активности цивилизованного человека, как это показал Фрейд, есть глубокая сексуальная подоплека - вытесненная и сублимированная сексуальность. Что здесь является той внутренней драмой и травмой, которая будит в человеке энергию интенсивного информационного поиска в мире чужого? Ведь ему не приходится переживать Тех шоковых психологических нагрузок, которые в первобытном обществе укрощают фаллическую энергию подростка и становятся на долгие годы вперед энергетическим источником познавательной активности первобытного человека. И даже в отношении сохраняющейся в ряде религий практики обрезания можно достаточно определенно сказать, что она, скорее, дань традиции, нежели поворотная точка в жизни маленького ребенка: в ней совершенно отсутствует тот фантастический энергетический заряд, который мы наблюдаем в инициа-циях первобытного человека.
Однако современная цивилизация изобретает свои, весьма и весьма нетривиальные способы "обрезания", стимулирующие трансформацию сексуального порыва в энергию творческой самореализации личности. И прежде всего то, что можно было бы назвать психологическим обрезанием. Я имею в виду прежде всего ту психологическую травму любви, которую переживает в подростковом возрасте практически каждый человек современной цивилизации, и наличие которой позволяет с известной долей парадоксальности заявить, что каждый человек - иудей ли он, православный или атеист, - равно обрезаны.
Юношеская любовь, в которой переживается драма действительной или иллюзорной отвергнутости - это и есть современный аналог первобытной мистерии обрезания. Именно в этой психологической драме обрезания, драме у-корочения юношеского вздыбленного фаллоса холодной и презрительной неприступностью объекта избранничества - исток множества творческих порывов, характерных для христианско-европейской цивилизации.
Блестящее описание этой психологической драмы находим у Андрея Платонова: "...И никто не знал, что было сердце и страдание у инженера Вогулова. Такое сердце и такая душа, каких не должно быть у человека. Он двадцати двух лет полюбил девушку, которая умерла через неделю после их знакомства. Три года Вогулов прометался по земле в безумии и тоске; он рыдал на пустынных дорогах, благословлял, проклинал и выл. Он был так страшен, что суд постановил его уничтожить. Он так страдал и горел, что не мог уже умереть. Его тело стало раной и начало

гнить. Душа в нем истребила сама себя. И потом в нем случилась органическая катастрофа: сила любви, энергия сердца хлынула в мозг, расперла череп и образовала мозг невиданной, невозможной, неимоверной мощи. Но ничто не изменилось - только любовь стала мыслью, и мысль в ненависти и отчаянии истребляла тот мир, где невозможно то, что единственно нужно человеку - душа другого человека..." 3
Три года испытаний, которые фигурируют во множестве сказочных сюжетов, - это, между прочим, тот средний срок, который требуется на посвящение мальчика во взрослый статус мужчины и проведение цикла обрядов, центрированных обрядом обрезания. И, в сущности говоря, Платонов очень точно описывает психологическую канву обрядов инициации. С той лишь разницей, что обряды инициации трансформируют энергию подавленной сексуальности не в агрессию, а в позитивное служение социуму. А кроме того они вовсе не предполагают подавление сексуальности как таковой, а предполагают канализацию сексуальной энергии в рамках социально санкционированных брачных союзов.
Педагогика в гениталъных тонах
Так или иначе, но наиболее эффективный способ усвоения информации - это способ мифологический. Обрядово-ритуаль-ные инструменты мифологической педагогики позволяют ей добиваться поразительной информационной эффективности. Мистерия инициационного обряда способна превратить любое знание в экзистенциально значимое для подростка, а наличие феномена экзистенциальной значимости - это и есть то, что обеспечивает эффективность усвоения.
"Мы знаем то, что делают животные, каковы потребности бобра, медведя, лосося и других существ, поскольку некогда люди вступали в брак с ними и приобрели эти знания от своих жен-животных... Белые все записывают в книгу, чтобы не забыть; но наши предки поженились на животных, узнали все их жизненные хитрости и передали эти познания от поколения к поколению" ' - рассуждает североамериканский индеец, абсолютно точно фиксируя источники, характер свои познаний и форму культурной трансляции этих познаний из поколения в поколение. Североамериканскому индейцу не нужны книги как источник информации. Чтобы вспомнить ту или иную культурную информацию, он вступает в ПРЯМОЙ контакт со своими тотемными предками посредством исполнения священного ритуала, и "прочитывает" в исполняемом им ритуале всю необходимую ему по тому или иному поводу информацию.
Например, это может выглядеть так. Члены племени разыгрывают длинный мифологический обряд с участием новопосвящаемых,и в этом обряде вступают в ритуальные сексуальные связи с теми или иными животными (роль которых тоже играют люди) и посредством ритмики, пластики, жестов, имитаций и

песенных текстов озвучивают всю ту информацию, которую "получили люди от своих жен-животных".

Естественно, что в процессе исполнения такого обряда, когда происходит обрядово-иг-ровое нарушение неких фундаментальных социальных запретов, социальных табу, у каждого участника обряда формируется острое психологическое чувство приобщения к ЗАПРЕТНОЙ информации. И особенно важной при этом оказывается провокация сексуальной запретности: ведь в процессе извлечения тайной культурной информации разыгрывается сексуальная мистерия, в центре которой оказывается ритуальное совокупление с животными, а так же кровосмесительные связи, то есть все то, что в повседневной жизни общества находится под строжайшим запретом.

Но, таким образом, подросток приобщается к новой для себя информации на фоне сложной игры, в центре которой находится сексуальное возбуждение и его культурное подавление. И не удивительно, что получаемая в рамках такого рода мистерий информация оказывается окрашена для подростка, а затем и для взрослого человека в тона экзистенциально-драматических переживаний с сексуальным оттенком. А в результате - как бы ни была сложна и объемна усваиваемая информация, она никогда не носит отчужденного характера для первобытного человека. Любой, самый тупой подросток будет воспринимать эту информацию с широко открытыми глазами, в состоянии огромного психологического напряжения. Такая информация принципиально не может быть скучной - в отличие от той информации, которую полу-чает обучающийся в школе ребенок цивилизации. И в этом - один из секретов первобытной педагогики, педагогики мифа.

Как сложно дается современной школе искусство заставить ребенка что-то знать. Учитель только и делает,что напихивает в ребенка новую информацию, а ребенок - только и делает, что эту информацию выпихивает из себя. Она ему скучна, она ему неинтересна. Поэтому первобытный человек (а речь идет о любом, рядовом члене первобытного сообщества), способный удерживать в своей голове ошеломительные объемы встроенной в мифы информации, это воистину загадочный феномен с точки зрения учителя современной школы.

Еще раз обращусь к этнографическим данным, свидетельствующим об объемах информации, которые хранятся в сознании первобытного человека.

"Туземцы имеют точное представление о типичных деревьях, кустах и травах, присущих каждой "растительной ассоциации", если использовать это выражение в экологическом смысле. Они способны, нимало не колеблясь, перечислить с указанием основных деталей деревья, присущие каждой ассоциации, тип волокна и древесной смолы, травы и добываемое из них сырье, а также млекопитающих и птиц, которые встречаются в каждом из мест обитания. Познания туземцев настолько точны и обстоятельны, что они обозначают и промежуточные типы... По каждой ассоциации мои информаторы, не колеблясь, описывали сезонную

эволюцию фауны и пищевых ресурсов" 5 - находим у К.Леви-Строса ссылку на полевые наблюдения Темпсона. И что самое удивительное - всеми этими гигантскими объемами информации, касаются ли они растений, животных, или способов производства орудий и приготовления пищи, обладает каждый полноправный член первобытного общества, т.е. эти знания не носят специализированного характера. "Даже ребенок часто может отождествить вид дерева по мельчайшему фрагменту древесины и, более того, пол этого дерева, в соответствии с идеями, поддерживаемыми туземцами относительно пола растений; и это - на основе наблюдения внешнего вида древесины, коры, запаха, твердости и других подобных характеристик. Туземцам знакомы дюжины и дюжины рыб и ракушек, а также присущие им черты, повадки, а в рамках каждого типа - половые различия..." .°

Возникает закономерный вопрос: как такое возможно?

Когда чудеса мифологической памяти демонстрирует маленький ребенок, это как-то не вызывает удивления: ведь он помнит лишь то, что входит в пространство его непосредственного жизненного интереса, т.е. помнит для самого себя. А ведь здесь идет речь о коллективной, социальной памяти для других.

Подчеркнуто запретный и глубоко сексуальный характер обрядов, в ходе которых передается все это море информации, как раз и дает ответ на искомый вопрос. Первобытная педагогика в буквальном смысле этого слова держит ребенка за гениталии -ведь именно в этом состоит обрядовая сторона фаллоцентричных процессов инициации. Подросток, переживающий экзистенциальную драму инициационного обряда, - это подросток, готовый к усвоению каких угодно объемов культурной информации, которая носит для него отныне социально сверхзначимый характер. И оттого он впитывает эту информацию с удивительной легкостью и эффективностью. Что и делает совершенно излишней культуру школы для первобытного человека. Универсальный характер мифологической рамки, в которую оказывается встроена сколь угодно обширная информация, транслируемая из поколения в поколение, делает излишним институт школы: зная миф своего племени, человек знает тем самым ВСЕ, ибо миф содержит ВСЮ культурную информацию, которой располагает данное сообщество. И всякая новая информация впитывается мифом как губка, и через транслирующий механизм мифа (обряд, ритуал, церемонию) становится достоянием все новых и новых поколений. Любой новый технологический прием, любая новая информация о животном или растительном мире удобно размещается на безразмерных полочках мифологических сюжетов.

Эффективность, с которой педагогика мифа транслирует культурную информацию из поколения в поколение, является практически абсолютной, и достигается эта высочайшая эффективность

мифологической педагогики за счет того, что транслируемая информация оказывается помещена в контекст сверхзначимых обрядово-ритуальных процедур. Любой представитель пер-
10 Зак. 239
289
вобытного общества демонстрирует поразительную способность усваивать практически неограниченные объемы культур поп информации. И все неисчерпаемые залежи информации, которой располагает первобытный человек хранятся с помощью мифа.

Информационный Клондайк

Знание, информация - это то, что является условием выживания первобытного человека Для того, чтобы выжить в условиях джунглей или пустыни с минимальным набором орудий труда и технологических умений, первобытный человек просто обязан был обладать гигантским объемом знаний об этом мире Информация являлась способом адаптации человека к неблагоприятным условиям окружающего мира. Причем глубоко естественно, что эти знания должны были носить чрезвычайно подробный и точный характер и касаться сотен тысяч объектов.

Информация - религия первобытного человека, а миф - универсальный носитель этой информации (при том, что сам человек - носитель мифа) и источник информации для человека Миф содержит миллионы бит плотно утрамбованной информации, и все это многообразие информации является для первобытного человека предметом экстатического почитания в системе разнообразных ритуалов и обрядов У него воистину КУЛЬТ информации, причем культ любой информации, ставшей фактом культуры.

Первобытный человек весь свой жизненный цикл, с момента рождения и до момента смерти вынужден существовать в условиях, совершенно не приспособленных для человеческого существования А ведь новорожденный ребенок у аборигенов Австралии в физическом отношении ничуть не более приспособлен к жизни, нежели дети цивилизованных европейцев. И если даже в условиях цивилизации выходить годовалого ребенка трудно, так. много он требует внимания и заботы, то что говорить про условия дикой природы, в которых существуют первобытные племена? Чтобы выжить в таких условиях, взрослые члены рода должны обладать максимально обширными и точными .знаниями относительно всего того, что происходит в окружающем их мире. Они должны подробнейшим образом разбираться в бесконечном разнообразии растительного и ж.ивотного мира, с максимальной деталировкой изучить топографию местности, закономерности климатических изменений и многое, многое другое Ведь дикая природа - это и есть их дом, а это значит, что они должны себя чувствовать здесь как дома Стоит ли говорить, какое количество самых разнообразных и самых подробных знаний требуется для этого? Так, если в арсенале современной домашней хозяйки находится несколько десятков различных растений, которые можно употребить в иишл<, то в арсенале "домашней хозяйки" первобытного племени таких растений - тысячи Ядовитое и неядовитое, съедобное и несъедобное, полезное и вредное - все это нужно с
290
абсолютной точностью знать. Именно знание, содержащееся в мифе, является для первобытного человека главным средством адаптации к неблагоприятным условиям среды, а вовсе не труд.

Однако при всем при том мы совершим глубокую ошибку, если предположим, будто основной массив знаний первобытного человека имел узко-прагматический характер. Ничего подобного! В общем объеме его знаний об окружающем мире процент знаний полезных, как это ни странно, достаточно невысок. Любой первобытный человек добросовестно хранит в глубинах своей памяти огромные запасы мифологической информации, которая является очевидно бесполезной - однако, судя по всему, такая информация отнюдь не рассматривается им как информация второго сорта.

Вот свидетельство наблюдателей, касающееся жизни североамериканских индейцев: "Здесь можно было бы ожидать знания о том, что составляет повадки крупной дичи, которая дает пищу и сырье для туземного производства. Неудивительно..., что охот-ник-пенобскот из Мэн располагает лучшими практическими познаниями о повадках и характере лося, чем самый крупный эксперт-зоолог. Но когда мы оцениваем подлинное достоинство того усердия, с каким индейцы берутся за наблюдение и систематизацию научных фактов, относящихся к низшим формам животной жизни, то позволительно выказать некоторое удивление. Весь класс рептилий... не представляет собой никакого экономического интереса для этих индейцев, они не потребляют мясо ни змей, ни лягушек и не используют их кожу, за исключением весьма редких случаев изготовления магических средств от болезни или от колдовства". И тем не менее, "индейцы Северо-Востока разработали целую герпетологию с терминами, различными для каждого рода рептилий, и другими - для видов и разновидностей". *

Знакомство с информационным содержанием мифов позволяет сделать довольно уверенный вывод о том, что основной массив этого содержания совершенно не практичен. Первобытный человек создает гигантские запасы знаний "на всякий случай" - знаний, хранение которых невозможно объяснить никакой практической потребностью. Бессмысленно спрашивать, зачем эти гигантские массивы практически бесполезных знаний мифу? Такова уж его природа - природа пожирателя информации. Вопрос "зачем?" здесь бессмысленен в той же мере, в какой бессмысленно спрашивать естественный отбор, зачем он просеивает сквозь свое решето все живое.

Гораздо продуктивнее другой вопрос: что заставляло первобытного человека удерживать все это явно избыточное многообразие информации? Ведь явная нецелесообразность хранения откровенно избыточной

информации вновь откровенно нарушает логику биологического, коль скоро энергетические затраты на хранение любой неактуальной', избыточной информации про запас чрезвычайно велики. И ключ к этому вопросу ВБСВЬ в приро-
де мифа. Человек накапливает избыточные по отношению к практическим нуждам знания о мире потому, что этого требует миф.
Но в той мере, в какой у него появляется изобилие избыточной информации, это приводит к некоторым неожиданным следствиям: "лишняя" информация начинает самопроизвольно всплывать в каких-то нестандартных ситуациях и позволяет принимать решения за пределами стандартных алгоритмов поведения.
Феномен избыточного знания, надпрагматичного знания - это удивительный феномен, который создает основу для нестандартных, творческих решений, и это обеспечивает культурную динамику первобытному обществу. Миф, в котором на всякий случай складирована огромная масса полезных, малополезных и совершенно бесполезных знаний, становится для первобытного человека неиссякаемым источником информации во всякого рода нестандартных ситуациях, и не случайно всякий раз, когда первобытный человек сталкивается с теми или иными жизненными затруднениями, он обращается за помощью к мифу, который НА САМОМ ДЕЛЕ помогает этому человеку МАГИЧЕСКИМ образом. Так называемая "первобытная магия" - это и есть тот канал, посредством которого из мифа извлекается необходимое знание.
Магические инструменты познания
Мир мифа - это гигантский склад информации, гигантский мир знаний об окружающем человека мире. Причем мир знаний, нанизываемых на энергетический стержень укрощенного фаллоса.
Для современного наблюдателя это склад, на котором царит абсолютный хаос, абсолютный беспорядок. Самая разнообразная информация о мире напихана туда совершенно невероятным, совершенно нелепым, предельно абсурдным образом. В какой-то мере информационный мир мифа можно было бы сравнить с мусорной свалкой самой разнообразной информации. В мифе можно найти ВСЕ, но никакого ясного алгоритма поиска информации миф, на первый взгляд, не дает.
Но как же в таком случае пользоваться этой информацией? Ведь факт заключается в том, что первобытный человек весьма успешно пользуется теми гигантскими информационными залежами, которые оказываются накоплены в мифе. Как ему это удается, если никакой рациональной системы упорядочения этой информации не существует?
По-видимому, пользование информацией имеет-у первобытного человека сугубо иррациональный характер. Его информационные технологии носят, так сказать, иррационально-интуитивный характер.
Любой ребенок владеет таким иррациональным механизмом пользования информацией, да и феномен творческого мышления у взрослых тоже основан на иррациональных ассоциативных цепях, а вовсе не на рациональном анализе. В конце концов, хорошо известно, что тайные информационные запасы индивидуаль-

ного человеческого сознания чрезвычайно велики. Они настолько велики, что их обладатель даже приблизительно не знает, что там, в глубинных информационных складах его сознания спрятано. Фактически вся без исключения информация, которая поступает к человеку в течение его жизни, хранится где-то в недоступных сознанию глубинах в "упакованном" или "архивированном" состоянии. Но вот, наступает нужный момент, и... необходимая информация по какой-то неясной ассоциативной цепи сама всплывает на поверхность сознания. Она всплывает не по логике рационального знания, а по логике иррациональной интуиции, по логике случайных ассоциативных цепей, посредством которых и осуществляется диалог между сферой того, что лежит на поверхности сознания, и того, что прячется в глубинах бессознательного.
Но это касается диалога с собственной, индивидуальной памятью. Что же касается диалога с информационными запасами самой культуры, то здесь у современного человека существует достаточно развитая система рациональной ориентации в море культурной информации. Однако специфика первобытного мифологического сознания в том и состоит, что оно является принципиально устным сознанием, и вся мифологическая информация накапливается и транслируется из поколения в поколение исключительно устным образом. Стало быть, и все информационные культурные склады, которыми обладает первобытный человек, это склады, которые находятся на территории его собственного сознания, и оттого любая культурная информация вызывается первобытным человеком через активизацию взаимодействия между сознательным и бессознательным.
Таким образом, память мифа оказывается принципиально тождественна индивидуальной памяти по способу своего функционирования. И совершенно не похожа на то, как функционирует культурная память после возникновения письменной традиции. И свой диалог с памятью культуры первобытного человек строит не по той схеме, по которой строит диалог с культурной памятью человек письменной цивилизации (опираясь на какие-то рациональные механизмы поиска необходимой ему информации, скажем, с помощью библиотечного каталога), но по той иррационально-ассоциативной схеме, на которой основан диалог оперативной и долговременной памяти в жизни человеческого индивида. И, похоже, никакая искусственная систематизация не позволит ориентироваться в иррациональной памяти мифа лучше, чем ориентация с помощью свободных ассоциаций, на чем и построено функционирование индивидуальной человеческой

памяти.
Сказанное позволяет по-новому взглянуть на смысл так называемых "предметов мифа" которыми насыщена культурная среда первобытного общества, а также значение различных магических заклинаний, смысл которых, судя по всему, в том и состоит, что они предлагают сознанию первобытного человека своеобразные ассоциативные ключи, позволяющие быстро и эффективно вскры-
293
вать различные информационные тайники и сейфы мифологического подсознания.
Если человеку нужно получить доступ к какой-то, спрятанной в глубинах мифологических сюжетов информации, он просто произносит какое-то "магическое" заклинание, и информация... сама всплывает на поверхность его сознания. И потому магический характер мышления первобытного человека менее всего является результатом невежества или неразвитости системы положительных знаний о природе, как принято считать. На самом деле магия - это чрезвычайно эффективный инструмент диалога первобытного человека с информационными запасами его культуры. Магия - это иррационально-ассоциативный инструмент доступа к глубинным информационным пластам мифа. Магия -это средство актуализации тех или иных мифологических знаний, требуемых в той или иной практической ситуации.
Именно по этой причине ни одно сколько-нибудь существенное действие первобытного человека не обходится без магических заклинаний.
Для наблюдателя-этнографа магические формулы, произносимые аборигеном перед началом охоты, - это в лучшем случае свидетельство неразвитости или наивности сознания этого аборигена. На деле же эти формулы - своего рода священный код, позволяющий туземцу актуализировать в своей памяти те блоки мифологической информации, без которых успешная охота на самом деле окажется невозможной.
Потому-то огромное многообразие магических формул и церемоний сопровождает жизнь первобытного человека буквально на каждом шагу. Скажем, по данным К.Леви-Строса индейцы пауни так объясняют необходимость воспроизведения различных магических формул во время длительных путешествий. "Мы должны обращаться со специальными заклинаниями ко всем вещам, которые встречаем, так как Тирава, верховный дух, пребывает в каждой вещи, и все, что мы встречаем на протяжении пути, может помочь нам... Нас заставили уделять внимание всему, что мы видим".3
Что делает первобытный человек, когда он посредством магических заклинаний вызывает ДУХ той или иной вещи? Просто манифестирует свою наивную веру в одухотворенность вещей окружающего его мира? Но надо еще объяснить, почему чрезвычайно сложное представление об одухотворенности всего сущего является наивным. Оно совсем не наивно, если иметь в виду, что, вызывая ДУХ вещи, человек фактически вызывает в своей памяти миф этой вещи. А миф вещи - это та ее культурная оболочка, которая несет в себе всю совокупность накопленных обществом культурных смыслов этой вещи, несет все многообразие имеющейся у данного племени информации относительно свойств и способностей этой вещи.
А это значит, что произносящий то или иное магическое заклинание человек как бы прилагает к вещи или к ситуации особый мифологический код, каковым является это магическое
294

заклинание; а в результате происходит актуализация некоего информационного блока, который и позволяет справиться с трудной ситуацией. Благодаря священному мифологическому заклинанию активизируется долговременная информационная память и на поверхность сознания всплывает именно та информация, которая необходима в данной ситуации.
Как замечает Мирча Элиаде, любые экзистенциально-критические ситуации, в которые попадает полинезиец, - ситуации "...негативные и приводящие к отчаянию, как будто лишенные выхода, опрокидываются рецитацией космогонического мифа, а именно повторением тех слов, посредством которых Ио вызвал к жизни вселенную и возжег свет во тьме" !0
И это - отнюдь не нелепая деятельность, как может показаться внешнему наблюдателю. Миф, звучащий как магическое заклинание, является весьма действенным средством активизации культурного поля мифа, окружающего данную рискованную ситуацию. Повторяя магические слова, посредством которых Ио вызвал к жизни вселенную и возжег свет во тьме полинезийцы активизируют те слои своего коллективного мифологического сознания, которые позволяют им наиболее эффективно справиться с возникшей проблемой.
И точно так же разнообразные предметы мифа, которыми насыщена культурная среда первобытного человека, являются далеко не бессмысленными предметами, обладают огромной прагматической силой Как и магические заклинания магические предметы представляют собой своего рода ключи к различным "складским помещениям", в которых миф хранит свою информацию. Неудивительно, что весь жизненный процесс первобытного человека - от рождения до смерти - проходит в плотном обрамлении различных предметов мифа, каждый из которых обладает выраженными магическими свойствами.
Типичным примером такого рода магических предметов являются амулеты Амулет первобытного человека - это и есть информационный ключ, открывающий доступ к тому или иному блоку мифологических знаний И это объясняет сверх.значимый характер амулетов в первобытном обществе Любой представитель пер-

вобытного общества вооружен трудноисчисляемым количеством самых разнообразных амулетов. И притом количество имеющихся у него амулетов непрерывно растет в течение жизни
"В некоторых обществах, - подчеркивает Л.Леви-Брюль, -количество амулетов разрастается настолько, что они превращаются в тяжелую ношу для тех, кто сам стремится иметь их побольше или на кого возложена обязанность носить их. Голова-шея, четыре конечности, запястья, лодыжки, поясница - все по-
крыто и увешано амулетами.
И все равно первобытный человек "никогда не в состоянии удовлетвориться количеством имеющихся в его распоряжении амулетов"."
Традиционная интерпретация этого феномена связана, опять же, с представлением с наивности первобытного мышления, - мол,
295
необразованное сознание туземца верит в чудодейственную силу амулета исключительно в силу своего дремучего невежества. Но неужели невежество можно рассматривать в качестве достаточного основания для того, чтобы у многих сотен и даже тысяч различных народов, живших в разные времена и на разных континентах сложилась изощренная культура амулетов?
Конечно, в жизни современного человека амулет - это дань суевериям. Но первобытный человек, в отличие от современного, таскает на себе огромное количество самых разнообразных амулетов отнюдь не по глупости. Это поразительно, но, являясь своего рода кодовыми ключами или отмычками к различным блокам мифологической информации, амулеты, судя по всему, ДЕЙСТВИТЕЛЬНО являются для первобытного человека весьма эффективным средством выживания в различных экстремальных ситуациях. И поэтому убежденность туземца том, что амулет на самом деле защищает его от злых духов, выглядит гораздо более обоснованно, нежели убеждение ученого, который видит в амулетах лишь признак наивности первобытного мышления.
В самом деле, когда туземец вооружается специальными амулетами, защищающими его "от определенной опасности, например, от потопления во время рыбной ловли в море или от нападения в пути", 13 эта его странная для взгляда цивилизованного европейца амуниция хотя и глубоко мифологична, но вовсе не иллюзорна. Она практична и действенна - именно в той мере, в какой практичен и действенен миф. Амулет на самом деле способен спасти и помочь, и это отнюдь не одна только психологическая помощь. Как и магическое заклинание амулет - это своего рода ключ к тем или иным информационным тайникам мифа. Как и магическое заклинание амулет - это чрезвычайно эффективное средство диалога, который ведет первобытный человек с информационными запасниками своей культуры.
Таков в общих чертах механизм функционирования мифологических знаний в первобытном обществе. Первобытный человек пользуется и распоряжается несметными информационными сокровищами своей культуры не с помощью информационных справочников или библиотечных каталогов, как делает это человек цивилизации, а... с помощью магии, с помощью амулетов. С помощью того "мистического" опыта, на который слишком часто смотрят с позиций цивилизованного пренебрежения.
Таков глубинный прагматический смысл того, что каждая вещь, каждое явление окружающего первобытного человека мира имеет свой миф. Таков один из смыслов идеи всеобщей одухотворенности всего сущего, свойственной первобытному сознанию. Мир одухотворен, поскольку за всем сущим скрывается миф. А миф -это поле культурных смыслов и культурной памяти, накопленных за долгие тысячелетия существования культуры и, точно
296
облако, окружающих каждый предмет. И, вместе с тем, - поле скрытых, не обнаруженных еще свойств и способностей вещи.
Сотворение знания
Впрочем, остается еще один чрезвычайно важный вопрос, касающийся мифологического знания. Ведь прежде чем складировать какие-то знания, прежде чем начать ими пользоваться, требуется... откуда-то и каким-то образом эти знания получить, поскольку в самой природе никаких знаний не содержится. Знания есть феномен культуры, и оттого прежде, чем их складировать и начать ими пользоваться, нужно их каким-то образом создать.
Каким же образом первобытный человек создает свои знания?
В современном мире, и, в частности, в современном образовании вопрос о сотворении знаний практически не ставится. Современный мир переполнен знаниями, переполнен информацией. И часто смыслом человеческого существования становится именно усвоение знаний - усвоение той информации, которая уже имеет какую-то культурную оболочку и содержится в книгах или каких-то иных информационных хранилищах, созданных цивилизацией.
Все современные образовательные стратегии строятся на иллюзии того, что знание - объективно, и что главная проблема образования - это усвоение знаний. Но парадокс знаний заключается в том, что, хотя они и существуют по отношению к отдельно взятому человеку как объективная реальность культуры, по своему происхождению любое знание - это глубоко субъективное образование.
В самом объективном мире не содержится ни грана знаний. Знание возможно исключительно в контексте культуры. И потому есть огромная разница между готовым знанием, которое я принимаю в чужой культурной оболочке, и знанием, которое я создаю сам. При этом всякое знание когда-то было создано впер-

вые. И есть тайна возникновения знания. И это та тайна, которую можно было бы назвать тайной творчества.
Если все знания, которыми располагает первобытный человек, были когда-то созданы впервые, значит, следует говорить о некоем мифологическом механизме порождения знаний.
Вот я написал, что миф - это гигантский культурно-информационный склад, содержащий в своих глубинах труднообозреваемое количество самых подробных и разнообразных знаний об окружающем человека мире. Я написал о магических инструментах, которыми пользуется первобытный человек для извлечения той или иной информации, спрятанной в глубинах мифа. Но как все эти гигантские по своему объему знания возникли и попали в миф? Откуда они в нем взялись, коль скоро любое знание требуется прежде всего придумать? Ведь если я не обладаю способностью ПРИДУМЫВАНИЯ знаний о мире, я буду годами наблюдать повадки этого мира, но ничего не буду видеть, и не узнаю о нем в конечном счете ничего.
297
Животное взаимодействуя •:• окружающим миром, приобретает опыт Н: ?тс с.пьп, имеющий чисто биологические рамки, и оттого ве приобретающий форму знания Так, шимпанзе хожет превосходно ориевтир-^етсд в окружающем его мире, но у него нет знаний об этом мире Ибо знания - это информация о мире, каким-то особым образом вытащенная из этого мира и заключенная в некую культурную эбюлочку А культурная оболочка - это то, что позволяет эту информацию кому-то передать, Разумеется, если этот "кто-то"' знаком с языком этой культурной оболочки.
Язык - первичная реальность мифа Язык - носитель знаний. И потому язык древнего человека возникает не как способ коммуникации (что з'а безумная роскошь: язык как средство коммуникации, когда бытовая коммуникация вполне успешно может осуществляться на "языке" молчания, жестов или взглядов), но как способ БЫТИЯ МИФА. А, значит, и способ бытия всех содержащихся в нем бесчисленных и крайне избыточных с точки зрения бытовых практических нужд знаний.
Поэтому, если мы хотим узнать, что знает человек первобытного общества, мы должны узнать, каков его язык. И имение так поступают этнографы: исследуя язык того или иного племени, они исследуют тем самым КУЛЬТУРНЫЙ ТЕЗАУРУС этого племени, И эти исследования убеждают в том, насколько нелепо рассматривать язык первобытного человека как способ коммуникации.
Конечно, язык используется первобытным человеком и как средство коммуникации; но это вовсе не значит, что природа языка коммуникативна. Во всяком случае, если рассматривать язык первобытного человека как средство организации общения между людьми, мы ровным счетом ничего не поймем в этом языке.
Неслучайно, и об этом уже шла речь в предыдущей части, язык первобытных племен ставил в тупик сознание исследователей, которые приступали к его изучению с позиций коммуникативного подхода. Реалии конкретного туземного языка тут же сбивали с толку: возникало ощущение, что это язык, совершенно не способный быть эффективным средством коммуникации; однако стереотип того, что природа языка коммуникативна, оставался при этом настолько сильным, что ни один этнограф не сделал на основании своих наблюдений соответствующих радикальных выводов.
"...Е.Смит Бовен с удовольствием рассказывает о своем смятении, когда по прибытии в одно африканское племя она захотела начать с изучения языка. Ее информаторы нашли вполне естественным собрать для начальной (! - А.Л.) стадии обучения огромное количество ботанических образчиков, которые показывая ей, они называли, но которые исследовательница была не в состоянии отождествить..." '* - в том смысле, что была не в состоянии найти терминологические корреляты в собственном языке. И это ли не убедительнейшее свидетельство того, что язык для туземца менее всего имеет бытовой смысл, и менее всего является инструментом коммуникации?
298
Язык примитивных народов - это менее всего язык общения.
В самом деле, о каком языке общения можно говорить, когда словник конкретного туземного языка представляет собой длиннейшие ряды классификаций всего сущего, и составляет, скорее гигантские заторы для общения, нежели способствуют ему?
Еще раз обращусь к.Леви-Стросу.
"Ботаническая лексика субанун, живущих на юге Филиппин, далеко превосходит 1000 терминов, а у хануну приближается к 2000. Поработав только с одним (!) габонским информатором, М.Силланс недавно опубликовал этноботанический каталог, включающий в себя почти 8000 терминов на языках либо языковых диалектах 12 или 13 соседних племен"15. "В языке тева имеются особые термины почти для каждой части тела птиц и млекопитающих. Для морфологического описания листьев деревьев и растений используется 40 терминов, имеется 15 различных терминов, соответствующих разным частям растения. Для описания составных частей и свойств растений хануну употребляют более чем 150 терминов, коннотирующих категории, по свойствам которых они идентифицируют растения и обсуждают между собой сотни черт, играющих различительную роль для растений" 16. "Хануну классифицируют местные формы птичьей фауны по 75 категориям...они различают около 12 видов змей...60 типов рыб... более дюжины морских и пресноводных раков, столько же типов пауков и многоножек... Тысячи форм насекомых сгруппированы в 108 поименованных категорий, из них 13 для муравьев и термитов... Они различают более 60 классов морских моллюсков и более 25 - земляных и пресноводных моллюсков... 4 типа пиявок, пьющих кровь" ".
Это ли не свидетельство того, насколько язык первобытного человека, (равно как и реальность любого

современного языка), далек от задач общения и глубоко избыточен по отношению к задачам общения? Ведь задачи повседневного бытового общения вполне разрешаются с использованием словесного тезауруса объемом 200-300 слов. Однако реальное богатство любого примитивного языка исчисляется десятками тысяч категорий и понятий, имеющих отношение к миру животных, растений, камней и минералов, топографии местности, способам орудийной деятельности и т.п. Так, туземец может знать до пятидесяти разных типов наконечников копья, и... каждое из них носит свое имя. Неслучайно наблюдатели-этнографы вообще отмечают склонность туземцев к молчанию в бытовом общении друг с другом. Язык - это слишком серьезная реальность, чтобы пользоваться ею в суетных вопросах повседневного общения. И лишь когда возникает необходимость актуализировать миф, а вместе с тем - актуализировать информационное содержание мифа, происходит ЯВЛЕНИЕ ЯЗЫКА.

Таким образом, язык выступает не как средство общения людей друг с другом, а как средство хранения коллективной памяти и средство общения туземца с этой его коллективной памятью. С

299

высокой степенью уверенности можно сказать, что язык первобытного человека рождается не из практической потребности, а из потребности мифологической. Именно миф, а не практическая потребность творит реальность человеческого языка. Язык глубоко избыточен по отношению к практической потребности. И лишь постольку, поскольку язык уже есть, возникает его коммуникационно-практическое измерение.

Впрочем, равно избыточна по отношению к практической потребности и сама человеческая культура. У нее другой исток, другой вход, другая тайна. А в своих истоках язык тождественен культуре как таковой, и, значит, тождественен самому феномену культурного творчества. И если язык какого-то туземного народа насчитывает 20 или 30 тысяч слов, это означает, что у этого народа имеется 20 или 30 тысяч культурных имен, за каждым из которых скрывается какая-то культурная абстракция и культурная информация. А культурные абстракции не существуют в самой природе -их нужно изобретать. Следовательно, за языком в 30 тысяч слов скрывается... 30 тысяч культурных изобретений. Каждое слово -это не что иное, как материальная оболочка какого-то элементарного знания. А язык, состоящий из 30 тысяч слов, - это не что иное, как устная энциклопедия, состоящая из 30 тысяч словарных статей. Таким образом, культурный язык того или иного народа -это не что иное, как свидетельство сотворенной вселенной знаний.

Сила мифа

Итак, одна из самых удивительных вещей, связанных с мифом, заключается в том, что он не только не противоречит миру знаний, но является определенным способом бытия знаний. Более того - он является способом добывания знаний. И, вместе с тем, он ни в коем случае не строит себя на основе знаний. Он совершенно равнодушен по отношению к тем знаниям, которые он добывает и хранит. Он носитель, которому решительно все равно, ЧТО носить. Какие бы знания он ни добывал, он находится в позиции априорного, заведомого превосходства по отношению к этим знаниям.

Однако это вовсе не гегелевское "тем хуже для фактов", когда факты, не укладывающиеся в прокрустово ложе теории, бесцеремонно отбрасываются теоретиком. Миф ничего не выбирает. Он все приемлет. Он именно РАВНОДУШЕН к тем фактам, которые он собирает и хранит. И с олимпийским спокойствием воспринимает в себя какие угодно факты, чтобы самоотверженно им служить в качестве соединяющей их основы.

Вернусь к образу улицы Шершевского: ведь самой этой воображаемой улице совершенно все равно, какие факты будут расставлены вдоль ее домов. Она вполне индифферентна к фактам, хотя и безукоризненно им служит. Точно так же индифферентен к фактам миф. И оттого мифологические способы упорядочения фактов менее всего являются попытками их объяснения.

300



Это хорошо известная вещь: миф ничего не объясняет, и, более того, ничего и не пытается объяснить. Он нанизывает факты на свою странную мифологическую логику как случайные бусинки на нитку, и природа мифологической нитки не имеет никакого отношения к природе фактологических бусинок. Одно ни в малейшей мере не предполагает другое.

У мифа и у факта - разная природа. При этом факт никогда не существует сам по себе, он существует только внутри мифа. Миф формирует лицо факта - то, как видит этот факт наблюдатель. И наоборот: никакой факт не способен изменить миф.

А в результате происходит удивительная вещь: миф упорядочивает мир априорно. Это значит: любой, какой угодно возможный опыт заранее укоренен в мифе. Как пишет Е.М.Мелетин-ский: "Все сколько-нибудь существенные природные и социальные реалии должны быть укоренены в мифе, найти в нем свои истоки,

объяснение и санкцию; в известном смысле они все должны иметь свой миф" ". А в результате создается такая странная интеллектуальная реальность, в которой "...чисто мифические прасобытия... мыслятся образчиками, в свете которых толкуются, к которым "подгоняются" действительные эмпирические события, происходящие или могущие произойти в будущем... Все эмпирическое рассматривается мифологическим мышлением как "тени" вечных оснований" 19.
Причем власть мифа над фактом оказывается настолько велика, что сама жизненная реальность первобытного человека оказывается своего рода приложением мифа. Как указывала О.М.Фрейденберг, "это чистая условность, что мы называем мифом только словесно выраженный рассказ. На самом деле таким же мифом служат и действа, и вещи, и речь, и быт первобытного человека, то есть все его сознание и все то, на что направлено сознание" и.
Миф, таким образом, ничего не объясняет - он САНКЦИОНИРУЕТ, отталкиваясь от реальности сугубо не фактологической. И он не боится суда фактов, потому что он сам - высшая судебная инстанция, представляющая интересы племени, которые неизмеримо более существенны и важны, нежели интересы некой "природы". "Данный факт существует не потому, что у него есть внутренние резоны существовать, а потому, что он нужен моему племени" - вот логика мифа. И если была возможность спросить миф, откуда берутся факты? - он, ни секунды не колеблясь, ответил бы: "из меня!".
И оттого те бесконечные "классификации" предметов и событий окружающего мира, которые столь свойственны мифу, являются не столько описанием какой-то вне него положенной реальности, сколько демиургической деятельностью поименования. И потому эти "классификации" не имеют ровным счетом никакого отношения к тому, как обстоят дела на самом деле. Они подчеркнуто производны от мифа. Они суть "...продолжения (приложения) основного текста о творении, доведенные до инвентаря ко-
301

нечных и конкретных вещей и их названий. Необыкновенно тонкая дифференциация различных видов животных и растений, сам объем подобного словаря и подчеркнутость операционного и таксономического аспекта делают маловероятным заключение, что столь систематическое и разветвленное знание представляет собой функцию исключительно практической полезности соответствующих объектов" 21.
Классификации мифа - это не классификации естествоиспытателя, который отбирает факты под углом зрения той или теоретической парадигмы. Классификации мифа - это результат полного демиургического произвола в отношении мира, который является первобытному человеку впервые, и человек взахлеб - точно речь маленького ребенка - этот мир поименовывает. А поименовывая мир, навязывая миру множество субъективных имен, миф совершает то главное, из чего произрастает феномен познания. Он наделяет мир тайной имени, которую отныне нужно расшифровывать с помощью познавательной деятельности. Познание рождается как способ отгадывания тайны мифологического имени. И чем больше происходит таких поименований, и чем больше информации накапливает каждое имя - тем более актуальной становится проблема познавательного разгадывания этих имен. Поименовывая мир, миф ТВОРИТ МИР ВПЕРВЫЕ, и запускает тем самым процесс информационного снежного кома.
Правда, нередко встречается точка зрения на первобытное общество как общество малоподвижное в культурном отношении. И о каком творчестве и о каком информационном коме может идти речь, если человек едва только выходит из животного состояния и озабочен не столько творчеством, сколько приспособлением и выживанием?
Однако не будем забывать: именно в первобытном обществе закладывается технический потенциал цивилизации как таковой. Здесь изобретается впервые практически все, что для сотен последующих поколений будет выглядеть чем-то совершенно естественным. Здесь изобретается сама идея социальной упорядоченности в ее многочисленных вариантах. Изобретается идея семьи и социальной власти. Создается система базовых социальных табу. Изобретается, если угодно, сама идея культуры. Создается феномен языка во всем его фонетическом многообразии, включая весь обширный словарный запас (каждое слово, а, стало быть, и соответствующая слову культурная категория воистину изобретается в первобытной культуре, а не достается этой культуре откуда-то по наследству) а так же законы сочетания слов и построения предложений. И, вместе с тем, многообразие форм духовной жизни, включая религию и искусство.
Кроме того, именно здесь, в первобытном обществе изобретаются первичные технологии мышления и изобретается, если угодно, сама способность мыслить. А одновременно с этим изобретается все то, что в последующем будет названо феноменом материальной культуры. Разнообразнейшие технологии обработки сна-
302
•'ала каменных и деревянных, а затем и металлических орудий Различные приемы и методы добывания пищи : помощью различных культурных средств Многообразнейшая материальная культура Овладение огнем. Изобретение ::амои идея жилища и идея одежды, И так далее, и тому подобное
На поздних ступенях первобытная культура изобретает производящий тип хозяйства - переворот, не имеющий ничего равнозначимого во всей последующей истории. Изобретается идея земледелия, включая разнообразнейшие способы обработки земли. Изобретается колесо и гончарный круг. Подготавливается и осуществляется переход от каменного века к веку железному. А это значит, что изобретаются сложные металлургические технологии. Изобретается сложный астрономический календарь и создаются

мегалитические сооружения типа Стоунхенджа. А ведь математические расчеты, которые должен был проводить первобытный человек при создании таких сложных конструкций, как Стоун-хендж, до сих пор приводят в замешательство исследователей, А кроме того - одомашниваются животные (и ведь это тоже нужно было кому-то изобрести, что дикое животное, враг племени, может обернуться другом и соратником), изобретаются все новые и новые виды сельскохозяйственных культур, и список этих изобретений можно продолжать очень долго В конце концов, сама идея цивилизации, т.е. общественного построения с фиксированной городской структурой была изобретена в недрах первобытного общества, обозначив ту ключевую точку, после которой потенциал собственно первобытного общества оказался исчерпанным.
Возможно, самая главная особенность первобытной культуры заключается в том, что она, в силу понятных обстоятельств, не имеет культурных предшественников и все вынуждена изобретать впервые. Можно смело утверждать: творческая эволюция человечества в границах того, что мы по инерции называем первобытным или примитивным обществом, была поистине беспрецедентной. Ведь самое трудное - это создать впервые, а, значит, изобрести некую базовую культурную категорию. Например, культурную категорию одежды или культурную категорию орудия труда. Это отчетливо понимал Платон, указывая на существование некоего мира идей, по отношению к которому конкретные вещи (конкретные столы и стулья, одежды и жилища) являются лишь тенями, отражениями. Человек может сколько угодно изобретать все новые и новые формы жилища, но, чтобы это было возможно, у него должна быть предварительная абстракция искусственного жилища как такового. И можно утверждать, что первобытный человек впервые изобретает сам мир идей как таковой, т.е. сам феномен базовых культурных категорий, а все последующие человеческие поколения занимаются лишь тем, что изобретают различные вариации на темы этих культурных категорий, разнообразные приложения этого мира идей к действительности.
Все, что было создано первобытным человеком, было создано как бы из ничего, на пустом месте, поскольку никакой предшест-
303
вующей традиции у первобытных людей попросту не было. Не существовало не только университетов и колледжей, в которых можно было бы получить соответствующие знания, но и сам культурный опыт приходилось изобретать впервые. И единственная школа, которую знает человеческая культура в процессе этого своего рождения впервые, это школа самообразования, школа бесконечных проб и ошибок, школа такого восхождения к знаниям, в котором человека не ведет никто, кроме него самого. И все это удалось сделать благодаря удивительному механизму мифа как такой реальности, в которой возможно чудо самопорождения. Именно в механизме мифа скрывается тайна культуры, порождающей самое себя из ничего. И уж во всяком случае нужны были безрассудство и наивно-детская самоуверенность мифа, чтобы все эти "открытия впервые" совершить.
Итак, мало того, что миф - это всеобъемлющий резервуар, хранилище и транслятор всех имеющихся в распоряжении первобытного человека знаний. Мало того, что миф - это коллектор всего низкого, аморального и агрессивного в человеческой природе и одновременно - способ социальной регуляции через принцип наоборотности. Ко всему перечисленному нужно добавить еще и то, что миф выступает как фундаментальный источник творческих сил и способностей первобытного человека. Каков механизм осуществления мифом своей демиургически-творческой силы? Каким образом удается мифологическому человеку осуществлять создание мира впервые?
. У истоков творчества
Ключ к пониманию того, как организовано мифологическое творчество, дает проанализированный в предшествующих главах принцип наоборотного упорядочения социальной жизни как основной принцип мифологической педагогики.
Напомню, что одной из удивительных особенностей мифологического сознания является то, что на первый взгляд в нем господствует хаос: постоянно нарушаются пространственные и временные соотношения, путаются причины и следствия, все превращается во все, а предмет может появиться "ниоткуда" и исчезнуть "в никуда".
Однако, это не просто хаос, а хаос, так сказать, творческий. Это хаос, который устремлен к порядку через творение новых возможностей. В сущности говоря, хаотический мир мифа - это своего рода мифологический противовес, который, с одной стороны, организует определенный порядок социальной жизни, а, с другой, является основой открытого диалога с миром - такого диалога, в рамках которого человек постоянно выходит за границы старых культурных возможностей и изобретает новые - такие, которых раньше попросту не было.
304
Любая детская игра предлагает, в сущности, ту же самую модель, когда любой предмет окружающего мира, захватываемый полем игры, обретает совокупность совершенно новых, не знакомых ему ранее свойств, и даже становится совершенно иным предметом, вне всякой связи с его предшествующими состояниями. По какому принципу стул в руках пятилетнего ребенка превращается сначала - в автомашину, затем - в космический корабль, а в следующую минуту - в страшное и зубастое чудовище? По какому принципу ребенок напрочь отказывается видеть в предметах окружающего его мира строго фиксированные культурные значения, и стремится все перевернуть с ног на голову? Классический Маршаковский перевертыш: "Вот это - стол, на нем сидят, вот это - стул, его едят", - очень точно выражает эту неистреби-

мую тягу детского мышления к принципу "наоборот", который является по своей сути стратегическим принципом мифологического познания как такового. Чем больше будет такого рода нелепых и невероятных перевертышей, - тем более эффективно будет осуществляться... познавательная деятельность этого ребенка, которая всегда будет не простым накоплением информации, а описанной выше двухполюсной мифологической структурой.

Мифологически перевертывая смысловое поле предмета вверх тормашками, ребенок вовсе не впадает в хаотическое его восприятие, вовсе не теряет здравого смысла и способность воспринимать данный предмет в его фиксированной культурной определенности. Но зачем, в таком случае, нужна ребенку эта активная наоборотная игра? Главный ее смысл в том и состоит, что она позволяет видеть любой предмет как бы двойным зрением - как предмет, несущий в себе некую культурную норму, и как предмет, обладающий неисчерпаемым потенциалом иных функционально-культурных применений.

Любой ребенок обожает ломать свои игрушки или заставлять те или иные предметы жить по правилам совершенно иной жизни, нежели та, которая предписывается их культурными схемами? Что это - просто противоречивость детского мышления, или же нечто значительно большее?

Выше я писал о том, что психологический смысл популярной детской игры "я тебя съем" состоит в отыгрывании страхов, в отыгрывании агрессии. Но ведь одновременно это и универсально-познающая формула. Ребенок исполняет роль страшного и зубастого волка, бегает по квартире и кричит: я тебя съем!, - обращаясь с этой формулой и к маме, и к папе, и к бабушке, и... к различным предметам быта. "Я съем тарелку!" "Я съем папин ботинок!" "Я съем телевизор!". Что делает при этом ребенок? В "наоборотной", веселой и одновременно сказочно-страшной форме он отрабатывает новые формы знакомства - и с предметами окружающей среды, и одновременно со словами, их обозначающими. Причем самое интересное и самое увлекательное - превратить силой своего сознания, силой своего воображения тот или иной предмет окружающего мира в нечто, на этот предмет совершенно непохожее.

305

Например маленький ребенок гкказьшзет на те-.лерлзор и говорит это пряник, который я сейчас б'.'ду есть! Смешно' Л а Но. чтобы получился этст эффект смешного, ребенок должен осознавать и переживать меру несоответствия между пряником и телевизором. А это весьма сложная аналитическая работа. И достаточно ясно, что через такого рода перевертыши можно с высокой степенью эффективности освоить меры соответствия и несоответствия между самыми различными предметами окружающего мира. И задействованы при этом будут не только механизмы творческого воображения, но и механизмы логического мышления: в противном случае эффект смешного от совмещения несовместимого не будет достигаться. Поэтому ребенок будет весело смеяться, когда привычные предметы окружающей жизни или привычные взрослые вдруг изменят свой внешний облик и превратятся в нечто совершенно неожиданное - а затем вернутся в свое прежнее состояние Через эти парадоксализующие эффекты и осуществляется процесс того, что можно было бы назвать мифологическим познанием в детском возрасте.

Но может ли человеческое познание' в своих первоначальных формах быть иным" Ведь весь ;мысл человеческой культурной деятельности заключается в том, что человек гтавит предметы окружающего мира к совершенно новые формы взаимоотношений между собой, нарушает их естественное состояние, и заставляет их превращаться в совершенно другие предметы Человеческая деятельность по своей сути нарушает естественные взаимоотношения предметов. Культура занимайся тем. что вытаскивает из каждого природного предмета практически безграничный спектр возможностей и способностей. Обыкновенный камень в руках первобытного человека может стать и орудием для охоты, и орудием для разделки туш, и орудием для изготовления других орудий, и материалом для изготовления других орудий, и резцом, и рубилом, и долотом, и наконечником копья, и топорищем, и топором, и произведением искусства, и предметом культового поклонения, и так далее и тому подобное • и нет числа возможным применениям одного и того же камня. Любой предмет обнаруживает в себе неисчислимое количество свойств и неисчислимое количество возможных связей с- другими предметами. А, значит, в каждом предмете окружающего мира заключена тайна. Это тайна, которая не существует для животных: ведь для кошки или собаки совершенно несущественно то бесконечное многообразие возможностей, которое может скрываться в обыкновенном камне или в обыкновенном кусочке дерева.

Но можно ли заранее предугадать и проклассифицировать те разнообразнейшие предметы или произведения искусства, которые можно изготовить из обыкновенного кусочка камня, или хотя бы заранее произвести исчисление этих возможных и раз-нофункциональных предметов? Разумеется, нет. Количество разных предметов, которые можно изготовить из одного и того же кусочка дерева, а, следовательно, количество разных функ-

306

ций и свойств, которые можно извлечь из этого кусочка дерева, воистину безгранично. Это - целая Вселенная различных свойств и функций. В самом, данном природой кусочке дерева все эти многообразнейшие свойства и возможности если и заложены, то в принципиально скрытом, латентном виде. А человеческая деятельность "вытаскивает" их наружу, как бы из таинственных глубин самого предмета. А это и значит, что каждый предмет окружающей человека поименованной природы - это тайна. Весь мир открывается человеку как таинственный, а таинственность происходящего в мифе как раз и отражает принципиальную таинственность отношения человека к происходящему в мире. И потому феномен

познания принципиально не может возникнуть в форме накопления информации, а должен возникать в форме творчества.
Когда нечто возникает в мифе как бы ниоткуда, это очень точно отражает тот простой факт всей человеческой культуры, что в обыкновенном куске дерева может как бы ниоткуда возникнуть что-то. От ложки до музыкального инструмента. Все многообразие предметов культуры так или иначе создано руками человеческими из природных предметов. В основании этого процесса находится универсальный механизм взаимопревращения вещей, и этот-то механизм как раз и находит отражение в мифах, и одновременно - поддерживается мифами. Универсальное оборотниче-ство мифа является прямым отображением универсального обо-ротничества предметов природы в руках человека.
Переживание мира как таинственного составляет ключевую особенность мифологического мышления. И это - очень точное переживание мира, являющегося ареной деятельности человеческой культуры. Вспомним Л.Леви-Брюля: "В подавляющем большинстве случаев восприятие первобытных людей не только не отбрасывает всего того, что уменьшает его объективность, но, наоборот, подчеркивает мистические свойства, таинственные силы и скрытые способности существ и явлений. Опыт, ограниченный тем, что является устойчивым, осязаемым, видимым, уловимым в физической реальности, упускает как раз то, что является наиболее важным для первобытного человека, а именно, таинственные силы и духи" 22. И, безусловно, это - чрезвычайно эвристичный подход к миру. Именно так, как к таинственному, относятся к окружающему их миру маленькие дети. Во всем они видят загадку, во всем - тайну, и это, как ничто другое, стимулирует их творческое воображение и эвристические способности. Ведь что такое тайна? Тайна - это нечто безмерное. Тайна -это то, что нельзя спланировать заранее. Тайна - это то, у чего нет однозначного решения. И лишь до той поры, покуда взрослый человек сохраняет в себе способность относиться к окружающему миру (и, в том числе,к самым повседневным вещам) как к принципиально таинственному, т.е. в той мере, в какой он сохраняет мифологическое зрение ребенка, он оказывается творчески полноценен.
307
Мускулатура мифа
То, что господствующая в первобытном мифе анархия возможностей являет собой прямое отражение открывающихся взору человека предметных возможностей - это, кажется, уже объяснено на предыдущих страницах. Но как такой анархический миф может быть основой творчества? Разумеется, творчество - это процесс, который выводит за границы старых возможностей и создает возможности, которые отсутствовали в предшествующем состоянии предмета. Однако, с другой стороны, очевидно, что творчество - это не просто хаотический выплеск новых возможностей, но и определенная дисциплина новых возможностей. И потому чистая анархия не менее далека от творчества, нежели каноническая догматика. Как же работает в таком случае мифологический генератор творчества, если таковой действительно существует?
Вернемся к тому, что в мифе царит хаос, где все превращается во все, и когда невозможно в бесконечных взаимопревращениях вещей, предметов и их отношений друг с другом уловить хоть какую-то закономерность. В предыдущих главах была предложена гипотеза, объясняющая, каким образом сексуальная анархия мифа санкционирует и гарантирует социальный порядок, основой которого становится жесткое табуирование некоторых типов сексуальных связей, что и становится в конце концов элементарной ячейкой культуры. И есть все основания полагать, что по той же самой схеме миф организует взгляд человека на предметный мир и позволяет этому взгляду не рассыпаться в хаос в процессе многовозможностного взаимодействия с предметами этого мира и продуцирует тот самый феномен, который наиболее точно можно было бы определить как творчество и который становится подлинной основой познавательно-преобразовательной деятельности, именуемой "культурой".
Основной парадокс творчески-познавательного отношения к миру заключается в том, что каждый предмет этого мира нужно уметь увидеть одновременно и как качественно определенный, и как качественно бесконечный. При этом представление о качественной определенности предмета - это то, что позволяет достаточно эффективно пользоваться данным предметом в тех или иных практических ситуациях. А способность видеть тот же самый предмет как качественно бесконечный - это та способность, которая позволяет доставать или извлекать из него все новые и новые возможности, позволяет человеку изменять угол зрения на знакомый предмет, обнаруживать его новые способности, превращать его в другие предметы, - то есть позволяет относиться к этому предмету творчески-эвристично, а, значит, относиться к нему познавательно, коль скоро процесс познания - это и есть процесс бесконечного открывания в любом предмете или явлении мира все новых и новых возможностей и сторон.
Необходимость видеть предмет одновременно в качественной определенности и в качественной бесконечности представляет
308
собой задачу со взаимоисключающими условиями. И, тем не менее, наоборотный механизм функционирования мифа, становящийся механизмом мышления и определяющий характер восприятия, -это как раз то, что и позволяет первобытному человеку решать эту задачу весьма и весьма убедительно. Ведь что означает тезис "каждая вещь имеет свой миф"? Он означает, в частности, то, что каждой вещи окружающего человека мира создается своего рода мифологический противовес или миф этой вещи. Миф, в котором эта вещь лишена качественной определенности и... может быть чем угодно. Миф, в котором данная вещь оказывается разрушена в хаос всевозможностности.

Миф, таким образом, как бы принимает на себя весь тот потенциально неограниченный спектр возможностей, которые может обрести конкретная вещь в контексте ее культурного преобразования и использования. Миф предмета играет роль того неисчерпаемого и непредсказуемого резервуара возможностей, которым обладает данная вещь. Но поскольку, с другой стороны, миф - это особая сфера, находящаяся "по ту сторону" обыденной жизни, потенциальная всевозможностность вещи является... всего лишь сферой мифа, т.е. сферой нереального. Она как бы есть, но ее одновременно как бы и нет. Человек твердо знает, что у предмета есть миф, и это значит, что данный предмет обладает практически неисчерпаемым потенциалом скрытых в нем возможностей, и потому, если в предмете обнаруживаются какие-то новые возможности, в этом нет ничего удивительного. Однако, с другой стороны, потенциальная всевозможностность предмета -это всего лишь сфера мифа, т.е. находится за чертой реальной жизни, а в реальной жизни можно иметь дело с этим предметом как с предметом, обладающим качественной определенностью.

Иначе говоря, формула "Quod licet iovi, non licet bovi" действует универсально, а отнюдь не сводится к тому регулированию социально-сексуальных взаимоотношений, о котором писалось в предшествующей главе. Возникнув как закон социального упорядочения сферы сексуального, эта формула формирует далее направляющие рельсы для орудийно-познавательного опыта человека, являющегося, как это было показано выше, результатом сублимации подавленных сексуальных стремлений. И не удивительно, что именно он - мир наоборотной сексуальности - становится высшей ценностной точкой отсчета в системе формирующегося познавательного отношения человека к миру.

"Всевозможностный противовес" мифа, которым обладает каждая конкретная и качественно определенная вещь, заставляет человека постоянно иметь в виду то, что помимо явленной его взгляду качественной определенности в этой вещи скрывается качественная бесконечность. Поэтому, когда привычная его взгляду вещь оборачивается неожиданными для его взгляда сторонами, и в привычном для него рубиле он обнаруживает принципиально новые возможности, или когда сквозь привычные контуры этого рубила проступит для него образ совершенно другого ору-

дня, - это превращение будет как бы изначально санкционировано мифом.

Благодаря мифологическому противовесу, которым первобытное сознание наделяет каждый предмет окружающего мира, первобытный человек получает возможность отсекать от этой вещи все ее реально безграничные возможности и свойства и видеть эту вещь субстанциально устойчиво, качественно определенно, а не как хаос потенциальной всевозможности. Миф как бы говорит своей вещи: "Я всевозможен - поэтому ты качественно определена!", - и человек видит эту вещь как качественно определенную. Она не распадается перед его глазами в хаос всевозможности именно потому и в той мере, в которой человек знает: у этой вещи есть миф. А это значит, что миф принимает на себя весь остальной, бесконечный спектр возможностей и "способностей" этой вещи. Миф, таким образом, оказывается той тайной мускулатурой, которая удерживает качественную определенность той или иной вещи в конкретной ситуации. И, вместе с тем, он потенцирует всевозможностное к ней отношение.

Разумеется, в своей практической жизни человек имеет дело с конкретным культурным обликом вещи и предполагает в ней некую стабильную совокупность качеств и способностей. Допустим, он знает несколько десятков способов использования каменного рубила. Все эти способы культурного использования рубила "записаны" на его мифологической матрице. Поэтому ритуально-обрядовое проигрывание соответствующей мифологии вызывает из глубин коллективного подсознания всю совокупность соответствующей информации. Но одновременно мифологический сюжет дразнит своей открытой всевозможностностью и провоцирует человека на разного рода эксперименты с данным предметом, в результате чего открываются или изобретаются новые возможности и способности предмета, и эти вновь открывшиеся способности так же записываются на мифологическую матрицу.

Входя в миф и проигрывая миф, человек видит данную вещь как бы зрением Тотема, т.е. видит ее взглядом ИЗ ИНОГО МИРА - всю сразу, целиком, всесторонне, во всей ее бесконечной неисчерпаемости - а, значит, в ее максимально возможной качественной неопределенности - так, как человеческому взгляду видеть невозможно. Разумеется, это не настоящее видение взглядом Тотема, но, как и в случае с ритуально-обрядовым инцестом, игра в Тотем. Но игра, которая позволяет постоянно иметь в виду, что та вещь, которую человек воспринимает как качественно определенную, в то же время содержит в себе потенциальную качественную бесконечность. Зато выходя из реальности мифа обратно в эмпирическую реальность, человек получает наоборотную санкцию мифа видеть ту или иную вещь в некоей качественной определенности. И, вместе с тем, - санкцию на творчески-эвристическое открывание все новых и новых свойств и возможностей данного предмета. Ведь "каждый предмет имеет свой миф". А это значит, что в каждом предмете окружающего меня мира человек предпо-

латает тайну, гк.мю.пяюшую еку вынимать из неге все нсвые и воъые гвс-йстьа. отношения и способности - не известные заранее ни ему, ни ксму-то другому

Призма мифологической запретительной всевозможности действует таким удивительным образом, что никакая качественная определенность не оказывается жестко навязана той или иной вещи, и в точке

всевозможностного мифа оказываются стянуты какие угодно потенциальные лики этой вещи. Что бы человек ни "сочинил", что бы человек ни произвел из конкретного обломка камня, все это как бы заранее укоренено во всевозможностном мифе этого камня.
Таким образом, миф предмета - это та тайная мускулатура, которая оказывается способна держать какое угодно функциональное обличье этого предмета или какую угодно культурную сущность, вытаскиваемую из этого предмета в процессе его орудийно-познавательного освоения человеком. "Останавливая" тот или иной предмет перед взором человека в его конкретной качественной определенности, миф вовсе не замораживает эту его конкретную определенность, но, наоборот, санкционирует возможность практически бесконечного расширения поля его способностей, возможность его сколь угодно сложного изменения, возможность обретения им все новых и новых культурных обликов.
И это дает первобытному человеку право и возможность уверенно и не невротично изменять мир окружающих его предметов, наделять их все новыми и новыми смыслами, нагружать их все новыми и новыми функциональными обязанностями Постоянно имя дело с наследием предшествующих поколений, он не относится к этому наследию как к абсолютной догме, а спокойно трансформирует орудия своего труда и условия своей орудийной деятельности, обнаруживая в них какие-то внутренние облики и возможности, незнакомые его предкам. И если какое-то функционально определенное орудие труда обнаруживает в процессе своего использования новую смысловую определенность, то такое смысловое видоизменение данного орудия не вступает в противоречие с мифом этого орудия: оно как бы заранее предполагается его мифом, и миф без всякого труда будет держать какую угодно новую смысловую определенность этого орудия. Скажем, если из обломка старого рубила вдруг возникнет нож, миф примет это как должное и даже как само собой разумеющееся.
Возможно, отсюда и происходит та твердая уверенность первобытного человека, на которую указывает А.Ф.Лосев, "...что и он, и каждый член общины, и каждый вообще предмет наделен силами и возможностями других людей и других предметов, так, что каждый человек и каждый предмет могут совершать любые акты, далеко выходящие за пределы физических возможностей отдельного человека и отдельного предмета" 23. В общем и целом это глубоко верно, и миф оказывается своеобразным резервуаром, из которого первобытный человек черпает энергию открытия все новых и новых возможностей окружающего его мира.

Итак, с одной стороны миф - это абсолютная фантазия, где все может быть всем. Это фантазия без берегов, фантазия без границ, что делает пространство мифа чрезвычайно напоминающим пространство сна. Однако пространство чистой фантазии еще не есть пространство культурного творчества как таковое, поскольку чистые фантазии типа фантазий сна не являются продуктивными. У них нет того результата, который можно было бы расшифровывать последующим культурным поколениям. Такого рода фантазии существенны для творчества, но это еще не само творчество. Ребенок, "творящий" в поле такого рода чистых фантазий, безусловно мил и привлекателен; мы видим, насколько легко он выдает неологизмы или неожиданные взгляды, насколько легко он видит мир не по взрослому. Однако, ясно, что культурная ценность такого рода фантазий относительно невелика.
Но ведь у мифа, как было показано выше, есть и другая сторона. Являясь, с одной стороны, сферой безудержных фантазий, с другой стороны он является источником самых жестких социальных регламентации и ограничений, источником запретов и табу. И вот, сшибке этих двух полюсов, на рискованной границе их очевидной несовместимости, и формируется феномен того, что можно было бы назвать собственно культурным творчеством: безудержная фантазия, уложенная прокрустово ложе самых жестких социальных и логических запретов.
Сама суть мифа заключается в том, что он каким-то образом удерживает это поле напряжения между миром абсолютной фантазии и миром абсолютного запрета. И в этом одновременном удержании противоположных тенденций состоит тайна и глубочайшая ценность мифа. Такой взгляд позволяет человеку видеть окружающий его мир как абсолютно устойчивый, не распадающийся в хаос, культурно структурированный и иерархизированный, в котором за каждой вещью закреплена определенная, фиксированная механизмами культурной памяти группа свойств. Но одновременно миф - это своего рода кривое зеркало, в котором весь мир отражается нелепо-всевозможностным образом. Любая вещь окружающего человека предметного мира не имеет в мифе своего фиксированного раз и навсегда облика и фиксированных раз и навсегда функций и свойств. Любая вещь в мифе может быть "всем" - но это, так сказать, характеристика иного времени - времени сна, времени мифа. Это такой взгляд на вещи, который принадлежит и не человеку вовсе, а его тотемному предку. Это - тотемная всевозможностность, запретная для нормального человека в нормальном мире повседневности. Но это взгляд, который предполагает в вещи ИНЫЕ ИЗМЕРЕНИЯ, и предположение этих иных измерений -это то, что принципиально санкционирует творческое экспериментирование с вещью, превращение тотемного в человеческое.
Такой мифологический подход к миру позволяет в каждой без исключения вещи окружающего мира видеть, с одной стороны, культурно фиксированную и транслируемую из поколения в

поколения качественную определенность (скажем, качественную определенность рубила). А, с другой

стороны, - и неисчерпаемую тайну, возможность обнаружения данным предметом все новых и новых, непредусмотренных уже сложившейся культурной традицией свойств и функций. То есть предполагает возможность бесконечного процесса все нового и нового творения вариантов и трансформации данного предмета в формы, не предусмотренные уже имеющейся культурной традицией.
И в этом суть мифологического творчества.
Это не изобретательская деятельность, смысл которой состоит в рациональном решении тех или иных практических задач, а просто-напросто творение вариантов. И потому мифологическое мышление в его развитых верхнепалеолитических формах является по сути своей вариативным мышлением.
Отправление обрядово-ритуальной деятельности и происходящая в процессе этой деятельности актуализация мифа есть не что иное как способ активизации творческих способностей. Впору вспомнить классический древнегреческий миф о похищении Прометеем огня у богов. Погружаясь в ритуально-мифологической действо и идентифицируя тем самым себя со своим всевозмож-ностным тотемным предком, человек как бы "узнает" у этого предка секреты творчества, и похищает у него новые, неожиданные взгляды на предметы окружающего его мира, похищает у него способность к вариативному творчеству, способность выходить за границы культурной традиции. Таким образом, наоборотный, всевозможностный миф, с одной стороны, санкционирует жесткую культурную традицию и фиксированные параметры вещей, а, с другой стороны, выступает как своеобразная школа вариативного творчества, или, точнее, выступает тем самым механизмом, посредством которого осуществляется эта вариативно-творческая деятельность
Но если бы не было жесткой ритуальной границы между мифом и повседневностью, ничего бы не получилось. Ведь отношение к миру как к всевозможностному ПО СУТИ своей хаотично, акультурно: всевозможностность невозможно "поймать"; это такая непрерывная рябь, о которой нельзя сказать ничего определенного. Что из того, что данный камень может быть всем? Ведь главный вопрос культурного развития заключается в том, ЧЕМ ИМЕННО может быть этот камень? Бесконечная всевозможностность должна быть развернута в некую иерархическую последовательность по-немногу извлекаемых возможностей. И каждая новая из этих по-немногу извлекаемых возможностей должна быть освоена культурной традицией. В этом и состоит сущность вариативно-творческой деятельности с опорой на миф: человек ритуально погружается в миф, чтобы получить у своего тотемного предка (запрещающего относиться к окружающему миру всевоз-можностно и требующего строго упорядоченного и иерархизированного, освященного культурной традицией отношения) санкцию на открытие в тех или иных предметах новых свойств и функций.
313
Таким образом, миф принимает на себя не только весь спектр потенциальных грехов человеческих, но и весь спектр потенциальной всевсзможностности окружающих человека предметов Это необходимо затем, чтобы человеческая способность универсального отношения к предметному миру не обернулась хаосом. Принимая на себя это потенциально бесконечное содержание предметного мира, миф позволяет человеку отнестись к. этому миру в рамках жестко иерархизированной культурной традиции, отнестись к предметам культуры как к качественно определенным предметам. Но при этом всевозможностный миф не уничтожается, а сохраняется как. бы рядом с миром повседневности, и человек первобытного общества имеет возможность отправляться в миф как бы "в поход" за новыми творческими идеями. Всякая культурная инновация, каждое новое функциональное значение той или иной вещи, каждый новый способ технологической обработки и т.п санкционируются мифом не в меньшей мере, нежели устойчивость старых культурных традиций. Таким образом, миф оказывается двоякоостр Он санкционирует и абсолютную устойчивость в культуре, формы ее стабильности, трансляцию жестко фиксированных культурных стереотипов, но тот же самый миф санкционирует и нечто прямо противоположное - любые формы культурных инноваций, способных предшествующие культурные стереотипы взорвать.
Отсюда и происходит твердая уверенность первобытного человека в том, что "...и он, и каждый член общины, и каждый вообще предмет наделен силами и возможностями других людей и других предметов, так, что каждый человек и каждый предмет могут совершать любые акты, далеко выходящие за пределы физических возможностей отдельного человека и отдельного предмета" " Магическое, тотемистическое, анимистическое (одухотворяющее) отношение мифа к окружающей человека природе являлось важнейшим условием творческого к ней отношения. Отыгрывая магические ритуалы, человек с удивлением обнаруживал, что он действительно может значительно больше, нежели ему предписывает культурная традиция Он, оказывается, может быть Демиургом, Творцом, создателем принципиально новых отношений между предметами, а предметы могут обнаруживать в себе самые невероятные свойства и способности
Любая вещь предметно-культурной среды имеет строго фиксированную и культурно транслируемую качественную определенность типа, "вот это стол, за ним едят..."; "вот это - скребок, им делают то-то и то-то", "вот это - технология изготовления скребка, она такая-то и такая-то" Миф санкционирует эту качественную определенность предметов культурного мира, выступая ее тайной мускулатурой определенности, но всевозможностность мифа будит воображение и дает человеку право на творчество В результате творческое отношение к предметной среде (инициируемое ритуальдо-магическ.ими действиями) оказывается своего рода скалыванием или отщеплением кусочков мифологической
314

всевозможности и переводом их из пространства мифа в пространство предметно-практической среды.
Двойной отщеп
Итак, можно говорить о двухполюсной структуре мифа.
С одной стороны - полюс всевозможности, потенцирующий какие угодно функциональные обличья вещи. Этот полюс может быть аналитически представлен формулой "все может быть всем". А, с другой стороны - полюс, на котором информационно накапливаются все конкретные сведения, которые получает человек о данной вещи в процессе ее познавательно-преобразующего освоения.
Если первый полюс - это полюс-воронка, втягивающий в себя все новую и новую информацию, но остающийся всегда принципиально открытым, то второй полюс - это полюс-накопитель, на котором происходит непрерывное расширение информационного пространства мифа.
Первый полюс - это полюс дерзости, полюс эвристики, полюс Тотема, полюс Творца-Демиурга. Второй полюс - это полюс кладовщика, полюс Плюшкина, где складируется все то гигантское многообразие конкретной информации о возможностях и способностях окружающего человека мира, которое поступает в миф через воронку первого полюса.
Именно эта двухполюсная структура мифа способна достаточно убедительно объяснить ту особенность первобытного мышления, на которую обратил внимание В.Н.Топоров, а именно, пристрастие этого мышления к классификациям, доведенным "до инвентаря конечных и конкретных вещей и их названий" 25.
Именно благодаря такой своей структуре миф оказывается чрезвычайно эффективной познавательной структурой и одновременно - чрезвычайно объемным хранилищем информации. И, в частности, становится понятной демонстрируемая мифом и приводящая в замешательство исследователей необыкновенно тонкая дифференциация информации, которая делает "маловероятным заключение, что столь систематическое и разветвленное знание представляет собой функцию исключительно практической полезности соответствующих объектов" 2°.
В том-то все и дело, что познанием человека в первобытном обществе движет вовсе не практическая потребность. Реальная познавательная деятельность первобытного человека абсолютно избыточна по отношению к его - довольно скромным - практическим потребностям. Познанием первобытного человека движет всевозможностный миф, который является самозначимым культурным образованием и выступает в качестве наиболее глубокой, тайной пружины той познавательно-преобразовательной деятельности, которая разворачивается первобытным человеком А все те многочисленные мифологические классификации, на которые постоянно указывают исследователи, вовсе не являются класги-

фикациями эмпирического опыта в смысле его обобщающего упорядочения. Они, скорее, сколы с мифа, но сколы, обрамленные в предметное содержание.
Сама суть познания в его исходных мифологических формах оказывается, таким образом, вовсе не накоплением эмпирического опыта или информации о мире, а процессом скалывания или отщепления кусочков мифологической всевозможности с помощью предметно-орудийной деятельности. Делая отщеп от камня и получая в результате каменный нож, который "откуда-то" в этом камне берется, первобытный человек одновременно с самим этим орудийным актом совершает и другой, параллельный и в чем-то более глубокий: он производит ОТЩЕП ОТ МИФА - от того имеющегося в его распоряжении мифа, который "объясняет" и санкционирует чудо произошедшей в его руках трансформации.
Ведь сам по себе отколотый от камня кусок не является никаким ножом. Ножом он становится в результате культурного поимено-вания и навязывания ему каких-то функций. А культурное поименование - это не просто речевой акт. Это нечто гораздо более сложное. Это изобретение всего операционально-культурного контекста для вновь появившегося предмета. И потому в руках обезьяны тот же самый отщеп никаким ножом являться не будет.
В этом и состоит специфика человеческой деятельности и человеческой культуры: она производит как бы двойной отщеп. Один - от куска камня, а другой - от МИФА этого камня, т.е. от той культурной условности, которая предполагает бесконечное число возможностей культурной трансформации этого камня. И, таким образом, процесс творчества, процесс познания как творчества оказывается вовсе не процессом накопления информации, а процессом скалывания или отщепления кусочков мифологической всевозможности. "Отщеп от мифа" - это тот глубоко духовный акт, который санкционирует принципиальную возможность из-готовления из куска камня такой вещи или такого предмета, которого до сих пор не существовало. Это не что иное, как предельное духовное обеспечение процесса предметно-практического творчества, которое невозможно без этого предельного духовного обеспечения.
Между прочим, описываемая модель мифологического познания является универсальной познавательной структурой, и на развитых ступенях культурного развития описываемый познавательный механизм, в сущности, сохраняется, но приобретает более изощренные формы. В любой развитой форме творческого сознания можно выделить некие устойчиво воспроизводящиеся "сцепления, сгущения, целостности, не разложимые никаким светом науки, и продолжающие источать из себя определенные детерминации по отношению к целому нашей деятельности и представлений", - как их описывает М.К.Мамардашви-ли -1. Это "своеобразные "кванты познания", создающие вокруг себя поле виденья, по силовым линиям которого движется продуктивная мысль" 2S.

В сущности говоря, сколы с мифа или мифологические отще-пы, о которых идет речь" - это и есть такого рода элементарные "кванты познания", по которым движется продуктивная мысль первобытного человека, которая в этом плане не отличается от продуктивной мысли современного человека. Первобытный миф - суть исторически первая форма бытия такого рода элементарных "квантов познания", и в форме мифа изобретается сам процесс познания как таковой. Свернутая в мифе бесконечность, все-возможностность мифологической фантазии - это именно то, что позволяет первобытному человеку снова и снова осуществлять какие-то творческие инициативы и создавать все новые и новые социальные и культурные формы, которые могут быть проинтерпретированы как сколы с мифа.

Впрочем, обилие информации о мире, возникающей на порождающем полюсе мифа и накапливаемой им на другом своем полюсе, оказывается в конце концов объективно сдерживающим фактором по отношению к возможностям познавательно-преобразовательного творчества. Во всяком случае, необходимость хранения и трансляции из поколения в поколение огромных объемов информации делает описанную познавательную систему относительно инертным образованием, во всяком случае, до той поры, покуда не возникает феномен письменной речи. И потому можно было бы сказать, что миф - это чрезвычайно мощная по своему творческому потенциалу, по своей творческой энергии структура, но структура, обремененная чрезвычайно перегруженным информационным тезаурусом. И потому реализация творчески-познавательного потенциала мифа в первобытном обществе оказывается объективно ограничена.

317

1. Леви-Строс К. Структурная антропология. М.,1983.
2. См.: Лурия А.Р. Маленькая книжка о большой памяти. М., 1968.
3. Платонов А. Потомки солнца.
4. См.: К.Леви-Строс. Первобытное мышление. М.,1994, с.142.
5. К.Леви-Строс. Первобытное мышление. М.,1994, с.148.
6. Там же, с.116.
7. К.Леви-Строс. Первобытное мышление. М.,1994, с.119.
8. Там же.
9. См.: К.Леви-Строс. Первобытное мышление. М.,1994, с.121.
10. Цит.по: Лифшиц М.А. Мифология древняя и современная... с.119.
11. Л.Леви-Брюль. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994, с.398.
12. Там же, с.392.
13. Там же, с.393.
14. К.Леви-Строс. Первобытное мышление. М., 1994, с.117.
15. Там же, с. 117.
16. Там же, с.119.
17. Там же, с. 115-116.
18. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976, с.170.
19. Там же, с.177.
20. Фрейденберг О.М. Цит. пр., с.28.
21. Топоров В.Н. Первобытные представления о мире. - В кн.: Очерки истории естественнонаучных знаний в древности. М., 1982, с.28.
22. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. - В кн.: Хрестоматия по истории психологии: Период открытого кризиса. М., 1980, с. 241.
23. Лосев А.Ф. Мифология. - Филос. энциклопедия, т.З. М., 1964, с.458.
24. Лосев А.Ф. Мифология - Фс. энциклопедия, т.З, с. 458.
25. Топоров В.Н. Первобытные представления о мире. - В кн.: Очерки истории естественнонаучных знаний в древности. М., 1962, с.28.
26. Там же, с.30.
27. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси, 1984, с.27.
28. Мамардашвили М.К. Формы и содержание мышления. М., 1968, с.105.

ЧАСТЬ III. ОСНОВАНИЯ МИФА

ГЛАВА 1. АРХЕОЛОГИЯ МИФА

Загадка древнейшего производства

Почему первобытный человек производит так называемые "орудия труда"? Кто-то пожмет плечами: "Что за странный вопрос! Конечно, потому, что они ему нужны в повседневной практической жизни." Но тогда почему на значительной части палеолитических предметов, идентифицируемых археологами в качестве орудий труда, вовсе не лежит печать сколько-нибудь интенсивного и долговременного их использования? Во всяком случае, степень их изношенности не слишком отличается от степени изношенности заведомо неорудийных предметов, и при этом количество обнаруживаемых археологами гипотетических орудий превышает все разумные представления о практической целесообразности.

Много ли вообще орудий требуется человеку в его повседневной жизни при осуществлении натурального типа хозяйствования? Десять? Пятьдесят? Сто?.. Но ведь не тысячи же!

Однако количество предметов, которые археологи называют по привычке орудиями труда и которые обнаруживаются ими на палеолитических стоянках настолько велико, что просто невообразимо представить

те утилитарные потребности, которые могли бы обслуживаться таким количеством орудий. Ведь каменное орудие - это долговечный инструмент, который может передаваться из поколение в поколение. И если его природа утилитарна, представляется несколько странным изготавливать все новые и новые орудия, когда под рукой - надежные старые. Между прочим, образцовый пример утилитарного отношения к орудиям труда мы находим у крестьянина-земледельца: он не будет изготавливать новую мотыгу, если у него еще не сломалась та, к которой он привык.
Но в том-то и состоит парадокс палеолитической каменной индустрии, что здесь процесс производства новых орудий происходит практически непрерывно. В раскапываемых археологами пещерах обнаруживаются СОТНИ ТЫСЯЧ каменных предметов, изготовленных рукой палеолитического человека. И хотя понятно, что все эти предметы накапливаются за долгие тысячелетия, никуда не уйти от вопроса: с какой стати древний человек должен

делать новые каменные отщепы и изготавливать новые орудия труда, если у него под ногами - изобилие старых? Ладно бы речь шла об изготовлении орудий нового типа. Однако хорошо известно, что эволюция орудий в палеолитической культуре происходит крайне медленно и сколько-нибудь значимые изменения происходят на дистанции, измеряемой многими тысячелетиями. А это значит, что из поколения в поколение палеолитический человек изготавливает многие сотни абсолютно одинаковых и оттого практически бесполезных орудий. И, тем не менее, каменный конвейер не'останавливается ни в одном поколении. Перво-бытный человек снова и снова обрабатывает камни по технологиям, транслируемым посредством ритуала из глубины тысячелетий, несмотря на то, что кругом - множество камней, уже обработанных точно таким же образом! Но если для практических нужд может потребоваться три десятка орудий, то к чему изготавливать ТЫСЯЧИ - практически идентичных?
Очевидно, что интенсивность каменной индустрии палеолитического человека многократно превышает какие бы то ни было утилитарные запросы. А из этого следует неумолимый вывод: ее глубинный источник не имеет никакого отношения к утилитарным потребностям. Что же является этим глубинным источником? Есть самые серьезные основания утверждать, что итого рода глубинным и надутилитарным источником палеолитической индустрии являлся миф.
В этой связи обращу внимание на одно песьим шгадочное с точки зрения классической орудийной археологической парадигмы обстоятельство: значительное болышшсшо обнаруживаемых археологами палеолитических предметов искусственного происхождения вообще не имеет каких бы то ни было следов использования. Характерные данные можно привести по хорошо сохранившейся и хорошо исследованной пещере Матунл в Центральной Африке. Это пещера площадью 40 квадратных метров являлась местом обитания человека на протяжении всего верхнего палеолита, начиная с 40 тыс. лет до н.э., т.е. на протяжении примерно тридцати тысяч лет.
Здесь, в частности, был подвергнут тщательной раскопке участок размером 1 кв. метр (т.е. участок, составляющий примерно сороковую часть общей площади пещеры). И только на одном этом весьма и весьма небольшом участке было обнаружено 8045 каменных предметов (микролитов), обработанных человеческой рукой.
Много это или мало?
Если принять, что исследованный квадратный метр достаточно репрезентативен, простой арифметический подсчет позволяет предположить, что всего сорокаметровая пещера хранит не менее трехсот тысяч микролитов, накопившихся здесь на протяжении позднего каменного века. Казалось бы, в пересчете на тридцать тысяч лет или на тысячу поколений не так уж много: триста искусственных предметов на одно поколение или десяток в год.
11 Зш. 239

Учитывая, что речь идет о жилой площади стандартной двухкомнатной квартиры, а, следовательно, о возможности одновременного проживания на ней полутора-двух десятков "жильцов" (включая детей и женщин, заведомо не участвующих в каменном производстве), такой темп производства вовсе не выглядит значительным.
Не будем, однако, забывать, во-первых, о том, что речь идет лишь о предметах, осевших в пространстве этой весьма небольшой пещеры, но никак не о тех, что были произведены и оказались (или остались) за ее пределами. А, во-вторых, вернусь к вопросу, уже поставленному выше: какой утилитарной потребностью можно объяснить производство все новых и новых каменных предметов, если пол пещеры буквально устлан ковром из каменных обломков, созданных предшествующими поколениями? Если потребность в том или ином каменном обломке утилитарна, то не проще ли выбрать подходящий обломок из десятков тысяч, разбросанных под ногами, а не мучиться над производством нового?
Впрочем, анализ найденных обломков под углом зрения их реального использования подтверждает высказанные выше сомнения: из всего огромного количества обломков, обнаруженных в пещере Матупи, лишь пять процентов несут на себе следы утилитарного использования.
Так, из 8045 каменных предметов, обнаруженных на площади 1 кв. метр, только 390 несут на себе хоть какие-то следы использования. Среди них отщепов и фрагментов отщепов со следами использования

обнаружено 339, тогда как отщепов и фрагментов отщепов без следов использования - 3113; осколков и обломков со следами использования найдено 42, тогда как осколков и обломков без следов использования найдено 2978; пластинок со следами использования найдено 8, тогда как пластинок без следов использования найдено 38 '.

Если исходить из орудийной теории происхождения всего этого огромного многообразия каменных предметов, то ситуация выглядит достаточно странной: зачем производить так много, если утилитарные потребности ограничены, а произведенные орудия заведомо не будут использованы? Потому-то традиционная археологическая парадигма склонна видеть в отщепах без следов использования всего лишь "отходы производства". Непонятно, правда: на каком основании те или иные отщепы определяются в "отходы"?

Между прочим, точно такая же ситуация наблюдается не только в верхнепалеолитических культурах, созданных рукой "человека разумного", но и в гораздо более древних культурных отложениях. Можно сослаться к примеру, на стоянку Homo erectus в пещере Ла Кан, где археологами были найдены сотни тысяч предметов каменной индустрии, относящихся к нижним среднепалео-литическим культурам тейяк и ашель. Можно сослаться на открытую в 1942 году супругами Лики стоянку Олоргазейли в Най-

роби, где чудом сохранился участок древней террасы, буквально устланый тысячами ручных рубил ашельской культуры. Естественно, что столь невероятные количества "орудий труда", производимых древним человеком, не укладывается ни в какие разумные представления о практических потребностях. А это значит,что уже сотни тысяч лет назад питекантроп производил свои так называемые "орудия" с полным пренебрежением к вопросу о разумной целесообразности, и это заставляет усомниться в однозначно утилитарном назначении этих "орудий".

Но дело не только в огромном количестве продуктов каменного производства, обнаруживаемых археологами в палеолитических культурных слоях. Сомнение в том, что сущностью палеолитического производства является утилитарная орудийность, имеет и более концептуальные основания. И связано это сомнение прежде всего с тем анализом феномена человека, который был предложен в предшествующих главах: первичным в феномене культуры является вовсе не утилитарность, а МИФОСЕМАНТИЧНОСТЬ, ЗНАКОВОСТЬ, и именно мифосемантика должна являться тем ключом, который может помочь проникнуть в тайну возникновения и существования древнейшей каменной индустрии как первичной манифестации самой человеческой культуры.

Во всяком случае, если исходить из теории мифосемантичес-кого происхождения всего многообразия каменных предметов, обнаруживаемых на палеолитических стоянках, многое становится понятным. Обнаруживаемые предметы - это предметы, которые по своей генетической сути, по своему происхождению вовсе не являются орудиями, производимыми в связи с теми или иными утилитарными потребностями, а это предметы, выполняющие функции культурных знаков. Это предметы, являющиеся носителями некоей мифосемантики - предметы культа, предметы обряда, ПРЕДМЕТЫ МИФА. Все они создаются в процессе исполнения тех или иных мифологических ритуалов, но при этом некоторые из них - помимо своей основной мифологической нагрузки - исполняют еще и некоторые утилитарные роли в качестве собственно орудий.

Иначе говоря, если и можно говорить о неких отходах палеолитического производства, то прежде всего о... самой утилитарности как о своеобразном отходе МИФОЛОГИЧЕСКОГО ПРОИЗВОДСТВА. Следовало бы иметь в виду, что перед нами не просто производство в том подчеркнуто утилитарном смысле, который вкладывает в этот термин современный человек, а совершенно особое, РИТУАЛЬНОЕ производство, подлинным содержанием которого является не производимый предмет, а исполнение некоего "производственного ритуала", имеющего мифосеман-тическое значение. Это производство заведомо избыточно, заведомо надутилитарно. Это производство, которое менее всего является средством удовлетворения каких-то практических потребностей. Оно вполне самозначимо, поскольку носит КУЛЬТУРНО-КУЛЬТОВЫЙ характер, и производит не пото-

му, что те или иные предметы НУЖНЫ, а потому, что этого требует культурная традиция, требует ритуал. В каком-то смысле можно было бы сказать, что это не производство вещей, а производство самой культуры - производство, в процессе которого транслируется некая существенная для общества мифосемантика, когда каждый получающийся в процессе такого производства обломок камня оказывается мифосемантически значим.

Конечно, не все производимые палеолитическим человеком предметы равнозначны в своем культурно-культовом функционировании. Во всяком случае, в эпоху верхнего палеолита, т.е. эпоху господства человека современного вида, изготавливаемые им предметы достаточно отчетливо разделяются на две группы. С одной стороны, это предметы, которые принципиально допускают утилитарную интерпретацию (несмотря на то, что количество этих потенциально утилитарных предметов надутилитарно велико), а, с другой стороны, чрезвычайно обширная группа предметов, которые вообще не интерпретируемы в качестве утилитарных, а являются, так сказать, специализированными "предметами мифа", пользуясь выражением М.К.Мамардашвили.

"Обычно, особенно в XIX веке, когда делались археологические раскопки, то в силу многих позитивистских

установок при поиске останков древних человеческих существ или непосредственно предчеловеческих наших предков искали рядом с: ними и предметы. Искали-то предметы практические - какую-нибудь разновидность ножа кремневого или какого-то еще, стрелы (тоже практический предмет, хотя служит для убийства), топора и т.д... Искали это, а находили (конечно, находили иногда и орудия) странным образом в решающем и самом интересном числе случаев абсурдные, никому не нужные предметы. Начнем со скальных изображений, которые явно (можно затратить всю силу божественного или дьявольского ума, и даже этой силы не хватит на то, чтоб превратить эти наскальные изображения в простые репетиции охоты, которые совершал якобы первобытный человек) избыточны и неутилитарны. Находили некоторые символические предметы, которые создавали какое-то другое пространство, были явно предметным бытием ритуала и мифа" -.

При всей своей видимой непрагматичности эти предметы, подчеркивает Мамардашвили, были, судя по всему, чрезвычайно значимы в жизни первобытного человека. "Мы находим предметы, которые были особым изображением мира, а не отражением его, особыми в том смысле, что они были явно конструктивными по отношению к человеческому существу, т.е. были орудиями переведения биологических качеств, биологических структур, биологических реакций и состояний человеческого существа в режим человеческого их бытия" 3. "Символы - вот, например, дощечки, на которых изображено мировое дерево, известное в семиотике и мифологиях. Такие дощечки никого не кормят. И создавались они, наверное, не для того, чтоб кормиться. Они избыточны по отношению к любой практической жизни челове-

ка. Но, очевидно, через избыточное на этой стороне в практической жизни и появляются впервые человеческие связи между этими существами..." *.

Вместе с тем, столь отчетливое разделение производимых палеолитическим человеком предметов на две группы - "утилитарные" и "неутилитарные" - является специфической особенностью эпохи верхнего палеолита, т.е. эпохи, связанной с феноменом человека современного вида, человека разумного. Если же обратиться к каменной индустрии неандертальца, питекантропа или олдувайского человека, т.е. к индустрии видовых предшественников сапиенса, то там производимая продукция не имеет следов такого разделения, и археологи склонны к абсолютно однозначной интерпретации артефактов соответствующих культур как утилитарных орудий труда.

Но если перечисленные культуры не создают специализированных предметов мифа, значит ли это, что в них вообще отсутствуют предметы, поддерживающие бытие культурной мифосе-мантики? И значит ли это, что у тех предметов, которые Мамар-дащвили называет "предметами мифа", отсутствует культурная предыстория, и они возникают как бы ниоткуда?

Разумеется, нет. Предшествующий анализ показал, что мифосемантика является глубинным основанием культуры как таковой, а вовсе не ступенькой ее развития. И если в ранние эпохи развития человеческой культуры нет специализированных предметов мифа, это означает только одно: предметом мифа здесь может являться ЛЮБОЙ искусственно обработанный предмет. Какой бы древней ни была та или иная культура, радикальным условием и основанием ее существования являются именно предметы мифа; однако на^ первых порах предметы мифа носят, так сказать, ТОТАЛЬНЫЙ характер, т.е. не являются специализированными, и потому любой производимый древнейшими каменными индустриями предмет есть по своей сути, по своему функциональному происхождению не что иное, как "предмет мифа", т.е. носит характер "конструктивного по отношению к человеческому существу", говоря словами Мамардашвили.

Таким образом, я хочу сказать, что не только заведомо неутилитарные предметы верхнего палеолита, о которых пишет Мамардашвили, но и вообще любые искусственно обработанные камни ранних археологических слоев, любые предметы, обнаруживаемые археологами в древнейших палеолитических отложениях и называемые по привычке орудиями труда, на самом деле являются чем-то существенно иным, нежели их утилитарная видимость. Они находятся в чрезвычайно сложных мифологических контекстах, и уж во всяком случае не сводятся к тому или иному их функциональному использованию. Любое так называемое орудие труда из ранних палеолитических культур на самом деле является чем-то неизмеримо большим, нежели просто орудие труда. Оно прежде всего предмет обряда, предмет мифа, оно - та система "зарубок", с помощью которых человек поддержива-

ет и воспроизводит бытие мифа. И лишь потом, дополнительно, факультативно этот предмет мифа может выступить также и в качестве орудия труда. Именно в мифосемантике, а не в утилитарности состоит генетическая природа древнейших каменных изделий. Все, что ни изготавливает первобытный человек, является на первых порах, в своем исходном бытии совокупностью предметов культа (=предметов КУЛЬТУРЫ), но просто некоторые из этих предметов находят утилитарное применение в качестве орудий труда. Этим-то и объясняется фантастическая избыточность древнейшего каменного производства. Работающий безостановочно каменный конвейер с самого начала движим не утилитарными, а мифологическими, или, точнее, мифосемантичес-кими потребностями, и потому многие тысячи обнаруживаемых археологами каменных "рубил", "ножей", "топоров", "скребков" и т.д. произведены вовсе не по причине практической необходимости, а по причине МИФОЛОГИЧЕСКОЙ необходимости. Впрочем, эта формула, пожалуй, описывает не только тайну древнейших культур, но и тайну культуры как таковой: любая развитая культура точно так же имеет в основании своей динамики совокупность мифологических, а

отнюдь не утилитарных потребностей.
Итак, есть серьезные основания полагать, что множество предметов древнейшей каменной индустрии, идентифицируемых археологами в качестве тех или иных орудий труда, являются на самом деле, по своему происхождению и исходному функционированию чем-то существенно иным. Есть серьезные основания полагать, что смысл появления этих предметов на свет вовсе не орудийно-функциональный, и что в реальном первобытном сообществе они производятся не с целью их дальнейшего утилитарного использования, а совсем по другим причинам, имеющим нецелевую природу. Что вначале все эти предметы создаются как ПРЕДМЕТЫ МИФА, и лишь вдобавок к своей основной, мифологической сущности обретают некую практическую, утилитарную жизнь в качестве орудий труда, т.е. начинают использоваться утилитарным образом.
Разумеется, такая гипотеза переворачивает всю систему представлений о природе и сущности орудийной деятельности в первобытном обществе; но, тем не менее, она, согласуется с фактами и выглядит как весьма конструктивный объяснительный принцип по отношению ко многим загадкам палеолитической археологии.
Парадокс хабилиса
Согласно современным археологическим данным, самые древние предметы, несущие на себе несомненные следы искусственной обработки, - это предметы так называемой "галечной культуры", имеющие в наиболее ранних вариантах возраст приблизительно два с половиной миллиона лет. Сразу оговорюсь: архео-
326
логическая традиция однозначно именует эти предметы "орудиями", имея в виду определенное функциональное назначение этих предметов. Тем не менее, вопрос о том, можно ли эти искусственно обработанные камни однозначно рассматривать в качестве древнейших орудий труда или же они имеют иное, неорудийное функциональное измерение, следует считать открытым, чему и будет посвящен анализ последующих страниц. Во всяком случае, использование на последующих страницах устоявшегося в археологии термина "галечные орудия" в применении к этим древнейшим артефактам человеческой культуры будет иметь подчеркнуто вынужденный характер, поскольку у автора есть более чем серьезные сомнения в корректности данной терминологической традиции.
Впрочем, прежде чем переходить к существу разногласий, опишу вкратце то, что можно считать бесспорным в отношении феномена галечной культуры.
Во-первых, едва ли может быть вопросом разногласий вопрос о том, что представляют собой "галечные орудия" по своему внешнему виду. Это округлые каменные гальки различного размера и веса, у которых один край имеет несколько сколов искусственного происхождения. Причем наиболее распространены в древнейших слоях весьма массивные гальки, именуемые чопперами, у которых несколькими ударами стесана самая верхушка.
Другим вполне установленным фактом можно считать тот, что история "галечных орудий" насчитывает не менее полутора миллионов лет: если возраст самых древних из них исчисляется двумя и даже двумя с половиной миллионами лет, то самые поздние относятся к отложениям приблизительно пятисоттыся-челетней давности. Причем, если на первых порах оббитые гальки абсолютно преобладают среди каменных предметов, обработанных рукой человека, то к концу этого срока они практически исчезают в массиве ашельской культуры, созданной руками питекантропа.
Достаточно выверены сегодня и представления о том антропологическом виде, на котором лежит ответственность за создание галечной индустрии. Создатель галечной индустрии получил у археологов и антропологов имя Homo habilis, а сама галечная индустрия была названа олдувайской культурой по имени знаменитой стоянки в Северной Танзании, предоставившей уникальный материал для реконструкции древнейшей истории человечества.
Впрочем, что касается определения границ этого древнейшего человеческого вида и его места на антропогенетической эволюционной лестнице, то здесь уже существуют весьма существенные интерпретационые расхождения.
Так, в 60-70е гг.получила широкое распространение и была достаточно аргументирована точка зрения, согласно которой ха-билисы являлись промежуточным звеном между древнейшей формой гоминид - австралопитеками африканскими (Australopithecus africanus) - и хорошо известным науке питекантропом (Homo
327
erectus), чья принадлежность к роду Homo не вызывает сомнении ни у одного исследователя. При этом исследователи, в об-щгм, сходятся на том, что австралопитеки африканские - это самое начало той эволюционной линии, того эволюционного ответвления, результатом которого стал человек современный. Древнейшие австралопитековые представляли собой относительно небольших по размерам (их вес составлял чуть более 20 кг) существ, которые появились более трех миллионов лет назад и исчезли около двух миллионов лет назад. Примерно два миллиона лет назад эти ранние австралопитеки прекратили свое существование и уступили место двум эволюционным ветвям. Причем одна из этих двух ветвей, австралопитеки массивные или парантропы (Australopithecus robustus, Genus Paranthropus), к которым тяго-теет так же зинджантроп (Australopithecus boisei) оказалась, судя по всему, тупиковой, а другая - в лице "хомо хабилисов" - и положила начало собственно человеческому роду и человеческой культуре.
Само собой разумеется, что данная схема носила достаточно условный характер, что связано с очевидной

ограниченностью интерпретационного материала, и допускала внесение различных - более или менее существенных - коррективов. Среди наиболее интересных ее трансформаций - вариант, предложенный в 80-е гг. группой исследователей в составе Д.Джохансона и Т.Уайта, которые на основании своих раскопок в Хадаре и Летоли (Эфиопия) пришли к выводу о существовании наиболее раннего вида австралопитековых - австралопитека афарского (Australopithecus afarensis), возникшего около 4 млн. лет назад, и примерно через миллион лет давшего ключевое разветвление на австралопитека африканского и ветвь, которая привела к возникновению Homo habilis. Причем австралопитек африканский в этой модели оказывается заведомо тупиковой ветвью, которая завершается в своем развитии феноменом массивного австралопитека, а последний постепенно сходит с эволюционной дистанции, тогда как Homo habilis и становится тем существом, с которого началась эволюционная линия собственно человека. Таким образом, австралопитек африканский вообще вычеркивается из предков рода Homo; однако, это не меняет общей концепции. Так или иначе, но фактом, который сегодня признается практически всеми археологами, является то, что именно Homo habilis, возникший приблизительно 2 или даже 2,5 млн. лет назад (данные в 2,5 млн. лет получены в результате раскопок в Хадаре), явился тем самым существом, которое впервые начало обрабатывать камни и создало феномен галечной каменной индустрии - наиболее раннюю манифестацию того, что впоследствии будет названо культурой.

Впрочем, именно в этой точке мы встречаемся с первой антропологической загадкой, касающейся феномена хабилиса и созданной им культуры.

Дело в том, что, если сравнить морфофизиологию хабилиса с морфофизиологией его непосредственных предшественников -

328

примем ли мы, что таковыми являлись Australopithecus afarensis или Australopithecus africanus, - то окажется, что первосоздатель феномена культуры и прародитель рода Homo вовсе не обладал какими-либо очевидными эволюционными преимуществами по отношению к своим австралопитековым родственникам. Конечно, морфофизиологические отличия есть; однако при том нельзя обнаружить ровным счетом ничего настолько радикального, чтобы можно было объяснить феномен того фундаментального культурного скачка, который произошел с появлением на эволюционной арене вида Homo habilis. Во всяком случае, твердо установлено, что именно "хабилисы" стали создателями каменной индустрии; однако остается совершенно неясным, ЧТО в их морфо-физиологической организации могло послужить предпосылкой столь фундаментального скачка, полностью изменившего рисунок самой биологической эволюции.

Парадокс ситуации заключается в том, что, скорее, как раз австралопитековые обладали рядом морфологических особенностей, существенно выделявших их по отношению к "классическим" обезьянам. Правда, мозг австралопитеков не слишком существенно отличался от мозга человекообразных обезьян, достигая объема 550 куб.см. (для сравнения: у высших обезьян этот объем составляет порядка 400 куб.см., а иногда может достигать даже 600 куб.см.). Вместе с тем, это были существа, обладавшие такими особенностями конституции, которые еще не так давно считались поздним эволюционным приобретением, сформировавшимся под воздействием активной орудийной деятельности - выраженным прямохождением и весьма развитой кистью руки. Скажем, по мнению Д. Джохансона, одного из ведущих палеоантропологов мира, директора-основателя Института происхождения человека в Беркли, представители австралопитековых обладали кистью руки, которая "мало отличается от кисти современного человека" >. Таким образом, чисто морфологически австралопитековые представляли собой таких существ, которые вполне могли сойти за представителей рода Homo.

Тем не менее, и прямохождение. и весьма развитая кисть руки сочетались у австралопитековых с полным отсутствием какой бы то ни было каменной индустрии, что, между прочим, опровергает популярную теорию, согласно которой возникновение прямохож-дения было связано с началом систематической орудийной деятельности и освобождением передних конечностей, а деятельность по изготовлению орудий труда являлась главным стимулом развития руки в процессе антропогенеза. Как подчеркивают Д.Джохансон и М.Иди, "эти существа ходили на двух ногах, но еще не употребляли орудий. Они передвигались этим способом, может быть, уже миллион лет, прежде чем их потомки начали использовать орудия" ". Впрочем, то обстоятельство, что ключевым фактором формирования морфологических особенностей рода Homo и не могла являться орудийная деятельность, а, вполне вероятно, являлись иные обстоятельства, связанные с особенностями сексу-

329

альной конституции человеческих пращуров, было достаточно подробно проанализировано в предшествующей части.

Так или иначе, но факт остается фактом: несмотря на то, что австралопитеки обладали выраженными морфофизиологически-ми отличиями от обезьян (прямохождение, высокоразвитая кисть руки, больший объем мозга), они, тем не менее, не оставили никаких культурных следов: искусственная обработка камня была им совершенно не знакома.

Казалось бы, наступление эпохи хабилисов - существ, несущих всю полноту ответственности за создание древнейших культурных артефактов - должно было подкрепляться существенным морфофизиологическим скачком; однако, если сравнить морфо-физиологию австралопитековых и хабилисов, то выяснится, что здесь отличий неизмеримо меньше, чем между австралопитеками и чистыми обезьянами. То же прямохождение,

та же рука, и лишь немного больший объем мозга, в среднем составляющий 650 куб.см. Одним словом, если австралопитек - это далеко не обезьяна с морфологической точки зрения, то хабилис это ПОЧТИ австралопитек.

Но, таким образом, следует признать, что хабилис - это крайне парадоксальная фигура на эволюционном дереве. Ведь при всей очевидной незначительности морфофизиологических отличий от своего непосредственного эволюционного предшественника именно хабилис становится автором самого грандиозного прорыва в истории эволюции: он приступает к систематической обработке камней и создает фундамент того, что впоследствии будет названо культурой.

Столь выраженная парадоксальность фигуры хабилиса обусловила весьма ожесточенные споры по его поводу в 60-70 гг. Наличие каменной индустрии безусловно свидетельствовало о принадлежности хабилисов к роду Homo, тогда как многие мор-фофизиологические показатели свидетельствовали о их принадлежности к роду австралопитеков 7. В частности, по мнению авторов солидной монографии, созданной усилиями ведущих отечественных этнографов и антропологов в 80е гг, "...твердо установлено, что по своей морфофизиологической организации, включая структуру мозга, они сколько-нибудь существенно от австралопитеков не отличались. Как вынуждены признать даже самые упорные защитники человеческого статуса хабилисов, если бы с последними не было найдено орудий, то никто из исследователей не усомнился бы в том, что они являются животными" 8.

Между прочим, если сравнить хабилиса со следующей отчетливой эволюционной ступенькой антропогенеза, которую представляет вид Homo erectus или питекантроп, то здесь морфологические отличия окажутся более чем очевидными, и прежде всего они будут касаться фундаментального скачка в объеме мозга: объем мозга питекантропа составляет от 900 до 1250 куб.см., практически приближаясь к нормальному человеческому, и потому человеческий статус питекантропа ни у кого не вызывает сомне-

ний. Таким образом, именно на переходе от хабилиса к эректусу происходит своего рода церебральная революция, т.е. происходит мощный скачок в развитии мозга.

И ничего подобного мы не находим на переходе от австрало-питековых к первому представителю рода Homo. Это невероятный парадокс, но факт: "первый человек" на Земле, создавший сам феномен древнейшей культуры, автор древнейших культурных артефактов не обладал сколько-нибудь заметной морфологической выделейностью на лестнице эволюции.

Тем не менее, следует признать, что отличие хабилисов от австралопитеков совершенно фундаментально. Как бы ни выглядело это невероятно с точки зрения биологической систематики, но хабилис - это своего рода "невозможный вид", это такой представитель рода австралопитеков, который... ОДНОВРЕМЕННО является представителем рода Homo. Нарушая все законы биологии, он представляет одновременно два рода, являясь живым олицетворением парадокса человека.

И, возможно, это самая глубокая загадка во всем процессе антропогенеза: почему вдруг хабилис начинает заниматься обработкой каменных галек и создает феномен искусственной природы, феномен культурных артефактов? В самом деле: более миллиона лет существовал прямоходящий австралопитек с освобожденной рукой - но никакой каменной индустрии не возникало. И вдруг наступает момент, когда представители практически того же самого биологического рода совершают шаг, который имеет самые беспрецедентные последствия для дальнейшей истории. Самая грандиозная в истории эволюции революция совершается руками существ, практически не отличающихся от своих непосредственных предшественников. Возможно ли вообще такое?

Чтобы ответить на этот вопрос, попробуем разобраться в феномене создаваемой хабилисом каменной индустрии, а, значит, в феномене самой человеческой культуры в ее наиболее древних проявлениях.

Проблема орудийности

Традиционное объяснение феномена искусственно сколотых галек - чопперов и других олдувайских камней со следами искусственной обработки - состоит в том, что они являлись элементарными орудиями, изготавливавшимися хабилисами в каких-то утилитарных целях.

Замечу сразу: то, что обработанные хабилисами камни являются непременно орудиями труда, - это не столько эмпирический факт, сколько своего рода археологическая парадигма, в границах которой сегодня осуществляются все без исключения интерпретации ранних ступеней антропогенеза. И несомненно, что до недавнего времени эта орудийная парадигма выглядела весьма убедительным основанием для описания и объяснения древнейших археологических фактов.

Вместе с тем, любая научная парадигма имеет некоторый интерпретационный предел, за границами которого она теряет эвристический потенциал и превращается из средства развития научной теории в его тормоз; выход из ситуации такого рода совершается посредством парадигмальной революции. Похоже, что ситуация, сложившаяся в палеоантропологии к настоящему времени именно такова: накопленный за последние десятилетия археологический материал, особенно в той его части, которая касается древнейших ступеней развития человечества, выглядит настолько сложно и противоречиво, что возникают сомнения в принципиальной состоятельности той орудийной парадигмы, в рамках которой этот материал до сих пор описывается и интерпретируется.

Между прочим, сама орудийная парадигма лишь в XIX в. утвердилась в качестве всеобщей

интерпретационной схемы для понимания и анализа древнейших культурных артефактов. И, по-видимому, она выглядела достаточно убедительной, покуда шла речь об ашельской индустрии, созданной руками питекантропа и покуда древнейшими искусственными предметами считались аббевильские проторубила, имеющие возраст порядка 500 тыс. лет. Питекантроп с объемом мозга от 900 куб.см. и выше вполне мог быть существом, способным к сознательной и целенаправленной деятельности по изготовлению каменных орудий труда, а ручные рубила, обнаруженные в ашельских слоях, имели отчетливо утилитарную форму. Однако открытие гигантской по своей временной протяженности олдувайской культуры с более чем специфической галечной индустрией и обнаружение хомо хабилиса как наиболее вероятного создателя этой культуры заставляет существенно по-новому взглянуть на возможности данной интерпретационной схемы.
Суть орудийной парадигмы заключается в том, что любые обнаруживаемые археологами артефакты древнейшей материальной культуры однозначно интерпретируются ими как орудия труда, т.е. как предметы, созданные с целью их дальнейшего утилитарного использования. Такая трактовка археологических фактов древнейших культур выглядела на протяжении долгого времени настолько естественной и очевидной, что она вообще не становилась предметом теоретического анализа и дискуссии. Если споры и велись, то исключительно по вопросу о том, являются ли те или иные сколы на простейших галечных орудиях результатом искусственной обработки или возникли естественным путем. Но никогда не ставилось под сомнение, что главной мотива-ционной пружиной, побудившей предчеловека начать обрабатывать камни, являлась пружина утилитарного интереса. Мол, человек делает скол с камня для того, чтобы с помощью образовавшегося осколка решить ту или иную практическую задачу. И когда было доказано, что характер сколов на простейших олдувайских орудиях таков, что естественным образом они образоваться не могли, это было однозначно воспринято как доказательство орудийного характера этих предметов.
332
Тем не менее, возникает закономерный вопрос: насколько оправдано такое отождествление искусственного с орудийным, а культурного с утилитарным? Насколько оправдано предположение, что культура является орудийно-утилитарным по своей природе феноменом? В конце концов, если понимать под культурой мир искусственно созданного или мир искусства в широком смысле этого слова, то это вопрос о том, насколько корректно выводить феномен искусства, феномен культуры как искусства из некоей утилитарной потребности. Ведь если в самом основании феномена культуры лежит орудийность, практическая целесообразность, утилитарность, то это означает, что и более совершенные, более развитые формы культуры должны иметь в качестве своего ключевого измерения утилитарность.
В самом деле, если олдувайская культура - это наиболее ранняя, наиболее простая, наиболее элементарная форма культуры как таковой, это значит, что она уже должна нести в себе какие-то ключевые для понимания самого феномена культуры измерения, должна нести в себе нечто абсолютно фундаментальное по отношению к сколь угодно развитым формам культуры. И если мы признаем, что сутью самой ранней манифестации культуры является орудийность, утилитарность, то это предполагает определенный взгляд на сущность всех последующих культурных феноменов: утилитарность, орудийность должны будут в этом случае рассматриваться в качестве предельнбго, конечного и наиболее глубокого измерения всех прочих культурных феноменов.
Впрочем, есть и иные основания сомневаться в корректности орудийно-утилитарной интерпретации артефактов древнейшей человеческой культуры. И связаны эти сомнения с анализом самого феномена деятельности по производству орудий труда. Уже при ближайшем рассмотрении эта деятельность - даже в самых элементарных своих формах! - оказывается сверхсложной в интеллектуальном отношении деятельностью, требующей для своего осуществления такой организации высших психических функций, которая оказывается принципиально недостижима для существ с мозгом обезьяны.
Еще раз вернусь к тому, что создатель галечной индустрии -Homo habilis - это существо с уровнем развития мозга, принципиально соответствующим уровню развития австралопитековых обезьян. Важным, хотя и косвенным показателем этого уровня является объем мозга: общепризнано, что процесс антропогенеза и связанный с ним процесс развития высших психических функций антропоидов сопровождался чрезвычайно быстрым увеличением объема мозга: со средних значений 400-500 куб. см. у австралопитековых и хабилисов до 1400 куб.см. у человека современного вида, причем в основном за счет увеличения лобных долей. Поэтому процесс увеличения объема мозга вполне можно рассматривать в качестве одного из важнейших показателей развития высших психических функций в процессе антропогенеза.
333
И в этой связи выглядит вполне закономерно вопрос: а мог ли Homo habilis - существо с мозгом, составляющим менее половины объема мозга современного человека, создавать именно орудия труда, т.е. предметы, предназначенные для какого-то дальнейшего целевого использования?
Как уже говорилось, у современных палеоантропологов положительный ответ на этот вопрос не вызывает сомнений. На чем, однако, базируется эта уверенность?
Обычно подчеркивают крайнюю примитивность тех ТЕХНОЛОГИЧЕСКИХ операций, которые совершает предчело-век, создавая свои первые орудия. И, тем самым, неявно предполагают, что главная проблема в изготовлении каменного орудия труда - это проблема технологическая. Мол, если речь идет всего о трех-четырех сколах, которые делает хабилис, обрабатывая камень, то это не слишком сложно. Однако дело

вовсе не в количестве сколов, а в'самой проблеме цели, которую должен поставить перед собой создатель даже самого простого орудия.
Дело в том, что изготовление орудий труда - любых, даже самых элементарных - предполагает способность создающего их человека к постановке совершенно особых целей - целей, которые могли бы быть определены как цели второго порядка. А это, между прочим, целевая деятельность, которая принципиально недоступна существу с интеллектом обезьяны.
Целями первого порядка я называю цели, которые можно было бы по-другому назвать естественными целями. Это цели, которые существуют у любого живого существа на уровне его базовых биологических потребностей. А это значит, что их не приходится искусственно ставить - они существуют как бы сами собой. Скажем, обезьяна может быть весьма изобретательна в попытках достать недоступный банан, но при этом она не осуществляет никакого сознательного целеполагания, никакой сознательной постановки цели как рационального акта. Цель в данном случае как бы априорно поставлена на уровне" биологического алгоритма, на уровне генетической программы. Банан - это, в сущности говоря, не цель, а предмет желания, органически существующая потребность.
Что же касается целей второго порядка, то это принципиально искусственные цели - цели, которые человек формирует сам, осуществляя целеполагание. И вот как раз способность к искусственному целеполаганию - это сверхсложная способность, находящаяся далеко за границами интеллектуальных способностей любого, даже самого умного животного.
Кстати говоря, когда шестимесячный ребенок тянется к яркой погремушке - здесь тоже нет никакого целеполагания. Да, погремушка ему интересна, да, погремушка привлекательна. Но можно ли утверждать, что шестимесячный ребенок ставит перед собой какую-то сознательную цель? Разумеется, нет. Он просто руководствуется потребностями, которые заложены на уровне его генотипа. А когда двухгодовалый малыш методично выбрасывает

на пол содержимое ящика папиного стола, он вовсе не ставит при этом той или иной целевой задачи, вовсе не пытается получить некий заранее запланированный результат, а просто осуществляет некую - не простроенную заранее рациональным образом - последовательность действий, которые интересны ему ЗДЕСЬ И ТЕПЕРЬ, а вовсе не с точки зрения достижения некоего заранее запланированного результата. Он делает что-то - и с любопытством смотрит, что же у него получается? И точно такая же логика определяет действия этого малыша, когда он готов до бесконечности включать и выключать свет в комнате: ему интересен сам процесс включения или выключения света.
Наоборот, деятельность по изобретению и изготовлению любых, даже самых элементарных орудий труда - это деятельность, связанная с сознательным целеполаганием, деятельность, связанная с формированием искусственных целей второго порядка.
Цель второго порядка - это принципиально рациональная структура, предполагающая некоторое мысленное простраивание деятельности и ее результата. А деятельность, опирающаяся на сознательное целеполагание, это деятельность, которая предполагает предварительное интеллектуальное моделирование - моделирование будущего. Человек, ставящий перед собой сознательную'цель, - это человек, который интеллектуально прогнозирует некий результат своей деятельности, а не просто следует какому-то своему желанию. Цель - это не просто объект влечения, а некий интеллектуальный конструкт, создаваемый человеком по поводу объекта влечения.
Понятно, что такая сложная прогностическая деятельность рассудка является продуктом длительного культурного развития, и никак не может предшествовать феномену культуры, - касается ли это становления рационального целеполагания у маленького ребенка, или же становления феномена рационального целеполагания в самой культуре.
Взглянем под этим углом зрения на феномен галечной культуры.
Сложны или просты олдувайские гальки в интеллектуальном отношении? На первый взгляд, нет ничего проще: взять круглую гальку и сделать с нее несколько искусственных сколов. Однако если исходить из предположения, что олдувайские гальки - это орудия труда, то интеллектуальная нагруженное.™ этих галек оказывается непомерно большой. Даже самые простые в технологическом отношении сколы оказываются в этом случае продуктом сложнейшей интеллектуальной деятельности.
Если один-единственный скол, совершенный хабилисом, был совершен им с целью создания некоего орудия труда, т.е. предмета, предназначенного для обработки других предметов, это означает, что он совершил фундаментальный интеллектуальный прорыв. Более того, совершение одного-единственного скола с целью превращения природного камня в некое искусственное орудие труда следует признать в качестве наиболее сложного и

наиболее фундаментальный шага на всей дистанции, отделяющей обезьяну от человека. Ведь принципиальная сложность любого, даже самого примитивного орудия труда состоит не в том, насколько сложной была технология его обработки, а в самой ИДЕЕ орудийности, в той УМСТВЕННОЙ СХЕМЕ, которая лежит в основании любого орудия. Тот или иной искусственно обработанный предмет может быть назван орудием труда только в том случае, если на его рабочем крае как бы присутствует незримо образ той деятельности, в которой этому орудию придется принимать участие. Иначе говоря, изготовитель орудия

труда, как бы ни было оно примитивно, удерживает в плане своего сознания цель, ради которой он изготавливает это орудие. А это значит, что любое, даже самое примитивное орудие труда требует сверхсложного интеллектуального обеспечения.

В частности, речь идет о том, что любая деятельность по изготовлению орудий труда, т.е. по изготовлению предметов, предназначенных для дальнейшего утилитарно-целевого использования, предполагает совершенно особую способность создающего их существа к двойному рефлексивному опосредованию: оно обрабатывает данный камень с помощью другого камня затем, чтобы полученный в результате искусственный предмет использовать в какой-то практической ситуации заранее запланированным образом. И, как бы ни были примитивны олдувайские гальки, они просто обязаны быть опосредованы именно таким, сверхсложным, двойным целеполаганием, если они действительно представляют из себя орудия труда, а не что-то другое.

Традиционная археологическая парадигма, однозначно навязывающая грубо оббитым камням нижнепалеолитических слоев орудийные смыслы, как бы предполагает у создателей этих камней высокую способность к рациональному целеполаганию: мол, ар-хантроп оббивает камень затем, чтобы использовать его для достижения каких-то целей. Но при этом остается без ответа главный вопрос: каким образом в голове архантропа возникает сама идея предметного целеполагания, не имеющего прямого отношения к тем или иным биологическим потребностям. Ведь любое предметное целеполагание, не связанное с прямыми биологическими потребностями, вовсе не является чем-то, данным человеку от рождения, а возникает на достаточно высокой ступени психического развития человека и связано с достаточно высоким уровнем абстрагирующей деятельности рассудка. Кроме того такого рода целеполагание неизбежно связано с осознанием фактора времени: цель - это то, по отношению к чему требуется пройти некоторую дистанцию во времени.

Между прочим, не то что изготовить, а просто ПОДОБРАТЬ некий осколок камня с целью его дальнейшего использования в какой-то деятельности - сверхсложная в интеллектуальном отношении задача. Подчеркиваю: не просто схватить первый попавшийся обломок и бросить его в приближающегося врага, а именно подобрать, то есть выбрать, имея в виду некую деятельность, в

которой этому камню предстоит принять участие. Ведь выбрать, подобрать осколок камня может только тот человек, чей взгляд уже культурно возделан. Но откуда взяться этой культурной во.ч-деланности, коль скоро речь идет о том этапе, когда культуры как таковой еще нет, и ей еще только предстоит родиться? Выдвигают гипотезу, что, прежде чем возник феномен древнейшей каменной индустрии, существовал длительный период, когда прачеловек пользовался природными каменными обломками. Но в том-то и состоит загадка, что подобрать природный каменный обломок под ту или иную заранее запланированную деятельность в каком-то смысле немногим легче, чем изготовить необходимый скол. Любое целевое утилитарное использование природного каменного обломка - это сложнейший в культурном отношении акт (о чем более подробная речь впереди), и такого рода утилитарная деятельность принципиально не может возникнуть, прежде чем возникнет сам феномен культуры. А первичной манифестацией культуры как раз и является древнейшая каменная индустрия.

Орудийный барьер

То, что способность к утилитарному использованию предметов - весьма непростая в культурном отношении деятельность, хорошо видно на примере развития ребенка. Любой ребенок проходит весьма и весьма длительный период, в течение которого он активно манипулирует с различными предметами окружающего его культурного мира, но манипулирует ими весьма странным на взгляд взрослых образом - в абсолютном несоответствии с внутренней логикой этих предметов, в абсолютном несоответствии с тем, для чего эти предметы предназначены. Он ломает эти предметы, грызет, обсасывает, облизывает, трясет, бросает с размаху на пол и совершает массу иных - нелепых и бессмысленных на взгляд взрослых - операций. Правда, при этом он оставляет на них своеобразные неосознанные метки, которые становятся в дальнейшем важной основой ориентировки в мире культурных символов - своего рода авторской точкой отсчета для освоения различных культурных шифров. И есть все основания полагать, что, если бы у ребенка не было этапа доутилитарного манипулирования предметами, он бы не сумел в конце концов освоить их утилитарное измерение.

Так или иначе, но проходит немало времени, прежде чем этот ребенок становится готов к освоению внутренней (и, в том числе, утилитарной) логики предметов - той логики, которая зашифрована в них культурой. И это дает основания думать, что утилитарный подход к предмету, предполагающий возможность рационально-полезного использования последнего отнюдь не является наиболее простым культурным подходом. Прежде чем ребенок научается обращаться с предметом как с утилитарным, он проходит длинную культурную дистанцию, когда осваивает этот пред-

г

мет как знаково-символический, нагружая его своими собственными, личными смыслами и переживая его как интимно-знаковую реальность.

Впрочем, ситуация годовалого ребенка, приступающего к освоению предметной утилитарности, относительно проста: окружающие его взрослые постоянно предлагают ему устойчивые схемы или модели

действий с теми или иными предметами, предлагают некие образцы и стереотипы поведения в мире предметов, насыщенных культурной семантикой, и ребенку остается всего лишь освоить и воспроизвести эти образцы культурных действий в виде своего рода предметного ритуала. И потому на первых порах ребенок осваивает и воспроизводит то или иное предметное действие не потому, что ему понятен его утилитарный смысл, а просто потому, что такова священная ритуальная схема, подсмотренная им в мире взрослых. Скажем, ритуал обращения с ложкой: ребенок на первых порах пользуется ложкой не потому, что ему понятен ее утилитарный смысл, а потому, что такова ритуальная схема действий. И уж во всяком случае ему не приходится самому изобретать утилитарное назначение ложки, равно как и предметную схему действий с нею, - оно предъявлено ему в действиях взрослых как совокупность устойчивых культурных схем, которые просто воспроизводятся ребенком как норма своей собственной деятельности. Скажем, если ребенок берет в руки молоток и начинает им стучать по гвоздю, он тем самым ничего не изобретает, а просто воспроизводит схему действий, подсмотренную во взрослом мире.

И этим принципиально отличается ситуация человека, рождающегося в мир, уже насыщенный культурными схемами и образцами, от ситуации культурного первопроходца. Можно себе представить, насколько сложно положение того древнейшего человека, которому еще только предстоит задача изобретения базовых культурных образцов: ведь у него нет спасительного мира взрослых, демонстрирующих ему варианты культурных способов действий с теми или иными предметами. А, значит, сама задача создания тех или иных орудий труда, т.е. инструментов, предназначенных для какого-то практического использования, выглядит головоломно сложной.

В этом и состоит самое трудное: начать оббивать камни с предположением их дальнейшего орудийного использования. Не просто сделать случайный скол-метку, а сделать скол, опосредованный неким рациональным планом дальнейшего использования полученной поверхности. Уже в момент обработки камня у человека должен присутствовать образ дальнейших с ним действий, и совершая даже один-единственный скол, предчеловек должен иметь в виду ту деятельность, в которой будет принимать участие обработанный им камень, должен удерживать в голове некий второй план своего обрабатывающего действия, должен моделировать будущее. Но как можно моделировать будущее, если ты не имеешь никаких предварительных образцов действий, и все об-

338

разцы действий нужно изобретать здесь и теперь? Совершенно очевидно, что такого рода интеллектуальное моделирование выглядит совершенно нереальным для существа, еще не прошедшего самой элементарной школы культуры. А это значит, что исходной точкой культуры никак не может являться деятельность по изготовлению орудий труда, но должен являться некий принципиально более простой и одновременно более сущностный культурный акт.

Не случайно деятельность по изготовлению орудий труда представляет непреодолимый барьер даже для самых высокоразвитых животных. И это связано с тем, что даже самое простое - с точки зрения технологии его изготовления - орудие труда является сверхсложным образованием с точки зрения той УМСТВЕННОЙ СХЕМЫ, которая лежит в его основании. Казалось бы, чего проще: взять гальку и отбить от нее несколько кусков с помощью другого камня, чтобы получившийся осколок использовать с той или иной целью? С точки зрения физических усилий -пожалуй, да, это действительно не слишком сложно. Но почему в таком случае ни одна обезьяна даже в процессе дрессировки не может такой процедуре научиться? Да потому, что на самом деле это ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНО сверхсложная операция.

Во-первых, эта операция предполагает постоянное удержание в голове долговременной цели: "А зачем я это делаю?". Иначе говоря, наряду с ситуативным действием по откалыванию куска камня постоянно должно присутствовать в качестве второго плана некое гипотетическое действие, в рамках которого этот обработанный камень будет использован. Поэтому создатель орудия труда должен прогнозировать те действия, которые будут совершаться с помощью этого орудия, а это значит, что в основании даже самых простых орудий труда должна лежать некая мысленная модель, которая сама может быть лишь результатом некоего культурного развития, но никак не может ему предшествовать. И совершенно очевидно, что такое одновременное удержание в голове двух планов является сверхсложным в интеллектуальном отношении.

Во-вторых, производящий орудие труда предчеловек вынужден даже при осуществлении одного-единственного скола решать головоломную задачу выбора из бесконечнофакторной ситуации: как бить? с какой силой и под каким углом наносить удар? как удерживать камень при нанесении удара? по какому краю камня наносить удар, чтобы получить желаемый результат? Ведь никаких образцов, на которые можно было бы ориентироваться, нет; он - первопроходец, и какова должна быть последовательность его действий, чтобы получить, допустим, острый скол, он принципиально не знает: это еще только требуется изобрести.

Ну и, наконец, в-третьих, наш предчеловек должен уже на первых порах достаточно тонко управлять мелкой моторикой своей руки, чтобы осуществить эту целевую операцию и при том не причинить себе увечье. Нетрудно догадаться, что такая тонкая

339

моторика предполагает некую предварительную школу , некую, так сказать, предварительную - и притом достаточно обширную -практику обработки камня, в течение которой пока еще не ставится целевых орудийных задач, но уже тренируется эта тонкая моторика и тонкая координация рук.

У маленьких детей такого рода предварительная тренировка тонкой моторики и координации рук

осуществляется в принципиально игровой форме, когда ребенок не ставит перед собой никаких целевых орудийных задач, а осуществляет некие взрослые действия понарошку. Прежде чем начать пользоваться теми или иными культурными предметами и заложенными в них культурными схемами в целях решения каких-то практических задач, маленькие дети долгое время как бы тренируют моторику своих рук, воспроизводя схемы взрослого действия в игре - в форме своего рода обрядово-ритуального действия. Детская манипуля-тивная игра с предметами - это процесс, в котором действия не подчинены жесткой логике цели; оттого-то игра и оказывается своеобразной тренировочной реальностью по формированию такого уровня моторики рук, без которого пользование предметами в соответствии с их культурными схемами и одновременно для достижения каких-то практических результатов оказывается невозможно. Вначале ребенок осваивает чистую культурную схему ритуальным образом и лишь значительно позднее оказывается способен при помощи этой культурной схемы создавать нечто результативное.

Скажем, если бы ребенок в возрасте от двух до пяти попытался использовать культурную схему молотка в целях решения некоей задачи, предполагающей получение практического результата (допустим, попытался бы использовать молоток для сколачивания двух брусков настоящими гвоздями), у него бы не только ничего не вышло, но он, скорее всего, причинил бы себе травму. И это при том, что он с бесконечным удовольствием готов колотить игрушечным молотком по игрушечному гвоздю, удовлетворяясь при этом не реальным, а воображаемым результатом. Понятно, что двухлетка или трехлетка стучит игрушечным молотком по игрушечному гвоздю вовсе не потому, что он пытается этот гвоздь забить, а просто потому, что он воспроизводит некую схему действий, подсмотренную у взрослых. Но, тем самым, он, между прочим, тренирует моторику своих пальцев, моторику своих рук. И, очевидно, что ему требуется достаточно длительный период игры с моделями орудий, достаточно длительный период действий понарошку, прежде чем он окажется способен к той тонкой координации движений, которая позволит ему в конце концов осуществить настоящее действие с молотком. Это настоящее действие будет представлять из себя уже не просто воспроизведение некоей культурной схемы, но и реальное изготовление некоего продукта - скажем, в виде забитого гвоздя.

В еще большей степени сказанное относится к изготовлению какого-то реального орудия труда, сколь бы ни казалось это ору-

340

дне труда простым: немыслимо, чтобы некий архантроп, не вооруженный минимумом культурного опыта и не имеющий ни малейшего опыта обращения с камнем мог бы совершить искусственный скол с целью орудийного использования полученного обломка. Вероятнее всего предположить, что у ранних архантропов должен был существовать некий аналог такого рода игровых действий в отношении камня, прежде чем их руки оказались готовы к решению задач по целевой обработке камня. А если исходить из допущения, что самые первые обработанные камни - уже орудия, то это означает не больше, не меньше, что они уже созданы рукой с достаточно тонко координированной моторикой. Ведь целевое действие требует неизмеримо более тонкой координации движений и гораздо более тонкой моторики, нежели действие нецелевое.

Впрочем, не только изготовление орудий, но даже орудийно-утилитарное использование любого природного камня или костного осколка в целях получения того или иного результата требует от человека определенной культурной возделанности и определенного уровня развития интеллекта. Ведь проблема любого, даже самого элементарного орудийного использования камня заключается, например, в том, чтобы выбрать ту его сторону, которая может быть использована в качестве рабочего края. Но может ли такой выбор может осуществить человек со взглядом, не возделанным некоей культурной практикой? Ведь речь идет не о том, чтобы просто схватить камень и бросить его во врага, а в том, чтобы найти, выбрать ту грань каменного обломка, которая могла бы выполнить некую орудийную функцию.

Конечно, когда взгляд человека уже возделан культурой, ему не составляет труда увидеть принципиальную неравновесность различных краев каменного обломка, и выбрать тот край, который представляется наиболее подходящим для решения той или иной задачи. Использование произвольного обломка камня оказывается достаточно простой задачей для человека культуры. Но для существа, не имеющего за плечами культурной истории, это невозможная задача, поскольку предполагает выбор из практически бесконечного количества вариантов. Не случайно высшие приматы, демонстрирующие принципиальную способность к орудийному использованию палки, пасуют перед каменным обломком - ведь абсолютно непонятно, с какой стороны за него взяться. Чтобы научиться пользоваться каменным обломком в качестве орудия, человек должен сначала научиться культурно-дифференцированному восприятию граней этого осколка, и у него должны появиться веские основания для предпочтения одной стороны, одной грани другой. Иначе говоря, чтобы использовать каменный обломок, нужно иметь некую априорную культурную размерность. В онтогенезе ребенка такого рода априорная культурная размерность есть - она задана миром взрослой культуры. Но откуда ей взяться тогда, когда каменная индустрия только еще должна появиться на свет, и когда никакой предварительной культуры в принципе не существует?

341

Итак, утилитарность - это совсем не просто. Ни использовать, ни, тем более, создавать орудия труда, даже если это самые элементарные орудия труда, невозможно, не будучи культурно возделанным. Следовательно, орудийность не может быть точкой начала, а, тем более, предпосылкой культуры. Любая, даже самая

элементарная орудийность может возникнуть только на основе некоей уже существующей культуры. Простейшая, казалось бы, операция - однократный скол камня - оказывается на поверку сверхсложной операцией, требующей недюжинного развития и интеллекта, и физиологии высшей нервной деятельности, и способности к тонкой координации движений. А отсюда следует, что способность к изготовлению орудий труда никак не может возникнуть на самой заре антропогенеза, а может возникнуть лишь в результате достаточно долгой антропологической эволюции под воздействием каких-то иных культурных факторов. Сознательная, целенаправленная деятельность по изготовлению орудий труда - это сверхсложный барьер, который принципиально не мог быть взят существом с уровнем развития хабилиса.

Между прочим, одним из радикальных условий преодоления этого барьера стало то, что созданный хабилисом феномен элементарной культуры (культуры, еще раз подчеркну, принципиально не орудийной) сам оказался мощным эволюционным фактором, и уже под воздействием этого фактора произошла мощная антропогенетическая революция, приведшая к появлению совершенно новых биологических видов: Homo erectus, Homo neander-talisis и Homo sapiens. Причем уже на этапе Homo erectus скачок был настолько существенен, что впору говорить о своего рода церебральной революции, произошедшей чуть более миллиона лет тому назад и приведшей к появлению на авансцене антропогенеза существа с объемом мозга от 900 до 1250 куб.см. Созданная хабилисом культура каменного производства оказалась мощным фактором антропогенеза, в результате чего на эволюционной лестнице появляется биологический вид со значительно более сложной организацией мозга и, следовательно, с качественно новыми интеллектуальными возможностями. Именно этот прямой наследник хабилиса и становится, судя по всему, первооткрывателем нового типа каменного производства - сознательного производства орудий труда. Но, чтобы этот скачок произошел, потребовалось более миллиона лет существования хабилисов и созданной ими каменной индустрии.

Границы мозги

Известно, что в 50-60-е гг. XX в. среди антропологов была весьма популярна идея "мозгового рубикона" как некоей принципиальной морфофизиологической границы, отделяющей род Homo от его животных предшественников. Речь шла о том мини-

мальном объеме головного мозга, наличие которого являлось бы необходимым (но, разумеется, не достаточным) признаком, определяющим возможность человеческого сознания. При этом указывался объем мозга в 750-800 куб.см.

В последующие десятилетия идея такой границы была подвергнута достаточно жесткой критике. И, в частности, эта критика была связана с открытием феномена хабилиса - существа с объемом мозга, колеблющимся от 550 до 750 куб.см., но при том несущего всю полноту ответственности за создание древнейшей каменной индустрии.

Вместе с тем, как бы ни были справедливы критические замечания по поводу возможности проведения четкой демаркационной линии между человеком и его предшественниками на основе сравнительных вычислений объемов мозга, нельзя не признать, что морфофизиологические параметры мозга являются одной из наиболее существенных характеристик представителей вида Homo sapiens и ключевым условием, обеспечивающим функционирование феномена сознания и, в частности, гарантирующим способность человека к целеполаганию и целенаправленной деятельности. И нельзя не признать, что человеческий мозг качественно отличается от мозга высших обезьян в том числе и по параметру объема.

Никто не спорит, что колебания нормы объема человеческого мозга чрезвычайно велики, и что на качество интеллекта не влияет, будет ли у человека мозг объемом в 1000 куб.см., или же в 2000 куб, см - хрестоматиен пример с мозгом Анатоля Франса, имевшим объем чуть более 1000 куб.см. И, тем не менее, нельзя не признать, что существует некий нижний порог объема мозга, за которым формирование нормального человеческого интеллекта принципиально невозможно. Этот-то нижний порог и составляют указанные 750-800 куб.см.

Подчеркиваю: речь идет исключительно о том, что определенный объем мозга (не ниже 800 куб.см.) является необходимым условием для функционирования человеческого интеллекта, но, разумеется, не достаточным. Сам по себе большой объем мозга ни о чем не говорит - достаточно указать на то, что мозг дебила или имбецила может быть вполне нормален с точки зрения объемных показателей, однако факт заключается в том, что этот мозг не способен обеспечить нормальное функционирование человеческого интеллекта. Поэтому методологически это есть лишь указание на то, что существует феномен нижнего порога, и что ниже определенной границы своего объема мозг не сможет поддерживать нормальную работу человеческого интеллекта. В частности, хорошо известно, что все больные микроцефалией, т.е. те, чей мозг во взрослом состоянии не достигает объема 800 куб.см., демонстрируют принципиальную неспособность к освоению интеллектуальных операций, характеризующих сознание человека.

Речь, таким образом, идет не о некоей гипотетической границе, по достижении которой мозг обезьяны будто бы автоматичес-

г

ки превращается в человеческий - естественно, что такой роковой границы быть не может, и сама по себе величина мозга не определяет факта наличия человеческого интеллекта. Речь идет совсем о другом: о том,

что существует некая нижняя граница объема мозга, за пределами которой невозможно существование человеческого интеллекта. И если, скажем, будет обнаружен австралопитек с аномально большим объемом мозга"Ь 900 куб.см., это ни в коем случае не будет означать наличие у него факта человеческого сознания. Но зато, если будет обнаружена взрослая особь ископаемого сапиенса с объемом мозга порядка 700 куб.см., это будет однозначно свидетельствовать о факте патологии и о том, что данная особь не обладала полноценным человеческим сознанием.

Кстати говоря, те же самые пороговые значения работают и в процессе развития мозга ребенка. Известно, что человеческий ребенок рождается с непропорционально огромной головой, если сравнивать его с детенышами высших приматов. Вместе с тем, объем мозга новорожденного младенца находится далеко за границами нижнего порога нормального человеческого мозга, составляя примерно четверть его окончательного объема. Если принять за средний показатель человеческого мозга объем в 1400 куб.см., то приблизительный объем мозга новорожденного ребенка будет составлять порядка 350-400 куб. см., т.е. будет заведомо ниже тех значений, которые характеризуют объем мозга высших приматов. Однако уже к девятимесячному возрасту объем детского мозга достигает 50% от взрослого объема, т.е. приблизительно 700 куб.см., что соответствует верхней границе мозга Homo habilis, а примерно к году он составляет две трети своего окончательного объема, т.е. пересекает границу в 900-1000 куб.см. и уже соответствует параметрам вида Homo erectus. При этом, что особенно важно, рост объемных параметров мозга совершается за счет развития лобной, нижней теменной, височно-теменно-затылочной областей и сопровождается значительным усложнением дифференцировки различных формаций.

Разумеется, в чем-то эта параллель между развивающимся мозгом человеческого ребенка и развитием мозга в процессе антропогенеза является поверхностной и случайной. Вместе с тем, известный смысл в аналогиях между онтогенетическим и филогенетическим развитием все же есть, и они вовсе не так наивны, как это принято порою считать.

В самом деле, случайно ли то обстоятельство, что именно к году развивающийся мозг ребенка достигает тех объемных параметров, которые принципиально соответствуют показателям вида Homo erectus? Заметим: столь мощное увеличение объема мозга происходит в преддверии наиболее интенсивных процессов социализации, в преддверии того возраста, когда, собственно, только и начинаются процессы овладения ребенком образцами и стереотипами окружающей его культуры. Преодолев нижнюю порого-

вую границу того объема, который характеризует вид Homo sapiens, мозг ребенка оказывается принципиально готов к развитию по пути все большего и большего усложнения своих функциональных структур в процессе овладения культурными и социальными образцами. И хотя корреляция между мозгом ребенка, с одной стороны, и мозгом хабилиса или эректуса, с другой, носит заведомо условный характер, определенный смысл в проведении такой параллели безусловно есть.

Разумеется, сам по себе процесс увеличения объема мозга ни о чем не говорит. Крайне важен тот факт, что одновременно с процессом увеличения объема детского мозга происходит его возделывание с помощью тех социально-культурных форм деятельности, которые осваивает ребенок в процессе манипулятивного и игрового взаимодействия с окружающим миром. "Привяжите ребенка, не дайте ему играть, - и вы не получите из него человека", - заметил Мамардашвили. В частности, это. означает и то, что у ребенка, полностью лишенного в раннем возрасте возможности игрового диалога с культурой, не сформируется нормальный человеческий мозг - не в смысле объема, а в смысле богатства и дифференцированности его функциональных структур, - и ребенок окажется дурачком. Во всяком случае, если вообразить такой чудовищный, садистский эксперимент, когда бы в течение первых трех лет жизни нормального ребенка держали в пустой темной 'комнате, без какого бы то ни было общения с миром взрослых, то было бы именно так. Впрочем, нечто похожее случается, как известно, в ситуации "маугли", когда ребенок, воспитываемый" в стае волков оказывается лишен возможности игрового освоения социально-культурных норм и образцов. При этом объем мозга, конечно, вырастает до нормальных человеческих значений, однако этот мозг оказывается не возделанным культурой, и это сделает невозможным его нормальное человеческое функционирование в дальнейшем: никакие обучающие стратегии уже не могут его спасти.

Однако, с другой стороны, когда ребенок развивается в нормальной социально-культурной среде, естественный процесс увеличения объема мозга в процессе младенчества и раннего детства безусловно выполняет роль порогового фактора, предопределяющего возможность или невозможность освоения ребенком теми или иными умственными операциями, характеризующими нормальную работу взрослого интеллекта. И с этой точки зрения чрезвычайно важным в методологическом отношении оказывается то обстоятельство, что способность к орудийному использованию тех или иных предметов ребенок демонстрирует только после того, как его мозг достигает значений мозга Homo erectus, а способность впервые создавать, изобретать какие-то орудия для решения тех или иных практических задач - это способность, которая возникает у ребенка еще позже, по мере приближения к возрасту младшего школьника, и это способность, которая, между прочим, также обеспечена определенным развитием мозга. Как

подчеркивают исследователи, "к семилетнему возрасту кора больших полушарий, согласно морфологическим данным, становится в значительной степени зрелой. У семилетнего ребенка размеры

поверхности большинства корковых зон составляют 80-90% соответствующих поверхностей взрослого. Уровня взрослого человека достигает у ребенка и развитие цитоархитектоники коры" 9.
Вообще говоря, способность к простейшему орудийному использованию каких-то предметов в процессе решения тех или иных задач - это способность, которая возникает только в конце первого года жизни, когда ребенок впервые демонстрирует стремление "совершать результативные действия, не только воздействуя на предмет рукой непосредственно, но и опосредствованно, т.е. с помощью другого предмета" |0. Однако лишь в течение последующего года эта способность приобретает систематический характер, и потому можно с уверенностью утверждать, что второй год жизни ребенка - это уже возраст орудийной деятельности.
Скажем, малыш в возрасте 15 месяцев уже способен использовать палку для того, чтобы попытаться достать игрушку из-под шкафа, а ребенок полутора лет пододвинет стул, чтобы выключить свет. Вместе с тем, ребенок этого возраста делает что-то исключительно потому, что это интересно здесь и теперь, но вовсе не потому, что это может привести к достижению какой-то отдаленной цели. Он не рассчитывает последствия тех или иных своих действий, а просто делает что-то - и смотрит, что у него получилось. Его мышление принципиально ситуативно, т.е. имеет дело с наличным набором предметов, и ребенок решает ту или иную практическую задачу путем перекомбинирования тех предметов, которые есть в визуальном пространстве данной практической ситуации. При этом он активно перебирает, перекомбинирует не только сами предметы, но и образцы действий с ними - те образцы действий, которые он отслеживает в поведении взрослых, и которые выполняют для него роль обрядово-риту-альных матриц. Это по сути своей НАЛИЧНЫЕ образцы действий, которые ребенок когда-то видел и принципиально умеет воспроизводить. Иначе говоря, все, на что способен ребенок этого возраста -это на то, чтобы использовать какие-то знакомые ему предметы и знакомые ему способы действий в качестве средств решения той или иной жизненной задачи. К тому же происходит это использование исключительно посредством практического перебора вариантов. Скажем, если полуторагодовалому ребенку нужно достать закатившийся под шкаф мяч, а в его распоряжении находится несколько палок разной длины и толщины, причем только одна из них является подходящей и по длине, и по толщине, ребенок не сможет определить нужную палку, так сказать, мысленным образом: ему необходимо попробовать каждую из имеющихся в его распоряжении палок, причем в достаточно произвольном порядке. Точно так же он не может заранее сказать, какой образец действия может ему помочь в той или иной нестан-
346
дартной ситуации, и он перебирает разные образцы действий, усвоенные им в процессе обрядово-ритуального взаимодействия с миром взрослой культуры.
Однако даже в этом возрасте ребенок все еще не способен создавать, не способен изобретать авторские средства решения тех или иных задач. Так, ни одному двухлетке не придет в голову сделать, изобрести какое-то свое собственное вспомогательное орудие для достижения той или иной цели. И это понятно: изобретение, создание средств решения той или иной задачи ВПЕРВЫЕ требует способности к долговременному мысленному моделированию, когда некое отсутствующее средство приходится воображать "на кончике" возникшего затруднения, когда средство требуется впервые создать, изобрести "под потребность".
Правда, уже к концу второго года, как показал Пиаже, "дети переходят от решения задач по методу проб и ошибок к особому внутреннему экспериментированию с объектом, исследованию средств и способов решения задач" ". Однако чрезвычайно важно, что и в два, и в три, и в четыре года ребенок осуществляет свой мысленный эксперимент только с теми предметами, которые есть у него в наличии, и принципиально не обеспокоен поиском или изобретением средств решения трудной задачи за пределами того инструментария, который ему дан. Он демонстрирует способность использовать те или иные предметы в орудийной функции, но пока совершенно не способен какие бы то ни было орудия придумывать, создавать, изобретать.
Не странно ли в этой связи предполагать, что Homo habilis, чей мозг не превышает по своему объему мозг десятимесячного ребенка, уже способен заниматься... изобретением и изготовлением орудий труда, т.е. сознательной обработкой каменных галек под те или иные практические задачи? Элементарная логика заставляет предположить, что Homo habilis, обладающий мозгом в 550-750 куб. см. никак не годится на роль создателя орудийной индустрии, никак не годится на роль существа, способного к изобретению и целенаправленному производству орудий труда. Если исходить из предположения, что существует (при всех возможных оговорках по этому поводу) определенная корреляция между развитием мозга ребенка в онтогенезе и филогенетическим формированием феномена человеческого мозга в процессе антропогенеза, мозг хабилиса - это мозг, который может обеспечить разве что предречевую манипулятивную активность, может обеспечить лишь самые начальные стадии работы со знаковым пространством культуры и элементарное знаковое кодирование, но никак не сознательное целеполагание и не изобретение орудий труда "под задачу". Мозг, который способен обеспечить сознательное целеполагание, - это во всяком случае мозг, перешедший границу "мозгового рубйкона", и претерпевший значительное функциональное усложнение на новой морфофизиологической основе и под воздействием процессов интенсивной культурной обработки.
347
А чтобы возник столь высокоорганизованный мозг в процессе антропогенеза, заведомо необходим некий

разбег. Необходим особый - назовем его игровым, знаковым или обрядово-ритуальным - период культуры, в течение которого УЖЕ существует каменная индустрия, но эта индустрия ЕЩЕ не является целенаправленным производством орудий труда, а является чем-то принципиально иным. Абсолютно необходим ДООРУДИЙНЫЙ период культуры, доорудийный период каменного производства, в течение которого естественный отбор, совершающийся под воздействием "индустриального фактора", мог бы привести к возникновению существ с качественно новой по сравнению с хабилисом мор-фофизиологией мозга, способной обеспечить феномен целесообразного производства.

Представление же о том, что искусственно обработанные камни с самого начала обрабатывались с целью их последующего использования в качестве орудий, не оставляет пространства и времени для такого разбега. При таком подходе получается, что сложнейшая в интеллектуальном отношении деятельность по целенаправленному изготовлению орудий труда возникает как Минерва из головы Юпитера, и никакие ссылки на "постепенность" этого процесса не помогают, коль скоро утверждается, что те каменные предметы, которые два с половиной миллиона лет назад обрабатывал Homo habilis, с самого начала имели орудийное предназначение.

В том-то и состоит суть дела, что, прежде чем целенаправленное орудийное производство и орудийная деятельность станут возможны, требуется, чтобы под воздействием неких первичных культурных факторов (каких - об этом разговор впереди), имеющих принципиально неорудийную, принципиально неутилитарную природу, сформировался совершенно новый антропологический тип, главной особенностью стало было бы такое увеличение объема головного мозга, которое сделало бы возможным необходимое функциональное усложнение структур последнего.

Этот морфофизиологический скачок, эта церебральная революция происходит в течение, как минимум, миллиона лет. Именно столько длится эпоха господства хабилиса. Именно столько существует доорудийный период каменной индустрии. Именно столько времени потребовалось для того, чтобы созданная хабилисом галечная культура смогла выступить в качестве достаточно мощного фактора естественного отбора и привела к появлению существ, чей мозг почти двукратно превышал средние объемы мозга хабилиса и перекрывал нижнюю границу человеческой нормы - представителей вида Homo erectus, питекантропов, чьи морфофизиологические показатели однозначно свидетельствуют о том, что перед нами - люди.

Но чем же, в таком случае, являлась галечная индустрия, созданная хабилисом, и существовавшая в течение предшествующего миллиона лет? ЧТО производила эта индустрия, если производство орудий следует признать превышающим интеллектуальные возможности "хабилиса"?

Понятно, что ответ на этот вопрос крайне не прост, и, прежде чем предложить возможный вариант такого ответа, обращу внимание на некоторые подводные камни, которые, судя по всему, мешают сторонникам орудийной парадигмы увидеть ее логическую противоречивость.

Благими намерениями...

Как возможно возникновение деятельности по изготовлению орудий труда, если такого рода деятельность может осуществляться только человеком, а возникновение феномена человека является, в свою очередь, результатом длинного пути развития орудийной деятельности? В отечественной традиции интерпретации археологических фактов весьма распространена позиция, которая почему-то именовалась "диалектической", но которая на самом деле попросту является уходом от вопроса. Вот типичный образец такого рода псевдодиалектического рассуждения: "Итак, человек до труда или труд до человека? Даже будучи полемически заостренной, такая постановка вопроса напоминает споры средневековых схоластов о том, что возникло раньше: курица или яйцо? Человек невозможен без труда, а труд без социального субъекта. Человек и труд составляют единую систему, формирование которой проходит свои закономерные этапы. Именно этим объясняется принципиальная синхронность скачков в морфологическом оформлении человека и в орудийно-трудовой деятельности" и.

Однако на самом деле такого рода постановка вопроса ровным счетом ничего не объясняет, не говоря уже о том, что вступает в прямое противоречие с археологическими фактами. Как отмечалось в предыдущей главе, между возникновением прямохожде-ния и развитой кисти руки, с одной стороны, и возникновением феномена каменной индустрии, с другой, вовсе нет никакой синхронности, а лежит разрыв, по меньшей мере, в миллион лет. И то,чно так же можно говорить об очевидном и огромном разрыве (тоже не менее миллиона лет) между возникновением каменной индустрии и феноменом питекантропа как первого существа, которое однозначно относится к роду Homo. Таким образом, история наиболее древних ступеней антропогенеза - это вовсе не история синхронности орудийного и морфофизиологического, а история весьма и весьма существенных разрывов.

В общем и целом указание на пресловутую синхронность развития каменной индустрии и человеческой морфофизиологии -это не что иное, как известный школярский трюк, который позволяет не думать над проблемой там, где она есть. Мол, достаточно указать на то, что все происходило "постепенно и одновременно", и тогда на конкретные противоречия и проблемы уже можно не обращать внимание. Однако как только тот или иной автор пытается смоделировать конкретный механизм этой "постепенности и одновременности", становится очевидной поверхностность такого рода интерпретаций.

Скажем, авторы уже упоминавшегося фундаментального трехтомного исследования по истории первобытного общества, созданного силами ведущих специалистов Института этнографии в середине 80х гг, всерьез доказывают, что деятельность по изготовлению орудий труда могла возникнуть как условнорефлекторная деятельность, как деятельность, не опосредованная сознанием и целепола-ганием. Но тогда становится совершенно непонятно, что вообще эти авторы обозначают с помощью словосочетания "орудие труда".

В частности, Ю.И.Семенов, являющийся автором соответствующего раздела в указанной монографии, подчеркивает: "В свете современных данных о механизме поведения высших животных форму, в которую была облечена при своем возникновении производственная деятельность, нельзя охарактеризовать иначе, как условнорефлекторную" 13. Мол, сначала предки человека просто пользовались случайно подобранными камнями в процессе охоты или драк, а когда камни случайно разбивались при соударениях друг о друга, получавшиеся осколки с острыми краями привлекали особое внимание и начинали использоваться в различных нуждах. А далее все, как в святочном рассказе для маленьких детей: "...если первоначально это происходило чисто случайно, то в дальнейшем, по мере накопления опыта, предлю-ди намеренно стали ударять одними камнями по другим, разбивать одни камни при помощи других, а затем выбирать из числа образовавшихся осколков наиболее пригодные для использования в качестве орудий. Как показали эксперименты, в результате простого бросания камня на глыбу или глыбы на камень помимо бесформенных обломков нередко получаются отщепы правильной формы с выраженным острым краем" м.

По всей видимости автор убежден, что описываемый им процесс достаточно прост в интеллектуальном отношении, коль скоро речь идет о ее "условнорефлекторном" возникновении. Однако я обращу внимание всего на два слова, которые походя употребляет Ю.И.Семенов - очевидно, предполагая, что никаких особых проблем за этими словами не скрывается. Это слова "намеренно" и "выбрать".

Между прочим, это именно те два слова, которые являются ключевыми для понимания самого феномена человека. Во всяком случае, реальная теоретическая сложность в интерпретации процесса антропогенеза заключается вовсе не в том, чтобы указать на имеющиеся в самой природе факты раскалывания камней, а в том, чтобы объяснить, как стало возможно то, что скрывается за этими двумя словами: как могла у предчеловека возникнуть интенция к преднамеренной обработке камней и как у него могла сформироваться способность к выбору из многофакторных абио-логических возможностей.

В самом деле, можно сколько угодно рассказывать о том, каким образом в естественных условиях образуются каменные осколки. В любой скалистой местности (а именно таково олдувайское ущелье, в котором обнаружены древнейшие артефакты культуры)

таких осколков любых размеров и конфигураций неисчислимое множество - на любой, что называется, вкус. И, разумеется, любая обезьяна может наблюдать процесс образования новых осколков в процессе соударения камней. Но проблема состоит совсем не в этом, а именно в том, почему предок человека приступает вдруг к НАМЕРЕННОМУ соударению камней.

Ведь намерения животного всегда связаны с его биологическими потребностями, а любая намеренная деятельность, не связанная с прямыми биологическими смыслами, - это уже сознательная деятельность, т.е. деятельность связанная с сознательным целепо-лаганием. Поэтому возникновение способности к намеренному соударению камней не может служить объяснительной схемой, а само должно быть как-то объяснено. И указание на то, что некие древнейшие предки человека "постепенно" переходят от случайно расколотых камней к их намеренному раскалыванию, ровным счетом ничего не объясняет: условнорефлекторное подкрепление не может совершаться посредством факторов, которые не имеют непосредственной биологической значимости.

Скажем, обезьяна, случайно расколовшая кокосовый орех с помощью камня, может перейти к намеренному использованию камней при раскалывании кокосовых орехов, - но именно потому, что внутри кокосового ореха содержится подкрепление данного условного рефлекса в виде вкусной мякоти и молока. На создании такого рода условнорефлекторных цепей и строится, как известно, все обучение в животном мире. Однако процедура раскалывания одного камня с помощью другого камня не содержит в себе никакого естественного биологического подкрепления, и потому не может быть закреплена условнорефлекторно. Широко известны опыты, которые доказали, что не только изготовление каменных орудий, но и использование орудий из камня не удается смоделировать у высших приматов в лабораторных условиях. Всякий раз, когда подобного рода попытки совершались, "реакция шимпанзе на камень приобретала характер активного отвергания" '>, - подчеркивают исследователи.

Но, таким образом, идея условнорефлекторного происхождения деятельности по изготовлению каменных орудий выглядит более чем странно. У любого живого существа условнорефлекторно закрепляется лишь то, что является непосредственно значимым в биологическом отношении, - но возможно ли обработку каменных предметов интерпретировать как биологически значимую? Если бы деятельность такого рода могла возникать как ус-ловнорефлекторная, ее бы вполне можно было смоделировать у любых высших

обезьян, но это, как известно, задача которую так и не удалось решить. Но если даже в искусственных условиях специальной дрессировки невозможно заставить обезьяну превратить круглую гальку в чоппер - с тем, чтобы она начала этим примитивным орудием пользоваться в практических целях, то можно ли вообразить те факторы, которые позволили возникнуть этой способности в естественных условиях?
351
Дело ведь вовсе не в том, что морфофизиология обезьяньей руки не позволяет ей расколоть один камень с помощью другого - как раз с морфофизиологической точки зрения такая операция обезьяне вполне подвластна. Проблема совсем в другом. Проблема в том, что задача создания любого, даже самого примитивного орудия труда из камня - это интеллектуально сверхсложная задача, коль-скоро существо, создающее такое орудие, должно удерживать в голове цепочку из нескольких звеньев, не имеющих прямой биологической значимости.
Прекрасно известно, что высшие обезьяны способны оперировать различными подсобными орудиями при решении каких-то биологически значимых задач и даже способны предварительно обрабатывать эти подсобные орудия - например, заострять с помощью зубов палки и ветки, чтобы вытаскивать термитов из термитника. Но производство каменных орудий - это деятельность, предполагающая двойное и даже тройное целевое опосредование: "я должен взять камень, чтобы с помощью него оббить другой камень, чтобы в результате получился некий осколок, и чтобы этот осколок использовать для..." А для чего, собственно говоря, может использовать полученный осколок Homo habilis? Для охоты такой осколок ничуть не более полезен, чем целый камень, а если, как указывают различные авторы, "для разделки туш" или "для изготовления дубин" "", то это уже четвертый уровень целевого опосредования. Естественно, что условнорефлекторное возникновение столь сложной процедуры выглядит более чем проблематично.
Опоры выбора
Но почему даже в условиях искусственной дрессировки, когда дрессировщик создает систему условнорефлекторных подкреплений, не удается сформировать способность к изготовлению простейших каменных орудий труда у высших приматов? В значительной мере объяснить принципиальную непреодолимость этого барьера для животных можно в связи с анализом феномена многофакторного абиологического выбора, о чем шла подробная речь в предшествующих главах.
"А затем выбрать из числа образовавшихся осколков наиболее пригодные для использования в качестве орудий"» - рекомендует Ю.И.Семенов нашему гипотетическому предку, полагая, видимо, что выбор подходящего орудия среди десятка каменных
осколков - это более или менее простая задача, принципиально решаемая на уровне животного интеллекта. Однако в том-то и состоит суть дела, что выбор подходящего осколка - это совсем не просто. Это, между прочим, в не меньшей степени, нежели создание орудий труда, является сложнейшей в интеллектуальном отношении процедурой, которая предполагает способность к абстрактному моделированию будущего, основывающуюся на достаточно обширном опыте. Ведь чтобы выбрать
352
из множества осколков подходящий, необходимы какие-то основания для такого выбора, некие точки отсчета, которые бы позволили судить о том, почему и чем один каменный обломок лучше или предпочтительнее другого. Но это те основания, которые могут возникнуть лишь в результате какого-то культурного опыта и предполагают такой уровень интеллекта, который отсутствует у обезьяны.
В предыдущих главах уже шла речь о том, что никакое животное не способно осуществить выбор среди предметов, не имеющих непосредственного биологического значения. Суть искусства дрессировки, между прочим, в том и состоит, что биологически нейтральные факторы превращаются в биологически значимые через формирование условно-рефлекторной связи с подкормкой. Можно, конечно, предположить, что у предчеловека был некий Дрессировщик, который научил его выбирать из каменных осколков, но тогда мы будем вынуждены покинуть почву естественного анализа. А кроме того, никакой гипотетический дрессировщик не сможет сформировать у существа, находящегося на ступени вчерашнего австралопитека, способность к СВОБОДНОМУ выбору из биологически равнозначных возможностей, без чего принципиально невозможна деятельность по изготовлению каменных орудий, предназначенных к дальнейшему использованию в каких-то практических целях.
Еще раз подчеркну, что животное обладает только одной сеткой размерности в своих взаимоотношениях с окружающим миром, и эту сетку создает иерархия биологических потребностей, заложенная на уровне генетического механизма. Поэтому шимпанзе может упорно долбить кокосовый орех камнем или с размаху бросать камень на кокосовый орех: результат такой деятельности имеет вполне определенную биологическую однозначность, связанную с извлечением из кокосового ореха вкусного содержимого. Иначе говоря, у результата этого действия есть вполне определенная биологическая размерность, и эта биологическая размерность результата является тем самым учителем, или, точнее, тем самым "дрессировщиком", который может стимулировать шимпанзе ко все новым и новым попыткам раскалывания ореха с помощью камня.
Однако совершенно иным образом обстоит дело в случае, когда происходит обработка одного камня с помощью другого камня: какой бы результат ни получился, у него будет принципиально отсутствовать биологическая размерность. Поэтому любая намеренная обработка камня предполагает наличие некоторых искусственных, надбиологических схем, которые бы делали один вариант камня более предпочтительным,

нежели другой.
Проблема культурного намерения, т.е. намерения, не имеющего прямой биологической природы, состоит именно в том, что такое намерение всегда опирается на выбор из множества беско-нечнофакторных возможностей. Следовательно, существо, которое выступает с намерением разбить камень, - это существо, спо-

собное к выбору с опорой на внебиологические (=культурные) факторы. Однако такие внебиологические точки опоры, в свою очередь, могут являться только результатом некоторого культурного движения и не могут предшествовать возникновению каменной индустрии.
Иначе говоря, даже простое намерение разбить камень (не говоря уже о целенаправленном оббитии какого-то куска, что невозможно без мысленного предметного моделирования) предполагает способность того существа, которое это делает, осуществлять ВЫБОР из образующихся обломков. Однако это-то и представляет непреодолимую сложность даже для высших обезьян, поскольку такой выбор заведомо не имеет никаких биологических точек отсчета, и потому должен быть опосредован некими искусственными ориентирами, т.е. должен иметь некоторую опорную... мифологию, - скажем, мифологию утилитарности.
Проблема каменного орудия труда, а, вместе с тем, и проблема человека состоит, таким образом, вовсе не в том, чтобы некое существо оказалось способно искусственно обработать какой-то обломок камня, а, прежде всего, в том, чтобы оно оказалось способно ВЫБРАТЬ некий обломок камня среди сотен и тысяч других, т.е. чтобы оно смогло оказать предпочтение одному каменному обломку перед другими. А это, как показал весь предшествующий анализ, и является той задачей, способность к решению которой принципиально отличает человеческого сознание от психики животных.
Скажем, когда шимпанзе обламывает ветку и с помощью зубов или рук очищает ее от листьев, чтобы доставать термитов из термитника, она не совершает при этом никакого выбора: она берет первую попавшуюся ветку, а, значит, не осуществляет никакого предварительного примеривания, не осуществляет никакого предварительного интеллектуального моделирования. И тем более это касается каменного осколка. Каменный осколок, какой бы он формой ни обладал, является вещью довольно бестолковой в повседневной жизни высших приматов, и потому едва ли не единственная функция, в которой используются камни высшими приматами - это функция бросания, функция защиты от врагов. Однако принципиальная особенность такого использования камней заключается в том, что обезьяна не совершает никакого выбора из тех камней, которые валяются вокруг, а бросает первый попавшийся. Принципиально то же самое происходит и в случае, когда шимпанзе с помощью камня разбивает кокосовый орех: для этой цели используется именно первый попавшийся, случайный камень, но ни в коем случае не камень, пред-варительно выбранный. Выбор из биологически равнозначного -это задача, которая в принципе не решается на уровне психики животного. Совершить выбор среди биологически равнозначных осколков камней способно только существо, обладающее сознанием, т.е. уже человек.

В предыдущих главах было показано, что предельным основанием любого надбиологического выбора может и должна являться некая искусственная сетка координат, некая система условностей, которая была нами названа первичной мифосеманти-кой, навязываемой человеком окружающему его миру. Как формируется такого рода сетка мифологических условностей в процессе антропогенеза - интереснейший вопрос, и он будет достаточно подробно рассмотрен на следующих страницах. Сейчас же важно подчеркнуть, что утилитарный выбор требует своего мифа не в меньшей степени, чем любо другой надбиологический выбор. Более того, утилитарный миф, упорядочивающий предметы окружающего человека мира под углом зрения возможности их утилитарного использования - это, пожалуй, одна из наиболее сложных в интеллектуальном отношении мифологических конструкций, поскольку она предполагает развитую способность к интеллектуальному прогнозированию и абстрактному моделированию.
Выбор каменного обломка на утилитарной основе - это выбор с целью его последующего орудийного использования в той или иной практической ситуации. Но, чтобы сделать такой выбор, человек должен осуществить сложнейшую в интеллектуальном отношении операцию примеривания того или иного обломка к гипотетической ситуации его практического использования. А это значит, что в процессе выбора человек должен производить своего рода предварительное интеллектуальное моделирование той ситуации, в которой данный осколок будет потенциально использован. Среди каменных обломков, которые могут иметь самые непредсказуемые очертания, нужно выбрать те, которые могут оказаться ориентировочно полезны при решении той или иной практической задачи. При этом, перебирая варианты, нужно осуществлять постоянную умственную примерку к возможным практическим ситуациям, а, следовательно, удерживать в голове эти возможные многофакторные ситуации. А для этого, в свою очередь, нужно научиться среди бесконечного многообразия каменных обломков, бесконечного многообразия каменных поверхностей, типов сколов и размеров выделять некие устойчивые формы, которые можно было затем целенаправленно искать на каменных развалах, или, тем более, искусственно формировать в процессе целенаправленной обработке камня.

Таким образом, любое примеривание предполагает наличие некоей размерности, опираясь на которую только и можно совершить акт выбора. А поскольку речь идет о биологически равнозначных предметах, такая размерность может быть только размерностью культуры. Естественно, что хабилис, не имеющий культурной предыстории, принципиально не может обладать такого рода культурной размерностью, а, значит, у него нет и не может быть никаких оснований для выбора, как и у обезьян. И уж во всяком случае такого рода умственное примеривание хаотических обломков к каким-то практическим ситуациям, прикидывание на

глазок их потенциальных утилитарных возможностей и отбор на этой основе требует высокоразвитого интеллекта, а отнюдь не того примитивного сознания, с которым появляется на эволюционной арене Homo habilis. Перечисленный комплекс задач не только не прост, но и, пожалуй, представляет собой одну из наиболее сложных форм выбора, предполагающую высочайший уровень развития абстрактного мышления. Но даже если предположить, что Homo habilis чудесным образом обладал интеллектуальным потенциалом достаточным для совершения такого рода свободного выбора, совершенно очевидно, что то предварительное интеллектуальное моделирование, на котором основан всякий утилитарный выбор, невозможно осуществить доопытным образом. А это значит, что опыт по использованию тех или иных обломков в качестве орудий труда должен... предшествовать факту их использования в качестве тех или иных орудий труда, что абсурдно.

Из всего сказанного и выходит, что утилитарность - это такое качество искусственных предметов, которое не может ПРЕДШЕСТВОВАТЬ их созданию, а может возникать лишь ВСЛЕД тому, что они уже созданы. А, значит, первоначальное основание выбора того или иного каменного обломка должно иметь не утилитарные, а более условные мифологические основания. Утилитарность не может являться наиболее ранним основанием мифо-семантического упорядочения, не может являться предельным основанием процедуры выбора на самых ранних ступенях культуры, а, следовательно, обработанные рукой хабилиса предметы не могут быть целенаправленно изготовленными орудиями труда, исходно предназначенными к тому или иному утилитарному использованию.

Вообще говоря, если орудийная парадигма верна, и каменная индустрия в ее наиболее ранних образцах на самом деле является не чем иным, как производством орудий труда с сознательной целью их дальнейшего утилитарного использования, то это означает, что создатель самых ранних, самых примитивных орудий труда уже обладал полноценным человеческим сознанием и высокоразвитой моторикой руки. Но, таким образом, получается совершенно невероятная вещь, будто сам феномен человека являлся исторической предпосылкой каменной индустрии и культуры как таковой, но никак не результатом длительного культурного развития. Таков неизбежный логический вывод из предположения, будто древнейшая каменная индустрия являлась индустрией по производству орудий труда. И в этом случае возникновение феномена человеческого сознания должно быть рассмотрено как своеобразное чудо, как некая сверхъестественная флуктуация эволюции.

Одно из двух: или способность к искусственному целеполага-нию в отличие от стремления к удовлетворению естественных биологических потребностей не дается человеку от рождения, являясь результатом культуры, и потому никак не может быть

рассмотрена в качестве предпосылки возникновения древнейшей формы каменной индустрии, или же мы оказываемся вынуждены вводить гипотезу Творца, несущего всю полноту ответственности за возникновение самого феномена сознания. Ведь если мы предполагаем, что хабилис, живший более двух миллионов лет назад, создавал свои "галечные орудия" с сознательной целью их дальнейшего использования, т.е. с целью использования их именно в качестве орудий труда, - мы неявно предполагаем тем самым, что сознание предшествует самому феномену искусственного орудия: мол, предчеловек, только-только начинающий совершать первые галечные сколы уже обладает сознанием. Но тогда вопрос о природе сознания, явившегося в голову архантропа "из ниоткуда", становится вопросом о чуде, а само происхождение человека - делом Божьего Промысла, возжигающего в голове некоего человеческого предка свет целевого сознания.

Таков базовый парадокс, связанный с возникновением феномена человека: сама возможность целенаправленного изготовления орудий труда предполагает уже сформированное сознание; но что же в таком случае являлось источником его формирования? И возможно ли найти разумный выход из описанного тупика, если не ссылаться на чудо?

Похоже, что если такой выход и существует, то он должен быть связан с отказом от орудийной парадигмы, с отказом от представления о том, что древнейшая каменная индустрия - это индустрия по производству орудий труда. Во всяком случае, если предположить, что целенаправленная деятельность по изготовлению орудий труда возникает на достаточно развитых ступенях культуры, а каменная индустрия в ее самых ранних образцах является чем-то принципиально иным, а не деятельностью по изготовлению орудий труда, то это способно объяснить многие антропологические парадоксы, связанные с возникновением феномена культуры два с половиной миллиона лет назад.

Итак, попробуем взглянуть на совокупность антропогенети-ческих данных под новым углом зрения.

Попробуем допустить, что культура не утилитарна, не орудийна по своему происхождению, и что древнейшее каменное производство как исторически первая манифестация феномена культуры является чем-то неизмеримо более простым, нежели целенаправленная деятельность по производству орудий труда, и одновременно чем-то неизмеримо более сущностным для понимания самого феномена культуры. Попробуем допустить, что утилитарность и орудийность - это позднейшее завоевание культуры, но никак не ее исходная точка.

Но что же в таком случае могло явиться исходной, базовой точкой культуры? Замечу, что принципиальной особенностью этой гипотетической точки должна быть ее одновременная принадлежность двум мирам: с одной стороны, эта наиболее элементарная форма культуры должна быть настолько проста, что ее существование могло быть принципиально обеспечено морфофизиологией хабилиса. А, с другой стороны, это должно быть нечто поистине

357

фундаментальное для понимания самого феномена культуры, в том числе - в его наиболее развитых формах. Совершенно очевидно, кстати, что утилитарность, орудийность не удовлетворяют ни первому, ни второму требованиям. Но что же в таком случае являлось этой таинственной исходной точкой культуры, получившей свое предметное выражение, в частности, в феномене галечной индустрии?

Анализу этого принципиального вопроса и будут посвящены последующие страницы книги. Пока же еще раз зафиксирую принципиальный вывод и одновременно предпосылку последующего анализа: если мы хотим остаться на позициях естественнонаучного подхода, следует признать, что обрабатываемые хабилисом камни не являлись сознательно и целенаправленно изготовленными орудиями труда. Существо с интеллектуальным потенциалом австралопитека принципиально не может изготавливать орудия труда. И, тем не менее, мы имеем безусловный археологический факт создаваемой хабилисом галечной индустрии. Вывод из очерченного парадокса может быть только один: обрабатываемые хабилисом гальки по своему первоначальному происхождению не являются орудиями. Но чем же в таком случае они являются?

Об этом - в следующей главе.

1. См.: Археология Центральной Африки. М., 1988, с.36-41.
2. М.К.Мамардашвили. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси, 1984, с.58.
3. Там же, с.59.
4. Там же, с.59-60.
5. Д.Джохансон, М.Иди. Люси: Истоки рода человеческого. М., 1984, с.236.
6. Там же, с.228.
7. См.: У.Брей, Д.Трамп. Археологический словарь. М., 1990, с. 275.
8. История первобытного общества: Общие вопросы. Проблемы антропосоциогенеза. М., 1983, с.240.
9. Фарбер Д.А. Онтогенез мозговых структур. - В кн. Естественнонаучные основы психологии, М., 1978, с. 270.
10. Умственное воспитание детей раннего возраста. М., 1968, с.72.
11. Развитие личности ребенка. М., 1987, с.35.
12. И.Л.Андреев. Происхождение человека и общества. М., 1988, с.95.
13. Там же, с.241.
14. Там же, с.275.
15. См.: И.Л.Андреев. Происхождение человека и общества. М.,1988, с.96.
16. См. напр.: В.П.Алексеев. Становление человечества. М., 1984, с.149.

358

ГЛАВА 2. КОРНИ КУЛЬТУРЫ

Странный мир тлвк

Вообще сама по себе галечная культура - это большая загадка. Загадка не только потому, что столь радикальное новообразование как культура изобретается существами, чья морфофизиоло-гия не слишком отличается от морфофизиологии их ближайших предшественников по эволюционной лестнице. Загадка это еще и потому, что функциональное предназначение искусственно обработанных галек совершенно непонятно.

Первая существенная черта галечных орудий, которая бросается в глаза при их ближайшем рассмотрении, состоит в том, что производившиеся их создателями сколы не имели никакой видимой системы: невозможно найти двух галек с одинаково обработанными краями. Иначе говоря, обработанный край не имеет никакой устойчивой формы. Есть сам факт скола, но форма обработанного края выглядит совершенно случайно. Сколы разнятся настолько, что производят впечатление необязательных. И это принципиально отличает галечную индустрию от тех способов обработки камня, которые приходят ей на смену. Рассматриваем ли мы созданные рукой питекантропа орудия ашельской индустрии, или многообразные орудия неандертальца, представляющие культурное наследие эпохи мустье, или, тем более, орудия, характеризующие культуру неоантропа, человека современного вида, - во всех этих случаях прослеживается некоторая инвариантность орудийных форм, которая позволяет достаточно легко идентифицировать ТИП орудия. Что же касается галечной индустрии вчерашнего австралопитека, то какая бы то ни было типо-логизация производимых здесь псевдоорудий представляется попросту невозможной, настолько не похожи чисто внешне рисунки

оббитого края у различных представителей этого исторического семейства каменных предметов искусственного происхождения, настолько один вариант оббития не напоминает другой - и это при том, что количество произведенных сколов у такого рода предметов крайне незначительно.
Образно выражаясь, у каждой гальки, оббитой руками хаби-лиса, - свое лицо, и это крайне странно, если предполагать, что
359
перед нами имеющая полуторамиллионолетнюю историю ОРУДИЙНАЯ индустрия. Ведь количество видов деятельности, которыми может заниматься столь древний человек, едва только приступивший к изобретению первых культурных артефактов, заведомо невелико, и, если бы речь шла об утилитарно-орудийных предметах, естественно было бы ожидать хоть какого-то орудийного отсева и отбора за полтора миллиона лет существования галечной индустрии, должна была бы произойти хотя бы самая элементарная эволюция галечных форм, и гальки,обработанные миллион лет назад^олжны были бы отличаться от галек,обработанных два с половиной миллиона лет назад большей функциональностью, большей утилитарностью, большим удобством получаемых в результате сколов рабочих поверхностей. Однако поразительным образом никакой утилитарной эволюции галечных псевдоорудий за полтора миллиона лет не происходит.Так, словно Homo habilis совершенно равнодушен к функциональному удобству получаемых в результате обработки форм.
Более того, складывается впечатление, что создатель олду-вайской каменной индустрии заинтересован не столько в поиске утилитарно удобных форм, сколько в прямо противоположном: в том, чтобы один обработанный камень был... максимально непохож на другой. Внимательный взгляд на любую коллекцию олдувайских псевдоорудий оставляет странное ощущение. С одной стороны, очевидно, что это - одно каменное семейство, где за основу принята обработанная водой и песком речная галька либо гладкий кусок вулканического туфа. И, вместе с тем, остается ощущение ошеломительной непохожести тех форм, которые образуются в результате обработки исходного материала. Причем речь идет о крайней непохожести предметов, находящихся не в разных временных слоях, а в одном и том же временном слое: ни форма галек, на характер совершаемых сколов ни в малой степени не стремятся к какой-либо похожести друг на друга. К тому же сколы зачастую носят настолько странный с утилитарной точки зрения характер, что никакая работа воображения не может подсказать тех видов деятельности, в которых можно было бы применить обработанные таким образом гальки. Поэтому - либо мы должны предполагать исключительное многообразие различных видов деятельности, которыми занимается с помощью своих каменных орудий олдувайский человек, либо что перед нами вовсе не орудия, а нечто совершенно другое.
А другая сторона этого визуального разнообразия галечных псевдоорудий состоит в уже отмеченном отсутствии какого бы то ни было намека на эволюцию их форм. Если в синхроническом плане гальки отличаются крайним разнообразием, то диахронически дело обстоит прямо противоположным образом: за два миллиона лет характер этого разнообразия нисколько не изменяется. Визуально различить ранние и поздние гальки практически невозможно. Внешний вид галечных псевдоорудий из отложений древностью в 2,5 млн. лет ничем принципиально не отличается
360
от внешнего вида галечных псевдоорудий из самых поздних слоев. И это радикальным образом отличает галечную культуру ха-билиса от культур последующих эпох. Так, возникающая вслед за галечной индустрией ашельская культура питекантропа демонстрирует отчетливую эволюцию орудийных форм на достаточно коротких с эволюционной точки зрения временных отрезках протяженностью до 100 тыс. лет, и это одно из свидетельств в пользу того, что ашельская культура имеет выраженный утилитарный характер. Однако ничего подобного нет в случае с галечной культурой хабилиса. И это полное отсутствие утилитарной эволюции у галечных псевдоорудий не может не ставить исследовательское сознание в тупик - конечно, в том случае, если это исследовательское сознание исходит из предположения об орудийной сущности галечной культуры. Утилитарное предназначение галечных орудий просто обязано было привести к каким-то эволюционным изменениям этих орудий за два миллиона лет, однако факт заключается в том, что ничего подобного не произошло.
Впрочем, недоумение по поводу странных псевдоорудий ол-дувайской эпохи усиливается еще больше, стоит только задуматься еще над одним странным фактом: а почему, собственно говоря, олдувайский человек выбирает для своих орудий почти исключительно галечные камни? Ведь среди огромного количества каменных обломков, образующихся естественным путем, можно без труда обнаружить камни овальные и трапециевидные; камни с острыми, режущими краями и камни тупые; камни объемные и камни плоских форм; камни удлиненные и камни укороченные, камни с бугристой поверхностью и камни с поверхностью абсолютно ровной и даже отшлифованной. Достаточно заглянуть в любой естественный каменный разлом, чтобы убедиться в этом. Здесь можно без особого труда найти множество камней самых различных форм и самых различных размеров, и эти образовавшиеся естественным образом камни можно применить в дело ничуть не хуже, а порой значительно лучше примитивно обработанных галек. И, во всяком случае, если бы архантропу требовалось орудие с каким-то особым сколом, было бы гораздо естественнее и проще взять в качестве полуфабриката не круглую гальку, а такой каменный обломок, который уже самой природой как бы подготовлен для соответствующих нужд. Уж наверное на обработку такого обломка потребовалось бы гораздо меньше усилий, а практический результат был бы выше! Однако

среди олдувайских орудий крайне незначительно количество предметов негалечного происхождения, и это не может не вызывать недоуменных вопросов.
Пытаясь объяснить этот феномен, археологи обычно указывают, что необработанная поверхность гальки удобна для руки, которая держит изготовленное орудие именно за этот, необработанный край. Однако это более чем сомнительное преимущество: среди тех разнообразнейших обломков, которые в изобилии встречаются в естественных каменных разломах, можно без особого
361
труда найти такие, которые гораздо удобнее вкладываются в руку и одновременно обладают гораздо более эффективным рабочим краем созданным самой природой. А, с другой стороны, если галечный край настолько удобен, то отчего же в развитых каменных индустриях столь "удобная" речная галька вообще перестает использоваться в качестве основы для орудий труда? Последние отголоски галечной индустрии встречаются в эпоху питекантропа, но уже достаточно скоро они сходят на нет.
Ну а потом, если сколотые камни действительно были нужны хабилису в орудийно-утилитарных целях, периоду изготовления орудий просто обязан бы был предшествовать (а впоследствии и сопровождать его) достаточно долгий процесс СОБИРАТЕЛЬСТВА каменных обломков функционально удобных форм. А это значит, что археологи должны были бы находить на стоянках олдувайско-го человека наряду с искусственно оббитыми гальками изобилие каменных предметов аналогичных форм, но имеющих естественное происхождение. Тем более, что с чисто функционально-утилитарной точки зрения искусственные орудия олдувайской эпохи не имеют ровным счетом никаких преимуществ перед теми обломками камней, которыми в изобилии насыщена естественная среда. Однако факт заключается в том, что археологи вовсе не обнаруживают такого рода каменных арсеналов, состоящих из орудий естественного происхождения. И это при том, что собирательство является нормой жизни древнейшего человека. Отчего же Homo habilis демонстрирует подчеркнутое равнодушие к каменным обломкам естественного происхождения и настойчиво выбирает в качестве сырья для своей каменной индустрии камни с гладкой галечной поверхностью? Может быть потому, что его интересует вовсе не функционально-утилитарное удобство камня, а нечто совершенно иное, связанное как раз с искусственным происхождением сколов на галечных камнях?
Я уже писал выше, что утилитарность не может быть основанием древнейшей каменной индустрии в силу того, что даже самая элементарная утилитарность требует высокоразвитого интеллекта. Анализ древнейших культурных артефактов безусловно подтверждает это предположение. Изготавливаемые хабилисом псевдоорудия иногда просто поражают своей абсолютной неутилитарностью.
Крайняя неутилитарность галечного производства проявляется прежде всего в количественной избыточности производимых хабилисом артефактов. Количество искусственно обработанных галек на олдувайских стоянках чрезвычайно велико: на одной стоянке могут скапливаться сотни и даже тысячи такого рода изделий. Так, на нижнепалеолитической стоянке, обнаруженной в районе реки Улалинки на Горном Алтае, только в одном холме было обнаружено более шестисот такого рода галечных псевдоорудий '. Такого рода производство "про запас" выглядит весьма странно и нерационально, если видеть в обработанных гальках орудия. Ведь за многие сотни тысяч лет существования галечной
362

индустрии, как уже отмечалось, не происходит ровным счетом никаких конструктивных изменений, которые позволили бы считать поздние "галечные орудия" более эффективными, нежели ранние. Но какой резон обрабатывать все новые и новые сотни галек, если получающиеся в результате искусственные предметы не имеют ровным счетом никаких функциональных преимуществ перед теми, которые уже созданы ранее (в том числе предшествующими поколениями) и в изобилии разбросаны вокруг?
Впрочем, неутилитарность галечных орудий, состоит не только в том, что количество искусственно обработанных галек нерационально велико, но и в том, что, как уже отмечалось, обработанная хабилисом галька не обладает никакими принципиальными преимуществами по сравнению с краями каменных обломков, образующихся естественным образом. И уж тем более грубо обтесанные гальки не идут ни в какое сравнение по своей потенциальной эффективности с обломками костей крупных животных, а ведь обломки костей - это практически готовые и весьма совершенные орудия, практически не требующие предварительной обработки.
В свое время Р.Дарт выдвинул развернутую гипотезу (сразу замечу, гипотезу совершено умозрительную, не имеющую ровным счетом никаких фактологических оснований), согласно которой на самой заре орудийной деятельности должна была существовать некая "остеодонтокератическая культура" или культура костяных орудий, будто бы предшествовавшая каменной индустрии. Основывалась эта гипотеза прежде всего на аргументах здравого смысла: мол, что может быть естественней, чем использование в качестве самых ранних орудий прочных и мощных костей диких животных, в изобилии встречающихся в условиях африканской саванны? Гигантские естественные кладбища диких животных способны предоставить кости и их обломки на любой вкус. Это могут быть кости слонов и кости антилоп, кости гиппопотамов и кости диких собак... В сущности говоря, речь идет о миллионах костей, которые составляют практически неиссякаемый арсенал великолепных орудийных средств, абсолютно несопоставимых по своей потенциальной эффективности с грубо оббитыми гальками. Берцовая или плечевая кость - это готовая дубина. Острый и прочный рог антилопы или бивень слона - мощное и грозное оружие, прекрасный

ударный инструмент. Осколок кости - это острейший нож или долото. Нижние челюсти - великолепные скребки. А, самое главное, - это инструменты, доступнее которых невозможно придумать. Любое убитое животное - это готовый орудийный арсенал, и при том необычайно прочных орудий - известно, что прочностью кость и рог почти не уступают металлу. Единственное, зачем может потребоваться камень - это затем, чтобы раздробить кость для получения осколков. Но для этого вовсе не требуется камень предварительно обрабатывать.

В самом деле, разве могут функциональные возможности грубо обработанных чопперов выдержать конкуренцию с функциональным возможностям костных осколков? И не выглядит ли

363

более чем бессмысленным появление галечной индустрии в качестве источника орудий на фоне этой гипотетической остеодонто-кератической культуры? Можно ли представить тот род деятельности, в котором неуклюжий чоппер выглядел бы более уместно, нежели естественный резец из кости или долото из клыка дикого хищника? Если допустить, что у прачеловека на самом деле была некая орудийная потребность, то не естественно ли было бы предположить, что эта потребность реализовывалась прежде всего посредством использования костей и костных обломков? Во всяком случае, именно так должно было обстоять дело, если следовать соображениям логики и здравого смысла.

Однако вот парадокс: никаких следов этой, будто бы древнейшей, культуры не осталось. Археологи обнаруживают огромное количество костных обломков на раннепалеолитических стоянках, однако никаких следов утилитарного использования этих обломков попросту нет. Реально костяная индустрия возникает чрезвычайно поздно, неизмеримо более поздно, нежели индустрия каменная. Систематическая обработка кости начинается только в верхнем палеолите, да и то, как это ни парадоксально, в первую очередь, для изготовления культовых, а не орудийных предметов. А это значит, что в течение полутора или даже двух миллионов лет древнейший предчеловек упорно обрабатывает камни, и практически не обращает внимания на кости, несмотря на то, что его стоянки буквально усеяны костными останками самых разнообразных животных.

Очевидно, что все это делает феномен галечного конвейера, безостановочно работающего на протяжении полутора миллионов лет существования хабилисов,, окончательно абсурдным и нелепым, - но, конечно, только в том случае, если продолжать видеть в обработанных гальках орудия труда. Если бы главной мотива-ционной пружиной этого конвейера действительно являлась некая орудийная потребность, то эта потребность была бы более чем убедительно удовлетворена с помощью каменных или костных обломков естественного происхождения. И тогда бы попросту не было смысла в возникновении грубой каменной индустрии, состоящей в изготовлении неизмеримо менее функциональных предметов. Тем не менее, факт заключается в том, что олдувайский человек равнодушен к использованию естественных осколков камней и естественных костных орудий, но зато затрачивает огромное количество сил и энергии на изготовление откровенно избыточных и малофункциональных галечных псевдоорудий.

Объяснить этот феномен можно только одним образом: на самом деле у человека этой эпохи отсутствует какая бы то ни было орудийная потребность, а его каменная индустрия возникает вовсе не в ответ на эту орудийную потребность, а совсем по другим причинам, которые еще только требуется исследовать и понять. Более того, сама орудийная потребность должна быть рассмотрена в качестве следствия уже возникшей культуры, но никак не в качестве ее результата. Но каким же образом можно в

364

гаком случае объяснить факт возникновения, существования и процветания на протяжении полутора миллионов лет индустрии галечных псевдоорудий, коль скоро с орудийно-утилитарной точки зрения эта индустрия выглядит абсолютно бессмысленной? Какие задачи решает олдувайский человек, специализируясь почти исключительно на оббитии круглой гальки и создавая при этом предметы ничуть не более эффективные, нежели каменные обломки естественного происхождения?

На первый взгляд, ответить на данный вопрос вообще не представляется возможным, настолько нелепо и абсурдно выглядит описанная ситуация. Однако, похоже, ответ на этот вопрос все же есть, и ответ на него кроется в одной очевидной особенности галечного камня: на его гладкой поверхности любой скол отчетливо виден. И в этом визуальном своеобразии галечных псевдоорудий, возможно, находится ключ ко всем описанным выше загадкам и парадоксам.

Культура каменных меток

Хорошо известно, что внешний вид галечного псевдоорудия принципиально отличается от внешнего вида любых орудий последующих эпох. Любое галечное псевдоорудие по своему внешнему виду разделено на две принципиально различные в визуальном отношении зоны: гладкая, собственно галечная часть и часть, на которой отчетливо виден каждый скол. Случайно ли это, или за визуальным своеобразием галечного псевдоорудия скрывается нечто принципиальное и существенное для понимания самой его природы?

Обращу в этой связи внимание на еще одну удивительную особенность галечных псевдоорудий, на которую неоднократно указывали археологи как на загадочную и необъяснимую. Эта особенность заключается в том, что создатели древнейшей каменной индустрии при подборе материала для своих изделий, похоже, учитывали такой фактор, как... цвет камня.

Вот как пишет об этом феномене первооткрыватель алтайской галечной культуры академик

А.П.Окладников. "Первые обитатели Улалинки пользовались... исключительно желтовато-белым кварцитом. Лишь изредка подбирали гальки черной кремнистой породы" 2. Причем, подчеркивает исследователь, "какое-то особое пристрастие к кварциту" создатели древнейшей каменной индустрии демонстрировали повсеместно. "При анализе древнейших памятников палеолита Европы и Азии обнаружено, что кварцит и там служил основным материалом для орудий труда" '.

Между прочим, комбинация цвета и расколотой галечной формы - это та комбинация, которая дает исключительный зримый эффект: каждая галька обретает как бы индивидуальный рисунок в виде рельефных сколов, резко выделявшихся по отношению к гладкой и блестящей галечной поверхности. Скажем, в случае образования так называемых "галечных лепешек", когда

365

галька раскалывалась по оси на две плоскоовальные половины, фактура получившегося изделия выглядела так: "наружная, выпуклая сторона гладкая и блестящая, покрытая характерным жирным блеском - глянцем. Противоположная же сторона более или менее плоская, шероховатая по структуре" *.

Выраженный зримый эффект, наблюдаемый на поверхности искусственно обработанной гальки, - это эффект, хорошо знакомый каждому археологу. Это эффект, который позволяет безошибочно определить искусственное происхождение скола на гальке и безошибочно, с одного взгляда отличить искусственный скол от естественного.

Вот как описывает А.П.Окладников открытие знаменитого холма в районе реки Улалинки, предоставившего археологам целый арсенал нижнепалеолитических искусственных изделий из гальки. "В его осыпях, среди желтой глинистой толщи рыхлых отложений, выступали окатанные водой булыжники светложелтого кварцита, торчали остроугольные глыбы темно-серого известняка... Один из булыжников привлек особое внимание. Он поражал бесспорными признаками искусственной обработки, и прежде всего характерным раковистым изломом. Именно так выглядит поверхность камня, намеренно расколотого рукой человека, человека каменного века. Поверхность раскола резко отличалась от необработанной части, гладко отшлифованной водой и песком..." '.

Так может быть именно в этой зримой фактуре расколотой гальки, а вовсе не в ее утилитарном потенциале и состоит первичная культурная сущность галечного феномена?

Напомню в этой связи, что выше мною была была изложена концепция мифосемантической сущности культуры и, в частности, предложена идея знаковой мифосемантической метки как первоэлемента культуры. В каком случае случайно расколотый и утилитарно бесполезный камень может оказаться значимым и даже сверхзначимым для расколовшего его существа? В том случае, например, когда на оселке каменного обломка "зацепилось" некое эмоционально сильное переживание, которое не имеет никакого отношения к материи камня, но которое оказывается как бы помечено случайным каменным расколом, и этот случайный каменный раскол становится с этого момента своего рода пусковым механизмом, запускающим элементарную ассоциативную цепь, ведущую к воспроизведению этого эмоционально окрашенного воспоминания в памяти того существа, для которого было существенно данное воспоминание. Вот этот-то пусковой механизм эмоционально окрашенного воспоминания и может быть назван элементарной мифосемантической меткой, которая является не чем иным, как прообразом культуры как таковой.

В своем первоначальном виде идея мифосемантической метки, мифосемантической зарубки была сформулирована мною в главе, посвященной анализу языков мифа. Знаковая метка, знаковая зарубка - это наиболее элементарная и одновременно

366

наиболее фундаментальная форма бытия культуры, своеобразный культурный первоэлемент, который выступает прообразом культуры как таковой, истоком любых, в том числе наиболее развитых форм культуры и может быть рассмотрена как подлинная праформа культуры как таковой.

Однако если сознательная зарубка на память уже предполагает определенный уровень культурного целеполагания и потому появляется, скорее всего, на каких-то поздних ступенях антропогенеза, то меточная деятельность как таковая - и я уже писал об этом на предшествующих страницах - вовсе не является чем-то необычным в живом мире. Огромное количество живых существ оставляет в окружающем мире метки-сигналы. Эти метки осуществляются совершенно бессознательным образом, но биологический смысл этих меток достаточно очевиден: он состоит в том, чтобы определенным образом обозначить ареал обитания данной особи. Собака, метящая пространство своего обитания мочой, вовсе не ставит перед собой какой бы то ни было цели по разметке окружающего ее пространства; однако объективно такого рода разметка происходит. И те пометки, которые она сделала в окружающем ее пространстве, оказываются для нее значимыми, когда она вновь бежит по старому маршруту, и с особой тщательностью обнюхивает собственные отметины вчерашнего или позавчерашнего дня. Аналогичным образом, с помощью естественных выделений размечают пространство своего обитания и высшие приматы.

Специфика прачеловека заключается в том, что, во-первых, у него принципиальным образом изменяется инструмент меточной активности (фаллос заменяется рукой, при том что фаллические метки, конечно же, продолжают играть свою роль), а, во-вторых, принципиально меняется характер меток: ароматические метки-сигналы, оставляемые посредством естественных систем выделения, уступают свое место меткам принципиально нового рода, основанным на зримой форме и визуальном восприятии этой формы. И это, по-видимому, становится предпосылкой постепенного возникновения и развития принципиально нового

меточного феномена - феномена меток-символов, каковые и становятся тем, что можно было бы назвать элементарной клеточкой культуры.
Понятно, что первичная меточная активность (это даже еще не деятельность в собственном смысле этого слова, поскольку она не является на первых порах сознательной) хабилиса ничуть не более символична, нежели "деятельность" обегающего окрестности пса. Вся разница в том, что пес метит с помощью запаха, с помощью мочи, тогда как хабилис - с помощью руки и каменных галек. При этом рука играет у него роль суррогата фаллоса, а камень выступают в роли носителя визуального образа случайно оставленного скола и сопровождающего этот скол эмоционального образа прошлого. Но при этом в меточной активности хабилиса нет ровным счетом ничего особо сложного - точно так же, как нет ничего сложного в меточной активности пса. Поэтому любые возражения, будто меточная активность является чем-то неверо-
367
ятно сложным для существа с уровнем развития хабилиса, не выдерживают никакой критики.
Вообще под метками я подразумеваю нечто чрезвычайно простое, фантастически простое. В сущности говоря, меткой является любой след, оставляемый человеческим или иным живым существом невзначай, - но только в том случае, если этот след спустя какое-то время становится значимым следом, т.е. следом, способным вызвать в оставившем его живом существе какие-то значимые воспоминания. И, следовательно, ключевая проблема заключается не в том, каким образом существа с уровнем развития хабилиса оказываются способны "наследить" с помощью произвольных галечных сколов, а каким образом такого рода следы начинают выполнять функцию носителей особой, мифосемантической информации; однако как раз эта проблема и разрешается на протяжении всей эпохи существования хабилисов и в эволюционном скачке от хабилиса к питекантропу, в результате чего только и формируется феномен сознательной деятельности как таковой. Впрочем, об этом подробная речь пойдет в других главах.
Итак, то, что археологи и палеоантропологи называют по привычке "галечными орудиями", имея в виду их утилитарное предназначение, на самом деле является чем-то принципиально иным, неизмеримо более существенным с точки зрения того, что представляет собой феномен человеческой культуры. Это праформы тех зарубок, с помощью которых древнейший предок человека удерживает систему формирующихся избыточных семантических полей - ту первичную семантическую "мифологию" (еще бесконечно далекую от своих позднейших повествовательных форм), которая вносит в природный мир идею искусственного (мифологического) порядка. Это те метки, которые вначале еще не являются сознательными зарубками, но которые оставляют на камне мифосемантический след, и становятся в конце концов (но только в конце концов, а вовсе не в результате сознательного целепо-лагания) ЗНАКОМ, связывающим настоящее с неким условно-мифологическим переживанием прошлого. Эта система простейших семантических меток, представляет собой наиболее элементарную форму бытия культуры, наиболее элементарную форму бытия мифа. Я бы сказал "пракультуры" и "прамифа".
Исходный и фундаментальный смысл галечных псевдоорудий состоит не в том, чтобы с их помощью решать какие-то практические задачи - не в том, чтобы, скажем, разделывать туши убитых животных или обрабатывать их шкуры, - а в чем-то неизмеримо более существенном для понимания феномена человека и его происхождения. Каменная индустрия олдувайского человека - это не что иное, как культура мифосемантических меток, а вовсе не культура примитивных орудий труда. Галечные псевдоорудия - это вовсе не орудия, а меточные камни, т.е. камни, несущие в себе некую значимую (=знаковую) информацию.
Между прочим, гальки - это, пожалуй, единственный природный материал, на поверхности которого отчетливо виден след
368
искусственной обработки, как бы эта обработка ни была груба и примитивна. Искусственно сделанный обломок кости практически ничем не отличается от сотен других обломков, образующихся естественным путем, на месте трапезы какого-нибудь хищника. Искусственно надломленная ветка ничем не отличается от ветки, надломленной естественным образом. Что касается метки, оставленной на коре дерева с помощью зубов, то это так же далеко не лучший вариант с точки зрения ее последующей визуальной идентификации. А вот искусственно оббитая галька не имеет визуальных аналогов в природе, и потому она сразу бросается в глаза, являясь идеальным материалом для меточной активности существ со сформированной визуальной культурой. Любой, самый грубый, самый неумелый скол, сделанный на галечном камне, - это ОЧЕВИДНАЯ метка, и это делает гальку воистину бесценным материалом для существ, у которых возникает потребность в такого рода визуальной меточной деятельности.
А кроме того ни с чем не сравнимое достоинство камня в качестве основы для меток состоит в исключительной долговечности оставляемых следов. Метки, сделанные зубами на ветке - это метки, которые чрезвычайно быстро стираются, приходят в негод-' ность, покрываются новыми слоями отметин, и оттого не могут выступать в роли долговременных хранителей эмоциональной памяти. Что же касается каменных сколов, то, сделанные однажды, они сохраняют свою значимость спустя многие и многие годы, а, значит, способны выступать в роли хранилищ долговременной эмоциональной памяти. Могут пройти долгие годы, но сделанный некогда скол будет снова и снова реабилитировать то внутреннее эмоциональное состояние, которое было пережито автором этого скола когда-то давным-давно, в той ситуации, когда этот скол был сделан. Но, таким образом, объективный смысл первичной деятельности по обработке каменных галек может быть интерпретирован процесс формирования самой долговременной эмоциональной памяти.

Разумеется, на данном этапе анализа можно говорить лишь о весьма условной и приблизительной реконструкции палеоантро-пологического прошлого на основе предложенной гипотезы, а предлагаемая интерпретационная модель - не более чем вариант размышления. Но с достаточной степенью уверенности можно сказать, что культура меточных камней - это культура, которая могла складываться только стихийным, нецелевым образом. На первых порах это метки, которые производятся ничуть не более сознательным образом, нежели метки мочой, метки спермой или метки с помощью других естественных выделений. И само собой разумеется, что на первых порах никакого избыточного мифосе-мантического, т.е. собственно культурного содержания эти каменные метки на себе не несут.

Но как и зачем может возникнуть меточная деятельность с помощью камней? -Что помечают меточные камни, и зачем эти увековеченные в камне метки оказываются нужны вчерашнему

369

австралопитеку? Как возникает культура меточных камней? Что составляет совокупность условий и факторов, которые создают мотивационную основу для того, чтобы некое существо, обладающее прямохождением и нестандартной для приматов кистью руки, начало создавать такого рода меточные камни? Почему вообще могла возникнуть необходимость создания неких искусственных меток, способных к долговременному существованию и трансляции из поколения в поколение?

Напомню: странной эволюционной особенностью австралопи-тековых - а именно от них ведет свою ближайшую родословную Homo habilis как первый представитель рода Homo - являлось прямохождение и связанное с ним освобождение необычно развитой кисти руки. Вместе с тем, анализ, предложенный в предшествующей части, позволил высказать предположение, что главным эволюционным фактором, который мог послужить основой для возникновения этих и ряда других нестандартных морфологических особенностей ранних антропоидов (пониженный уровень волосяного покрова, повышенный уровень тактильной чувствительности, особо развитое визуальное восприятие, ориентированное на восприятие формы как сексуального раздражителя), являлся фактор особой сексуальности, и, в частности, фактор несовпадения сексуального темперамента, сексуальных потребностей и сексуальных возможностей мужских и женских особей неких прегоминид, что и привело в конечном итоге к появлению совершенно особых сексуальных стратегий, связанных со все большим использованием руки как инструмента тактильно-сексуального возбуждения и как фактического суррогата фаллоса.

Само собой разумеется, что процесс становления такого рода тактильно-сексуальной чувствительности и способности к визуально-сексуальному восприятию осуществляется на протяжении всего процесса антропогенеза, и лишь на этапе человека кроманьонского типа, этапе появления сапиенсов этот процесс завершается тактильно-визуальной чувствительностью современного человека. Таким образом, важнейшим фактором становления и развития этой тактильно-визуальной чувствительности следует признать фактор культуры, фактор каменной индустрии, фактор орудийного производства. Однако самое начало этого трудного и долгого процесса культурного возделывания человеческой руки и человеческого глаза по необходимости скрывается в докультур-ных слоях эволюционного развития. А это значит, что тот базовый биологический парадокс, который становится энергетической пружиной для раскручивания самого процесса антропогенеза, должен быть обнаружен еще на австралопитековой ступени эволюции.

Итак, то, что было определено выше как сексуальный парадокс человека (биологическая аномалия, состоящая в несовпадении сексуальных потребностей и возможностей мужских и женских особей одного биологического вида) должно было впервые появиться в неких своих праформах еще на уровне австралопите-

370

ковых, и тогда феномен хабилиса можно было бы определить как феномен существа, "нащупавшего" генеральную стратегию разрешения данного сексуального парадокса через возделывание руки и сознания с помощью элементарной культурно-предметной деятельности.

Ничто не мешает выдвинуть допущение, что первоначальные искусственные сколы на камнях образуются по чисто биологической логике - скажем, как своего рода канализация отрицательной агрессивной энергии фрустрирующей самки австралопитека, не получающей сексуального удовлетворения от контакта с самцом или самца, терпящего фиаско при осуществлении той сексуальной стратегии, которая заложена в нем на уровне генотипа.

В самом деле, феномен биологического несовпадения сексуальных потребностей мужских и женских особей у представителей рода Homo - это феномен, не имеющий аналогов в живой природе. И биологическая аномалия такого рода не может не вызывать крайних эмоциональных напряжений у высших обезьян, каковыми и являлись австралопитековые.

Вообще говоря, различные действенные выходы отрицательной или положительной энергии являются весьма распространенными у высших приматов, чей психический уровень вполне достаточен для такого рода действенных выходов. Так, у шимпанзе ситуация эмоционального срыва или эмоционального подъема вполне может разрешаться в сверхинтенсивных манипуляциях с предметами. Разозленное шимпанзе способно крушить все, что попадается ему на пути, т.е. срывать злобу на тех или иных предметах. Поэтому предположение, что некоторые представители австралопитековых могли снимать свою агрессию или иную форму эмоционального напряжения путем раскалывания камней, вовсе не представляется чем-то невероятным. Тем более, если вспомнить знаменитую концепцию Конрада Лоренца, согласно которой

человеческое существо является безусловно выдающимся существом в мире животных по параметру агрессивности. В этом случае первичное раскалывание камней выглядит как элементарный способ укрощения избыточной агрессивности - в частности, той, которая накапливается в связи с устойчивым сексуальным напряжением женских и мужских особей, демонстрирующих феномен несовпадения взаимных сексуальных стратегий. Таким образом, эмоциональные напряжения, возникавшие у прегоминид в ситуациях такого рода рокового несовпадения сексуальных стратегий, вполне могли становиться содержанием первоначальной предметной активности австралопитековых по раскалыванию камней. Одновременно скалывающая активность антропоидов может быть интерпретирована как начальный механизм того процесса возделывания мужской сексуальности, о котором шла речь в предшествующей части. Фрустрационный выход нереализованной сексуальной потребности в виде скалывающей активности может быть интерпретирован как элементарный сублимационный про-
371
цесс, в котором происходит первичное укрощение свободной сексуальности и возделывание принципиально новой сексуальной стратегии брачных партнеров, направленной на культурные формы управления сексуальным актом. Скалывание камня - это своего рода искусственная задержка свободного сексуального импульса, и эта элементарнейшая задержка свободного сексуального импульса может быть рассмотрена как наиболее ранняя манифестация феномена сексуальной культуры, а, вместе с тем, и культуры как таковой. Таким образом, первоначальное значение деятельности по раскалыванию камней заключается в том, что она сублимирует свободную сексуальную энергию и является своеобразным способом торможения свободной сексуальности. Но это еще только предпосылка культуры, а не культура сама по себе. Это та точка перехода от биологического к социальному, в которой образ культуры едва только угадывается. Это та точка предкультуры, в которой нет еще ничего своего, позитивного, собственно культурного, а есть только негативная энергия торможения биологического. И, тем не менее, .это уже точка начала культуры. И, во всяком случае, обуздание, сдерживание свободного сексуального импульса через элементарную сублимацию этого импульса посредством раскалывания камней может быть рассмотрено в качестве наиболее глубокого источника возникновения феномена каменной активности прегоминид.
Впрочем, сама по себе предметная активность по раскалыванию камней как способ снятия фрустрационного напряжения и одновременно как первичная модель укрощения свободной мужской сексуальности во имя ее культурного возделывания - это пока еще не меточная активность как таковая. Произвольный фрустрационный скол становится меткой лишь тогда, когда он становится ЗНАЧИМЫМ сколом, т.е. тогда, когда спустя какое-то время он оказывается способен актуализировать некое связанное с этим сколом эмоциональное переживание - то переживание, которое впервые возникло в условиях фрустрационного напряжения. А это, в свою очередь, оказывается возможно лишь в том случае, если скол ЗАМЕТЕН, и когда сделавшее его существо способно его УЗНАТЬ спустя достаточно длительное время. И понятно, что в первую очередь эффект такого рода узнаваемости возможен в отношении сколов, сделанных на поверхности гладких речных галек. Но как только эффект визуальной узнаваемости расколотых галек был обнаружен (а, судя по всему, ранние хабилисы - это и были те особые представители австралопи-тековых, которым оказалась доступна процедура визуальной узнаваемости расколотых галек), это с неизбежностью легло в основу совершенно новой формы меточной активности. Наряду с традиционными, физиологическими пометками, территория обитания хабилиса оказывается отныне помечена для него совершенно новым образом: с помощью визуальных меток-сколов на поверхности гладких скал или галечных камней. Но это уже не обыкно-
372

венные, не рядовые и повсеместные метки территории с помощью тех или иных физиологических выделений, свидетельствующие всего лишь об ареале обитания данного существа, а достаточно редкие метки неких экзистенциально значимых ситуаций - тех, например, в которых происходило преодоление фрустрационных напряжений. Иначе говоря, это уже не метки территории как таковой, а метки неких существенных СОБЫТИЙ, некогда случившихся на этой территории - в частности, событий, связанных с описанным выше фрустрационным напряжением.
И вот эти, особым образом помеченные точки территории становятся отныне прообразом будущих культовых мест и одновременно - точками первичного бытия культуры. Передвигаясь по ареалу своего обитания, хабилис время от времени обнаруживает эти особые сколы-метки, которые актуализируют в нем экзистенциально значимые переживания прошлого и делают эти сколы-метки СВЕРХзначимыми или КУЛЬТУРНО значимыми. Эту-то ситуацию, ситуацию обнаружения особого - назовем его "мифологическим" или "прамифологическим" - смысла некогда сделанного скола и можно охарактеризовать как элементарную ситуацию культуры. Каменные следы-отметины провоцируют в праче-ловеке некие избыточные смыслы, каковые и являются не чем иным, как первичным мифологическим измерением этих следов-отметин и одновременно - элементарнейшей формой бытия культуры. Таким образом, некогда сколотые гальки приобретают совершенно исключительное - мифологическое! - значение в жизни нашего прачеловека, и он, относясь к ним как к сверхценным, создает первичное культовое пространство культуры, собирая и сохраняя эти особые гальки, несущие в себе некое особое мифо-семантическое содержание, либо создавая по поводу них первичные культовые (= первичные культурные) центры.

Это чрезвычайно важно, чтобы ситуация, в которой происходит первичный галечный скол, была не просто внешней, но внутренней, связанной с каким-то предельным стрессовым (либо позитивным, либо негативным) напряжением - только в этом случае содержание, скрывающееся за случайным сколом, станет содержанием воистину сверхзначимым, и будет не просто естественным образом всплывать при взгляде на соответствующий скол, но и будет (впоследствии) специально храниться в виде соответствующего, случайно сколотого камня, а так же специальным (прариту-альным) образом вызываться к жизни. Только в том случае, если камень со сколом окажется ценным и даже сверхценным, у прачеловека может в конце концов возникнуть потребность в его специальном хранении и в особом (пракультовым) к нему отношении. А ведь только в том случае, когда сколотый камень становится предметом хранения и трансляции из поколения в поколение, можно говорить о его собственно культурном измерении.

Понятно, что на этом этапе речь может идти не об утилитарной, а исключительно о мифологической, знаковой ценности сколотого камня - о ценности тех переживаний, которые ассоциируются с данным сколотым камнем. И сколотый камень становится, соответственно, значим именно потому, что он оказывается способен вызвать к жизни эти переживания.
Итак, все начинается со случайно расколотого галечного камня в контексте той или иной экзистенциально значимой ситуации. Выше была предложена гипотеза о переживаниях в связи с фру-страционными напряжениями в условиях несовпадения сексуальных стратегий мужских и женских особей, однако вполне вероятна и иная этиология экзистенциально значимых переживаний, "запечатлеваемых" в расколе каменной гальки. Важно, чтобы в принципе состоялся фрустрационный выплеск энергии, и чтобы этот фрустрационный выплеск энергии оказался направлен на камень с гладкой галечной поверхностью. При этом расколотый камень вовсе не является сознательной меткой, а представляет собой всего лишь следствие выхода той или иной формы крайнего эмоционального напряжения: производимый скол не преследует ровным счетом никаких сознательных целей. Первоначальные сколы делались вовсе не затем, чтобы сознательно сохранить некий образ переживания, но просто освобожденная кисть прямоходящих антропоидов позволяла совершать такого рода действия по раскалыванию камней - действия, абсолютно незнакомые их предшественникам, - и вопрос заключался лишь в том, какие жизненные ситуации могли провоцировать этих антропоидов на такого рода действия.
Впрочем, эмоциональная этиология первичных каменных расколов - являлись ли они сублимированным выходом подавленной сексуальности или же имели иной энергетический источник - не так уж важна. Тем более, что сам по себе расколотый камень не несет в себе ни грана культуры, и вовсе не является культурным знаком, т.е. вовсе не выступает меткой в момент своего раскола. Меткой его делает не раскол сам по себе, а лишь ПОСЛЕДУЮЩИЙ КОНТЕКСТ - контекст, в котором происходит узнавание некогда сделанного скола. А это происходит далеко не сразу, и относится далеко не к каждому раскалываемому камню, а только к тем, на поверхности которых можно идентифицировать некогда оставленный след, и только для тех существ, которые обладают достаточным уровнем психического развития, чтобы осуществить такого рода идентификацию.
То, что первичное пракультурное измерение расколотого камня возникает лишь тогда, когда сделавшее этот раскол существо обладает способностью идентификации, способностью узнавания сделанных им некогда случайных каменных осколков, представляется очевидным. Только этом случае некий осколок камня начинает вызывать некоторые ассоциативные воспоминания тех переживаний, которые сопровождали ситуацию раскола. А это, между прочим, тот уровень психического развития, кото-

рый существенно превышает возможности шимпанзе, но зато вполне вероятен для существа с уровнем развития Homo habilis. Те 200 кубических сантиметров прибавки, которые имел мозг хабилиса по сравнению с мозгом нормальной обезьяны (за счет, заметим, развития лобных долей), свидетельствуют, в частности, о появлении у этого существа неких новых психических функций и возможностей, не знакомых его предшественникам. И вполне вероятно, что уровень развития хабилиса уже позволял осуществлять идентификацию расколотых когда-то камней. Причем не просто идентификацию, а идентификацию, которая могла становиться своеобразным пусковым механизмом для сложных ассоциативных цепей и основой формирования феномена дальней памяти или культурной памяти - памяти, опирающейся на искусственно создаваемые материальные носители. А именно в этом и состояло самое начало того радикального прорыва, который привел к возникновению человека и человеческой культуры.
Бродяжничающий антропоид (а бродяжничество - это нормальное состояние высших приматов), обнаруживал на них оббитые им некогда в каких-то фрустрационных ситуациях гальки, которые запускали в нем сложный ассоциативный механизм и актуализировали переживания, значимые в какое-то давнее время. Естественно, что эти гальки становились для него сверхзначимыми, сверхценными, или, что в данном контексте одно и то же, культурно значимыми, культурно ценными. Они оказывались нагружены тем, что можно было бы назвать элементарной мифосеман-тикой - неким избыточным, надпредметным содержанием, содержанием долговременной эмоционально-ассоциативной памяти. И постепенно (а это "постепенно" могло охватывать многие сотни тысяч лет) возникала потребность в ХРАНЕНИИ этих особых,

мифосемантических галек, а в последующем - и потребность в их сознательном скалывании в новых экстремальных ситуациях.
В этом-то, возможно, и состояла суть произведенной хабили-сом революции. Он действительно начал производить галечные сколы, но производить вовсе не с целью утилитарного использования полученных обломков, а без всякой цели, но с несомненным смыслом, каковым могло быть, снятие фрустрационного напряжения и одновременно обуздание свободной сексуальной энергии мужских особей с последующим формированием у них качественно новой сексуальной стратегии. А уже своеобразным побочным результатом этой первичной скалывающей активности стало возникновение того, что можно было бы назвать меточной индустрией, когда некоторые сколотые камни начали выступать в качестве носителей тех или иных значимых переживаний, а, следовательно, носителей первичной мифосемантики.
Когда некоторые расколотые камни начинают играть роль мифосемантических следов, т.е. начинают выполнять роль меток, это есть не что иное, как первая позитивная форма бытия культуры. Однако и в этом случае вряд ли можно вести речь о
375
возникновении, так сказать, сознательной меточной деятельности, определяемой потребностью сохранить нечто сверхзначимое с помощью специально оббитых галек. В том-то и состоит парадокс культуры, что она возникает и длительное время существует вполне бессознательно, не "для того, чтобы", а "потому, что...". И лишь неизмеримо позднее, уже на развитых ступенях социальности, о которых пойдет речь ниже, возникает специальная меточная деятельность в процессе которой человек оказывается способен оставлять сознательные зарубки на память.
Так или иначе, но в развитых формах древнейшей каменной индустрии олдувайского человека постепенно складывается такое положение, когда каждая обработанная галька становится не чем иным, как своего рода напоминанием о той или иной экстремальной ситуации и, в какой-то степени, носительницей тех переживаний, которые оказались связаны с этой ситуацией. Иначе говоря, галечный камень, обработанный рукой прачеловека, становится ЗНАКОМ, способным вызвать к жизни, способным ак-туализовать те переживания, которые сопровождали некогда эту фрустрационную ситуацию.
Специально подчеркну: такого рода знак-напоминание вызывает воспоминания не просто об объективно пережитом, но некий СУБЪЕКТИВНЫЙ образ пережитого. Первичный культурный знак метит не сами события, но ПЕРЕЖИВАНИЯ этих событий, и взгляд на соответствующий меточный камень вызывает к жизни воспоминания об ощущениях, воспоминания о переживаниях. Любой знак-метка вызывает прежде всего чувственные ассоциации: достаточно бросить один взгляд на оставленную метку, чтобы актуализировался чувственный образ пережитого. Причем этот чувственный образ актуализируется сам собой, без какого бы то ни было специального усилия со стороны человека, которому попадается на глаза соответствующая метка.
Между прочим, такого рода актуализация образов пережитого с помощью каких-то предметов безусловно характерна и для высших животных, а вовсе не является каким-то исключительным изобретением человека. Скажем, собака, увидевшая предмет, принадлежавший ее умершему хозяину, начинает скулить и тосковать. Тем более способность к актуализации прошлых переживаний с помощью предметов характерна для высших приматов. Актуализация переживаний - это как бы проживание заново тех чувств, которые были когда-то испытаны в той или иной экстремальной ситуации. Другое дело, что животным не знакома какая бы то ни было форма собственной предметной деятельности, в которой происходило бы (хотя бы и неосознанно) запечат-левание их переживаний. Прорыв хабилиса заключался именно в том, что он впервые в истории эволюции создает феномен искусственного предмета, и уже созданные хабилисом искусствен-
376
ные предметы (сколотые гальки) становятся объективно носителями каких-то сверхзначимых чувств и переживаний.
С другой стороны, еще раз подчеркну, что сама по себе меточная деятельность так же не является специфически человеческим изобретением: меточная деятельность как таковая хорошо известна в животном мире. Животные помечают ареал своего обитания, используя для этого естественные выделения и ориентируясь потом по этим оставленным меткам. Эти пометки нужны животным как знаки той территории, которая ими уже освоена и одновременно как определенные сигналы для других особей: для кого-то эти сигналы будут сигналами угрозы, для кого-то - сигналами сексуального призыва. Таким образом, благодаря этим пометкам создается совершенно своеобразная система ориентиров на местности для того, кто эти пометки оставил и для тех, с кем посредством этих пометок осуществляется заочная коммуникация. Однако эти естественные пометки не несут в себе ни грана избыточной мифосемантики, поскольку они метят территорию, а вовсе не те или иные "переживания" животного, и потому исполняют исключительно сигнальную функцию, играя роль особого сигнального средства коммуникации.
Я указываю на эти два фундаментальных этологических факта - факт способности высших животных к актуализации своих переживаний с помощью предметов и факт способности этих животных к особого рода меточной деятельности - как на факты, которые свидетельствуют о принципиальной возможности возникновения у существ, находящихся на ступени хабилисов, той совершенно особой формы меточной деятельности, которая, с одной стороны, имеет производящий, а, с другой, - мифосемантический характер, когда обработанный предмет несет на себе не просто след скола, но след некоего экзистенциального

переживания, каковое и становится первичным содержанием мифа. Таким образом, у хабилисов происходит как бы соединение двух указанных этологических фактов в одной точке, в результате чего и возникает феномен долговременной эмоциональной памяти, опирающейся на искусственно создаваемые культурные знаки.

Но, таким образом, если идея целесообразно-утилитарного происхождения древнейшей каменной индустрии находится в несомненном противоречии как с логикой, так и с фактами, то принципиальная возможность актуализации каких-то переживаний с помощью искусственно создаваемых предметных меток совершенно не противоречит интеллектуальным и психическим возможностям существ с уровнем развития хабилисов. И, как бы это ни выглядело парадоксальным, но деятельность по изготовлению утилитарных орудий оказывается... неизмеримо более сложной в интеллектуальном отношении деятельностью, если сравнивать ее с деятельностью по изготовлению знаков. И потому именно знаковое, а не утилитарное производство оказывается исторически первой формой культуры как таковой. Каждая сколотая галька представляет собой не что иное, как первичную знаковую ре-

377

алыюсть культуры, и эта первичная знаковая реальность имеет заведомо надутилитарный характер. Прачеловек, осуществляющий обработку галечных камней с помощью сколов, не преследует никаких утилитарных целей. Он скалывает гальку совершенно произвольным, нецелесообразным образом, вовсе не предполагая какое-то дальнейшее утилитарное применение полученного произведения. Н"<5 в конечном результате получается так, что он оставляет метку, и объективный смысл этой метки заключается в том, что она становится хранительницей некоей тайной мифосемантики (а, значит, и своего рода прасловом). Впрочем, долгое время оставленные хабилисом метки являются метками исключительно для оставившего их существа, но отнюдь не метками для других. Иначе говоря, первоначальная мифосемантика сколотых галек не имеет ровным счетом никакого социального, коммуникативного измерения. И лишь спустя многие сотни, а то и тысячи поколений сколотая галька становится предметом социальной коммуникации, когда "автор" того или иного скола научается с помощью жестов и звуков (вот она, первичная матрица для последующего ритуала!) делать эту метку значимой для других. О том, как это происходит - подробная речь впереди; сейчас же важно заметить, что человеку, впервые создающему каменную индустрию, вовсе не приходится в момент обработки камня выстраивать никаких интеллектуальных проекций в будущее, не приходится примериваться ни к какой деятельности, в которой бы ему пришлось использовать полученный результат. Он обрабатывает камень совершенно нецелевым образом, и его устраивает ЛЮБОЙ характер сколов на поверхности гальки. А поскольку его деятельность не опосредована утилитарной целью, постольку производимые им сколы могут носить достаточно произвольный, достаточно хаотический характер, и эта деятельность оказывается вполне доступна существу с интеллектом хабилиса. И, таким образом, парадокс хабилиса, обозначенный в предшествующих главах, оказывается принципиально разрешен.

Во всяком случае, многое в феномене древнейшей каменной индустрии становится понятным, если принять принципиальную гипотезу: галечная индустрия вовсе не являлась орудийной индустрией, и генетический смысл галечных псевдоорудий вовсе не в их утилитарном использовании. Если рассматривать эти наиболее древние свидетельства предметной активности человека в качестве семантических меток, в качестве первичных знаковых систем, а не в качестве простейших орудий труда, оказывается возможным объяснить многие их таинственные особенности.

Становится понятным и то, почему создатели древнейшей каменной индустрии предпочитали использовать в качестве основы именно гальки, причем гальки преимущественно из желтого кварцита (на их поверхности отчетливо видна структура произведенных сколов), и почему олдувайского человека почти не интересовали весьма разнообразные по своим формам негалечные камни (на их поверхности искусственный скол не виден, так как

378

смешивается со сколами естественного происхождения), и почему каждая искусственно обработанная галька обладала своим неповторимым рисунком сколов, (поскольку каждая галька несет свою мифосемантическую информацию, она просто обязана обладать своим индивидуальным рисунком сколов), и почему количество искусственно обработанных галек в олдувайской культуре так велико (для практических нужд могут потребоваться считанные десятки, а вот на роль меток - практически неограниченное количество), и почему на протяжении полутора миллионов лет эти псевдоорудия не прогрессируют (коль скоро они не утилитарны, естественно, что поиск и естественный отбор наиболее эффективных в утилитарном отношении форм не происходит).

Рождение утилитарности

Итак, нами сформулирована гипотеза, что древнейшая каменная индустрия - это стихийное производство первичных знаковых систем, выступающих материальной основой формирования и существования первичной вещной мифосемантики; что галечные псевдоорудия - это первичные вещные конструкты, на которых держится феномен зарождающегося ПРАМИФА, т.е. некоей особой, сверхчувственной смысловой реальности, "прячущейся" за поверхностью расколотой гальки. Этот прамиф есть память об экзистенциально значимом переживании, которое оказывается намертво сцеплено с неким искусственным

галечным разломом и становится предметом ПРАКУЛЬТОВОГО к себе отношения, т.е. отношения как к некоей сверхценности. И, между прочим, с помощью системы этих первичных прамифов человек осуществляет постепенную смысловую, мифологическую иерархизацию окружающего его вещного мира - по параметрам его МИФОЛОГИЧЕСКОЙ, т.е. абсолютно искусственной и условной, абсолютно субъективной значимости. Ведь сколотые гальки - это ЛИЧНО значимые гальки, и эти лично значимые гальки формируют своего рода силовые линии смыслов, вдоль которых и происходит постепенное упорядочивание всей предметной реальности. И это есть не что иное как первично мифологическое упорядочение мира.

Но если происхождение галечных псевдоорудий не связано с утилитарностью, а связано с формированием первичного мифо-семантического пространства, то значит ли это, что утилитарное использование галечных псевдоорудий вообще не происходит? Разумеется, нет. Есть все основания предполагать, что по мере развития первичных знаковых систем и накопления более или менее обширных арсеналов галечных псевдоорудий, являющихся предметом пракультового к ним отношения, феномен спорадического применения некоторых из них в утилитарных целях в конце концов возникает. Но если это и происходит, то утилитарно используется уже не просто нейтральный камень, а камень, насыщенный сложной мифосемантикой.

379

То, что меточные камни могут использоваться в утилитарно-прагматических целях, в качестве орудий - несомненно, и наверняка это происходит уже в олдувайскую эпоху. Однако суть дела заключается в том, что по своему происхождению это все же не орудия, а знаки, вовсе не предназначенные исходно для орудийной деятельности. И хотя с развитием галечной индустрии неизбежно наступает момент, когда эти знаковые камни начинают использоваться вполне прагматичным образом, отнюдь не в этом суть их происхождения. По своему происхождению и исходной культурной нагрузке создаваемая хабилисом галечная индустрия - это именно знаковая индустрия. Это индустрия каменных меток, которые становятся основанием выстраивания первичных форм упорядочения предметного мира, а вслед за тем и социальной коммуникации. Но ни в коем случае это не индустрия орудий труда, ни в коем случае это не индустрия, предназначенная для изготовления орудий как утилитарных предметов. Принципиально важно подчеркнуть, что орудийность не являлась и не могла являться функционально первичным качеством этих камней, а если и возникала, то возникала как своего рода надстроечная конструкция, как функция второго порядка.

Вместе с тем, ключевым обстоятельством понимания феномена культуры, и, в частности, феномена утилитарного измерения культуры (коль скоро такое утилитарное измерение культуры безусловно существует), является то, что древнейший человек начинает утилитарно использовать не просто какие-то случайные природные обломки, а исключительно те предметы, которые уже имеют культурное измерение, обладают какой-то встроенной ми-фосемантикой.

Я уже писал о несостоятельности распространенного среди антропологов мнения, будто периоду изготовления искусственных орудий труда предшествовал период использования в орудийных целях неких естественных каменных обломков или обломков костей. Ведь прежде чем научиться видеть естественные обломки и прежде чем научиться ими утилитарно пользоваться, человек должен быть культурно возделан. И вот как раз это доутилитарное культурное возделывание человека и происходит на этапе создания первичной меточной культуры галечных псевдоорудий.

Итак, вначале прачеловек изготавливает не орудия, а каменные знаки-метки, и лишь значительно позже, уже создав мир первичной каменной культуры, уже насытив некоторые каменные обломки первичной мифосемантикой, он обнаруживает особую способность этих каменных обломков выполнять какие-то утилитарные функции. И обнаруживает он эту удивительную способность не у природных безликих обломков, а у тех обломков, которые уже обладают мифосемантическим лицом, являясь результатом его собственной, меточной деятельности.

Чрезвычайно трудно ответить на вопрос, насколько рано возникает орудийное измерение меточных камней. Вполне возможно,

380

что прошло немало времени, прежде чем некоторые хабилисы начали использовать некоторые меточные камни в генетически нехарактерной для этих камней орудийной роли. И, думается, это было ошеломляющее открытие архантропа, когда он обнаружил, что меточные камни, несущие на себе важную мифологическую информацию, можно помимо всего прочего использовать в неких утилитарных нуждах.

Подчеркну: речь идет не о изготовлении орудий а всего-навсего об использовании уже изготовленных знаковых камней в орудийной функции. Ведь интеллект и практический опыт хабили-са, как это было показано выше, остаются совершенно недостаточными для какой бы то ни было целенаправленной и сознательной деятельности по изготовлению орудии. И потому на протяжении всей олдувайской эпохи не может быть еще никакого целенаправленного изготовления орудий, не может быть никаких прагматических, утилитарных целей - все это слишком сложно для интеллекта вчерашнего австралопитека, еще не прошедшего школу культуры. Сознательное изготовление орудий требует многоуровневого целеполагания и способности осуществлять над-биологический выбор, а хабилис к этому совершенно не готов. Однако уже сам факт изобретения утилитарности следует признать революционным. Открытие того обстоятельства, что

меточный камень помимо своих прямых, знаковых обязанностей может быть применен в дело и выступить в роли, допустим, инструмента для разделки мяса - это открытие, значимость которого невозможно переоценить. И, чтобы такое открытие произошло, потребовалась, вероятно, не одно поколение, в течение которых происходило своеобразное возделывание предчеловека в процессе создания им культуры меточных камней. За это время сформировались совершенно новые интеллектуальные и психофизиологические параметры хабилиса, приблизившие его морфофизи-ологическую организацию к организации питекантропа, и это стало одним из условий того, что он оказался способен к открытию орудийного измерения галечных псевдоорудий. Что ж, как бы ни казалось это неожиданно, способность к изготовлению неутилитарных меточных камней является гораздо более простой вещью, нежели способность к их утилитарному использованию. Ведь чтобы оставить каменную метку, не требуется столь сложного интеллектуального опосредования, как это предполагает изготовление любых, даже самых примитивных орудий труда.
Так или иначе, но то, что открытие утилитарного измерения меточных камней - это все-таки заслуга хабилиса, едва ли может быть подвергнуто сомнению. Во всяком случае приходящая на смену олдувайской ашельская индустрия, созданная наследником хабилиса питекантропом, уже однозначно является орудий-ной, т.е. однозначно является индустрией по производству орудий труда, поскольку в ашельской индустрии мы впервые встречаемся с феноменом инвариантных орудийных форм. Но понятно, что индустрия, основанная на идее орудийного инварианта,

не могла возникнуть из ничего. Требовался определенный (и достаточно длительный) подготовительный период, когда еще не было идеи инвариантной орудийной формы, но уже существовал феномен утилитарности. Поэтому резонно предположить, что, если в самом начале Олдувая изготавливаемые хабилисом предметы имели исключительно знаковую функцию, то по мере развития олдувайской культуры, по мере развития меточного производства каменные знаки должны были все чаще становиться предметом практического использования.
Впрочем, на первых порах такого рода использование носит заведомо случайный и необязательный характер. Хабилис - это существо, которое пока еще не способно осуществлять сознательный утилитарный выбор среди изготовленных им осколков, пока еще не способно осуществлять операцию интеллектуального при-меривания изготовленных осколков к той или иной практической ситуации. Как уже отмечалось, такая операция интеллектуально сложна и потому недоступна для неразвитого интеллекта вчерашнего австралопитека. Кроме того, чтобы она была возможна, нужны какие-то базовые культурные образцы. Поэтому на первых порах открытие утилитарности заключается в том, что хабилис просто начинает всячески манипулировать имеющимися в его распоряжении мифосемантическими камнями, и в результате открывает те или иные утилитарные возможности этих мифосемантических камней.
Иначе говоря, хабилис начинает манипулировать не со всяким природным камнем (природный камень ему по-прежнему неинтересен: утилитарные возможности этого камня ему еще неизвестны, коль скоро их еще только требуется изобрести, а какой бы то ни было личностный мифосемантический смысл у этих камней заведомо отсутствует), а лишь с таким камнем, который как бы помечен личностным мифом, у которого есть, так сказать, мифосемантическое лицо. Иначе говоря, хабилис осуществляет экспериментальные практические манипуляции не с абстрактно-бессмысленным природным камнем (а, как уже неоднократно подчеркивалось выше, у живого существа не может возникнуть интерес к камню, не имеющему прямого биологического смысла), но со СМЫСЛОНЕСУЩИМ камнем - камнем, у которого уже есть персональное имя и персональная мифосемантика. И это объясняет парадокс возникновения абиологического интереса у биологического существа.
Итак, хабилис вовсе не решает задачу подбора каменного осколка под решение той или иной практической задачи (повторяю, такой подбор сверхсложен в интеллектуальном отношении и для хабилиса невозможен), а просто играет, просто манипулирует с некоторым обломком камня, но не с любым, а с таким, который имеет для него какое-то мифосемантическое значение, и уже в процессе этих манипуляций обнаруживает утилитарные возможности этого обломка. При этом первоначальная мотивация к камню, заставляющая хабилиса экспериментировать, то

I

бишь играть и манипулировать, носит у него совершенно внеути-литарный, мифосемантический характер. Все, что есть исходно у знакового камня - это загадка его тайной мифосемантики - загадка того переживания, которое ак-туализуется при взгляде на галечный скол. Это переживание как бы извлекается из камня в процессе своеобразного диалога с ним. Но эта мифосемантика принципиально не может быть извлечена как нечто абсолютно ясное: о ней все время приходится интуитивно догадываться, и оттого знаковый камень - это всегда таинственный камень. Эта таинственность, эта загадочность и является причиной того, что в отличие от обыкновенных камней, т.е. обломков, имеющих естественное происхождение, знаковый или меточный камень - это камень, который вызывает к себе повышенный интерес. Он не просто значим, он ЗАГАДОЧНО значим. Он ПРИТЯГАТЕЛЕН самим фактом своей сверхчувственной сущности - сущности, заключающейся в том переживании, которое актуализуется с помощью этого камня, и которое окутывает данный искусственный осколок некоей мифосемантической дымкой. И это безусловно достаточное основание для совершения самых разнообразных манипуляций в

отношении такого мифосеманти-ческого камня.
В этом и заключается суть: знаковый камень обладает априорной, доопытной, мифосемантической ценностью, и это обстоятельство объясняет парадоксы, связанные с возникновением орудийного производства.
В частности, становится понятно, почему хабилису совершенно не интересен естественный, природный каменный арсенал, в котором, как уже говорилось, можно обнаружить камни самых различных конфигураций. Казалось бы, нет ничего проще: подобрать тот или иной камень со сколом и использовать этот острый скол с той или иной целью. Однако в том и состоит суть дела, что хабилис, как и обезьяна, попросту не видит того, что тот или иной камень имеет утилитарную конфигурацию. Ведь феномен утилитарной конфигурации еще нужно открыть, а чтобы совершить такое открытие, нужен, как минимум, определенный практический опыт. Откуда может возникнуть само представление об утилитарных возможностях той или иной конфигурации каменного осколка, представление о том, что та или иная форма, та или иная конфигурация могут оказаться полезными, если пока еще отсутствуют какой бы то ни было практический опыт, способность к абстрактному моделированию и какие бы то ни было базовые культурные образцы для осуществления выбора. Увидеть утилитарный потенциал того или иного обломка способен только глаз, возделанный опытом, а откуда этому опыту взяться, если предположить, что каменная индустрия с самого начала утилитарна?
А так - все становится на свои места. Хабилис с самого начала производит не утилитарные, а, так сказать, ценностные камни, т.е. камни, обладающие мифосемантической ценностью. Ему абсолютно не интересны камни, которые не являются знаками, ко-

торые не несут в себе ни грана мифосемантики, которые созданы самой природой и разбросаны в изобилии вокруг. Какой бы потенциально утилитарной формой эти камни ни обладали, они для хабилиса принципиально безлики и потому принципиально не интересны; не удивительно, что он демонстрирует к ним равнодушие не меньшее, нежели то, которое демонстрирует по отношению к камням любая обезьяна. Хабилис просто не способен увидеть потенциально утилитарную форму произвольного природного осколка, потому что ему просто-напросто неизвестны те виды деятельности, в которых эта форма могла бы быть применена. Точно так же, как не способен увидеть эту потенциально утилитарную форму представитель высших обезьян.
Но зато камни, нагруженные какой-то мифосемантикой, камни, являющиеся знаками - это камни, у которых есть свое лицо, есть свое имя, и, стало быть, это камни, способные вызывать к себе абиологический и одновременно доутилитарный интерес.
Знание на фундаменте мифа
Итак, если утилитарный интерес к камню может возникнуть только на высокой ступени интеллектуального опосредования и потому никак не может служить объяснительным принципом по отношению к возникающему у ранних хабилисов абиологического предметного интереса, то функционирование камня в качестве знака, в качестве носителя мифа выглядит достаточно убедительным объяснением того, почему ранний архантроп начинает испытывать странное для живого существа влечение к миру камней. Наделение биологически нейтрального мира искусственными, знаковыми значениями (т.е. придание ему мифосемантического измерения) как раз и является причиной того, что у человека впервые появляется интерес к тем сторонам этого мира, которые не имеют прямого биологического значения и потому оставляют абсолютно равнодушными любых живых существ. И лишь в той мере, в какой оказывается создана эта условная мифосемантическая матрица, оказывается возможно рождение феномена утилитарности.
Суть дела, грубо говоря, заключается не в том, что у архантро-па появляется некая потребность разделать тушу убитого животного с помощью предварительно обработанного острого камня (что за странная потребность, не появляющаяся почему-то ни у одного живого существа?), а в том, что он просто настойчиво манипулирует своим ЗНАЧИМЫМ знаковым осколком, совершает с ним массу ни к чему не обязывающих операций, и в процессе этих достаточно случайных и хаотических операций обнаруживает какой-то практический эффект режущего края. Причем этот практический эффект не обязательно положителен, а может, к примеру, состоять в порезанном или прищемленном пальце. Для обезьяны, попавшей в аналогичную ситуацию, такой эффект будет иметь однозначные последствия: она отбросит опасный осколок, чтобы к нему никогда больше не возвращаться. Однако если речь идет о

хабилисе, который манипулирует не простым осколком, а осколком, который для него МИФОЛОГИЧЕСКИ ЗНАЧИМ, такая ситуация разрешится принципиально иным образом. Он не может просто отбросить свою сколотую гальку, поскольку она является для него сверхценной, поскольку она является носительницей некоей мифосемантической информации. И он оказывается вынужден смириться с заключенной в камне опасности, и отнестись к этой опасности как... к объективному ЗНАНИЮ о камне. Но, таким образом, хабилис совершает совершенно фундаментальное открытие - открытие самого феномена знания.
У животных нет ЗНАНИЙ о мире. Все, чем они располагают - это сигнальной условнорефлекторной информацией о биологически значимых факторах среды. И только у хабилиса впервые появится ЗНАНИЕ о камне, и это знание оказывается нанизано на миф этого камня.

Для обезьяны порезавший ее камень безлик, и оттого причиненная им боль будет иметь однозначное условнорефлекторное закрепление, выражаемое в реакции отторжения камня. У нее нет никаких оснований для того, чтобы накапливать разнообразные знания об этом камне, нет оснований вести упорную исследовательскую деятельность в отношении того или иного каменного осколка - она просто отбросит этот осколок в сторону, чтобы уже никогда к нему не возвращаться. Но если камень мифосемантичес-ки значим, он не может быть просто отторгнут: просто у него появится некоторое дополнительное измерение. Это-то дополнительное измерение знакового камня и можно назвать знанием о камне.

Таким образом, наличие у камня значимой мифосемантики является подлинной основой для того, чтобы по отношению к этому камню возник феномен того бескорыстного знания, о котором шла речь в предшествующих главах. Иначе говоря, ценностная значимость предмета как раз и создает принципиальную возможность ЗНАНИЯ о предмете. И в этом состоит, между прочим, ключ к пониманию самого феномена знания.

Еще раз вернусь к тому, что животные вообще не знают феномена знаний как такой информации о мире, которая не имеет прямого биологического смысла. Вся совокупность информации о мире, которой обладает то или иное животное - это просто-напросто совокупность условнорефлекторных цепей, построенных вокруг биологически значимых факторов. И только человек изобретает феномен знаний вообще, знаний бескорыстных, т.е. знаний, не имеющих прямого биологического смысла. И, как было показано в предшествующих главах, основой формирования такого рода бескорыстных знаний является миф. Именно по такой схеме возникает феномен знаний у маленького ребенка в онтогенезе. И, как теперь выясняется, та же самая схема лежит в основании возникновения феномена знаний в процессе антропогенеза.

Наличие мифологической значимости - это то, что становится своеобразным стержнем для любых знаний, не имеющих прямого биологического смысла. Коль скоро расколотая галька явля-

ется для хабилиса знаком, коль скоро она является мифосеман-тической загадкой, интерес к ней определяется отнюдь не фактом ее биологической ценности, но фактом ее мифологической (культурной) ценности. А это значит, что ЛЮБАЯ информация о тех или иных объективных возможностях или способностях такого рода мифологически значимой гальки оказывается принципиально интересной для архантропа и нанизывается на стержень мифосемантического интереса. Наличие у предмета какой-то тайной ми-фосемантики - это именно то, что стимулирует интерес к предмету как таковому, стимулирует саму возможность того, что мы называем познавательным интересом, находящимся далеко за пределами биологических нужд.

А это значит, в частности, что к тому мифосемантическому комплексу, которым обладает меточный камень, по-немногу добавляется такая информация о каких-то его способностях и возможностях, которую можно было бы назвать объективной. Например - информация о возможности его использования в той или иной практической ситуации. А таким образом и происходит открытие самого феномена объективного знания как такой информации о предмете, которая носит принципиально избыточный с биологической точки зрения характер; однако именно эта избыточная информация о предмете, накопленная с помощью мифосемантического активатора, становится основой орудийного использования этого предмета.

Итак, мифологическое оказывается предпосылкой объективного.

У прачеловека возникает интерес к накоплению некоего объективного знания о том или ином предмете исключительно потому, что у этого предмета есть миф, есть имя, есть некое мифосеманти-ческое содержание, которое и стимулирует феномен бескорыстного интереса к знаковому предмету. А уже накопленная впрок объективная информация становится основой того, что этот предмет начинает использоваться тем или иным орудийным образом.

Скажем, та же самая разделка туши убитого животного с помощью камней является очевидно культурной, избыточной формой деятельности. Ни один живой вид не разделывает свою добычу с помощью искусственных орудий, довольствуясь средствами, отпущенными им самой природой. Но почему же в таком случае предки человека начинают заниматься такой деятельностью? К тому же, если иметь в виду, что систематическое употребление мяса и связанная с этим необходимость охоты на крупных животных совершенно не характерны для насекомоядных приматов, для биологии которых гораздо естественнее быть вегетарианцами...

Вполне вероятно, что суть дела не в биологических мотивах, а в культурных. Галечные псевдоорудия пока еще слишком неэффективны, чтобы предполагать, будто их использование могло быть обусловлено некими биологическими нуждами: выше уже отмечалось, что многие природные обломки выглядят куда как более перспективными в плане их орудийного использования. С другой сто-

роны любой биологический вид и, в том числе, высшие обезьяны достаточно успешно встроены в природные пищевые и экологические цепи, чтобы изобретать заведомо неестественные (и потому на первых порах заведомо малоэффективные) способы взаимодействия с окружающим миром. Если же мы предполагаем, что мотивация к использованию искусственных обломков имеет культурный, а не биологический характер, это многое может объяснить.

Многообразие объективного знания, постепенно накапливаемого архантропом в отношении

мифосемантически значимых обломков в процессе активной манипуляции с этими обломками неизбежно включает в себя знание возможных вариантов использования этих обломков вне зависимости от степени утилитарной целесообразности этого использования. Наличие этого избыточного знания и может быть рассмотрено в качестве того ключевого фактора, который подталкивает архантропа к осуществлению форм деятельности, которые не могут быть охарактеризованы на первых порах иначе, как странные.
Иначе говоря, вначале возникает некоторая чисто экспериментальная форма деятельности, не обусловленная ровным счетом никакой утилитарной потребностью, когда обнаруживается, например, возможность того или иного использования меточных камней - скажем, для разделки мяса. А уже из этой, чисто культурной по своему происхождению деятельности возникает... сама потребность употребления в пищу мяса, которая исходно оказывается заявлена у хабилисов не как естественная, биологическая, а как искусственная, культурная потребность.
Таким образом, не потребность в мясе рождает использование каменных орудий для разделки туш, а... факт манипулятивной активности по использованию меточного камня для разделки туш приводит к тому, что у ранних архантропов формируется в общем не характерная для них потребность в мясной пище. Иными словами, знание того, что какой-то знаковый камень МОЖЕТ играть роль режущего инструмента, заставляет хабилиса в конце концов находить те предметы, по отношению к которым этот знаковый камень мог бы выполнить свою режущую функцию, и, в частности, таковым предметом оказывается туша мертвого животного. Факт деятельности приводит к формированию факта потребности, но никак не наоборот. И в этом состоит, между прочим, механизм формирования любых культурных потребностей, которые имеют откровенно избыточный характер по отношению к биологическим нуждам.
Но, таким образом, мы приходим к совершенно ошеломительному выводу: не орудие создается той или иной деятельностной потребностью, а сама деятельностная потребность возникает на кончике уже созданного знакового камня. Не наличие предмета деятельности создает необходимость орудия, а наличие орудия создает необходимость предмета деятельности. Или еще иначе: та или иная форма культурной деятельности возникает под факт уже существующей, уже открытой орудийной возможности, а не

наоборот. По мере накопления объективной информации о практических способностях и возможностях, которыми обладают те или иные знаковые, мифосемантические камни, возникает естественная необходимость в тех видах деятельности, в которых эта тайная сущность знаковых камней находила бы пространство реализации. И именно так, судя по всему, возникают ВСЕ те виды деятельности, которые мы называем культурными. Утилитарное принципиально не лежит в основании культурного; но зато культурное является абсолютной предпосылкой возникновения самого феномена утилитарного.
При всей парадоксальности полученного вывода хочу подчеркнуть, что он противоречит не фактам, а лишь устоявшимся способам интерпретации этих фактов. Более того, предложенная модель гораздо более осторожна с фактами, нежели существующие интерпретации антропогенеза и преодолевает весь тот характерный для этих интерпретаций комплекс скрытых противоречий, о котором подробная речь шла в предшествующих главах. И уж во всяком случае описанный механизм превращения знакового в утилитарное позволяет понять, каким образом вообще возникает феномен утилитарного использования каменных осколков минуя проблему выбора и проблему целевого опосредования.

Магия орудийности

Итак, концепция знакового происхождения каменной индустрии позволяет понять феномен орудийности не как исходную ступеньку человеческой культуры, а как результат определенного культурного развития. При этом орудийное выступает как инобытие знакового. Знаковые, меточные камни обнаруживают в себе утилитарное измерение и становятся тем, что можно было бы назвать орудиями труда, т.е. начинают использоваться в каких-то практических нуждах.
Однако открытие утилитарности вовсе не означает переквалификацию меточных камней. Скорее, меточные камни начинают 'вести двойную жизнь, двойной образ существования. С одной стороны, они продолжают выполнять роль мифосемантических меток, а, значит, роль каменных слов-имен древнейшего человеческого языка, роль материальных носителей первичных мифологических смыслов, - впрочем, все более уступая эту роль звуковым материальным носителям. А, с другой стороны, они обретают принципиально новую - утилитарную - жизнь.
И это чрезвычайно важно для понимания самой сути феномена культуры: ту или иную утилитарную функцию начинает исполнять не просто обломок камня, случайно подобранный на каменном развале, а камень, являющийся ЗНАКОМ, камень, имеющий то или иное мифосемантическое содержание. А это значит, что любое орудие труда, которым в последующем пользуются хабилисы или их антропологические наследники, не является чистым орудием труда, не является орудием труда в том узкофункциональном смыс-

ле, который вкладывает в это словосочетание современный человек. Архантроп не знает чистой утилитарности: утилитарность здесь всегда нанизана на стержень мифосемантики.
Даже разделывая тушу животного, он вовсе не пользуется орудием вообще, а пользуется в каком-то смысле... мифом, прячущемся в том конкретном каменном осколке, который находится у него в руках. Он

разделывает тушу не ножом, не рубилом, и даже не просто камнем. Он вообще разделывает тушу не каким-то утилитарным приспособлением для разделки, а... неким культурным знаком, который он держит в руках, и который обладает персональным именем. И сама разделка туши для него - это принципиально не то же самое, что разрывание добычи хищным зверем. Это не средство насыщения желудка, не средство утоления голода. Это сложнейшая культурная акция, это мифологически значимый об-рядово-ритуальный акт. И этот обрядово-ритуальный акт является не чем иным, как продолжением и приложением той мифосемантики, которая содержится в знаковом орудии, осуществляющем эту разделку. А это означает, между прочим, что сам феномен культурной трапезы, радикальным образом отличающий человеческий прием пищи от приема пищи у животных, отнюдь не является поздним культурным изобретением, но появляется у самых истоков человеческой культуры, на самой заре антропогенеза.

Но, если это действительно так, и если древнейший человек пользуется в своей утилитарной деятельности не безликими и абстрактными орудиями труда, а персонифицированными в камне мифами, это позволяет понять суть первобытной магии как мировоззрения, имеющего тотальный характер для древнего человека. В самом деле, в представленной модели получается так, что орудийность, утилитарность не только не отменяет исходное знаковое бытие меточных камней, а существенно дополняет ми-фосемантический портрет знакового камня, и, более того, становится своеобразной магической проекцией его мифосемантичес-кого содержания.

Здесь-то и находится принципиальное объяснение того, почему мировоззрение первобытного человека является тотально магическим. Когда ритуально-обрядовые меточные камни, смысл которых заключается в том, что они несут некую мифосеманти-ческую информацию, вдруг обнаруживают тайную способность быть практически полезными, когда происходит обращение ми-фосемантического в утилитарное, - это ведь и есть не что

иное, как первичная манифестация того феномена, который мы именуем магией.

В самом деле, меточный камень - это знак, скрывающий в себе пространство сложной мифосемантики, и, следовательно, он есть первичная материальная оболочка слова, в которой самой по себе нет ни грана утилитарности. И вдруг он обнаруживает... способность быть орудием, инструментом - разве это не магия чистой воды? Меточный камень, являющийся носителем некоторого ми-фосемантического пространства, вдруг оказывается в дополнение

к своим основным функциям еще и... полезной вещью или орудием труда. Но это и есть не что иное, как элементарная магическая структура. Ведь утилитарное использование меточного камня вовсе не предполагается его мифосемантикой, а возникает как бы совершенно ниоткуда, сбоку, совсем из другого мира. Смысл меточного камня состоит в том, что он транслирует некоторое существенное переживание и вовсе не предполагает своего утилитарного использования. И когда такое использование возникает, оно, конечно же, выглядит как чудо, как магический акт.

Но, следовательно, то мировоззрение, которое мы называем магическим, и которое является нормой для любого первобытного общества, вовсе не является следствием незрелого ума. На самом деле оно отражает вполне объективный процесс - процесс обнаружения утилитарного в мифологическом. И с известной долей парадоксальности можно было бы утверждать, что утилитарное, орудийное НА САМОМ ДЕЛЕ рождается в человеческой культуре магическим образом. Некий знак, несущий в себе какое-то мифосемантическое содержание, вдруг оборачивается практической пользой, которая не имеет никакого видимого отношения к этому мифосемантическо-му содержанию, - конечно же это магия, что же еще?

К сказанному надо добавить, что чудесное, магическое превращение знакового камня в тот или иной утилитарный предмет не является одноразовым процессом. Ведь в ранних знаковых камнях нет никакой априорно заложенной функциональности, и потому каждый знаковый камень потенциально полифункционален. Ни у одного знакового камня нет и не может быть заранее предопределенного функционально-утилитарного предназначения. И потому магическое превращение знака в утилитарный предмет может происходить многократно и по самым разным поводам. Это знак, который потенциально может быть чем угодно, коль скоро само многообразие культурной деятельности пока еще не открыто. При этом все потенциальное многообразие потенциальных утилитарных проекций одного и того же камня оказывается проекциями его мифосемантической сущности.

Разнообразное экспериментирование со знаковым камнем приводит к открытию все новых и новых его утилитарных возможностей, а, вместе с тем, и открытию новых видов культурно-утилитарной деятельности, которые рождаются не из биологических потребностей, а из своеобразной потребности в экспериментировании со знаковым камнем, рождаются, если угодно, на кончике знакового камня, в процессе экспериментального манипулирования этим мифосемантически значимым камнем. Но, таким образом, происходит практически бесконечный процесс порождения утилитарного мифосемантическим. Все новые и новые утилитарно-функциональные возможности как бы извлекаются из мифо-семантики знакового камня - извлекаются совершенно чудесным, совершенно магическим образом.

Причем речь идет не просто о том, что извлекаются новые возможности или способности данного камня, а о том, что с по-

мощью этого камня, в процессе своего рода магического экспериментирования происходит открытие все

новых и новых видов и способов самой предметной деятельности, которая оказывается своего рода эманацией мифологического.
В процессе такого рода магического экспериментирования камень-знак, камень-имя воистину продуцирует новые формы и способы предметной деятельности. И все эти новые формы и способы предметной деятельности, открытые, а, точнее, созданные с помощью этого камня, оказываются как бы записаны на мифологической матрице данного камня, и, таким образом, всякий меточный камень постепенно обрастает многообразием персональной культурно-утилитарной информации.
Ведь у архантропа еще не может быть представления о деятельности вообще. Процедуры абстрагирования и категоризации находятся в самом зачаточном состоянии. Поэтому у хабилиса не может быть "вообще-камня-для-разделки-мяса", а может быть только ПЕРСОНИФИЦИРОВАННЫЙ знаковый камень, на базовую мифологию которого нанизывается всякая новая утилитарная подробность того или иного его использования. И тогда он обретает дополнительное имя, скажем: "камень-которым-мне-удалось-отрезать-кусок-мяса-от-ноги-антилопы". Каждый знаковый камень может обрастать множеством таких ситуативно-функциональных подробностей, и долгое время это персональное поименование мифосемантических камней - единственная форма существования представлений о тех или иных родах практической деятельности. Таким образом, камень-миф одновременно становится камнем, который выступает в качестве носителя информации о возможных вариантах практической деятельности.
Однако на протяжении всей олдувайской эпохи магическое перевоплощение меточных камней в утилитарные орудия носит, скорее всего, случайный и не обязательный характер. Такой вывод можно сделать на том основании, что олдувайские псевдоорудия, как уже отмечалось, на протяжении миллиона лет своего существования практически не эволюционируют. А это означает, что магия утилитарности на протяжении всей этой эпохи не становится фактором, влияющим на характер каменной индустрии. Каменная индустрия хабилиса остается индустрией по производству мифосемантических меток, но ни в коем случае не индустрией орудийного производства; орудийное же использование меток является лишь дополнительным фактором существования последних. И, по-видимому, прошли сотни поколений, в течение которых утилитарно-практическое (магическое) использование меточных мифосемантических камней продолжало оставаться принципиально спорадическим явлением, а та или иная утилитарная функция не закреплялась жестким образом за каменной меткой с тем или иным характером скола.
По-видимому, создатель олдувайской культуры еще не способен отделить функциональные возможности и способности изготавливаемых им предметов от персонального мифосемантического

содержания. Иначе говоря, его абстрагирующие способности пока еще совершенно недостаточны, чтобы классифицировать производимые им меточные камни по функциональным признакам, под углом зрения утилитарной эффективности тех или иных форм. Его взгляд пока еще не способен выделить и удержать среди всего многообразия производимых им меточных камней те, которые можно было бы рассматривать как функционально более эффективные. Его сознание пока еще не способно сформировать абстракцию орудийной формы. И такое положение дело сохраняется, судя по всему, вплоть до появления вида Homo erectus, который впервые обнаруживает способность к удержанию абстракции орудийной формы и начинает производить не просто меточные камни, а технологические копии некоторого культурного образца. Впрочем, и в случае с эректусом культурный образец вовсе не является носителем идеи чистой прагматической утилитарности, а представительствует некоторое мифосемантическое содержание.
Так или иначе, но постепенно способность древнего человека к спорадическим утилитарным интерпретациям создаваемых им предметов становится все более изощренной, а количество вариантов утилитарного приложения тех или иных меточных камней многократно возрастает. Наконец, наступает эпоха воспроизводства технологических образцов. Но даже и в этом случае не меняется принципиальная последовательность: вначале - предмет (или культурный образец) как носитель некоей мифосемантики, и только потом - утилитарная интерпретация предмета (или утилитарная интерпретация культурного образца) - интерпретация его в чисто орудийном, практическом смысле.
Иначе говоря, на протяжении всего палеолита, вплоть до наступления эпохи цивилизации утилитарное возникает и расширяется как своеобразная проекция мифологического. И хотя постепенно утилитарная интерпретация мифологических предметов становится все более разнообразной и значимой, тем не менее, вплоть до эпохи возникновения ранних цивилизаций мы встречаемся с фактом абсолютной уверенности первобытного человека в том, что любой предметный навык, любое предметное умение, любое практическое использование тех или иных предметов имеют МИФОЛОГИЧЕСКОЕ происхождение.
Но, что самое примечательное: похоже, первобытный человек в этой своей непреклонной убежденности нисколько не заблуждается, а заблуждаются тот, кто, опираясь на логику современного сознания, ищет в орудиях палеолитического человека целевой замысел. Утилитарность... на самом деле имеет магическое происхождение. Феномен утилитарности открывается только в тех предметах, которые являются носителями той или иной культурной мифосемантики, и любой природный осколок камня может быть утилитарно использован только после того, как он будет

предварительно наделен какой-то мифосемантической сущностью, т.е. после того, как будет поставлен в какой-то культурный контекст. Скажем, чтобы использовать произвольный природный обломок камня в

качестве ножа, нужно предварительно увидеть в этом обломке некую культурную сущность, именуемую ножом, или, говоря другими словами, магическим актом сознания превратить случайный обломок камня в нож. Любой человек совершает такого рода "магические акты" легко и не задумываясь, однако это не упраздняет того факта, что данная интеллектуальная операция носит сверхсложный характер и имеет значительную культурную предысторию.

Но, если утилитарность имеет магическое происхождение, это значит, что прагматизованная каменная индустрия, приходящая на смену олдувайской культуре, - это индустрия, которая совершается принципиально под знаком магии, и сознание людей, которые совершают столь мощный переворот, следует назвать магическим сознанием, коль скоро они научаются извлекать из меточных камней их утилитарные возможности.

Весь ход развития каменной индустрии на протяжении эпохи палеолита свидетельствует о движении от нулевой утилитарности к утилитарности все более и более значительной. Но вплоть до неолита орудия изготавливаются не утилитарно-целевым, а принципиально мифологическим образом: не потому, что в этих орудиях была какая-то практическая потребность, а потому, что в них была мифологическая потребность. При этом все новые утилитарные, орудийные способности тех или иных искусственных предметов обнаруживаются как магические сколы с мифосемантической сущности этих предметов, и не случайно в магическом происхождении полезных, утилитарных свойств вещей непреклонно убежден любой представитель первобытных племен, сохранившихся до нашего времени.

И именно магической природой утилитарного объясняется та особенность палеолитического производства, которая остается прин- . ципиально необъясненной в традиционной археологической парадигме: почему производство первобытного человека носит подчеркнуто избыточный характер, почему первобытный человек производит искусственные орудия с явным превышением практической в них потребности. На самом деле источником производства в древнейших обществах является не практика, не утилитарные нужды, а МИФ, и это утверждение содержит ответ на многие вопросы, касающиеся самого феномена человеческой культуры.

1. См.: А.П.Окладников, Е.А.Окладникова. Заселение Земли человеком. М., 1984, с.27.
2. А.П.Окладников, Е.А.Окладникова. Заселение Земли человеком. М., 1984, с.27.
3. Там же, с. 27.
4. Там же, с. 28.
5. Там же, с.25.

ГЛАВА 3. ИСКУШЕНИЕ СОЦИАЛЬНОСТЬЮ

В начале было слово...

Итак, в предыдущих главах была выдвинута принципиальная гипотеза, согласно которой, человеческая культура начинается не как деятельность по изготовлению орудий труда, а как меточная, знаковая деятельность, как деятельность по изготовлению каменных меток, которые способны выполнять знаковую роль.

Но тем самым меточный камень оказывается не чем иным, как своего рода прообразом слова, или, точнее, первичным материальным остовом для формирования мифосемантической плоти того удивительного феномена, который мы называем словом человеческого языка. И если мы присмотримся к тому, как, с одной стороны, функционирует слово, а, с другой, к тому, что представляет из себя феномен меточного камня, данное сближение вовсе не покажется натянутым.

В предшествующих главах уже шла речь о том, что слово человеческого языка - это воистину многослойная Вселенная. Любое, даже самое обыденное слово несет в себе множество семантических оттенков и субъективных интерпретаций, т.е. имеет весьма размытое мифосемантическое поле. Нет ни одного слова ни в одном человеческом языке, чья мифосемантика носила бы однозначный характер, и нет двух людей, которые обладали бы абсолютно одинаковыми мифосемантическими образами одного и того же слова. Любое, даже самое простое слово рождает у двух разных людей разные цепи ассоциаций. Потому-то слово человеческого языка является весьма громоздким и неудобным инструментом коммуникации, скорее затрудняющим взаимопонимание между людьми, нежели помогающим этому взаимопониманию. Конечно, у слова есть объективное содержание. Однако в сознании любого отдельно взятого человека это слово имеет глубоко субъективную основу. И это именно то, что фундаментально сближает феномен слова с феноменом "меточного камня".

С другой стороны, на предыдущих страницах был проанализирован феномен меточного камня как начальной точки культуры. Меточный камень - это знак, по отношению к которому форми-

руется первичная надбиологическая потребность: потребность, которую можно было бы назвать пракультурной или пракультовой потребностью. Меточный камень - это материальный предмет, поддерживающий бытие того или иного мифосемантического пространства, это материальный носитель какой-то мифосемантической информации. А, следовательно, меточный камень - это знак, не совпадающий со своим содержанием. И этими своими особенностями он безусловно напоминает феномен слова в человеческом языке.

Более того, гальку с оставленной на ней каменной зарубкой можно рассматривать как прообраз слова. Ведь

камень со сколом фиксирует некое субъективно-эмоциональное переживание, открытое только тому, кто делает этот скол, и недоступное любому внешнему наблюдателю; и это есть первичная материальная оболочка того, что впоследствии будет названо словом.
Однако это не то слово, которое мы по привычке рассматриваем в качестве средства коммуникации, а слово в его генетически исходной, подлинной культурной сути. Это слово, которое пока еще не является средством коммуникации, а является самозначимым, самоценным словом, обладая, в частности, таким родовым признаком слова, как несовпадение знаковой оболочки и мифосемантического содержания.
Правда, вначале это праслово лишено еще какой бы то ни было звуковой оболочки. Это "слово", которое имеет... каменный облик. Но, тем не менее, мы можем назвать искусственно сколотый камень "словом" или "предсловом" постольку, поскольку в нем скрывается некоторое мифосемантическое содержание, поддерживаемое знаковой оболочкой, не соответствующей этому мифосемантическому содержанию. Это слово, которое существуют первоначально не в виде звукового комплекса, а в виде камня; но именно эта форма материальной оболочки оказывается той исторической основой, на которой формируется в конечном итоге собственно звуковой образ данного слова через механизм поиме-нования.
И это принципиально важно для понимания феномена человеческого языка: феномен слова возникает вовсе не на основе тех звуковых сигнальных систем, которые мы наблюдаем у животных, а на совершенно иной основе. Я уже писал выше, что любые попытки понять происхождение человеческого языка из тех систем сигнальной коммуникации, которые свойственны высшим животным, обречены на неудачу. Анализ археологических данных позволяет сделать предположение, что подлинной основой человеческого языка является феномен мифосемантических меток.
Именно эти "каменные слова" обретают спустя трудноопределимый промежуток времени звуковую форму существования посредством придания мифосемантическим галькам-знакам персональных звуковых имен как первых слов собственно звукового языка. Звуковые оболочки слов формируются как бы на остове каменных меток через процесс наделения этих меток персональ-

ными именами. Каждый сколотый камень, несущий ту или иную мифосемантическую нагрузку, получает в конце концов какое-то персональное имя, а совокупность этих персональных имен, присвоенных меточным камням, и составляет первичный словесный тезаурус олдувайского человека. Меточный камень, получающий персональное имя - это и есть базовая структура человеческого языка. "Слово", представленное в каменной оболочке галечного псевдоорудия, перевоплощается в слово, облаченное оболочкой звука, и тем самым формируется некий единый знаковый комплекс "камень - имя - слово", существующий по поводу тайного мифосемантического содержания, скрывающегося в оболочке этого знакового комплекса.
Понятно, что на первых порах этот знаковый комплекс представляет собой абсолютную загадку для любого внешнего наблюдателя: в самой материи знака - сколотый ли это камень, или же это некое сочетание звуков - не содержится ни грана мифосеман-тики. Камень со сколом - это метка, которая с легкостью вызовет некое переживание у человека, который оставил эту метку, но будет являться полной загадкой для любого другого человека, если только он не посвящен в систему шифров соответствующего языка, которые в повседневной жизни древнего человека существуют как совокупность обрядово-ритуальных действий.
Поэтому камни, доставшиеся нам от олдувайского человека, обречены на вечное молчание - ведь у нас нет никаких ключей для расшифровки их мифосемантических тайн. И, несмотря на то, что каменная материальная оболочка этого самого древнего языка на миллионы лет пережила своих создателей, его мифосе-мантика обречена навсегда остаться нерасшифрованной: ведь ключи к шифрам этого языка безвозвратно утеряны.
Впрочем, сближая меточный камень с феноменом слова, следует иметь в виду, что, на первых порах это принципиально сло-во-для-себя, т.е. слово, не предназначенное для трансляции другому, слово, не имеющее коммуникативного измерения. Меточный камень - это "слово", которое не способно быть ни инструментом, ни содержанием общения. Если угодно, это то самое "самовитое слово", которое безуспешно искали российские футуристы. Ведь меточный камень менее всего является средством коммуникации, он представляет собой, скорее, ТАЙНУ, непостижимую для другого, и в этом его специфическом существовании свернута сама суть языка.
Но зато феномен меточного камня создает повод для совершенно особой коммуникации, не знакомой миру животных. Ведь меточный камень впервые создает то, что можно было бы назвать коммуникативной проблемой.
Это проблема, которая заведомо не знакома животному миру: представители любых видов прекрасно коммуницируют между собой, обнаруживая стопроцентное взаимопонимание. Ведь животные, как уже отмечалось в предшествующих главах, общаются на языке сигналов, предполагающих возможность однознач-

ной дешифровки, а предметом их общения является информация, допускающая однозначность интерпретации, а отнюдь не многозначные смыслы. Сама суть общения между животными состоит в том, чтобы передавать какую-то биологически значимую информацию посредством тех или иных сигналов: сигналов опасности, сигналов пищи, брачные сигналов и т.п.

Что же касается человеческой культуры, то здесь ясность сигнальной коммуникации уступает место сложному, многозначному языку символов и общению, основанному на стремлении и одновременно принципиальной невозможности транслировать собеседнику некое содержание, связанное с мифосемантикой предмета, т.е. транслировать какие-то глубинные смыслы.
Феномен человеческого языка возникает и развивается в ситуации некоего коммуникативного затруднения, которое вовсе не связано с проблемой сигнальной передачи биологически значимой информации, а связано с тайной сверхбиологического (ми-фосемантиче,ского) содержания различных культурных предметов.
Самой первой манифестацией этого коммуникативного затруднения и является, судя по всему, то, что мифосемантика каменной метки, будучи ОЧЕВИДНА автору этой метки, оказывается абсолютно недоступна любому другому человеку.
В самом деле, при одном только взгляде на некогда произведенный скол автор этого скола непроизвольно восстанавливает в памяти то чувственно-эмоциональное переживание, которое было сопряжено с этим сколом, а, значит, мифосемантика этого скола ему как бы очевидна. Однако как это очевидное для автора скола переживание сделать доступным какому-то другому человеку, для которого данный скол безгласен, т.е. не вызывает никаких мифосемантических ассоциаций? Вот в этом-то пункте и возникает впервые потребность в особой, языковой коммуникации, которая могла бы помочь прояснить мифосемантическую загадку галечного псевдоорудия для другого человека. А это значит, что человеческая коммуникация - это коммуникация, которая с самого начала возникает как коммуникация по поводу мифа, т.е. как коммуникация по поводу скрытой мифосемантики той или иной каменной метки. Именно в попытке коммуникации по поводу скрытой в помеченном камне мифосемантики и возникает феномен языка как реальности, которая пытается объяснить необъяснимое, пытается транслировать ДРУГОМУ мифосемантические смыслы, скрытые в каменном знаке.
В преддверии языка
Итак, феномен культуры начинается с того, что некий случайный каменный скол становится носителем информации, - но информации особой, легендарной, мифологической. Мифологической эту скрытую информацию делает то, что она является информацией не столько о каком-то внешнем событии, сколько об эмоциональном переживании того или иного события. Т.е. с
397
самого начала каменный скол несет в себе информацию о внутреннем, субъективном, невидимом.
Но, таким образом, культура начинается с феномена знака, и этот конкретный знак, конкретная метка на первых порах не существует как знак для другого, а является исключительно знаком для себя. Скол на камне - это прежде всего знак интенсивного эмоционального переживания, случившегося "здесь и теперь" с каким-то конкретным индивидом, и этот знак открыт только этому индивиду и закрыт для любого другого. А это значит, что меточный камень является носителем самого элементарного мифа: мифа субъективного переживания. Он несет на себе не объективную, а глубоко субъективную информацию, и в этом состоит его главное своеобразие. Потому-то он и является прообразом слова. Итак, камень со сколом - это прежде всего знак. Знак, за которым скрывается некое существенное событие. Знак, за которым скрывается некое существенное воспоминание, а, следовательно, знак, за которым скрывается некий первичный миф. Потому что воспоминание о событии, воспроизводимое с помощью искусственной метки, искусственного знака и сохраняющееся с помощью этого искусственного знака в объективированной каменной памяти, - это и есть не что иное, как миф. А отсюда следует, что галечные псевдоорудия являются не чем иным, как... своеобразной библиотекой - самой первой библиотекой в истории человеческой культуры и одновременно - самой первой манифестацией культуры как таковой. Галечные псевдоорудия - это подлинные ПАМЯТНИКИ, то бишь объективированные носители человеческой памяти.
И вместе с тем, парадокс древнейшей культуры заключается в том, что на самом первом своем этапе она пока еще... лишена языка как средства коммуникации. Она носит, если можно так выразиться, одноразовый характер - в том смысле, что она не может пока транслироваться другим поколениям. "Памятники" древнейшей культуры - это памятники, которые на первых порах существуют исключительно для своих создателей. Первичная мифосемантика знака открыта только тому существу, которое является автором соответствующей метки, но ни в коем случае не внешнему наблюдателю. Только для автора скола этот скол оказывается мифосемантически значим; для всех же остальных камень со сколом - это мертвый камень, камень, ничем не отличающийся от сотен других камней. Прочитать оставленную метку, оставленный знак может только тот, кто эту метку оставил, - во всяком случае, до тех пор, покуда нет особого языка, посредством которого создатель метки может попытаться объяснить какому-то иному существу смысл этой метки, может попытаться раскрыть скрывающееся за этой меткой мифосемантическое содержание. А создание такого рода особого языка, способного стать средством дешифровки мифосемантических кодов - это задача огромной степени сложности, и на решение этой задачи может уйти жизнь сотен и даже тысяч поколений.
398
Поэтому древнейшая каменная библиотека - это библиотека, каждое произведение которой имеет... только одного читателя -того, кто оставил соответствующую метку. Для всех остальных мифосемантика этой метки закрыта, носит, если можно так выразиться, эзотерический характер. И тем более эта библиотека не имеет на первых порах наследников: если мифосемантический знак открыт только тому существу, которое его

произвело, какая бы то ни было культурная трансляция этого мифосемантического знака невозможна и бессмысленна.
Но, таким образом, мы приходим к ошеломительному выводу: культура возникает раньше языка, раньше коммуникации. Культура возникает как авторский знак, непроницаемый для взгляда другого. И именно факт уже возникшей культуры - как культуры авторских сколов-меток - является принципиальной основой для возникновения феномена языка как способа коммуникации по поводу мифа.
Во всяком случае, на самом раннем этапе существования меточной культуры ни о каком предъявлении мифосемантического содержания другому существу, а, стало быть, ни о какой социальной коммуникации говорить не приходится. Ведь чтобы предъявить другому существу мифосемантическое содержание, спрятанное в том или ином сколе, недостаточно тех сигнально-комму-ницирующих систем, которые известны миру животных. Мифосемантика скола - это то, что автору соответствующего скола явлено на уровне очевидности, но одновременно абсолютно непроницаемо для внешнего наблюдателя. И в этом - исходный парадокс той коммуникации, которую можно было бы назвать собственно человеческой.
Человеческая коммуникация потому и является сверхсложной коммуникацией, что она происходит по поводу мифа, т.е. по поводу тех мифосемантических непроницаемых очевидностей, которые и составляют фундамент человеческой культуры. Чтобы разрешить эту проблему, чтобы разрешить этот парадокс непроницаемой очевидности, чтобы осуществить коммуникацию по поводу мифосемантической тайны скола, и оказывается необходим феномен языка как феномен принципиально неизвестный миру животных.
В том-то и состоит суть человеческого языка, что он возникает по поводу трансляции тайной мифосемантики сколов. И в этом, судя по всему, состоит глубинный исток этого удивительного и ни на что не похожего феномена, поражающего своей многозначностью и фантастической надутилитарной избыточностью.
Но, таким образом, на самом раннем этапе культуры мы имеем совершенно парадоксальную ситуацию: культура уже есть, но она еще не умеет себя транслировать другому, она не становится предметом коммуникации, она не передается из поколения в поколение, она существует как бабочка-однодневка. Эта культура существует как культурный акт, понятный только тому существу, которое осуществило этот культурный акт. Это культура, которая, следо-

вательно, существует... не социально. Это культурное, которое, вопреки распространенному мнению о сущности культуры, принципиально досоциально, принципиально опережает социальное.
Возможно, это один из самых удивительных выводов, который следует из предлагаемой гипотезы: самый ранний период культуры имеет не социальный, не коммуникативный характер. Культура возникает как чистое авторство, которое еще не умеет говорить, которое еще только должно научиться говорить, которое еще только должно обрести то, что можно назвать социальным измерением культуры. Социальное еще только должно возникнуть, и возникнет это социальное как коммуникация по поводу культуры; исток же культуры асоциален. Традиционное мнение, согласно которому культура изначально рождается в социальной оболочке, т.е. в оболочке той или иной общественной организации, не выдерживает столкновения с реальными фактами и парадоксами древнейшей материальной культуры. Наоборот, парадоксальная гипотеза, согласно которой феномен культуры возникает как принципиально досоциальный феномен, и лишь впоследствии обретает социальную оболочку, - это гипотеза, которая позволяет объяснить многие факты и преодолеть многие парадоксы.
Таким образом, язык как способ коммуникации оказывается относительно поздним образованием в культуре. По-видимому, на протяжении долгих поколений субъективная меточная деятельность как первичная реальность культуры существует вне коммуникативного контекста. Способность дешифровки чужого знака - это способность, которая предполагает заведомо более высокий интеллект, нежели интеллект хабилиса, и, судя по всему, эта способность возникает на этапе возникновения нового антропологического типа - представителя Homo erectus, или, возможно, какой-то неизвестной переходной формы между хабилисом и эректусом.
Но каким образом в таком случае возникает феномен языка, способного к коммуникации, и феномен социального как особой оболочки культуры?
Явление языка в обряде
Начнем с того, что эмоционально-субъективное переживание, оказавшееся объективно зашифрованным в каменном сколе, способно спровоцировать в авторе этого скола своеобразную муку немоты или муку невозможности объяснить и транслировать это содержание кому-то другому. Ведь насколько очевидна тайная эмоциональная семантика того или иного скола тому, чье переживание этим сколом зафиксировано (достаточно бросить один взгляд на скол, чтобы соответствующее эмоциональное переживание снова возникло!), настолько эта тайная эмоциональная семантика невидима для любого другого существа.
Именно по этой причине уже на достаточно ранних ступенях культуры должна была возникнуть деятельность, смысл которой заключался в том, чтобы обеспечить возможность коммуникации

по поводу тайной мифосемантики первичных культурных предметов, каковыми являются меточные камни.
И этой особой коммуникационной деятельностью по поводу тайной мифосемантики сколотых галек явилась, по-видимому, обрядово-ритуальная деятельность, суть которой как раз и состоит в трансляции

мифосемантической тайны от одного человека другому. Наступает момент, когда меточный камень и соответствующее ему слово-имя вынужденно становятся объектом обрядо-во-ритуальной коммуникации. Не средством коммуникации, а именно объектом: именно этим социальная коммуникация человека радикально отличается от коммуникации животных. У культурной коммуникации, осуществляемой человеком, принципиально иной предмет, нежели у той коммуникации, которая характерна для животных. Ведь если коммуникация животных - это коммуникация по поводу их биологических потребностей, то собственно человеческая, культурная коммуникация - это коммуникация, которая совершается по поводу мифа и по поводу знаков, в которых зашифрована некая мифосемантика; одним словом, по поводу слов, которые и являются не чем иным, как знаками, в которых зашифрованы семантические мифы.
Итак, в знаке-для-себя состоит первичное бытие мифосемантики, но этот знак-для-себя составляет подлинный исток человеческой культуры лишь в той мере, в какой по поводу него возникает первичная социальная коммуникация, возникает собственно человеческое общение и сам феномен социального.
В расшифровке тайной мифосемантики каменных меток, каменных знаков и соответствующих им слов-имен и состоит суть того, что я называю социальной коммуникацией в ее изначальной неутилитарности. Социальной коммуникацией является не обмен сигналами по поводу каких-то объективно происходящих событий - как раз такая коммуникация в изобилии представлена у животных, - а коммуникация по поводу сверхутилитарных вещей. Предметом и содержанием собственно социальной коммуникации с самого начала является МИФ, или, точнее, скрытая мифосемантика особых предметов, которые я назвал меточными или знаковыми камнями.
А обрядово-ритуальное действо - это и есть начальная форма социальной коммуникации, коль скоро посредством этого действа осуществляется расшифровка тайны того или иного меточного камня, а, стало быть, и тайна того или иного слова-имени. Процесс социальной коммуникации - это именно тот процесс, который позволяет взгляду ДРУГОГО проникнуть в тайну метки, и, шире, - в тайну слова. Процесс проникновения в мифосеманти-ческую тайну знака - это и есть то, что можно назвать структурой элементарной социальности. И сутью первичной языковой коммуникацией по поводу тайной мифосемантики каменных меток является обрядово-ритуальная деятельность.
От языка-тайны, от некоммуникативного языка асоциальных каменных меток происходит переход к языку-коммуникации, и
401
первоначальной формой этого коммуницирующего языка становится обряд, ритуал. И в этом переходе, по-видимому, состоит глубинная причина возникновения самого феномена обрядово-ритуальной деятельности: ее первоначальная культурная функция состоит именно в том, чтобы каким-то образом транслировать тайную мифосемантику того или иного предмета с помощью звуков и жестов; причем жест, действие, пантомимическое или символическое изображение играет в обряде или ритуале безусловно ведущую роль, тогда как звук остается на первых порах вспомогательным средством обрядово-ритуального акта.
Разумеется, на первых порах пояснительные обрядово-риту-альные структуры предельно примитивны. Это попытки расшифровать, актуализовать, сделать значимой для других тайну того или иного каменного знака с помощью жестов и звуков. Комплекс из жестов и звуков, поясняющих тайное мифосемантичес-кое содержание того или иного знакового камня - это и есть элементарный ритуал, который транслируется из поколения в поколение вместе с самим знаковым камнем.
Но это и есть не что иное, как наиболее элементарная клеточка культуры, и одновременно - самый элементарный культ, культ камня-слова, несущего такое мифосемантическое содержание, которое не явлено, но о котором приходится только догадываться с опорой на обрядово-ритуальные структуры.
Итак, проблема прочтения знака, проблема расшифровки мифосемантической тайны "каменных слов" и соответствующих им звуковых, ИМЕННЫХ коррелятов (т.е. ИМЕН в качестве коррелятов) - это та проблема, которая вызывает к жизни формирование элементарных обрядово-ритуальных структур. Обрядово-ритуальная деятельность древнейших антропоидов - это и есть не что иное, как деятельность по трансляции ключей к ми-фосемантике "каменного языка" и соответствующих этому "каменному языку" имен. Обрядово-ритуальные структуры - это то, что обеспечивает бытие мифосемантического содержания ДЛЯ ДРУГОГО. Благодаря обрядово-ритуальной деятельности культура, первоначально заявленная как асоциальная и неисторическая реальность, обретает социальную жизнь и социальную историю. Благодаря обрядово-ритуальной деятельности возникает феномен культурной традиции, феномен трансляции мифосемантического содержания из поколения в поколение.
И это понятно: если знак галечного скола является не более чем условным обозначением некоего лично-индивидуального мифосемантического содержания, это значит что он принципиально мертв, безгласен для любого внешнего наблюдателя. А, значит, мифосемантика этого знака обречена на бесследное исчезновение вслед за исчезновением того существа, которым этот знак-метка был некогда оставлен. Поэтому должна была возникнуть какая-то особая деятельность, способная обеспечить культурное выживание этого знака как носителя персональной мифосемантики. В этом и состояла, похоже, суть первичной обрядово-ритуальной
402
деятельности как деятельности по превращению персонального мифосемантического содержания сколотых галек в факт КОЛЛЕКТИВНОГО МИФА, постоянно транслирующего языки индивидуальной

мифосемантики на язык социума и завершающего тем самым оформление феномена мифологического. Обря-дово-ритуальный комплекс - это тот самый механизм, посредством которого потенциально мертвые знаки персональной мифосемантики обретают КОЛЛЕКТИВНУЮ мифосемантическую жизнь, т.е. наполняются мифосемантическим содержанием не только для того, кто являлся носителем первичного переживания, но и для каждого человеческого существа, принимающего участие в данном обрядово-ритуальном действе. А это значит, что культура, обретшая в случайном сколе-метке свое авторское мифосемантическое начало, свой первый энергетический полюс, находит свое закономерное завершение в возникновением особого рода деятельности, суть которой - в формировании коллективной, социальной мифосемантики - мифа в собственном смысле этого слова. И только с возникновением этой формы деятельности предкультура становится культурой в собственном смысле этого слова - культурой как коллективно-социальной деятельностью. Однако в основании этой культуры по-прежнему находится феномен персональной мифосемантической метки, - которая, правда, обретает отныне очертания легенды. Таков, по-видимому, первичный облик СТАВШЕЙ культуры. До сих пор мифосемантические гальки можно было охарактеризовать как пракультурные феномены, поскольку это были гальки, обреченные на немоту, обреченные на безгласность. Теперь же каждая из этих галек обретает свою ЛЕГЕНДУ, свой социально-культурный контекст, свою коллективную мифосемантику (очевидно и неизбежно весьма и весьма отличающуюся от первичной индивидуальной мифосемантики этих галек), - и лишь постольку они становятся подлинно культурными явлениями. А основным содержанием культурного процесса отныне становится трансляция из поколения в поколение сколотых камней в контексте сопровождающих их обрядово-ритуальных действ.

При этом каждый конкретный мифосемантический камень со знаковым сколом имеет свой обрядово-ритуальный контекст, посредством которого и вызывается к жизни тайная мифосемантика данного камня, вызываются к жизни скрытые в камне образы легендарных переживаний. Это еще дословесная форма бытия культуры, или, точнее, предсловесная. А, еще точнее, тот или иной камень в контексте соответствующего ему обряда - это и есть самая первая форма бытия слова как коммуникативно-не-коммуникативного феномена.

Так или иначе, но только с возникновением языковой коммуникации по поводу меточных камней возникает принципиально новое качество, которое можно было бы назвать качеством первичной СОЦИАЛЬНОЙ организации, предполагающей постоянное развитие обрядово-ритуальной деятельности и создание но-

вых, незнакомых животному миру форм совместной жизни. А сама суть этой первичной социальной организации заключается, по-видимому, в том, что она обеспечивает возможность культурной трансляции знаковых камней-текстов из поколения в поколение.

Итак, принципиальная загадочность мифосемантического знака рождает, в конце концов, совершенно особую коммуникативную потребность, как потребность понять другого. Очевидно, что это не просто коммуникативная потребность, свойственная миру животных, а КУЛЬТУРНО-коммуникативная потребность. И эта культурнокоммуникативная потребность реализуется в феномене обрядово-ритуальной деятельности как исторически первой формы коммуникации по поводу эзотерического предъязыка, существующего в форме субъективной мифосемантики каменных меток.

Обряд, ритуал - это уже более совершенная форма языка, это язык, поднявшийся до способности быть коммуникационным средством; однако это еще не привычный нам язык, обретший форму мобильной звуковой оболочки. И, вместе с тем, поскольку в форме обряда и ритуала язык каменных меток обретает-таки коммуникативное измерение, здесь остается всего полшага до обретения языком своей звуковой оболочки.

В звуковой оболочке завершается генезис слова. И звуковая оболочка, разумеется, существенно расширяет пространство языка и его возможности. Однако уже на обрядово-ритуальном уровне, когда таинственная мифосемантика каменных сколов впервые обнаруживает способность к коммуникационной трансляции, мы уже имеем дело с полноценным человеческим языком, двумя сторонами которого является мифосемантическая тайна и попытка ее коммуникационного разрешения.

Звуковая форма бытия слова - это всего лишь сгущение в одну точку того феномена, который оказывается вполне представлен уже в первичной обрядово-ритуальной деятельности, и который, как двуликий Янус, несет в себе две стороны: предельную субъективность, персональную мифосемантическую тайну, которая никогда не может быть постигнута до конца, и стремление коммуникационно объективировать эту тайну. В этой принципиальной двоякости и состоит суть феномена слова как такового. В этой коммуникации по поводу мифосемантической тайны и состоит первичная реальность языка. Язык человеческого общения тем и отличается принципиально от языка животных, что он возникает не как средство сигнальной коммуникации, а как средство трансляции мифа. И оттого любая языковая коммуникация носит двойственный и даже несколько обманный характер. Человеческий язык - это всегда стремление к коммуникации, и одновременно - невозможность коммуникации; это бесконечное стрем-

ление выразить себя и понять другого - и одновременно бесконечная невозможность адекватно выразить себя и понять другого.

И, в частности, это является безусловным свидетельством того, что человеческий язык вовсе не является развитием сигнальных систем, свойственных миру животных, но имеет совершенно иное, некоммуникативное происхождение. А многочисленные попытки вывести человеческий язык из тех коммуникационно-сигнальных систем, которые свойственны животному миру, потому и терпели неудачу, что подлинный корень человеческого языка не в коммуникации; коммуникация - это лишь оболочка по отношению к глубинному, сущностному, мифосемантическому уровню языка.

Культура как культ

Итак, на самом раннем этапе культуры каменные метки возникают как метки-для-себя, но не как метки-для-другого. Они представляют собой принципиально эзотерическую реальность, открытую только тому человеку, который их оставил. Они есть некий праязык, на котором "автор" метки общается... сам с собой. Естественно, что на этом этапе не может идти речи ни о какой трансляции первичной мифосемантической культуры из поколения в поколение. Мифосемантическое содержание меточных камней умирает вместе с теми, кто оставлял на этих камнях свои случайные следы.

Возникновение феномена обрядово-ритуальной коммуникации существенным образом меняет ситуацию. Знаковый камень, помещенный в обрядово-ритуальный контекст, - это камень, который способен открыть свое тайное мифосемантическое содержание любому существу, посвященному в язык обряда. А это значит, что с возникновением обрядово-ритуальной коммуникации первичные меточные камни начинают приобретать характер СВЯЩЕННЫХ, и именно в этой точке возникает первая форма культурного наследования: знаковые меточные камни начинают передаваться из поколения в поколение вместе с сопровождающим их обрядово-ритуальным контекстом, который служит своего рода культурным ключом к пониманию мифосемантической тайны соответствующего знаково-меточного камня.

Но, таким образом, меточный камень и несомое им мифосемантическое содержание становится исторически первой формой культурной связи между поколениями. Меточный камень становится носителем транслируемой из поколения в поколение мифо-семантики, и именно потому он становится исторически первым культурным (=культовым) артефактом.

Только на этом этапе может возникнуть принципиальная потребность в культурной трансляции как таковой. Причем на первых порах это будет трансляция самого камня, некоей каменной персоналии, поставленной в контекст какой-то обрядово-ритуальной деятельности, а вовсе не трансляция технологий изготовления искусственных сколов. Знаково-меточные камни, становя-

щиеся предметом натуральной культурной трансляции, становятся, таким образом, своего рода священными знаками некоей мифосе-мантики, которая становится отныне социально значимой.

В сущности говоря, речь идет о КУЛЬТОВОЙ трансляции меточных камней и связанного с ними мифосемантического содержания. Культ - это не что иное, как исторически первая форма культурной трансляции. Культ - это первый способ социального бытия асоциальной по своим истокам культуры, а, стало быть, первый способ бытия культуры во времени.

Вообще с высокой степенью точности самые ранние искусственно обработанные гальки, становящиеся предметом культурной трансляции, можно было бы охарактеризовать как КУЛЬТОВЫЕ предметы, если понимать под культом то, что определяет саму сущность феномена культуры.

В самом деле, за внешней орфоэпической близостью понятий "культурное" и "культовое" скрывается глубокое содержание. Ведь в основе любого культа и любой культуры в равной степени лежит феномен знака. Любая культура и любой культ в равной степени являются знаковыми реальностями. И без особой натяжки можно было бы сказать, что феномен культуры рождается в форме культа - культа тех особых, мифосемантически значимых, знаковых предметов, которые несут в себе некое небиологическое, или даже надбиологическое содержание.

Культ - это ведь и есть не что иное, как странная потребность человека в каком-то надбиологическом содержании. Культ - это тот механизм, который делает сверхзначимым, сверхпритягательным, сверхценным какой-то предмет или какое-то явление, находящееся за границами биологических потребностей организма. Благодаря феномену культа у человека появляется иррационально сильное влечение к некоему предмету или явлению, причем это влечение невозможно объяснить никакими естественными потребностями. Культ - это потребность, которая возникает за пределами каких бы то ни было естественных, биологических потребностей.

А культура - это и есть мир, построенный на потребностях, которые не являются биологическими, и, следовательно, являются в каком-то смысле культовыми потребностями. Поэтому культовая потребность составляет фундамент культуры как таковой. И ЛЮБАЯ так называемая "культурная потребность" - это потребность, в основании которой лежит технология культа, если иметь в виду тот "механизм", который лежит в основе той фантастической притягательности, которой обладают для верующего человека культовые образы. Именно за счет этих технологий культа культурные потребности становятся поистине сверхзначимыми для человека и многократно превышают силу его биологических потребностей.

В этом состоит удивительная особенность любого, даже самого элементарного культа: он манифестирует потребность, которая не имеет ровным счетом никакого отношения к базовым биологичес-

ким потребностям человека, но при том обладает абсолютной силой. А ведь это потребность, которую

можно было бы назвать потребностью в знаке. Точнее, не в самом знаке, а в том неявном мифосемантическом содержании, которое скрывается за материей знака, и которое приходится реконструировать на свой страх и риск.
Именно в этом смысле я смею утверждать, что базисом любой культуры являются культовые потребности. А галечные псевдоорудия - это и есть не что иное, как элементарные культово-культурные предметы, имеющие знаковую природу и составляющие базис человеческой культуры как таковой. С возникновения этих культово-культурных предметов (т.е. искусственных, культурных предметов, имеющих социально-культовое измерение) начинается бытие культуры как таковой. Каждый из этих культурно-культовых предметов предполагает некое особое к себе отношение, находящееся за границами непосредственных биологических потребностей. Они являются принципиально сверхбиологическими предметами, и культовое в них совпадает с культурным.
Вообще говоря, галечные псевдоорудия еще на докоммуника-тивной стадии их существования можно было бы интерпретировать как элементарные культовые предметы. Будучи носителями некоей значимой мифосемантики, сколотые камни становятся предметом совершенно особой потребности, не знакомой ни одному животному: потребности в самом камне. Камень становится интересен сам по себе, а не как средство - скажем, средство защиты от врагов или средство разбивания кокосового ореха. Камень, являющийся знаком, камень, аккумулирующий в себе некую мифосе-мантическую память - это камень, который становится самоценным и самоцельным, а, значит, это камень, который становится предметом культа или предметом культуры, что принципиально одно и то же в данном контексте. А потребность в некоей мифологической информации, скрывающейся за материей знака, это та потребность, которую можно было бы охарактеризовать как первичную культурную или первичную культовую потребность. Однако на самой ранней ступени эта пракультовая потребность имеет пока еще асоциальный характер. И лишь с возникновением обрядово-ритуальной деятельности культовое отношение к камню приобретает завершенный характер: камень, несущий в себе какое-то мифосемантическое содержание, становится предметом особой культово-социальной коммуникации между становящимися людьми. Первичная социальная структура -это и есть структура, которая возникает по поводу культа знакового камня и его обрядово-ритуальной трансляции из поколения в поколение. Именно сам знаковый мифосемантический камень в его натуральном бытии становится предметом культурной трансляции на этом этапе: из поколения в поколение передается конкретный каменный обломок, и происходит эта трансляция в обрамлении некоего обрядово-ритуального действа, призванного донести священную мифосемантику камня будущим поколениям.

На этом этапе сам камень является абсолютным воплощением культуры, а механизм культурной трансляции состоит в передаче натурального каменного обломка.
В такой обрядово-ритуальной передаче знаково-меточного камня, удерживающего какую-то мифосемантическую информацию, состоит исторически первая форма трансляции культуры. Если наиболее ранняя создаваемая хабилисом культура - это культура, принципиально не транслируемая, то с возникновением феномена обрядово-ритуальной коммуникации впервые возникает феномен культурной трансляции, когда некоторые каменные метки приобретают статус социально значимых и становятся предметом натуральной трансляции из поколения в поколение в контексте каких-то устойчивых обрядово-ритуальных структур.
На еще более поздних этапах, в иные исторические эпохи будут передаваться технологии производства. Сейчас же, на первых порах передаются сами меточные камни, и за счет этой натуральной передачи в контексте некоей обрядово-ритуальной деятельности обеспечивается культурная связь времен. Этой, наиболее древней форме трансляции культуры пока еще не известна идея образца, который бы мог становиться предметом трансляции через механизм технологического воспроизводства. Это культура, которая пока еще не умеет и не стремится копировать. А это, между прочим, означает, что ею пока еще не осознана самоценность утилитарного. Это культура, которая пока еще тождественна культу: каждый меточный камень для нее самозначим, священен, и не подлежит копированию. Во всяком случае, полтора миллиона лет существования галечной культуры демонстрируют полное отсутствие практики воспроизведения деятельности по образцу и полную неспособность к изготовлению предметов по образцу.
Восхождение к образцу
Идея культурного образца, мультиплицируемого во множестве копий, т.е. становящегося основой для многократного воспроизведения в деятельности различных производителей - это чрезвычайно сложная в интеллектуальном отношении идея, предполагающая прежде всего неизмеримо более высокий уровень абстрагирующей способности. Потому-то и оказывается столь продолжительна эпоха абсолютного господства галечной культуры, равнодушной к идее технологического воспроизводства. Требовалось появление антропологически нового вида, обладающего существенно более высоким интеллектуальным потенциалом, дабы возник существенно новый тип культуры, основанный на производстве по образцу, основанный на трансляции технологических приемов.
Если первые искусственно обработанные гальки появляются около двух с половиной миллионами лет тому назад, то примитивные технологические схемы изготовления предметов по об-

разцу можно обнаружить, пожалуй, лишь в так называемых про-торубилах, появляются в эпоху ашельской индустрии. Это происходит не ранее, чем миллион лет назад и связано с деятельностью нового антропологического вида - хомо эректуса. На протяжении полутора миллионов лет единственная форма культурной трансляции, которая известна прачеловеку, - это натуральная трансляция знаково-меточных камней через воспроизведение неких обрядово-ритуальных схем. И потому культура хабилиса может быть достаточно точно названа КУЛЬТОВОЙ культурой. Она уже умеет воспроизводить обрядово-ритуальные схемы, но ее интересуют исключительно священные каменные персоналии, а вовсе не представленные этими персоналиями универсальные формы. Потому-то и получается так, что галечная индустрия не знает устойчивых форм производимых ею псевдоорудий. Знаково-меточные камни существуют в этой культуре не как технологические схемы, а как персональные реальности; каждый отдельно взятый меточный камень - это глубоко индивидуальная ПЕРСОНА, имеющая священный, культовый статус и транслируемая из поколение в поколение в своем натуральном виде; а сам хабилис - это производитель, который еще не умеет быть Воспроизводителем.

Идея воспроизводства, идея производства по образцу является идеей принципиально более трудной, поскольку она предполагает необходимость ДИАЛОГА С ИНЫМ, предполагает возможность преодоления исходной культурной монологичности, когда прачеловек делает произвольный меточный скол, нимало не заботясь ни о его соотнесенности с некоей культурной традицией, ни о его технологической воспроизводимости в чьей бы то ни было деятельности.

Наоборот, работа с образцом - это работа, основанная на реконструкции некоего инвариантного ОБРАЗА, который лежит в основе образца и одновременно является основой предмета, делаемого по образцу. Скажем, создание по образцу простейшего каменного рубила требует, чтобы изготовитель удерживал в сознании инвариант, лежащий в основании этого образца, а, значит, чтобы у изготовителя присутствовал образ рубила как такового, а это возможно лишь при условии достаточно высокой степени абстрагирующей способности рассудка.

Анализ феномена галечных псевдоорудий позволяет с уверенностью утверждать, что никаких образов, которые могли бы стать предметом воспроизведения и трансляции, у этой галечной индустрии пока еще нет. Как уже отмечалось на предшествующих страницах, здесь присутствует абсолютная разноголосица каменных осколков, которые ни в малой степени не пытаются напоминать друг друга и не имеют никакого объединяющего их первообраза. Создателям олдувайской индустрии не знакома идея образца как такового, и это является безусловным свидетельством того, что уровень абстрагирующей способности этих существ еще совершенно недостаточен для того, чтобы обеспечить трансляцию

самой идеи орудийности. Сколы на олдувайских псевдоорудиях не имеют никаких закономерностей (кроме, разве что, одной -той, что они делаются только с одной стороны гальки), и исследователи подчеркивают, что у этих сколов в принципе не обнаруживается никакой регулярности которую можно было бы технологически воспроизводить.

Наоборот, любая, даже самая примитивная орудийная культура - это культура, в самом основании которой лежит идея транслируемого культурного образца. Орудийная культура - это культура, которая предполагает трансляцию из поколения в поколение некоторой технологической схемы, которая заложена в основание того или иного орудия - схемы, которая предполагает, что данный предмет может быть определенным образом использован. Орудийная культура - это культура, в которой предмет впервые становится СРЕДСТВОМ, и на первый план выходит функциональное лицо предмета. И потому любой орудийной культуре свойственны поиск, отбор и трансляция наиболее удобных в функциональном отношении форм: ведь орудийная культура - это культура, ориентированная на ИСПОЛЬЗОВАНИЕ изготавливаемых ею предметов в качестве орудий той или иной деятельности.

Если мы принимаем гипотезу, согласно которой древнейшая культура не орудийна, а знакова по своей сути и происхождению, становится понятным, почему она равнодушна к трансляции каких бы то ни было устойчивых форм. Технологическое воспроизведение знаково-меточных камней, их технологическое дублирование попросту бессмысленно: каждый меточный камень ценен как раз своей индивидуальностью. Он хранит глубоко индивидуальную мифосемантическую информацию, значимую только для того существа, который создал эту метку.

И если, с одной-стороны, у хабилиса отсутствует достаточный интеллект, для того, чтобы воспроизводить по образцу, то, с другой, у него не возникает сама необходимость в том, чтобы научить кого-то изготавливать точно такие же или похожие камни. Его совершенно не интересуют технологии воспроизведения того или иного конкретного скола, не интересуют технологии воспроизведения тех форм, которые обретают обрабатываемые гальки -ведь принцип утилитарности находится пока еще в стадии своего зарождения, и должно пройти немало времени, прежде чем этот принцип сможет стать одним из ведущих принципов первобытной культуры. А это значит, что коммуникация между индивидами может носить на этом этапе исключительно иррационально-культовый характер, но никак не характер рационально-технологической коммуникации. Эта коммуникация является иррационально-культовой, поскольку она происходит по поводу мифосеман-тики предметов, но никак не по поводу их возможного технологического использования.

Наоборот, рационально-технологическая коммуникация - это коммуникация, которая вначале выделяет, а после транслирует определенную культурную схему действий с самим предметом, а
410
не с его мифосемантическим облаком. Это коммуникация, которая возникает не по поводу мифа предмета (как это было характерно для первичной обрядово-ритуальной коммуникации), а по поводу возможных стратегий практического использования данного каменного обломка; следовательно, это коммуникация, которая предполагает получение некоторого практического результата. И как бы ни было примитивно проторубило, изготавливаемое хомо эректусом, изготовитель проторубила демонстрирует отчетливую способность к технологической коммуникации. В изготавливаемых эректусом рубилах и проторубилах отчетливо прослеживается некая деятельностная схема - тот образ действий, с которым будет связано практическое использование этого проторубила. Вместе с тем, обрабатывая камень, он - и это очевидно - имеет в виду некую культурно унаследованную технологическую схему обработки, позволяющую получить предмет с относительно устойчивой формой. Он ведет внутренний диалог с этой технологической схемой, и подчиняет действия своих рук этой технологической схеме. Потому-то все проторубила обладают чрезвычайно похожей формой. А появляющиеся на следующем этапе ручные рубила ашельской индустрии являются практически идентичными с точки зрения воспроизводимой формы. И потому с высокой степенью вероятности можно утверждать, что за ашельской индустрией эректуса скрывается чрезвычайно высокий уровень абстрагирования и рационально-технологической коммуникации.

Все сказанное позволяет сделать вывод, что культура, приходящая на смену галечным псевдоорудиям, - это культура, основанная на принципиально новой схеме культурной трансляции. И хотя в ней, вероятно, сохраняется тот тип культурной трансляции, который был изобретен на олдувайском этапе, т.е. обрядо-во-ритуальная, культовая трансляция персональных меточных камней и спрятанной в этих камнях мифосемантики, важно то, что она совершает поистине грандиозный прорыв. Только теперь, на этапе шельской и ашельской индустрии эректуса возникает и утверждается принципиально новая форма культурной трансляции - трансляция культурных образцов, трансляция неких культурных абстракций, воплощаемых в предметной деятельности.

На новом этапе сам камень обретает принципиально новую форму существования. Если в олдувайскую эпоху он был исключительно самозначимой, персональной реальностью, и каждая каменная персона несла в себе индивидуальную мифосе-мантику (и именно этой индивидуальной мифосемантикой была ценна для нарождающейся культуры), то отныне камень обретает принципиально новое культурное измерение: он становится СРЕДСТВОМ, он становится НОСИТЕЛЕМ КУЛЬТУРНОЙ СХЕМЫ.

И это новое обстоятельство становится подлинным источником, подлинной отправной точкой того совершенно нового способа производства, который демонстрирует Homo erectus в отличие
411
от своего непосредственного предшественника. Это производство, в котором самоценной становится сама идея копирования.

Если обрабатываемые хабилисом гальки оказываются подчеркнуто не похожи друг на друга характером нанесенных на них сколов и демонстрируют подчеркнутое отсутствие инвариантности искусственных форм, то производящая деятельность эректуса выглядит как прямая противоположность по отношению к деятельности хабилиса: Homo erectus производит неисчислимое количество практически идентичных орудий, и вовсе не потому, что они ему нужны в практической деятельности, а просто потому, что смыслом его деятельности становится воспроизведение некоей технологической схемы как самоценная культурная деятельность. Научившись копировать, он отныне копирует ради копирования, а вовсе не ради каких-то практических целей. Тысячи практически идентичных рубил, обнаруживаемых археологами в отложениях ашельской культуры - наиболее яркое тому подтверждение. Столь подчеркнутая избыточность безусловно утилитарных предметов может быть объяснена тем, что искусство копировать становится для эректуса своего рода новым культом. В общем и в целом представители вида Homo erectus имели все основания заявить задолго до компании Xerox: "Это мы научили мир копировать!".

Но не только научили (и сами научились) копировать, а и построили на этой основе новую культурную Вселенную.

Какую - об этом ниже.

Прыжок питекантропа

Полтора миллиона лет продолжается эпоха галечной культуры, знающей только одну форму культурной трансляции - культовую, обрядово-ритуальную трансляцию персональных меточных камней. При этом, судя по всему, представители этой культуры уже способны к осуществлению некоторых форм орудийной деятельности с образующимися в результате первичной меточной активности знаково-меточными камнями; однако эта первичная орудийная деятельность не является на первых порах сознательной, а возникает на базе стихийной манипулятивной активности, на базе стихийного экспериментирования с мифосемантически значимыми гальками.

Так или иначе, но только на базе этой стихийной манипулятивной активности оказывается возможным возникновение первичных форм культурно-орудийной деятельности, а, вместе с тем, и самих деятельностных потребностей. Однако интеллект хабилиса, развивающийся в пределах мозга объемом 650 куб.см., еще совершенно не достаточен для того, чтобы создать и удержать абстракцию функционально

удобного орудия труда. Он еще не способен совершить отбор функционально удобных форм, и оттого изготавливаемые им предметы начисто лишены какой бы то ни было эволюционной динамики. За полтора миллиона лет су-
412
ществования олдувайской галечной индустрии не происходит никакого функционального оформления знаково-меточных камней, не происходит эволюционного отбора каких бы то ни было функциональных инвариантов. По-видимому, мозг хабилиса еще не способен создать абстракцию орудийной формы, не способен создать абстракцию функционального определенного орудия труда. Разумеется, в конце концов наступает момент, когда предпринимается попытка воспроизвести форму и технологию изготовления каких-то функционально удачных и утилитарно оправданных камней. Но принципиально важно, что эту попытку дано осуществить уже не хабилису, а его наследнику, представителю вида Homo erectus, или питекантропу.
Homo erectus - это уже явный продукт вмешательства в эволюционный процесс культурного фактора. Если хабилис, создавший меточную индустрию, производит впечатление все-еще-ав-стралопитека, и это создает неизбежные ограничители в его деятельности по искусственной обработке камней, то приходящий ему на смену питекантроп, как уже отмечалось в предшествующих главах, - это подлинный антропологический прорыв, что особенно заметно по значительно увеличивающемуся объему головного мозга. Если у хабилиса, напомню, средний объем мозга колеблется от 500 до 700 куб.см. и не слишком существенно отличается от объема мозга австралопитека (450-550 куб.см.), то значения объема мозга питекантропа перекрывают нижнюю границу вида Homo sapiens и составляют 900-1250 куб.см.
По данным раскопок в Олдувае первые представители вида Homo erectus появляются около полутора миллионов лет назад и создают принципиально новый по сравнению с галечной тип культуры, создают принципиально новый тип каменной индустрии, связанный с появлением устойчивой орудийной формы. Вначале это грубые проторубила, а затем - утверждающаяся на несколько сот тысяч лет ашельская индустрия ручных рубил, обладающих несомненным функционально-утилитарным предназначением.
Кстати говоря, если бы не было феномена олдувайской индустрии, когда на протяжении миллиона лет искусственные предметы производились не с целью их дальнейшего практического применения, а знаково-меточным образом, то возникновение ашельской, утилитарной индустрии следовало бы рассматривать как чудо: ВДРУГ появился питекантроп и начал целевым образом производить предметы (проторубила), имеющие выраженную утилитарно-орудийную форму.
Это тот парадокс антропогенеза, который был описан выше: возникновение утилитарно-орудийного производства не может предшествовать некоторым существенным антропологическим изменениям, поскольку производство даже самых элементарных каменных орудий предполагает совершенно иной уровень интеллекта и морфофизиологии, нежели тот, которым обладает существо, находящееся на уровне хабилиса. А, с другой стороны, требуемая мор-фофизиология - это, в сущности, человеческая морфофизиология,
413
которая может возникнуть только под воздействием культурного фактора. Еще проще: производить любые, даже самые примитивные утилитарные орудия способен только человек, уже прошедший школу культуры. А, следовательно, первоначальная школа культуры не может иметь орудийного характера.
Гипотеза о меточной природе олдувайской культуры разрешает этот принципиальный парадокс. Феномен материальной культуры возникает и в течение полутора миллионов лет существует как принципиально неорудийный феномен; а полтора миллиона лет доорудииного, доутилитарного существования культуры - это именно тот период, в течение которого меточная культура, выступая фактором эволюционного отбора, приводит к появлению существ, уже способных к созданию феномена орудийного производства, т.е. представителей вида Homo erectus. Феномен созданной хабилисом меточной индустрии - это и есть та экспериментальная площадка, на которой был совершен своего рода интеллектуальный и психофизиологический разбег, позволивший совершить эволюционный скачок к питекантропу.
Любопытно, что в тех же самых отложениях, в которых обнаруживаются останки эректусов и сопутствующие им рубила или проторубила, находят так же и гальки, обработанные по классическому олдувайскому типу, т.е. галечные псевдоорудия, характерные для культуры хабилиса. А это значит, что питекантроп, уже способный создавать проторубила, т.е. способный к удержанию функциональной формы изготавливаемого предмета, все равно продолжает скалывать гальки. Естественно, что с точки зрения орудийной парадигмы - это еще один факт, не поддающийся объяснению. Зачем питекантропу обрабатывать гальки, если он уже создает весьма функциональные в утилитарном отношении рубила? Однако с точки зрения представленной гипотезы этот факт легко объясним. Персонализированные меточные камни и производимые по образцу функционально-утилитарные рубила - это абсолютно не взаимозаменяемые реальности. Поэтому элементарная меточная деятельность вполне может продолжаться и на новом этапе; с другой стороны, питекантроп вполне может хранить какие-то меточные камни, пришедшие к нему из глубины тысячелетий.
Однако постепенно галечные знаково-меточные предметы в культуре питекантропа все же исчезают. Что с ними происходит? Неужели по мере развития питекантропов у них отпадает потребность в знаковой фиксации каких-то мифосемантических следов? Разумеется, нет. Просто любая развитая культура обладает гораздо более эффективными способами хранения и трансляции мифосемантики, а именно - в форме

звукового языка. И не удивительно, что по мере развития и совершенствования звукового языка отпадает потребность в каменной знаковой индустрии.
Другими словами, меточная индустрия отмирает не потому, что она уступает место индустрии рубил, а потому, что она уступает место совершенно новой ЯЗЫКОВОЙ ИНДУСТРИИ, за-
414

нимающейся возделыванием материи звука. Тяжелые и неудобные каменные слова-метки уступают свое место принципиально более эффективным и мобильным звуковым опорам. Ведь Homo erectus - это существо, которое морфологически обладает не только мозгом, максимально приближенным к человеческому, но и, судя по всему, совершенно новым артикуляционным аппаратом, способным поддерживать бытие резко усложнившейся мифосе-мантики посредством фиксированных звукосочетаний. Естественно, что потребность в камне в качестве материального носителя мифосемантики отмирает, поскольку появляется и развивается неизмеримо более эффективный и мобильный ее носитель - звук. С появлением питекантропа, обладающего новым артикуляционным аппаратом, язык обретает современную, звуковую форму существования, и, по мере того, как создается этот новый, звуковой язык, естественным образом исчезает необходимость в сохранении индустрии меточной деятельности. Сколотый камень в качестве материальной оболочки мифосемантики, сколотый камень в качестве праслова человеческого языка уступает место звуковому образу слова, уступает место звуковым носителям мифосемантики. Переведение мифосемантики с тяжеловесной основы меточных камней на мобильную основу звуковой речи открывает фантастические возможности для развития мифосемантического содержания культуры. И, вероятно, культурные возможности эректуса увеличиваются по сравнению с возможностями хабилиса ровно на столько же, на сколько увеличиваются возможности ребенка, вступающего в период активного овладения звуковой речью.
Впрочем, меточная индустрия олдувайского человека имеет как бы двух наследников. Если, с одной стороны, ее прямым наследником выступает звуковая речь как средство удержания и культурной трансляции мифосемантического пространства культуры, то своего рода побочным ее наследником становится созданная питекантропом и ориентированная на воспроизводство по образцу обрядово-ритуальная каменная индустрия, которая начисто утрачивает меточный, персонифицирующий характер и становится индустрией, ориентированной на утилитарно-функциональные возможности камня.
И это, между прочим, тоже свидетельство интеллектуального прорыва, осуществленного питекантропом: ведь его интеллект поднимается до абстракции инвариантной орудийной формы. От хаотической бессистемности галечных сколов он переходит к принципиально новому типу производства, ориентированному на некоторые устойчивые и мысленно удерживаемые технологические формы. В частности, одной из наиболее ранних устойчивых предметных форм, смоделированных питекантропом, становится, как уже отмечалось, форма проторубила. Эта форма удерживается и развивается на протяжении нескольких сотен тысяч лет и, в конце концов, обретает весьма совершенные очертания в развитой ашельской индустрии ручных рубил.
415
Ручное рубило - это едва ли не единственный орудийный тип, который известен создаваемой питекантропом ашельской культуре. И этот орудийный тип практически не знает вариаций своей базовой формы. Поэтому не может не производить впечатления, когда на ашельских стоянках обнаруживаются многие тысячи практически идентичных каменных предметов вполне законченной в функциональном отношении^ грушевидной или миндалевидной формы. Менее распространенными, но так же характерными для ашельской культуры являются имеющие форму буквы D кливеры. Другие же орудийные формы этой культуре практически неизвестны.
Такое типологическое единство предметов, изготавливаемых питекантропом на протяжении нескольких сот тысяч лет, является несомненным свидетельством того, что в ашельской культуре становится значимой не столько трансляция конкретных камней, конкретных каменных меток, сколько трансляция самой орудийной формы, и, вместе с тем, трансляция каких-то технологических схем. А это значит, что питекантропа интересуют уже не индивидуальные знаковые сколы на том или другом конкретном камне но некий ПРИНЦИП скалывания, ПОРЯДОК скалывания и образующаяся в результате форма. Каменные предметы, производимые питекантропом, перестают быть индивидуальными мифосемантическими метками, а становятся типологическими орудиями труда. Точнее - практически одним-единственным орудием труда, ручным рубилом, но способным к поли функциональному использованию. Если меточные камни являлись первичными носителями мифосемантики, первичными предметными воплощениями слов и оттого были важны в своей каменной индивидуальности, то питекантроп делает принципиальный шаг вперед и создает весьма абстрактную конструкцию, каковой оказывается идея ручного рубила.
Изобретение феномена орудийной формы и процесса культурной трансляции не персональных меточных камней а некоей идеи орудия, принципиально мультиплицируемой, принципиально размножаемой - это безусловный знак того, что сознание питекантропа обретает выраженные утилитарно-магические оттенки. Питекантроп - это существо, которое уже способно производить не каменные персоналии, а каменные

инварианты, некие культурно значимые формы камня. А это значит, что его начинает интересовать не каменная индивидуальность производимого им предмета, а способность этого предмета к максимально эффективному исполнению каких-то практических обязанностей. Он впервые начинает изготавливать предметы, обладающие способностью принципиальной взаимозаменяемости. И только с этого момента можно говорить о возникновении своеобразного каменного конвейера, производящего по образцу.
Если олдувайская культура за два миллиона лет своего существования так и не выработала никаких устойчивых орудийных форм (а, значит, не сумела совершить открытие идеи орудия), то
416
новый тип культуры характеризуется выраженной функциональной типологией изготавливаемых орудий, что и свидетельствует о их принципиально утилитарном характере.
Даже самые грубые и несовершенные проторубила доашель-ского периода отличаются от галечных псевдоорудий самым радикальным образом. И, прежде всего, тем, что на них лежит отчетливая печать технологической эволюции, чего не было даже близко в случае с олдувайской культурой. Как бы ни были грубы эти ручные рубила, в них отчетливо просматривается поиск функциональной эффективности. Они уже нащупывают ту функционально-оптимальную форму, которая на несколько сотен тысяч лет становится своеобразной технологической матрицей для изготовления все новых и новых ручных рубил, и уже в ашеле эти рубила приобретают законченную и гармоничную яйцевидную форму.
Но то же самое относится и к другим орудиям, изготавливаемым в эту эпоху. На смену той полной неустойчивости форм, которую демонстрируют галечные псевдоорудия олдувайской эпохи, приходят немногие, но чрезвычайно устойчивые ТИПЫ орудий, которые соответствуют эпохе Homo erectus. Я бы вообще сказал, что самая главная особенность, которая характеризует каменную индустрию этой эпохи, - это принципиальная типоло-гизируемость изготавливаемых орудий, в отличие от принципиальной нетипологизируемости искусственно обработанных олду-вайских галек. А типологизируемость - это несомненное доказательство того, что в предашельскую и ашельскую эпохи предметом трансляции становятся не сами ритуальные знаково-меточ-ные камни , а технологии их изготовления.
Следовательно, создатели ашельской культуры - это существа, которые осуществляют принципиально новый тип диалога с камнем. Это существа, уровень абстрагирующей деятельности которых уже достаточен для того, чтобы сформировать некую конструктивную идею, своеобразной эманацией которой и становится ашельская индустрия каменных рубил. И не удивительно, что мозг питекантропа - создателя ашельской культуры - демонстрирует столь существенный скачок по сравнению с мозгом своих предшественников.
Фактор отбора
Итак, мы пришли к выводу, что именно питекантроп несет всю полноту ответственности за изобретение действительно утилитарного измерения каменной индустрии. Главным содержанием ашельской индустрии становится уже не производство индивидуальных меточных сколов, а воспроизведение неких универ-сальных орудийных форм и стоящих за этими формами универсально-функциональных схем, т.е. целенаправленное производство неких утилитарных абстракций, производство камней по образу и подобию неких функциональных образцов. Тем" самым заканчивается эпоха хабилиса - этого "романтика" палеолитичес-
14 Зи. 239
417
кой эпохи, который в течение двух миллионов лет создавал культуру оббитых галек, вовсе не имея в виду возможность их утилитарного использования.
Но парадокс заключается в том, что утилитарность индустрии, создаваемой питекантропом, так же весьма условна и относительна. И, хотя питекантроп действительно создает индустрию подчеркнуто утилитарных форм, едва ли можно было бы утверждать, что в этом своем производстве он преследует сознательные утилитарные цели.
Ведь как уже отмечалось выше, производство, которым занимается питекантроп, это вовсе не производство, детерминированное какими-то практическими задачами. Производство здесь безусловно орудийно, но... совершается вовсе не потому, что этого требуют какие-то практические нужды, а исключительно потому, что деятельность по воспроизводству некоторого универсального образца возведена здесь в ранг своеобразного культа. И в этом состоит один из глубочайших парадоксов ашельского производства. Мысленный образец, по которому создаются здесь все новые и новые орудийные копии, - это своего рода священный образец, а главной движущей силой этого производства является потребность в воспроизведении некой обрядово-ритуальной схемы, а вовсе не целенаправленное изготовление некоего функционального предмета под возникающие жизненные потребности. На субъективном уровне питекантроп производит не столько орудия труда в нашем понимании, сколько, скорее, некие магические предметы, которые обладают способностью быть утилитарными. А это далеко не одно и то же! Он производит их по закону, предписанному ритуалом, а вовсе не в связи с теми или иными оперативными практическими потребностями. Он ни в коем случае не изобретает - он всего лишь транслирует схему, доставшуюся ему от предшествующих поколений.
По этой причине Homo erectus лишен какой бы то ни было свободы производства. Он уже открыл феномен функциональной формы, и это говорит о достаточно высоком уровне его абстрагирующей способности, но он не волен изменить эту функциональную форму по личному произволу, и, более того, он вовсе не

стремится ее как-то откорректировать. Он заложник своеобразного культа функционального копирования. Он транслирует из поколения в поколения идею однажды найденной и возведенной в культ функциональной формы, и на протяжении сотен тысяч лет "штампует" эту функциональную форму.
Таким образом, демонстрируемое эректусом производство по образцу (или производство "по образу и подобию") - это одновременно и демонстрация его интеллектуальной мощи, и демонстрация его интеллектуальной ограниченности. Это одновременно демонстрация уровня его абстрагирующей способности и уровня несвободы, уровня зависимости от обрядово-ритуальных структур. Действительной ценностью для эректуса является не решение каких-то практических, утилитарных задач с помощью про-
418
изведенного предмета, а производство ради производства, или, точнее, производство ради ритуала. Это производство некоей утилитарно-функциональной формы, возведенное в статус магического культа.
Но как в таком случае появляется на свет сама эта утилитарно-функциональная форма и как объяснить несомненный факт ее эволюционного развития, который мы наблюдаем на протяжении всей эпохи господства эректуса (а это, ни много ни мало, целый миллион лет)?
Еще раз подчеркну, что олдувайская культура на протяжении более чем полутора миллионов лет своего существования вообще не знала феномена эволюционного технологического развития, что объясняется неорудийным, знаковым характером производимых ею предметов. Полтора миллиона лет производились галечные сколы, но невозможно обнаружить ровным счетом никаких признаков какого бы то ни было совершенствования производимых предметов. И в этом нет ничего странного в свете излагаемой гипотезы: созданная хабилисом меточная индустрия принципиально не утилитарна, она не знает никаких технологических схем, и в ней просто НЕЧЕМУ совершенствоваться. В самом деле, как может совершенствоваться... знак, который является самоценной реальностью?
И только с появлением представителя вида Homo erectus ситуация меняется радикальным образом. Возникает принципиально новая форма предметной деятельности, содержанием которой становится воспроизведение образца. Впервые возникает феномен технологического копирования, и, более того, возникает своеобразный КУЛЬТ копирования. И не удивительно, что в этой ситуации возникает принципиально новый культурный феномен - феномен эволюционного отбора производимых эректусом предметов.
Вводя идею эволюционного предметного отбора на ранних ступенях культурного генезиса я опираюсь на известные положения дарвиновской теории, развитые им в применении к эволюции живого мира. Известно, что важнейшей основой действия механизма эволюционного отбора в мире живой природы, согласно Дарвину, является принципиальная избыточность биологического материала, производимого живыми существами в процессе размножения. Любые живые особи производят потомство со своеобразным расчетом на то, что часть этого потомства погибнет. Это-то обстоятельство и является принципиальным условием того, что эволюционно прогрессивные признаки индивидуальной изменчивости в процессе отбора генетически удерживаются и закрепляются в процессе нового видообразования. За эволюционным прогрессом не стоит никакого стремления к сознательной селекции видов, никакого стремления к сознательному улучшению и совершенствованию каких-то биологических показателей. Просто есть случайные генетические изменения и избыточное потомство, часть которого - та, которая несет менее перспективные черты индивидуальной изменчивости, - оказывается обрече-
14*
419
на на вымирание, тогда как другая, обладающая более перспективными индивидуальными особенностями, выживает и дает новое потомство, передавая ему по наследству свои генетические благоприобретения.
И тот же самый эволюционный механизм можно, по всей видимости, обнаружить на самых ранних ступенях культуры - тогда, когда Homo erectus, движимый обрядово-ритуальной, культовой мотивацией, начинает производить множество каменных орудий по образцу. И как раз тот факт, что это производство оказывается, согласно изложенной выше гипотезе, принципиально и заведомо избыточно с утилитарной точки зрения, является принципиальным основанием того, что в этой индустрии начинает действовать своеобразный естественный отбор - но не живого, а предметного материала.
Как уже отмечалось, с началом эпохи питекантропа начинается и медленная эволюция функциональной орудийной формы -от проторубила ко все более совершенным ручным рубилам позднего ашеля. Однако происходит это вовсе не потому, что питекантроп вносит в образ этой формы некие сознательные изменения. Деятельность по сознательному улучшению орудийной формы, т.е. сознательная изобретательская деятельность - это все еще слишком сложная деятельность для существа с интеллектом питекантропа. И оттого в эволюции функциональной орудийной формы, начинающейся в эпоху питекантропа, начисто отсутствуют резкие изобретательские скачки: эта эволюция носит сверхмедленный характер, т.е. происходит за счет микроскопических изменений - так, что изменения, доступные глазу, становятся заметными лишь на дистанции в десятки, а то и сотни тысяч лет. И это безусловно напоминает крайне медленный темп видообразования в живой природе.
Впрочем, не только в ашельской культуре, но и на протяжении всего палеолита совершенствование орудий труда подчинено принципу эволюционной постепенности. Тысячелетиями накапливаются технологические микроизменения, которые и приводят, в конце концов, к эволюционной трансформации орудийного ар-

сенала палеолитического человека. Этот эволюционный процесс происходит чрезвычайно плавно: палеолитический человек не знает изобретательских скачков и технологических революций. Полтора миллиона лет орудийной эволюции, начавшейся в эпоху питекантропа и продолжавшейся вплоть до эпохи неолита - это процесс медленного накопления незаметных для глаза микроскопических изменений - так, что технологические отличия становятся видны только при временном масштабе в несколько тысячелетий. Такой эволюционный процесс - при полном отсутствии сознательной изобретательской деятельности - является ключевой характеристикой развития палеолитического производства, и оттого принцип утилитарной избыточности производимых предметов оказывается существенен на протяжении всей палеолитической эпохи. Феномен же сознательной изобретатель-

420

ской деятельности возникает, по-видимому, только в эпоху неолита, на заре цивилизации, и только с этого времени развитие материальной культуры начинает совершаться через каскады технологических переворотов и революций, совершаемых в течение жизни одного поколения.

Возможны варианты

Эпоха питекантропа - это эпоха, которая продолжается не менее миллиона лет, и важнейшей особенностью ее материальной культуры является крайне незначительное количество эволюционирующих орудийных форм. Как уже отмечалось, это эпоха, представленная в основном одной развитой орудийной формой - ручным рубилом, да еще несколькими формами, которые остаются на периферии каменного конвейера этой эпохи. И такого рода орудийное монопроизводство существует вплоть до эпохи мус-тье, созданной руками неандертальца в промежутке между 70 тыс. лет до н.э. и 32 тыс. лет до н.э.

Эпоха неандертальца поразительна сразу в двух отношениях. Прежде всего бросается в глаза ее крайняя непродолжительность, если сравнивать с предшествующими ей двумя археологическими хрономонстрами, археологическими хронодинозаврами - двумя эпохами, каждая из которых занимала отрезок в миллион-полто-ра миллиона лет. На этом фоне 40 тысяч лет, охватываемых созданной руками неандертальца культурой мустье, кажутся сущей безделицей.

В то же время, это воистину эпоха, и главным ее своеобразием следует признать своего рода взрыв множественной предметности - разумеется, речь идет о культурной предметности. На смену моноорудийности питекантропа приходит культура, насыщенная чрезвычайно высоким разнообразием предметов, причем предметов, которые, в отличие от олдувайской культуры, легко типологически классифицируемы. Можно было бы даже сказать, что в эту эпоху происходит своего рода инновационный взрыв. Монопроизводство эпохи питекантропа уступает место производству множественных культурных форм, и нет сомнения, что за этими количественными изменениями скрывались существенные мировоззренческие перемены, привнесенные представителем нового биологического вида.

Как объяснить феномен этого орудийного взрыва, произошедшего менее ста тысяч лет назад и обозначившего принципиально новый рубеж культуры, начиная с которого происходит экспоненциальное развитие последней?

Напомню, что питекантроп - это существо, которое абсолютно несвободно в своей производительной деятельности. Каменная индустрия питекантропа - это индустрия, основанная на культе образца, причем образца, который ДИКТУЕТ содержание производительной деятельности через систему обрядов и ритуалов. Поэтому глубоко естественно, что мир питекантропа - это мир,

421

которому нет дела до поиска вариантов. Это мир одной-единст-венной или нескольких близких орудийных форм, которые на протяжении сотен тысяч лет транслируются из поколения в поколение как священные культовые ценности, и их историческая трансформация происходит исключительно за счет действия того феномена естественного орудийного отбора, механизм действия которого был описан выше. Иначе говоря, в своей предметной деятельности питекантроп является заложником какой-то культурной традиции и не способен к сознательным отклонениям от образца, не способен к тому, что можно было бы назвать творческим экспериментированием - настолько же, насколько не способны к творческому экспериментированию живые существа в процессе видообразования.

Эпоха мустье - это эпоха, в которую рождается феномен свободы .

Феномен неандертальца - это феномен существа, которое, судя по всему, уходит от диктата жестких обрядово-ритуальных схем, заставлявших питекантропа строго следовать некоему орудийному канону. Гигантский и беспрецедентный прорыв неандертальца заключается в том, что он начинает создавать в некотором роде свободные вариации на те или иные орудийные темы. Можно сказать, что в эпоху мустье начинается своеобразное вариативное экспериментирование с базовыми культурными схемами. Если высшая доблесть питекантропа состояла в том, чтобы с максимальной точностью воспроизводить некий священный орудийный образец, и потому сознание питекантропа можно было бы определить, как глубоко каноническое сознание, то сознание неандертальца - это сознание еретика, т.е. сознание существа, которое способно нарушать священный канон и создавать орудия за границами канонических форм. Если основным содержанием каменной индустрии в ашельскую эпоху являлась трансляция некоего базового орудийного стереотипа и следование закону образца, то теперь, в эпоху мустье идущая из глубин тысячелетий единообразная традиция сменяется активным инновационным поиском и экспериментированием. Неандерталец решительно отказывается от того, чтобы слепо следовать устойчивым традициям ашельской

культуры и начинает собственное вариативное экспериментирование с каменными формами, создавая в результате многие десятки совершенно не похожих друг на друга форм. Это и обретающие совершенно различные формы рубила, это и разнообразные остроконечники, это и скребла самых разнообразных форм, это и зубчатовыемчатые орудия, чьи формы так же весьма и весьма различны. Наконец, это достаточно разнообразная костяная индустрия. Многообразие различных предметных форм, изготавливаемых неандертальцем, просто фантастически велико, и этим оно напоминает псевдоорудия олдувайской культуры - с той лишь разницей, что предметы, изготавливаемые неандертальцем, это ни в коем случае не меточные камни, получаемые в результате немногочисленных

грубых сколов, а высокофункциональные орудия, изготавливаемые в результате чрезвычайно сложной технологической обработки камня и предназначенные к реализации в весьма разнообразных утилитарных функциях.

По-видимому, неандерталец - это первое существо на эволюционной лестнице антропологических предшественников человека, которое начинает заниматься такого рода вариативным экспериментированием с абстракциями культурных форм, а, значит, и с физическими формами производимых им предметов. Если Homo erectus создает своего рода производственный культ некоей базовой орудийно-функциональной формы, то неандерталец - это тот культурный еретик, который пренебрегает нормами обрядово-риту-альной традиции и начинает активно экспериментировать с камнем, создавая принципиально новые утилитарные формы, не известные предшествующим поколениям. Это еретик, который пытается освободиться от жесткого давления культурной традиции и впервые заявляет претензию на творческую свободу в создании своего утилитарного арсенала.

Разумеется, это предполагает новые интеллектуальные возможности, которыми обладает неандерталец. Известно, что средний объем мозга неандертальца был настолько высок, что даже превышал средние показатели мозга Homo sapiens, достигая 1600 куб.см. И, судя по всему, сложность архитектоники и дифферен-цированности функциональных мозговых структур у этого мозга была так же достаточно высокой; во всяком случае, артефакты созданной неандертальцем культуры позволяют утверждать, что сознание неандертальца было способно справиться как с задачей удержания множественных образцов предметной культуры, так и с созданием новых функциональных форм, находящихся за границами тех, которые предписаны обрядово-ритуальной традицией.

Способность неандертальского человека отойти от строгого соблюдения канонической традиции, активное экспериментирование с орудийными формами, создание множественных орудийных вариаций на непродолжительной временной дистанции - все это приводит к возникновению феномена локальной дифференциации культур, что является важнейшей особенностью, характеризующей эпоху неандертальца. В самом деле, как подчеркивают многочисленные исследователи, созданная питекантропом ашельская культура, отличалась настолько высокой стандартизованностью производимых орудий, что эти орудия вообще не знали пространственной дифференциации. Как бы далеко ни отстояли друг от друга регионы, в которых обнаруживаются орудия ашельской культуры, всякий раз приходится делать вывод о практической идентичности этих территориально разбросанных культурных очагов. Фундаменталь-

ным фактом ашельской культуры является то, что "рубила из Европы, Южной Африки и Индостанского полуострова являются по существу однотипными орудиями, и это так же относится к остальному крупному и мелкому инвентарю" '.

Наоборот, в эпоху мустье впервые возникает феномен территориально разноликих культур. Лишенный свободы монологизм ашельской культуры, когда культуры разных регионов представляли собой практически одну и ту же культуру, сменяется региональной полифонией культур, создаваемых руками представителей вида Homo neanderthalensis. Если ашельская культура различных регионов представляет, по сути дела, одну и ту же культурную традицию, то мустьерская культура различных регионов представлена существенно различными орудийными комплексами, а, значит, различными культурными традициями. Вместе с тем, исследователи подчеркивают, что множественные неандертальские культуры демонстрируют поразительное нежелание к ведению какого бы то ни было диалога друг с другом. "Частой, если не вообще характерной для позднего мустье •является ситуация, когда в одном и том же районе бок о бок существуют стоянки, относящиеся к разным археологическим культурам. Так, например, в районе Дордонни-Вьенна во Франции сосуществовали такие выделенные Ф.Бордом культуры, как мустье с ашельской традицией, типичное мустье, зубчатое мустье и, наконец, два варианта шарантского мустье: мустье типа Ля Кина и мустье типа Ля Феррасси. И хотя коллективы, относящиеся к разным археологическим культурам, жили вперемешку на одной ограниченной территории в течение десятков тысяч лет, никаких влияний их друг на друга не обнаруживается. Это свидетельствует об отсутствии между ними сколько-нибудь регулярных контактов, об их замкнутости, изоляции друг от друга" 2.

В этой связи напомню, что огромное культурное значение эпохи, созданной питекантропом, состояло в том, что именно в эту эпоху человечество обрело свое социальное измерение, обрело язык социальной коммуникации, создало систему обрядово-ритуальных структур как основу мифосемантического диалога. Именно в эту эпоху предчеловек впервые обрел свое социальное "Я", и манифестировал это свое социальное

"Я", с одной стороны, - в языке, а, с другой, - в трансляции принципиально устойчивых орудийных форм. И ровно на столько же, на сколько питекантроп являлся первооткрывателем и первосоздателем феномена человеческой социальности, неандерталец может быть представлен в качестве существа, несущего всю полноту ответственности за обретение человеком качества культурной индивидуальности.
Что касается "авторской" меточной культуры олдувайского человека, то здесь, конечно же, может идти речь лишь о псевдоиндивидуальности: здесь индивидуальный меточный скол не является выражением и воплощением человеческой индивидуальности, а является индивидуальностью случая. Это та индивидуальность скола, которая в принципе не способна пока еще стано-
424

виться предметом культурного наследования, а, значит, не является индивидуальностью в специфически культурном смысле. И лишь после того, как представители вида Homo erectus создают традицию культурного наследования как такового, создают традицию преемственности и воспроизводимости культурно-орудийного производства, закладываются основы для совершения следующего шага - шага культурной индивидуации. Именно этот шаг совершают впервые представители вида Homo neandertha-lensis, создавая феномен территориальной множественности культур, и доводя тем самым феномен человеческой культуры до своего рода логического завершения.
Принцип мутаций
По видимому, сама суть феномена неандертальца заключается в том, что он вырывается за границы свойственного питекантропам производственного культа, вырывается за границы жестких обрядовых предписаний и начинает экспериментировать с технологическим процессом обработки камня на свой страх и риск. На смену культу единой стандартизованной формы приходит свобода форм.
Однако следует подчеркнуть, что едва ли орудийные эксперименты неандертальца совершались ПОД те или иные утилитарные задачи, т.е. едва ли представляли собой род сознательного изобретательства. Как уже отмечалось выше, такое сознательное изобретательство - прерогатива человека весьма и весьма поздних культурных эпох, а именно - эпохи начала цивилизации.
Но что же в таком случае я имею в виду, когда говорю о вариативном экспериментировании неандертальца? Во всяком случае, я имею в виду не целевое экспериментирование, не экспериментирование, направленное на решение тех или иных практических задач, а экспериментирование совершенно особого рода, состоящее в создании новых орудийных вариантов посредством случайной манипулятивной активности.
В сущности говоря, это тот род вариативного псевдотворчества, который столь характерен для маленького ребенка, разламывающего игрушку: ребенок разламывает эту игрушку вовсе не ради достижения какой-то сознательной цели, но в рамках, так сказать, нецелевого эксперимента, просто из желания посмотреть - а что получится? Естественно, что такого рода экспериментирование чрезвычайно далеко от сознательного изобретательства: ведь любое сознательное изобретательство осуществляется в рамках задачно-рационального мышления и предполагает сознательную постановку каких-то утилитарных задач.
Сама суть мышления неандертальца состоит в еретическом отказе от некоторой священной культурно-культовой нормы, на воспроизведении которой строилась культурная традиция предшествующей, ашельской культуры. Если мышление питекантропа - это мышление, замкнутое на идею культурного воспроизвод-
425
ства некоего канонического образца, то мышление неандертальца - это мышление, которое можно было бы охарактеризовать как принципиально вариативное, т.е. мышление, которое уже способно к активному созданию неканонических вариантов. Но при этом неканонический вариант оказывается ценен сам по себе, а не как средство решения той или иной задачи. Неандерталец начинает активно экспериментировать с функционально-культурным образцом не потому, что этого требует та или иная утилитарная задача, а, если угодно, из чистого любопытства, из провокационного желания нарушить канон и посмотреть - а что в результате получится?
А в результате получается то, что неандертальский человек создает орудийный арсенал принципиально нового, по сравнению с ашельским, типа.
Как и ашельский арсенал, этот арсенал чрезвычайно избыточен: на отдельных сравнительно небольших стоянках мустьер-ской эпохи археологи находят многие тысячи предметов каменной индустрии. Но если в ашельских культурах главный признак, который бросался в глаза, - это удивительная однотипность обнаруживаемых орудий, то мустьерские культуры демонстрируют поразительное разнообразие обнаруживаемого орудийного инвентаря, поразительное разнообразие форм представленных орудий. А это значит, что природа избыточности мустьерского арсенала принципиально иная, нежели природа избыточности арсенала ашельского.
, Там - тысячи практически идентичных рубил - это прямой продукт описанного выше феномена КУЛЬТОВОГО производства, когда сверхценностью является максимально точное воспроизводство некоего священного образца. Здесь - тысячи орудий, обладающих самыми разнообразными орудийными формами, что можно объяснить как результат вариативно-еретического экспериментирования с исходным культурным образцом.
Итак, неандерталец разрушает полуторамиллионолетнюю традицию трансляции священной орудийной

формы и продуцирует множество нестандартных орудийных форм, не имея на первых порах представления о возможных сферах применения этих нестандартных форм. А уже факт существования множественных орудийных типов и форм приводит к появлению новых форм и приемов орудийной деятельности. Иначе говоря, не наличие каких-то утилитарных задач и проблем приводит к изобретению новых орудий, а наличие принципиально избыточного арсенала нестандартных орудийных предметных форм приводит к появлению "на кончике" этих форм новых приемов и более эффективных результатов орудийной деятельности.

Таким образом, этап мустьерской индустрии можно было бы назвать этапом нецелевого экспериментирования. Это нецелевой эксперимент, высшей ценностью которого является вовсе не создание более эффективного в утилитарном отношении орудия, а просто создание нового, неканонического варианта. По сути своей

426

это псевдоэкспериментирование и псевдоизобретательская деятельность. В основе этой деятельности нет никакого целевого рационального опосредования: новые, неканонические предметы возникают не потому, что этого требуют какие-то практические задачи или проблемные ситуации, а вполне случайным образом. И уже наличие орудийного арсенала, состоящего из множества такого рода неканонических орудий, создает совершенно новые возможности для самой орудийной деятельности. Неандерталец активно манипулирует с произведенными им орудиями нестандартных, неканонических форм и обнаруживает их неожиданные деятельностные возможности. Этот-то механизм и становится отныне основой орудийного прогресса.

Если вернуться к параллели между орудийной эволюцией и эволюцией живых форм, то феномен орудийного псевдоизобретательства, появляющегося в эпоху мустье, можно было бы интерпретировать, как феномен активной мутационной изменчивости, которая существенно ускоряет процессы естественного отбора и эволюции. Если в эпоху питекантропа эволюционный прогресс каменных орудий был основан исключительно на микроизменениях, которые постепенно накапливались на протяжении десятков тысяч лет и становились основой процесса медленного совершенствования исходной функциональной формы проторубила, то в эпоху неандертальца орудийное производство переживает серии мощных мутационных всплесков, связанных с решительным отступлением от канонических норм ашельского производства.

При этом прогресс орудий по-прежнему осуществляется не путем сознательного изобретательства, не путем сознательного усовершенствования этих орудий, а путем естественного эволюционного отбора. Однако за счет осуществленного неандертальцем разрушения производственного канона и за счет создания множественных экспериментальных форм существенно расширяется база этого эволюционного отбора. Как в условиях живой природы наличие мутагенных факторов ведет к более интенсивному видообразованию, так и в мустьерской культуре наличие множества экспериментальных форм приводит к резкой интенсификации процессов естественного отбора более эффективных орудий. Этим и объясняется тот факт, почему чрезвычайно замедленная орудийная эволюция эпохи питекантропа (когда на эволюционный переход от грубых проторубил раннего ашеля к классическим позднеашельским формам ручных рубил потребовалось более чем полтора миллиона лет) сменяется достаточно выраженным прогрессом каменной индустрии на относительно короткой временной дистанции.

Впрочем, быстрота этого прогресса весьма относительна. Лишь по отношению к полуторамиллионной эволюции ашельского ручного рубила интенсивность орудийного обновления, свойственного эпохе неандертальца, выглядит впечатляюще. В то же время темпы развития и обновления каменной индустрии неандертальца совершенно недостаточны, чтобы попытаться объяснить это

427

развитие сознательной изобретательской деятельностью. Любое сознательное изобретательство предполагает возможность существенного улучшения утилитарных качеств того или иного орудия в течение жизни одного поколения, и такого рода сознательная изобретательская деятельность, как уже отмечалось, появляется не ранее эпохи неолита и ранних цивилизаций. Что же касается инновационной деятельности неандертальца или появляющегося вслед за ним верхнепалеолитического сапиенса, то здесь темпы развития каменного производства вполне укладываются в парадигму орудийного эволюционного отбора.

Вообще темпы культурной эволюции на протяжении сорока тысяч лет, характеризующих эпоху неандертальца, и тридцати тысяч лет, характеризующих верхнепалео.>гитический отрезок времени господства вида Homo sapiens, кажутся вполне сопоставимыми, и потому в каком-то смысле это одна эпоха, которая достаточно резко отделена с точки зрения эволюционных темпов от двух эпох, которые как бы обрамляют ее на временной оси. С одной стороны, это полуторамиллионолетняя эпоха ашельской индустрии, в течение которой происходит невероятно медленное становление индустрии ручных рубил. Это эпоха, где временным масштабом культурного развития являются десятки и даже сотни тысяч лет. А, с другой стороны, - это весьма краткосрочная по времени (менее одного десятитысячелетия) но несопоставимая с предшествующими эпохами по своей культурной насыщенности эпоха цивилизации, когда единицей масштаба для измерения темпов культурного развития становится жизнь одного поколения, и когда основной движущей силой культурного прогресса впервые становится сознательное изобретательство.

Ни неандерталец, ни верхнепалеолитический сапиенс пока еще не способны, судя по всему, к сознательной изобретательской деятельности: и в том, и в другом случаях прогресс каменной индустрии осуществляется

принципиально эволюционным, а не революционным путем. Но, начиная с эпохи неандертальца, происходит радикальное изменение, которое приводит к существенному расширению базы этого эволюционного процесса. Это изменение, которое закрепляется уже в верхнем палеолите, в деятельности сапиенса, а, стало быть, является принципиально общим для человека неандертальского и человека современного вида. Речь идет о феномене описанного выше вариативного псевдотворчества, которое чрезвычайно существенно расширяет базу культурно-эволюционного отбора и становится основой для принципиально новых процессов в развитии культуры по сравнению с эпохой питекантропа. Именно в этом состоит суть культурной революции, произведенной неандертальцем и открывшей дорогу к появлению верхнепалеолитических культур, созданных уже человеком современного вида.

Итак, можно утверждать, что именно неандерталец является первооткрывателем принципа нецелевой культурной вариативности и связанного с этой вариативностью механизма культурных

428

мутаций, который становится основой создания обширного вариативного арсенала не только его собственной культуры, но и всех верхнепалеолитических культур, созданных руками его эволюционного наследника - человека современного вида. Неандерталец, как и верхнепалеолитический человек, пока еще не способен к сознательной постановке каких-то утилитарных задач и к какой бы то ни было изобретательской деятельности по решению этих задач; однако именно неандерталец оказывается основоположником той тенденции вариативного еретичества, которая становится ведущим мутагенным фактором последующей культурной эволюции вплоть до наступления эпохи ранних цивилизаций. И, таким образом, можно говорить о фундаментальной близости самих способов существования культуры в эпоху неандертальца и верхнепалеолитическую эпоху. Можно говорить о принципиальном совпадении базовых механизмов культурного развития на протяжении этих двух эпох и о принципиальном несовпадении этих механизмов с теми, которые характеризуют, с одной стороны, развитие культуры в эпоху питекантропа, а, с другой, развитие культуры в эпоху цивилизации.

Не случайно, кстати, в современной палеоантропологии существует устойчивая традиция рассматривать неандертальцев и сапиенсов не столько как представителей различных видов, сколько в качестве подвидов одного вида: Homo sapiens neanderthalen-sis ("человек разумный неандертальский") и Homo sapiens sapiens ("человек разумный разумный"). Это на самом деле чрезвычайно близкие в морфофизиологическом отношении существа, и потому неудивительно, что у неандертальцев и представителей верхнего палеолита принципиально совпадают механизмы культурной эволюции.

Человек неандертальского типа, как и человек, относящийся к виду Homo sapiens - это существо уже способное к вариативному (хотя и не задачно-целевому) экспериментированию с собственной культурной традицией, а, значит, это существо, которому знаком вкус свободы. И та же самая способность к свободе становится основой создания феномена всех верхнепалеолитических культур.

Но значит ли это, что за переходом от "человека разумного неандертальского" к "человеку разумному разумному" не скрывается сколько нибудь существенного перелома в развитии культурных тенденций? Разумеется, нет. Тем более, что переход от неандертальца к сапиенсу - это последний антропологический скачок, завершивший становление морфофизиологического облика человека, и нет сомнений, что за этим скачком скрывается некий существенный эволюционный и культурный смысл. Тот факт, что этот антропологический скачок произошел, является свидетельством какой-то неудовлетворительности неандертальского типа человека с точки зрения перспектив самой культурной эволюции.

Более того, в палеоантропологии широко распространено убеждение, согласно которому классические поздние неандертальцы, обладавшие многими прогрессивными морфофизиологическими

429

признаками, создавшие весьма разнообразную материальную культуру и достаточно развитые формы социальной сплоченности, вместе с тем не являлись прямыми предшественниками того вида, который получает название Homo sapiens sapiens. Наряду с прогрессивными чертами у них все более наблюдаются такие признаки морфофизиологической организации, которые не столько приближают, сколько отдаляют их от сапиенсов. "Морфологический облик западноевропейских классических неандертальцев носит столь явные черты эволюционной застойности, что многие антропологи прямо характеризуют их как консервативных неандертальцев" 3.

Иначе говоря, антропологический вид, которому принадлежит изобретение принципа культурной вариативности, оказывается в своеобразном эволюционном тупике или в эволюционной ловушке. Как объяснить этот парадокс неандертальца? Возможно, суть дела заключается в том, что изобретенный им прогрессивный культурный принцип вариативности, легший в основу собственно человеческой культурной эволюции, оказался ему самому как бы не по силам.

Еще раз вернусь к тому, что открытие неандертальцем принципа культурной вариативности означало не что иное, как начало своеобразного культурного взрыва, связанного с экспоненциальным увеличением количества различных культурных форм. На смену орудийному монопроизводству питекантропа приходит огромное многообразие орудийных форм, предполагающих возможность множества совершенно новых родов и видов деятельности. И вполне возможно, что неандертальский человек оказался не способен справиться с управлением в этой, созданной его собственными руками ситуации. Неандерталец создал культуру нового типа, но он оказался принципиально не готов к тому, чтобы справиться с нарастающими по

принципу снежного кома последствиями этой культурной ситуации, и, возможно, именно это явилось причиной того, что создатель феномена культурной вариативности оказался вынужден уступить свое эволюционное лидерство тому существу, которое появилось на авансцене культурного развития около 40 тыс. лет назад, и которое представило завершенный морфофизио-логический облик современного человека.

Homo sapiens - человек спасенный

Таков очередной фундаментальный археологический парадокс: не кто иной, как неандерталец был изобретателем вариативной культуры, однако отнюдь не ему было суждено создать весь тот огромный культурный мир, который мы именуем собственно человеческим.

Оказалось, что вкус свободы имеет выраженный привкус горечи.

Оказалось, что испытание свободой - это крайне нелегкое испытание, к которому неандерталец оказался попросту не готов. Будучи первооткрывателем принципа свободных культурных ва-

риаций, неандерталец вместе с тем не сумел создать ту сложную и динамичную культуру, которая уже в верхнем палеолите была создана руками Homo sapiens sapiens, и которая обладала выраженной способностью к прогрессу. Локальные мустьерские культуры, демонстрируя разнообразие орудийных форм, вместе с тем оказались глубоко замкнутыми и стагнированными, застойными культурами. Наоборот, верхнепалеолитические культуры, созданные человеком современного вида, продемонстрировали, с одной стороны, способность вести открытый диалог с другими культурами, а, с другой стороны, удивительную способность к прогрессу.

Почему же первооткрыватель свободы так и не смог воспользоваться плодами своего открытия, а вынужден был уступить свое место другому, более пластичному по отношению к идее свободы виду? В чем природа тех преград, на которые натолкнулась предпринятая неандертальцем попытка прорыва к свободе?

Загадка исчезновения неандертальского человека с эволюционной арены является одной из самых старых палеоантропологи-ческих загадок. Известны десятки гипотез, касающихся странной судьбы этого вида и созданной им мустьерской культуры. Предлагаемая нами модель реконструкции процесса антропогенеза позволяет и на этот вопрос взглянуть достаточно неожиданным образом.

Попробуем задуматься над вопросом: что могло означать возникновение феномена культурной вариативности для сознания становящегося человека? Какие мировоззренческие и психологические последствия мог иметь осуществленный неандертальцем вариативный прорыв?

Напомню, что основой диалога хомо эректуса с окружающим его предметным миром был своего рода естественный орудийный культ, состоящий в тщательном воспроизведении некоего модельного образца и трансляции этого образца из поколения в поколение. Именно эта форма искусственной культурной ограниченности гарантировала принципиальную целостность его взгляда на мир и создавала мировоззренческую основу для его диалога с возникающим предметно-культурным миром и являлась основой первичных структур социального.

Понятно, что открытый неандертальским человеком принцип потенциальной вариативности культурно-предметного мира вступал в открытое противоречие с идеей целостности, основанной на принципе производственного монологизма, и одновременно - с идеей,основанной на культовом монопроизводстве социальной целостности. Ведь монологизм ашельского производства как раз и являлся важнейшим основанием культурно-культовой коммуникации между представителями вида Homo erectus.

Иными словами, вариативные орудийные эксперименты неандертальца - это эксперименты, которые приводят к неизбежному кризису первичных социальных структур, кризису раннесоциаль-ных структур коммуникации, характеризовавших эпоху питекантропа. Если неандерталец - это принципиально вариативное су-

щество, то одновременно это значит и то, что он более индивидуален и одновременно более асоциален по сравнению со своими антропологическими предшественниками. И чем больше он экспериментирует с орудийным арсеналом, тем... более он оказывается обречен на замкнутую обособленность от других представителей собственного вида. Тот единый обрядово-ритуальный производственный комплекс, который характеризовал эпоху питекантропа, распадается на множество локальных обрядово-риту-альных производственных традиций, которые "не понимают" друг друга. Потому-то, как уже отмечалось, в эпоху неандертальца возникают множественные локальные группировки, практически игнорирующие какое бы то ни было общение друг с другом. Разрушается единое пространство языка, единое пространство культуры, единое пространство взаимопонимания.

Но самая главная проблема заключалась, возможно, в том, что развитие феномена множественной предметности требовало появления принципиально новых мировоззренческих идей, способных удержать и объяснить ВПЕРВЫЕ открывшийся глазам неандертальца феномен культурной неисчерпаемости окружающего его предметного мира.

В самом деле, когда олдувайский человек создавал свою индустрию каменных меток, - такая проблема, естественно, не возникала, поскольку "метки" навязывались каменным галькам совершенно произвольным образом.

Когда питекантроп в каждом обломке камня видел лишь средство для воспроизведения некоей священной культурной схемы, доставшейся ему из глубины тысячелетий, такая проблема так же не могла возникнуть:

питекантроп вовсе не извлекал из камня какую-то его тайную культурную сущность, а всего лишь навязывал этому камню некую, известную ему заранее культурную схему. Он подгонял предметный мир под известную ему заранее абстрактную схему - и получал в результате множество идентичных ручных рубил или других "штампованных" предметов своей каменной индустрии.
И совершенно иная ситуация формируется с возникновением вариативной индустрии неандертальца, который начинает активно сочинять новые варианты орудийных форм, а, стало быть, начинает как бы извлекать эти новые варианты орудийных форм из тех или иных обломков камня. Иначе говоря, неандерталец впервые моделирует ту проблему универсальной всепредметнос-ти, универсальной всевозможностности предметного мира, о которой шла речь в начальных главах настоящей книги.
В сущности говоря, речь идет о возникновении феномена творческого воображения, и суть этого феномена заключается в том, чтобы суметь вычленить из произвольного каменного обломка некую предметную форму, которой не существовало в предшествующей культурной традиции. А это есть именно та ситуация, которая была описана в предшествующих главах, как "всевоз-можностная" ситуация. И чем больше альтернативных возмож-

ностей открывается в одном и том же каменном обломке - тем потенциально более невротичной оказывается эта ситуация.
Вполне резонно допустить, что сознание неандертальца оказывается не подготовлено к спровоцированному им самим феномену инновационного культурного взрыва, и потому оно оказывается просто вынуждено, с одной стороны, - локализовываться, обособляться, а, с другой, - стагнироваться, отказываться от экспоненциального роста.
Самая главная задача, которой не сумел решить неандерталец - это задача построения нового мировоззрения: тех предельных ДУХОВНЫХ подпорок, которые позволили бы справиться этому сознанию с открывшейся бездной всевозможностных вариантов. Он не сумел создать системы предельных ДУХОВНО-МИФОЛОГИЧЕСКИХ ориентиров для своего существования в мире культурной вариативности.
Иными словами, отказавшись от характерного для питекантропа производственного поклонения некоему священному образцу, неандерталец так и не сумел создать полноценной альтернативы такого рода производственному культу. Еретически взрывая предшествующую культурную традицию, он оказывается не способен подвести достаточный мировоззренческий фундамент под идею множественной предметности, под идею всевозможностно-го мира, хотя, как показывают данные археологии, он и пытается вести соответствующие духовные поиски. В частности, именно неандертальцы начинают хоронить своих сородичей; именно неандертальцам принадлежит приоритет создания ритуалов, не имеющих прямого производственного смысла и не интегрированных в производственный процесс. Иначе говоря, именно неандертальцу принадлежат первые, робкие попытки создания культуры за границами производственного культа, попытки создания культуры как самостоятельной и самозначимой реальности, отделенной от производства. Именно неандертальцу принадлежат первые попытки создания какого-то подобия орнаментальных рисунков. Именно неандертальцу принадлежат попытки создания некоего особого духовного производства как производства специальных духовных ценностей.
И, тем не менее, следует признать, что неандерталец так и остался "по ту сторону" духовного производства как такового. Он не сумел осуществить такой мировоззренческий прорыв, который позволил бы ему удержать представление о мире как о вариативно всевозможностном. Он не сумел изобрести достаточные духовные, культовые опоры для открытой им культурной вариативности, и потому нарастание культурной вариативности не могло не вызывать у него невротических, асоциальных тенденций в поведении, что находит известное подтверждение в археологических данных, свидетельствующих о свойственных неандертальскому человеку выплесках неуправляемой агрессивной энергии. И оттого стагнация собственного культурного развития стала для него единственно возможным'выходом.

И именно в этой точке, по-видимому, находится то противоречие, которое обусловливает быстрый и неожиданный уход неандертальцев с исторической сцены. Обладавшие огромной физической мощью, развитой каменной индустрией и незаурядным интеллектом неандертальцы, казалось бы, были обречены на выживание. И, тем не менее, около 30 тыс. лет до н.э. они вдруг неожиданно и бесследно исчезают в небытие, уступая место сапи-енсам - существам, казалось бы, менее приспособленным к выживанию с чисто биологической точки зрения. Похоже, однако, что у сапиенсов было одно огромное преимущество перед неандертальцами: ими была открыта, изобретена некая радикальная мифологическая, мировоззренческая идея, которая и позволила им удержаться на краю бездны вариативных предметных возможностей. И это была идея, ставшая символом и знаменем всей верхнепалеолитической культуры - идея одухотворенности всего сущего (так называемый первобытный анимизм).
Мировоззренческая идея всеобщей одухотворенности, идея одухотворенности всех без исключения предметов и явлений окружающего человека мира - это была воистину спасительная идея для сознания, которое было обречено на шок в условиях нарастающего многообразия культурных предметов. В самом деле, это идея, согласно которой любой предмет окружающего человека мира является живым предметом,

обладающим некоей скрытой душой. А это значит, что анимистическая идея как бы санкционирует принципиальную возможность произвольного предметного творчества, санкционирует принципиальную возможность извлечения из того или иного природного предмета его неочевидной сущности, а, значит, возможность превращения некоторого произвольного каменного обломка в культурный предмет, не заложенный в предшествующей культурной традиции. А это, в свою очередь, значит, что с возникновением идеи всеобщей одухотворенности впервые возникает мировоззренческая платформа для действительно свободного вариативного эксперимента.

Вообще говоря, неандертальская индустрия имеет (по сравнению с созданными сапиенсом верхнепалеолитическими культурами) оттенок достаточно отчетливой прагматизованности. Можно было бы даже сказать, что здесь господствует своего рода культ утилитарности: при всем многообразии орудийной культуры эпохи мустье, здесь начисто отсутствуют какие бы то ни было предметы специальной духовной индустрии - всего того, что в таком изобилии встречается в верхнепалеолитических культурах мадлен или ориньяк. И, возможно, именно это обстоятельство приводит в конце концов к глубокому кризису неандертальской культуры.

Зато верхнепалеолитический человек находит выход из этого тупика путем создания нового мировоззрения и создает многочисленные материальные опоры этого нового мировоззрения в виде нового неутилитарного производства - но уже неизмеримо более совершенного, нежели олдувайские гальки.

Верхний палеолит - время неоантропа, человека разумного -это время, в котором происходит отчетливое раздвоение целостного потока каменной индустрии на два специализированных рукава. С одной стороны, это предметы, которые могут иметь то или иное утилитарное предназначение, т.е. предметы, являющиеся или способные выступать в роли орудий труда. А, с другой стороны, это совершенно особая группа предметов, специализированная на... поддержании мифологического пространства культуры, специализированная на поддержании ее предельных мировоззренческих оснований - все то, что в последующем будет названо предметами ритуала или предметами искусства. Появление этой особой группы предметов как раз и свидетельствует о том, что Homo sapiens создает мир СПЕЦИАЛИЗИРОВАННОЙ духовной культуры, и именно этот феномен специализированной духовной культуры является спасительным открытием, позволяющим создать предельные опоры для широкой реализации принципа культурной вариативности.

Что ж, подведу черту под своей краткой и более чем рискованной попыткой реконструкции процесса антропогенеза, проведенной с точки зрения мифосемантического подхода.

Начальная точка генезиса культуры обнаруживается в деятельности олдувайского человека или хомо хабилиса - существа, которое создает первичный мир каменных меток, каменных зарубок, несущих на себе первичную культурную мифосемантику. Это, так сказать, генетически чистое бытие культуры: здесь духовное оказывается тождественно материальному и существует исключительно в индивидуально-объективированных формах, не подлежащих культурной трансляции, а каменная индустрия олду-вайской эпохи является индустрией знаков, но ни в коем случае не индустрией орудий труда.

На ступени питекантропа происходит первая существенная поляризация культуры. Язык отделяется от своей первичной каменной оболочки и обретает новую, звуковую форму существования. В этих условиях каменная индустрия существенно меняет свой облик и из знаковой индустрии мифосемантических меток превращается в обрядово-ритуальную деятельность по воспроизводству некоторых культурных образцов. Здесь духовное оказывается тождественно социальному и при том оказывается встроено в обрядово-ритуальные структуры производственной деятельности.

На ступени неандертальца происходит разрушение культового содержания материального производства, разрушается обря-дово-ритуальный, социальный пафос этого производства и возникает феномен индивидуального производства. Производство становится более богатым, более динамичным, более свободным, и одновременно - более прагматизованным. Мышление неандер-

тальца - это принципиально вариативное мышление, т.е. мышление, способное к продуцированию неканонических вариантов, а культура неандертальца - это культура вариантов. Неандерталец - это существо, которое начинает производить не в силу традиции, а в споре с традицией, и -даже вопреки традиции. Богатый арсенал неандертальской культуры - это безусловно более эффективный и более перспективный арсенал по сравнению с арсеналом ашельской индустрии. Однако способность неандертальца создавать и развивать вариативную культуру наталкивается на существенные препятствия в связи с отсутствием предельных духовных ориентиров, которые могли бы санкционировать существование этого инновационного мира, возникающего "из ничего". И только представитель вида Homo sapiens, впервые создающий систему предельных духовных ориентиров, создающий систему особого духовного производства, существующего параллельно материальному, находит тем самым основания для развития действительно вариативной культуры, способной к экспоненциальному росту. Не удивительно, что в деятельности представителей именно этого вида человеческая культура обретает свое будущее.

1. Дж.Кларк. Доисторическая Африка. М., 1977, с. 96.
2. История первобытного общества. Общие вопросы. Проблемы антропосоциогенеза. М., 1983, с.408.

3. Там же, с.409.

ГЛАВА 4. АРХЕОЛОГИЯ ДЕТСТВА

От истории культуры к истории детства

Изложенная в предшествующих главах гипотеза о происхождении человеческой культуры - при всей ее заведомой спорности - позволяет существенно по-новому взглянуть не только на ключевые проблемы современной археологии и палеоантропологии, но и на проблемы психологии раннего детского развития, на проблемы культурного онтогенеза ребенка.

Вообще идея о существовании глубокой коррелятивной связи между процессами онтогенеза и филогенеза является достаточно старой эволюционистской идеей. В частности, хорошо известен тот биологический факт, что зародыш ребенка в своем развитии в каком-то смысле повторяет некоторые ключевые моменты эволюционной предыстории человеческого рода. Разумеется, это повторение является более чем приблизительным; однако факт остается фактом: на ранних ступенях существования человеческого зародыша у него могут проявляться черты, свойственные более низким в эволюционном отношении формам жизни, тогда как на более зрелых ступенях эти черты бесследно исчезают.

Ничуть не менее естественным выглядит предположение, согласно которому культурное и психологическое развитие ребенка в онтогенезе должно каким-то образом воспроизводить ключевые точки становления человеческой культуры и человеческой психологии. Во всяком случае, попытки установить какую-то коррелятивную связь между логикой возникновения культуры на древнейших ступенях антропогенеза и тем, как происходит освоение культуры в онтогенезе ребенка, неоднократно предпринимались в прошлом, особенно на тех этапах развития психологии, когда ее экспериментальная база была крайне слаба и недостаток фактов приходилось восполнять различными умозрительными построениями. Не удивительно, что попытки соединить более чем ограниченный палеоантропологический материал с весьма и весьма недостаточными данными экспериментальной детской психологии заканчивались возникновением более чем поверхностных схем. И это стало одной из причин того, что сама постановка вопроса о коррелятивной связи между онтогенезом ребенка и филогенезом

культуры стала едва ли не знаком дурного тона в современной психологической науке.

Вместе с тем огромное количество новых палеоантропологи-ческих фактов и идей, появившихся в течение последних десятилетий, а также данные современной экспериментальной детской психологии позволяют существенно по-новому взглянуть на эту древнюю идею и, возможно, что именно сегодня в такой постановке вопроса можно обнаружить известный эвристический потенциал.

Чтобы ответить на вопрос о возможности установления такого рода коррелятивных связей между филогенезом культуры и онтогенезом ребенка, попробуем реконструировать процесс освоения культуры ребенком младенческого и раннего детского возраста под весьма специфическим углом зрения - под углом зрения той схемы культурного антропогенеза, которая была представлена в предшествующих главах.

Я начинаю свой анализ с восьми-девятимесячного ребенка, имея в виду, что именно в этом возрасте мозг ребенка пересекает ту условную границу объема и сложности цитоархитектоничес-ких структур, которая приблизительно коррелирует с показателями, характеризующими представителей вида Homo habilis. Впрочем, меня менее всего интересует вопрос морфофизиологи-ческих показателей развития мозга самих по себе; гораздо более существенно другое: можно ли в предметной активности ребенка этого возраста обнаружить такое содержание, которое можно было бы рассматривать как коррелирующее со знаково-меточной деятельностью олдувайского человека?

Важнейшей особенностью того детского возраста, о котором идет речь, является то, что ребенок пока еще не только не умеет создавать какие бы то ни было утилитарные орудия, но и демонстрирует полное нежелание и неспособность использовать те или иные предметы окружающего его мира орудийным образом, т.е. в соответствии с теми или иными культурными схемами. Так, примерно до года ребенок не только не умеет пользоваться даже самыми простыми культурными предметами (ложкой, одеждой) по их прямому назначению, но даже не пытается освоить их культурное назначение через копирование действий взрослых. Значит ли это, что у него вообще отсутствуют взаимоотношения с предметным миром? Значит ли это, что он не активен по отношению к предметам окружающей культурной среды? Разумеется, нет. Ребенок этого возраста демонстрирует чрезвычайно высокий уровень предметной активности, и, более того, позволю себе высказать парадоксальное утверждение, что у ребенка этого возраста существует своего рода... производственная деятельность по отношению к предметам окружающего его мира. Конечно, это весьма условная производственная деятельность. И, тем не менее,

это именно та деятельность, которая выраженным образом коррелирует со знаково-меточной индустрией, созданной представителями вида Homo habilis более двух миллионов лет назад.

Впрочем, прежде чем перейти к анализу этого особого измерения манипулятивно-предметной деятельности ребенка младенческого возраста, обращу внимание на некоторые аспекты современной психологии младенчества и раннего детства.

В современной психологической литературе достаточно общеприняты представления о характере манипулятивно-предметной активности ребенка в период так называемого младенчества, охватывающего первый год жизни ребенка. А сторонники деятельност-ного подхода в психологии даже определяют

"ведущий тип деятельности" младенца через указание на сенсомоторно-манипуля-тивные действия, свойственные детям этого возраста. В частности, Д.Б.Эльконин приходит к выводу о том, что "непосредственно-эмоциональное общение со взрослым представляет собой ведущую деятельность младенца, на фоне и внутри которой формируются ориентировочные и сенсомоторно-манипулятивные действия" '.

Вместе с тем, хорошо известно, что сам период младенчества далеко не однороден, и что приблизительно в возрасте восьми-девяти месяцев у ребенка происходит глубокий перелом в его взаимоотношениях с предметами. В частности, только в этом возрасте ребенок начинает воспринимать предметы окружающего его мира за пределами отношения "здесь и теперь", но как существующие в объективном пространстве и объективном времени. Еще Пиаже убедительно доказал, что семимесячный ребенок не удерживает в своем сознании предмета за пределами факта его наличной видимости, т.е. ведет свой манипулятивный диалог не с предметом как таковым, а лишь с видимостью этого предмета, со своими впечатлениями от предмета, представленного в ситуации "здесь и теперь". Как бы ни была интересна семимесячному ребенку та или иная игрушка, он тотчас теряет к ней всякий интерес, как только она исчезает из поля его зрения - скажем, прикрывается краем простыни. Иначе говоря, предмет существует для ребенка этого возраста лишь в той мере, в какой он находится в поле его непосредственного восприятия. "...Предмет, исчезнувший из поля зрения шести-, семимесячного ребенка, как бы перестает существовать для него вообще, ребенок его не ищет. (...) Позднее (в девять-десять месяцев) дети начинают искать исчезнувшие у них на глазах предметы, понимать, что эти предметы не перестали существовать, а просто находятся в другом месте. Примерно к этому же времени дети начинают узнавать предметы независимо от их положения в пространстве (узнают перевернутые предметы, предметы, показанные в необычном месте) и правильно определять величину предметов независимо от расстояния до них. (...) В последние месяцы первого года жизни дети уже способны выполнять действия, основанные на установлении простейших связей и отношений между предметами и их свойствами, т.е. мысли-

тельные действия

439

Казалось бы, это общеизвестные факты. Однако традиционные периодизации раннего детского развития предпочитают не фиксировать этап девяти месяцев как особый этап психического развития ребенка, перенося основной акцент на границу одного года, отделяющего младенчество от этапа раннего детства. А ведь описанные выше факты свидетельствуют о подлинной психологической революции, происходящей во взаимоотношениях ребенка с внешним миром. Эти факты свидетельствуют о том, что для ребенка впервые появляется предмет как некая неуничтожимая целостность, а, следовательно, и манипулятивная деятельность ребенка с предметами окружающего мира получает принципиально новое измерение. Если раньше ребенок, по сути дела, манипулировал со своими чувствами, со своими впечатлениями от внешнего мира и его абсолютно не волновал факт объективного существования этого мира, то с описываемого момента для него впервые появляется мир как мир объективно существующих предметов, т.е. предметов, существующих независимо от факт их явленности "здесь и теперь". А это значит, в свою очередь, что для ребенка впервые возникает феномен предметной памяти, т.е. памяти о предмете, находящемся за пределами наличного восприятия.

Таким образом, тот психологический скачок, который, судя по всему, происходит с ребенком на возрастной границе приблизительно девяти месяцев, имеет глубоко принципиальный характер. Однако психологи устойчиво выделяют этап младенчества, охватывающий весь первый год жизни ребенка, а внутреннее членение этого этапа осуществляют по чисто механической схеме: первое полугодие, второе полугодие... Мы без труда найдем множество объяснений того, что происходит с ребенком на границе младенчества и раннего детства, т.е. с пересечением им границы первого года жизни, но ни о каком комплексном психологическом анализе перехода от восьмимесячного к девятимесячному возрасту не найдем. Более того, в современной детской психологии эта граница вообще не выделяется как особо существенная. А ведь это странно уже хотя бы потому, что именно на этой границе у детей возникает столь мощное новообразование, как самостоятельная ходьба - фактор, который прокладывает чрезвычайно четкую линию демаркации между собственно человеческим и дочеловеческим; вместе с тем понятно, что сама возможность ходьбы связана не просто с физическим развитием ребенка, но и предполагает безусловный скачок в развитии высших психических функций.

Слов нет, классическая граница, отделяющая период младенчества от периода раннего детства, указывает на чрезвычайно важный водораздел в психическом развитии ребенка. Это граница, которая указывает на переход ребенка "к собственно предметным действиям, т.е. к овладению общественно выработанными способами действий с предметами" 3. Вместе с тем остается неясным, какие обстоятельства и факторы предшествующего, младенческого этапа развития ребенка составляют принципиальную базу столь значительного перехода. Ведь активная манипу-

440



лятивная деятельность с предметами в равной степени свойственна человеческому младенцу и детенышам высших приматов. И только с началом овладения "собственно предметными действиями", с началом овладения "общественно выработанными способами действий с предметами" происходит действительно резкая дивиргенция двух траекторий развития: развитие человеческого ребенка переходит на ступень собственно культурного развития, принципиально недоступного каким бы то ни было высшим животным.

Понятно, что столь существенный переход должен иметь какие-то значительные предпосылки на предшествующей ступени развития: в самой манипулятивной деятельности младенца по мере приближения к границе раннего детства должны обнаруживаться особенности, свидетельствующие о принципиальной возможности скачка к собственно культурно-предметным действиям. Что же это за особенности, закладывающие фундамент последующего культурного прорыва?

Обычно обращают внимание на то, что в процессе манипулятивной активности ребенка ползункового возраста развивается сенсомоторика, первичая ориентировка в мире предметов, а также принципиальная способность использовать тот или иной предмет как средство достижения каких-то результатов. Психологи всячески подчеркивают появляющуюся в действиях уже шестимесячного ребенка "направленность на результат", когда ребенок не просто манипулирует с тем или иным предметом, но пытается извлечь из него звук или пытается нанизать один предмет на другой и т.п., видя в этом, вероятно, предвосхищение будущей сознательно-орудийной деятельности. Однако предположение, будто этой, появляющейся у шестимесячного ребенка "направленности на результат" содержится какое-то предвосхищение сознательно-орудийной деятельности, не выглядит достаточно убедительным: ведь "направленность на результат" описанного свойства безусловно характеризует и игровую деятельность детеныша шимпанзе, однако, как известно, никакого приближения к сознательно-орудийной деятельности у него так и не происходит.

Вместе с тем, в психологической литературе практически никак не зафиксирован факт качественного изменения манипулятивно-предметной деятельности ребенка девятимесячного возраста: мол, в этом возрасте происходит всего лишь усиление тех тенденций, которые заявили о себе в предыдущие месяцы, в частности - указанной тенденции "направленности на результат". Как подчеркивает известный детский психолог, развитие манипулирования на протяжении всего периода младенчества "состоит в переходе от направленности на предмет к направленности на результат действия и в дальнейшем усложнении достигаемых результатов" *. Но ведь аналогичные тенденции можно проследить и развитии манипулятивной активности детеныша шимпанзе. Почему же манипулятивная активность человеческого ребенка в конце концов оборачивается радикальным скачком к культурно-предметной активности, а у детеныша шимпанзе - нет?

Позволю себе высказать предположение, что как раз на границе девятимесячного возраста в манипулятивной активности человеческого ребенка появляется важная, но неочевидная сторона, которая позволяет существенно по-новому взглянуть на тайну культурогенеза ребенка в процессе его онтогенетического развития. Именно эта сторона была реконструирована нами как основание генезиса самой человеческой культуры, как тот первичный элемент культуры, который дает ключ к тайне ее происхождения. Речь идет о той особой, бессознательно-меточной деятельности ранних представителей вида Homo, которая была определена нами на предшествующих страницах как подлинное начало собственно культурной истории человечества и как ключевой фактор самого процесса антропогенеза.

Миф метки

Начну с фактов общепринятых и общеизвестных.

Ребенок периода младенчества, начиная с ползункового возраста, осуществляет чрезвычайно интенсивные манипуляции со всеми попадающимися на его пути предметами. Совершенно естественно, что эти манипуляции не имеют на первых порах никакого отношения к культурному шифру того или иного предмета. Ребенок царапает,- грызет, бросает и разламывает различные предметы, попадающие ему в руки, громко стучит ими друг о друга, демонстрируя при этом полную индифферентность к "правильному", т.е. к культурно опосредованному их использованию, использованию в соответствии с теми или иными культурными нормами. Может даже возникнуть ощущение, что манипулятив-ная активность ребенка этого возраста практически не отличается от действий шимпанзе или других высших животных. В частности, именно такой вывод сделал в свое время К.Бюлер, приведя множество доказательств того, что

манипулятивная активность ребенка в доречевой период принципиально не выходит за границы возможностей высших приматов и охарактеризовав практические действия ребенка в возрасте 10-12 месяцев как "шимпан-зеподобные". И, надо сказать, что в течение долгого времени этот вывод Бюлера существовал как самоочевидный для психологов: во внешнем рисунке действий младенца с предметами нет ровным счетом ничего, что принципиально не было бы доступно высшим животным. Активные и разнообразные манипуляции с предметами - норма поведения высших обезьян.

Вместе с тем развитие предметной активности обезьян застывает на ступени манипулирования, тогда как человеческий ребенок уже в возрасте одного года совершает фундаментальный прорыв к овладению культурными шифрами предметов и начинает демонстрировать принципиально новый стиль предметного поведения. В этой связи нетрудно предположить, что, какова бы ни была степень внешней похожести манипулятивной активности ребенка младенческого возраста и детеныша шимпанзе, на самом

деле между ними пролегает качественная дистанция: в самой манипулятивной деятельности младенца должны быть какие-то предпосылки, делающие принципиально возможным этот переход к качественно новой стратегии предметного поведения. Что же это за предпосылки?

Осуществленный выше анализ палеоантропологического материала позволил высказать предположение, согласно которому ключевым фактором возникновения самого феномена предметно-культурной деятельности в процессе антропогенеза явилась меточная персонификация окружающей прачеловека реальности. Именно эта меточная персонификация мира была определена нами как праформа культуры, как праформа предметно-культурной активности раннего человека. Во всяком случае, введение этой гипотезы позволило ответить на ряд каверзных вопросов, касающихся генезиса собственно орудийной деятельности в истории культуры. Резонно предположить, что в процессе онтогенеза культурных способностей ребенка должен существовать аналогичный этап пракультурного отношения к миру, этап индивидуальной персонификации этого мира как основы для последующего его культурного освоения.

И как раз с этой точки зрения процессы, происходящие с младенцем в промежутке между девятью и двенадцатью месяцами крайне интересны. Выскажу предположение, что именно в этот промежуток времени ребенком осуществляется первичная персонификация предметного мира: один за другим предметы окружающего ребенка мира начинают обретать, так сказать, персональные лица: становятся ЛИЧНО узнаваемыми. Еще не испытывая потребности в культурной категоризации мира, ребенок начинает узнавать некоторые предметы этого мира, так сказать, "в лицо", и это прежде всего относится к тем предметам, которыми он активно манипулирует, и которые начинают выступать для него как эмоционально значимые предметы, как предметы, обладающие для него некоей сверхпредметной (пра-мифосемантической) значимостью.

Если до сих пор ребенок с одинаковым интересом относился к любой яркой погремушке или игрушке, которая попадала в поле его внимания, то, начиная с какого-то момента, он начинает четко выделять и узнавать те игрушки, которыми он играл накануне. А это значит, что он, с одной стороны, начинает идентифицировать следы своей вчерашней манипулятивной деятельности с игрушкой, а, с другой, начинает относиться к этой игрушкам как к ЛИЧНО значимой, т.е. несущей на себе след неких связанных с нею переживаний.

Скажем, манипулируя с пластмассовым зайцем, он обгрызает его или общарапывает на нем краску, и следы его манипулятивной активности становятся основой для дальнейшей персональной идентификации именно этого зайца. Понятно при этом, что царапины на зайце оказываются значимы для ребенка не сами по себе, а как носители его эмоциональной памяти, носители каких-

то значимых переживаний. А это значит, что в обшарпанном, исцарапанном зайце оказывается представлена элементарная форма отношения "знак - смысл". Царапины исполняют роль знака, а роль смысла исполняют те личные эмоциональные переживания, которые сопровождали манипулятивную активность ребенка по отношению к данной игрушке. Любому ребенку известно это особое эмоциональное отношение к своим старым - затертым и зажульканным - игрушкам как к "родным". И, похоже, что способность к такого рода персонально-эмоциональной идентификации своих игрушек начинает формироваться у ребенка именно в девятимесячном возрасте. Почему ребенок девяти или десяти месяцев безошибочно выделяет "своего", "родного" зайца - того, которого он грыз и жулькал в течение двух недель - среди десятка десятка идентичных в фабричном отношении зайцев? Чем объяснить то, что обшарпанный, исцарапанный заяц привлекает его внимание больше, чем новенький, "с иголочки"? Разумеется, дело не в самих по себе обшарпанностях, а в том, что это обшарпан-ности личного опыта, обшарпанности, с помощью которых в этом зайце оказывается аккумулирован некий персонально-эмоциональный опыт этого ребенка.

Таким образом, можно утверждать, что с определенного момента обшарпанная игрушка начинает выполнять роль пракуль-турного феномена. Именно здесь формируется первичное отношение "знак - смысл", и именно здесь закладывается фундамент для последующей активности ребенка по освоению шифров взрослой культуры.

Впрочем, следует подчеркнуть, что вступление ребенка в период раннего детства, знаменующее начало собственно культурно-предметной деятельности, когда ребенок начинает осваивать культурные шифры окружающих его предметов, вовсе не отменяет феномен эмоционально-знаковой памяти. Восприятие мира как эмоционально персонализированного является фундаментальной основой человеческого отношения к

миру как такового. В каком бы возрасте ни находился человек, ему знаком феномен личной окрашенности предметов. У любого предмета окружающего человека мира есть не только культурно-функциональное, но и личностно-эмоциональное, персонализующее этот предмет измерение. И, чем больше развито это личностно-эмоциональное измерение, тем больше пристрастие человека к старым, вышедшим из моды и зачастую неудобным вещам. Если у человека теряется или ломается ЛЮБИМЫЙ предмет, которым он пользовался в течение многих десятков лет, это может переживаться как подлинная трагедия. Разумеется, в магазине можно купить нечто аналогичное или даже значительно более удобное и функциональное; однако в каком магазине приобретешь ПЕРСОНАЛЬНУЮ МИФОСЕМАНТИКУ утраченной вещи?..

Вообще феномен эмоционально-знаковой памяти является фундаментально важным для понимания культурной сущности человека. Эмоционально-знаковая память - это память о прошлых

444

переживаниях, случайно зацепившаяся за какие-то предметы окружающей человека среды - предметы, которые отныне выполняют роль носителей этой эмоциональной памяти. Это иррациональная по своей сути память: она актуализируется не на уровне сознательных воспоминаний, а на уровне смутного чувства, на уровне смутного образа пережитого. Пусковым механизмом этой памяти может явиться любой предмет, любая конкретная вещь из прошлого: взрослый человек роется в своих старых вещах, бросает взгляд на свою случайно найденную детскую игрушку, и его сердце сжимается от чувства чего-то невозвратимо ушедшего; при этом он безусловно узнает свою игрушку, так сказать, "в лицо": она для него, эмоционально персонифицирована, она несет на себе память о множестве значимых переживаний, причем не переживаний по поводу этой конкретной игрушки, а переживаний из того жизненного контекста, в котором некогда эта игрушка существовала . Понятно, что ничего подобного не произойдет, если на глаза попадется чья-то чужая игрушка. Даже если это точно такой же мишка, который был в свое время у этого человека, взгляд безошибочно определит, что он - чужой, что на нем следы чужого прошлого, не имеющие лично к нему никакого отношения. И точно так же любой предмет из прошлого - в том случае, конечно, если этот предмет был для этого человека когда-то лично значим -способен актуализовать в нем смутные образы каких-то давно ушедших переживаний. Ведь этот предмет покрыт не просто слоем пыли, но и, так сказать, слоем мифосемантики. Каждая знакомая потертость, каждое сделанное когда-то пятно способны вызвать самые разнообразные, хотя и смутные, покрытые слоем времени чувства. В любом старом предмете живет стертая временем мифосемантика детского мира, и эта мифосемантика всегда имеет глубоко личный,,глубоко индивидуальный характер. Впрочем, если какие-то предметы детства - скажем, старое кресло -постоянно, на протяжении всех последующих лет находятся в повседневном обиходе - тогда детская мифосемантика этих предметов постепенно сходит на нет, поскольку на нее наслаиваются другие, более поздние семантические следы.

Конечно, когда я утверждаю, что формирование такого рода эмоционально-знаковой памяти начинается приблизительно в возрасте девятимесячного ребенка, это утверждение носит заведомо условный и гипотетический характер. Проверить это утверждение со стопроцентной надежностью не представляется возможным. Однако понятно, что такого рода память требует известного развития высших психических функций и не может формироваться сколь угодно рано. Эмоционально-знаковая память - это специфически человеческий феномен и является по своей сути пракультурным образованием. Для животных, даже высокоорганизованных, вещи не обладают такого рода сверхчувственным измерением. Скажем, для собаки вещь может быть эмоционально персонифицирована образом ее хозяина, и оттого личные вещи умершего хозяина заставляют собаку скулить и тосковать. Но

445

это совсем не то. Для собаки вещь менее всего аккумулирует образы прошлых переживаний, а, будучи помечена образом умершего хозяина, является пусковым механизмом актуального переживания "здесь и теперь". В случае же с человеком мы имеем дело с совершенно иным феноменом, когда предмет становится знаком и носителем переживаний, имевших место в прошлом.

Что касается точного времени, когда в процессе онтогенеза возникает такого рода эмоционально-знаковая память, то с уверенностью можно утверждать лишь одно: в период раннего и дошкольного детства такого рода память уже существует.

Двухлетняя девочка из полутора десятков имеющихся в ее распоряжении кукол упорно выбирает самых замызганных и затасканных. Мама пытается спрятать подальше куклу Катю, имеющую совершенно непотребный вид: выдранные на голове волосы, выколотый глаз, изрисованное несмывающимися чернилами тело. Взамен девочке предлагаются новые куклы. Но девочка безутешна: ей нужна только Катя. И не удивительно: Катя нагружена для нее таким количеством смыслов, таким количеством эмоциональных контекстов, которых даже близко нет у всех остальных кукол. Если с точки зрения мамы кукла Катя безнадежно изуродована и должна быть отправлена на помойку, то с точки зрения дочери все обстоит как раз наоборот: Катя несет на себе огромное многообразие меток прошлой жизни, и потому именно Катя - любимая и родная. С помощью многочисленных следов на своем теле - этих своеобразных детских татуировок - кукла Катя аккумулирует в себе опыт многих эмоциональных переживаний, является знаковой реальностью, поддерживающей внутреннюю Вселенную маленького ребенка.

Таким образом, уже в период раннего детства феномен знаковой эмоциональной памяти налицо: ребенку значима отнюдь не только функциональная применимость той или иной игрушки, но и ее особая

эмоционально-знаковая нагруженность, связанная с тем, что каждая игрушка обладает, так сказать, "лица необщим выраженьем", обладает своего рода индивидуальным портретом разнообразных сколов и царапин, оставленных на ней в разное время. Потому-то идентичные в фабричном отношении игрушки абсолютно неидентичны с точки зрения ребенка: однажды попав ребенку в руки, игрушка персонифицируется через вязь незаметных внешнему взгляду пометок - царапин, вмятин, пятен, потертостей и прочих следов манипулятивной активности ребенка с данной игрушкой. Иначе говоря, в процессе своей манипулятивной деятельности с игрушкой ребенок как бы создает ее неповторимо-индивидуальную физиономию, придает этой игрушке персональное лицо. И именно благодаря этому обстоятельству игрушка или какой-либо иной предмет оказываются для ребенка абсолютно узнаваемым в своей персональной неповторимости. Когда ребенок играет со СВОЕЙ игрушкой - это имеет для него совершенно особое значение: он одновременно играет как бы с ее прошлым, он играет со своей эмоциональной памятью, удержи-

ваемой многочисленными следами прошлых событий. Эта эмоциональная память всегда имеет расплывчатый характер, в ней никогда не представлены сколько-нибудь жесткие очертания некогда случившихся событий и переживаний; даже в зрелом возрасте описать эту эмоциональную память словами, связным рассказом практически невозможно. И потому наиболее точно эту эмоциональную память можно было бы охарактеризовать как мифосемантическую память.

При этом, что важно, персональную мифосемантику вещи удерживает не одна какая-то отдельно взятая царапина, зазубрина или потертость, а, так сказать, целостный "портрет", складывающийся из совокупности всех многочисленных следов. Однако некоторые царапины и следы оказываются особо значимыми. Помню, в возрасте пяти лет я горько рыдал, когда разбилась моя чашка и взрослые решили выбросить ее обломки. Я вытащил обломки из мусорного ведра и уливался слезами. Бабушка недоумевала: стоит ли так горевать? Вот - точно такая же. А я рыдал, не утихая, и приговаривал: "но ведь на новой чашке нет моей любимой щербинки и моей любимой трещинки!.." Я относился к чашке как к живому, персональному существу, и происходило это во многом потому, что чашка эта была облачена облаком эмоциональной памяти, связанной с теми или иными событиями моей недолгой детской жизни. Стоит ли удивляться, что в конце концов я пошел во двор, вырыл ямку, и со слезами похоронил дорогие моему сердцу обломки?.. Но если бы кто-нибудь попросил меня описать те эмоциональные воспоминания, которые были для меня связаны с этой чашкой, я бы не смог этого сделать: ведь речь идет о достаточно смутных образах-ощущениях, а вовсе не о рефлексированных воспоминаниях, возвысившихся до уровня знаний о воспоминаниях. Что, впрочем, ничуть не умаляет силы эмоционального переживания.

Мир татуированный

Итак, в процессе своей манипулятивной деятельности с предметами окружающего мира человеческий ребенок в какой-то момент совершает психологический шаг, который можно охарактеризовать как ПРАкультурньш шаг: он начинает воспринимать оставляемые им на предметах следы как метки своих эмоциональных переживаний. А в результате сама действительность предметного мира начинает для него делиться на две принципиально неравновесные части: о-СВОЕ-нную (т.е. ставшую своей, личной, близкой, родной) и неосвоенную. Причем освоенный мир - это мир, как бы татуированный в процессе манипулятивной активности, т.е. мир, покрытый множеством царапин, потертостей и вмятин и несущий на себе некую эмоционально значимую память.

Естественно, что метки - эти вещные татуировки - делаются вполне бессознательным образом: девятимесячный младенец вовсе не ставит перед собой некую сознательную цель разметить

окружающее его пространство, а просто царапает или грызет попадающие в поле его внимания предметы. Но в результате он создает своеобразную психоэмоциональную карту окружающего пространства: татуированные им предметы становятся его ЛИЧНЫМИ предметами, несущими на себе отблеск тех или иных личных переживаний, причем переживаний, отнюдь не связанных с этими предметами содержательным образом. Это и есть мифосемантика предмета: она ни в коей мере не связана с природой этого предмета, его физическими свойствами и особенностями или культурным предназначением; мифосемантическое содержание предмета - это совершенно случайное содержание, идущее, пользуясь образом О.М.Фрейденберг, "МИМО" объективных характеристик этого предмета. Но отнюдь не мимо внутренних состояний ребенка. Татуированный царапинами и вмятинами предметный мир оказывается для ребенка своеобразным зеркалом его переживаний, первой формой объективации его "Я". Потому-то и воспринимается этот мир как свой, личный, родной.

В том-то и заключается суть психологического прорыва, который совершается девятимесячным младенцем, что, манипулируя с различными предметами и оставляя на этих предметах многочисленные отметины, царапины, вмятины и зазубрины, он начинает с помощью этих отметин определенным образом персонифицировать окружающее его пространство, делать его личным, своим. А это и значит, что он осваивает это пространство субъектив-но-мифосемантическим, знаково-меточным образом. Еще раз подчеркну: осваивает МИМО тех правил, по которым те или иные предметы живут в культуре. Он пока еще совершенно равнодушен к культурным измерениям предметов, но эти предметы уже обладают для него ЛИЧНЫМИ измерениями. Пройдет еще немного времени, и ребенок научится видеть мир культурно-функционально; но пока мир оказывается представлен для него как опыт личных переживаний, как опыт личной

мифосемантичес-кой памяти.
Схема освоения ложки, ботинка, карандаша и сотен других предметов девятимесячным ребенком принципиально одинакова: он пробует их на зубок, или колотит одним предметом о другой, оставляя на каждом из освоенных таким образом предметов следы этого освоения. Эти-то следы и становятся для него более или менее отчетливыми метками памяти, и, вместе с тем, своеобразным паспортом предмета: когда спустя какое-то время такой предмет снова попадается ребенку на глаза, он уже способен увидеть в нем своего старого знакомого.
Бытие девятимесячного малыша во внешнем культурном мире абсолютно неутилитарно. Он еще бесконечно далек от желания разобраться в объективном культурном статусе той или иной вещи. Он воспринимает мир культуры вовсе не с точки зрения его использования, не с точки зрения зашифрованных в ней культурных предназначений, а как самодовлеющую, самодостаточную реальность, которая интересна сама по себе. У него нет еще же-
448
лания и возможности постичь культурную тайну того или иного предмета. Однако он вплотную сталкивается с тем фактом, что окружающий его мир состоит из многих сотен самых разнообразных предметов. И, .оставляя на этих предметах следы своих манипуляций с ними, он поневоле создает своего рода мифосеман-тическую карту окружающего его пространства и окружающих его предметов.
При этом главным инструментом, с помощью которого ребенок на первых порах осуществляет свою меточную активность -это, разумеется, зубы. "Он все тащит в рот!" - недоумевают родители, наблюдая за тем, как их ребенок методично и сосредоточенно грызет папины ботинки или мамину сумочку. А ведь в результате соответствующие предметы оказываются для этого ребенка особым образом помечены. Знакомясь с разнообразными таинственными предметами с помощью своих зубов, он оставляет на них тем самым свои бессознательные метки, и когда он снова видит обгрызенный когда-то предмет - это уже будет предмет не чужой, а свой, ОСВОЕННЫЙ.
Проходит какое-то время, и вот уже все окружающее ребенка пространство оказывается насыщено различного рода знаковыми следами, которые способен расшифровать только сам ребенок. Он видит на столе или на стуле, на ботинке или на игрушке оставленные им когда-то царапины или вмятины от собственных зубов или иных действий с этими предметами, и эти следы актуализируют в нем те состояния, которые он переживал когда-то. Но, таким образом, каждый предмет получает для ребенка первичное мифосемантическое измерение: ведь за каждой царапиной, имеющей знаковый характер, скрывается какое-то субъективное переживание. А это и значит, что у предмета появляется, так сказать, прамиф: то его измерение, которое принципиально не существует объективно, а существует исключительно в эмоциональном сознании самого ребенка. И только сознание самого ребенка способно расшифровать ту или иную царапину как знак каких-то оставшихся в прошлом переживаний и актуализовать эти переживания. Не удивительно, что постепенно каждый предмет оказывается для ребенка совершенно индивидуален. Даже если это два совершенно одинаковых карандаша, то после манипуляций, которые проделывает с ними в течение какого-то времени ребенок, каждый из этих карандашей обретает индивидуальное лицо: ведь их покрывают отныне совершенно несовпадающие узоры царапин и вмятин, и потому каждый карандаш обретает свою мифосемантику, вызывая совершенно различные эмоциональные образы-воспоминания у автора этих помет.
Так или иначе, но восприятие каждого предмета как сугубой индивидуальности оказывается абсолютно доминирующим для описываемого возраста, коль скоро мышление ребенка пока еще не является категориальным, коль скоро его взгляд на мир не возделан еще культурными схемами, и он не видит в окружающем его мире таких предметов как карандаш, ложка или ботинок
153«к. 239
449
- в том понимании, которое вкладывает в эти слова любой взрослый. Категоризация предметного мира, восприятие мира как совокупности инвариантных предметных форм требует гораздо более высокого уровня развития интеллекта, и, по-видимому, не может быть обеспечена тем уровнем психического развития, которое характеризует ребенка в возрасте до года. Вместе с тем, мир помеченных годовалым ребенком предметов - это мир своеобразного предъязыка, где каждый помеченный предмет несет на себе какие-то воспоминания о тех ситуациях, в которых делались эти пометки. Причем каждый помеченный ребенком предмет как бы получает свое персональное имя. Но это особое имя-образ, которое еще не облечено в звуковую форму, а существует в визуальной или тактильной форме нанесенных на предмет царапин, существует в границах правополушарного доминирования
И в этом состоит суть пракультурного измерения вещи. Для ребенка в возрасте до года два одинаковых с точки зрения внешнего наблюдателя предмета (два одинаковых карандаша, две одинаковых ложки) - это, в сущности, разные предметы. Ребенок еще не умеет устанавливать объективную идентичность предметов, не способен видеть инвариантность объективно существующих культурных форм. Но зато он уже способен видеть нечто, стоящее ЗА этими объективно инвариантными формами - он способен видеть различные события, которые были для него связаны с этими предметами, он способен видеть различную личную мифосемантику этих предметов. Он способен видеть то, что не представлено в объективном существовании этих предметов, но зато представлено в его памяти, смешанной с воображением. И способен он к такого

рода видению потому, что каждый предмет несет на себе персональную вязь отметок.
Таким образом, предметный мир постепенно насыщается для ребенка его персональной мифосемантикой, и именно этой персональной мифосемантикой все больше и больше определяется для ребенка иерархия значимости тех или иных предметов. Десятимесячный ребенок пока еще совершенно равнодушен к утилитарным свойствам вещей, но эти вещи становятся для него постепенно все более и более мифосемантически значимы. Каждая вещь, испещренная следами манипулятивной активности ребенка, как бы аккумулирует в себе некие переживания, которые никак не связаны с объективным статусом этой вещи, идут мимо ее объективно-культурных качеств. И это есть не что иное, как первичный мифосемантический код вещи, создаваемый ребенком вполне бессознательным образом. Так возникает первичная мифосеман-тика: она не навязывается ребенку извне, а создается им самим. И именно эта субъективная мифосемантика становится основанием для того диалога, в который вступает взрослеющий ребенок по отношению к коллективной мифосемантике, представленной во взрослой культуре. Благодаря случайно оставленным следам, ребенок начинает воспринимать мир окружающих предметов как знакомый мир, как мир, интенсивно нагруженный образной ми-

фосемантической памятью о переживаниях. Ни один ребенок на свете не перепутает СВОЮ игрушку с игрушкой другого ребенка, даже если это идентичные с фабричной точки зрения игрушки. И точно так же не спутает свою детскую игрушку взрослый. В этой-то способности идентифицировать предметы окружающего мира через тайнопись некогда оставленных на этих предметах деятель-ностных следов и лежит, возможно, наиболее раннее проявление того, что можно было бы назвать собственно человеческим сознанием. Это докатегориальная идентификация мира, идентификация его как мира персональных сущностей; именно здесь закладывается наиболее глубокий мифосемантический слой предмета.
Итак, эмоционально-знаковая память - это чрезвычайно важный и существенный феномен на протяжении всей жизни человека. Но возрастная граница, с которой начинается ее отсчет - это, судя по всему, возраст девятимесячного младенца. Именно в этом возрасте она подает первые признаки своего существования. Именно в этом возрасте у ребенка возникают зачатки личностного переживания предметов окружающего его мира. Именно в этом возрасте некоторые из тех следов, которые ребенок в изобилии оставляет на различных предметах в процессе манипулирования этими предметами, становятся в конце концов своеобразными метками тех эмоциональных переживаний,, которые сопровождали соответствующую манипулятивную активность ребенка. И оказываются способны спустя некоторое время вызывать к жизни смутные образы-воспоминания о тех переживаниях, смутные образы-воспоминания о тех чувствах, которые некогда испытывал этот ребенок.
Разумеется, это происходит далеко не сразу и далеко не со всеми следами манипулятивной активности. Ребенок прежде всего должен достичь определенного уровня психического развития, и, похоже, граница девятимесячного возраста является в этом плане принципиальной: до этого возраста ребенок просто не способен удерживать в своем сознании знак и предмет как носитель знака. С другой стороны, необходимо достаточно сильное в эмоциональном плане переживание (экзистенциально значимое переживание), чтобы произошла знаковая зацепка этого переживания за некий предмет, случайно оказавшийся в этот момент в руках у ребенка. Таким экзистенциально значимым переживанием девятимесячного ребенка может стать, к примеру, переживание, вызванное резким дискомфортом во взаимоотношениях со взрослыми. Скажем, острое неудовольствие матери поведением или какими-то незапланированными реакциями своего ребенка (а стоит ли говорить, что такого рода незапланированных реакций в поведении младенца более чем достаточно?): возмущение мокрыми штанишками, насильственное высаживание на горшок, насильственное кормление, раздражение детским плачем и проч.,

и проч., и проч. Любые проявления родительского гнева, непонимания, раздражения; наконец, просто любые депривационные ситуации, связанные с уходом матери на работу на длительный срок и т.п. - все это именно те ситуации, которые можно охарактеризовать как экзистенциально значимые для ребенка. И это именно те ситуации, которые оставляют наиболее глубокие следы в его эмоциональной памяти. А будучи случайно наложены на ту или иную предметно-манипулятивную активность, эти психодраматические ситуации оказываются как бы помечены с помощью различных предметов или игрушек и становятся тем самым основой личной предметной мифосемантики.
Скажем, мама ушла на работу, когда ребенок сидел на полу и деловито грыз ножку стула. Уход мамы стал для него неожиданностью, и он расплакался. А потом, пока мама не вернулась, он продолжал драматически переживать мамино отсутствие. И те предметы, которыми он манипулировал в мамино отсутствие и на которых он неизбежно оставлял какие-то отметины и следы, становятся отныне особыми, знаковыми предметами - предметами, связанными с маминым уходом. Следовательно, мамин уход становится одной из составляющих первичного мифосемантическо-го облика этих предметов. И отныне всякий раз, когда ребенок вновь берет их в руки, они будут иметь для него соответствующую эмоциональную окраску. Ободранная ножка стула или какая-то игрушка становятся отныне для ребенка особыми ножкой или игрушкой, символизирующими или метящими мамин уход. Отныне это мифосемантически значимые

предметы. И таких ми-фосемантических нагрузок у любого предмета, с которым имеет дело маленький ребенок, может оказаться превеликое множество; по мере дальнейшего освоения мира ребенком каждый предмет окутывается плотными слоями новых мифосемантических измерений.
Никто сегодня не будет отрицать тот факт, что непосредственно-эмоциональный контакт со взрослым является важнейшим фактором и стимулом существования ребенка на протяжении всего периода младенчества. И не удивительно, что даже незначительная депривационная ситуация переживается ребенком этого возраста как экзистенциальная драма, сопровождаемая обильными слезами и переживаниями. Нетрудно предположить, что те предметы, которые оказываются у ребенка в руках в моменты такого рода сверхдраматических переживаний, становятся для него в конечном счете знаковыми предметами, т.е. предметами, несущими на себе мифосемантику пережитой им экзистенциальной драмы.
Разумеется, лишь после пересечения им некоей возрастной границы, гарантирующей определенный уровень психологической и интеллектуальной зрелости, гарантирующей способность удерживать в памяти индивидуальный образ предмета. А это и есть приблизительно возраст девяти месяцев, когда ребенок впервые перестает относиться к предмету как к существующему "здесь и теперь", но начинает воспринимать предмет диахронически, в
452
некоей временной перспективе, как некую целостность, обладающую самостоятельной жизнью (впервые начинает искать предмет, исчезающий из поля зрения).
Правда, сама по себе способность удержания образа предмета за пределами отношения "здесь и теперь" возникает и у высших животных, и, в частности, у приматов. Однако именно в точке долговременного удержания образа предмета начинается процесс резкой дивиргенции в процессах развития детеныша шимпанзе и человеческого ребенка. Если на предшествующих ступенях развития мы обнаружим, скорее, множество сходных тенденций в их развитии, и лишь в некоторых отношениях - различия, то теперь начинается процесс действительно резкого и подчеркнутого расхождения; уже годовалый и, тем более, полуторагодовалый ребенок демонстрирует такие способы поведения и реагирования на окружающий мир, которые свидетельствуют об интеллектуальной, эмоциональной и психологической пропасти, которая отныне пролегает между развитием детеныша шимпанзе и человеческим ребенком. Именно в промежутке между девятью месяцами и полутора годами формируются некие фундаментальные психологические структуры, обеспечивающие возникновение феномена речевой активности у человеческого ребенка и возникает потребность в освоении культурных норм.
Что же является основанием того фундаментального процесса дивиргенции двух траекторий развития, который начинается на границе девятимесячного возраста? Что является предельным основанием того фундаментального психологического и интеллектуального прорыва, который начинается у ребенка этого возраста?
Важнейшая черта, которая отличает человеческого ребенка от всех прочих живых существ уже на самых ранних ступенях развития состоит в его удивительной эмоциональной ранимости, удивительной эмоциональной незащищенности. Уже с момента рождения на свет человеческий ребенок принципиально отличается от детенышей высших приматов по параметру эмоционального реагирования на окружающий мир. Знаменитый "комплекс оживления" при приближении взрослого, многообразие мимических реакций на фоне подчеркнутой телесной беспомощности - все это позволяет говорить, что в самой природе человека заложена повышенная эмоциональная ранимость, эмоциональная сверхчувствительность, совершенно не характерная для детенышей приматов или любых других высших животных. Период младенчества у человеческого ребенка - это период непрестанных эмоционально-психологических травм, начиная с травмы рождения (связанной со спецификой родовых путей прямоходящей женщины и непропорционально большим объемом черепа рождающегося ребенка) и кончая множеством ситуаций, связанных с подчеркнутой беспомощностью человеческого ребенка на протяжении долгих месяцев затянувшегося младенчества.
Детеныш шимпанзе уже очень скоро после рождения не требует постоянной физиологи-
453
ческой опеки. Тем более он не нуждается в психологической и эмоциональной опеке, чего никак не скажешь про человеческого ребенка.
Однако до поры до времени эмоционально-психологическая травматизированность человеческого ребенка не может получить каких-то культурно-конструктивных выходов. До той поры, покуда его манипулятивно-предметная активность не обретает меточное измерение.
По внешним параметрам манипулятивно-предметная активность ребенка мало чем отличается от соответствующей активности детеныша шимпанзе. Но у этой активности принципиально различный эмоционально-психологический фон. И, соответственно, совершенно различный результат: только у человеческого ребенка возникает прообраз того, что в последующем будет названо мифосемантикой предмета.
При этом существенным оказывается то, что манипулятивная активность девятимесячного ребенка с предметами окружающей его среды происходит на фоне бурно развивающегося и усложняющегося мозга, о чем косвенно свидетельствует изменение объемных его параметров, когда примерно к девятимесячному возрасту объем этого мозга оставляет далеко позади соответствующие показатели мозга взрослого шимпанзе и колеблется в пределах, коррелирующих с объемами мозга вида Homo habilis. И вполне

вероятно, что именно с этого возраста мозг ребенка оказывается принципиально способен к восприятию тех или иных отметин в качестве знаков - в границах пока еще правополушарной доминанты.
Но это еще не знаки самой культуры, а, так сказать, репетиция культуры - абсолютно субъективное означивание, которое не имеет никакого отношения к языкам культуры, но имеет смысл только для того, кто эти знаки создает. Я бы сказал так: всякий ребенок, прежде чем приступить к освоению той культуры, которая создана сотнями поколений, создает свою собственную, тайную культуру, не имеющую отношения к знаковым системам коллективного культурного разума.
И это есть не что иное, как культура индивидуальных лиц, которыми предметы окружающего мира смотрят отныне на ребенка.
От языка меток к языку культуры
Итак, девятимесячный ребенок еще не научился жить в соответствии с каким-то культурным образцом; он еще не научился осваивать культурные схемы, заложенные в окружающих его культурных предметах.
Однако это вовсе не значит, что его поведение принципиально акультурно. Возраст девятимесячного ребенка - это возраст чрезвычайно высокой культурной активности; но это особая культурная активность, в которой ребенок оказывается, так сказать, демиургом своей собственной, авторской
454
мифосемантической культуры. Он еще не научился расшифровывать символы взрослой культуры, не научился расшифровывать культурные символы взрослого мира, но уже научился создавать символы, или, точнее, предсимволы своей собственной культуры - культуры, не понятной никому, кроме него самого. Он еще не понимает культурного шифра предмета, который любым взрослым легко прочитывается как "стул" или "стол", но он уже навязывает этому предмету свой, авторский культурный шифр.
Ведь чтобы увидеть в некоем предмете стул, надо уже обладать культурно возделанным зрением. Чтобы расшифровать некий предмет как стул, надо увидеть некую умственную схему, лежащую в основании идеи стула. А это требует высокого уровня культурного абстрагирования, который, естественно, недоступен девятимесячному ребенку. Поэтому взгляд девятимесячного ребенка еще не способен видеть в предметах окружающего его мира те или иные культурные схемы. Но зато ребенок этого возраста постепенно обретает способность видеть и идентифицировать следы своей активности, которые выполняют для него эмоционально-знаковую функцию.
Глядя на стул, девятимесячный ребенок еще не способен видеть утилитарно-функциональную схему стула, но зато уже способен видеть мифосемантическую индивидуальность этого стула. Он видит вязь различных отметин, каждая из которых хранит смутные образы-воспоминания о неких существенных переживаниях прошлого. А это значит, что задолго до того, как тот или иной предмет открывает ребенку свое утилитарно-функциональное предназначение, ребенок создает глубоко личный миф этого предмета. Говоря другими словами, субъективное в жизни ребенка оказывается принципиально первичным по отношению к объективному. Вначале ребенок создает свой миф предмета, и только потом начинает открывать его объективно-культурное измерение.
Этап, на котором оказывается возможна работа по дешифровке объективных культурных символов начинается в жизни ребенка приблизительно после года. Только теперь он начинает все больше и больше интересоваться объектив но-культурным статусом предметов и осваивать их утилитарное предназначение. Только теперь он начинает постепенно распутывать тот сверхсложный семантический клубок, каковой представляет из себя культура окружающего его пространства. Только теперь у него начинается диалог с объективными культурными шифрами, присутствующими в самой культуре.
Впрочем, этот диалог с объективными культурными шифрами нелегок. После года возникает лишь интенция к утилитарности, но требуется еще немалое время, чтобы ребенок смог продемонстрировать свои первые утилитарные успехи. Так, только на 15-м месяце (разумеется, я имею в виду какие-то средние значения)
455
ребенок предпринимает первые попытки есть ложкой, а реально у него начинает это получаться лишь к полутора годам. В возрасте 12 месяцев ребенок начинает принимать участие в процессе одевания: сам просовывает руку в рукав, протягивает ноги, чтобы на них надели штанишки или ботинки, - однако, только к двум годам он изъявляет желание одеваться самостоятельно, сам пытается надеть штанишки или шапку, просовывая ноги в одну штанину или надевая шапку пока еще задом наперед.
Однако если изложенная выше гипотеза о меточной предыстории культурного диалога с предметами верна, из этого следует важный вывод о том, что освоение культурной утилитарности ребенок годовалого возраста осуществляет с опорой на те мифо-семантические метки, которые он заранее (хотя и вполне бессознательно) расставил в окружающем его мире. Именно они составляют основу начинающегося после года диалога с миром взрослой культуры, в процессе которого ребенок впервые пытается решить задачу понимания тех или иных культурных шифров. И, возможно, то обстоятельство, что годовалый ребенок имеет дело уже не с чуждым миром, а с миром, на который наброшена сетка субъективных смыслов, является одной из причин того, почему ребенку этого возраста удается достаточно эффективно приступить к освоению объективированных языков культуры, тогда как высшие приматы терпят в этом вопросе фиаско, не выходя за границы возможностей дрессуры. Ребенок - прежде чем начать осваивать язык, прежде чем начать осваивать те или иные культурные стереотипы - создает своего рода априорную культуру меток, и это

обстоятельство решающим образом отличает все последующие взаимоотношения ребенка с миром культуры от тех взаимоотношений с миром культурных предметов, которые можно выработать у шимпанзе посредством дрессуры.
В самом деле, сегодня никто не сомневается в том, что шимпанзе можно выучить "правильному" обращению с ложкой или обучить нескольким сотням слов-жестов. Однако и в том и в другом случаях это будет результатом дрессуры, результатом искусственного формирования условнорефлекторных связей. А это значит, что в такого рода действиях и жестах шимпанзе нет ни грана собственно культуры. С точки зрения внешнего наблюдателя выдрессированое шимпанзе может даже более успешно орудовать ложкой или какими-то другими культурными предметами, нежели полуторагодовалый ребенок. Но дело не в этой внешней видимости, а в том, что само содержание действий шимпанзе и ребенка с самого начала принципиально различно. Шимпанзе действует в соответствии со сформированным у него условным рефлексом. Ребенок - принципиально иначе. Он опирается не на условные рефлексы (их у него никто не формировал), а на что-то принципиально иное. На что же?
Он опирается на то, что ложка, утилитарную функцию которой он начинает осваивать, ему уже ЗНАКОМА, в смысле является ЗНАКОМ, несущим некую субъективно значимую информа-
456
цию. Он опирается на то, что у ложки уже есть его, ребенка личный миф, что у нее есть тайный образ-имя, и оттого утилитарные свойства ложки ребенок осваивает не как средство решения каких-то утилитарных задач, но как нечто вполне самоценное.
В самом деле, наблюдения за поведением полуторагодовалого ребенка показывают, что в процессе освоения тех или иных утилитарно-культурных функций - скажем, функций ложки - его менее всего волнует то, что, освоив эти функции, он добьется какой-то цели (скажем, получит положительное подкрепление у дрессировщика). Вся совокупность предутилитарных и раннеу-тилитарных действий ребенка с ложкой свидетельствует о том, что она интересует его не как орудие или средство достижения каких-то прагматических целей (скажем, насыщения пищей), но сама по себе, в своей, так сказать, персональной сущности. Культурная утилитарность для него не самоцель, но и не средство достижения какой-то цели. Что же это? В каком-то смысле первичный образ культурной утилитарности возникает для полуторагодовалого ребенка как... ипостась того прамифа, которым оказывается обременена данная ложка.
И в полтора года, и в два последовательность операций, которые осуществляет ребенок со всяким новым предметом, принципиально одинакова. Вначале он начинает этим предметом играть, "баловаться". Он грызет его, бросает, стучит о другие предметы, как бы не очень обращая внимание на усилия взрослых, пытающихся продемонстрировать ему, как нужно правильно пользоваться этим предметом, - т.е. осуществляет в отношении этого предмета различные манипуляционные действия, столь характерные для него на предшествующей ступени развития. И это может продолжаться не день, не два, а недели и месяцы, и никакие условнорефлекторные подкрепления не заставят ребенка начать использовать предмет утилитарно, прежде чем он сам этого не захочет.
Но, разумеется, то, что взрослые называют "баловством", -это не просто баловство. В процессе этого "баловства" ребенок неизбежно выполняет работу освоения, оличнивания этого предмета - создает его персональную татуировку, удерживающую первичную мифосемантику, этого предмета. Он метит тот предмет, с которым играет, и эти метки становятся носителями элементарной мифосемантики этого предмета - той мифосемантики, которая создает у ребенка отныне ощущение ЛИЧНОЙ заинтересованности в этом предмете. "Татуируя" предмет, ребенок делает его своим, личным, родным: ведь отныне он становится носителем тех ситуаций общения со взрослыми, в которые был погружен ребенок в процессе этого первичного меточного освоения данного предмета. А в результате покрытый следами манипуля-тивной активности ребенка предмет как бы аккумулирует в себе все те многообразные ситуации общения со взрослыми и те эмоциональные переживания ребенка, которые сопровождали процесс такого рода первичного меточного освоения. Те манипуля-
457
ции ребенка с предметом, которые с точки зрения взрослых выглядят как совершенно бессмысленные, выполняют для этого ребенка исключительную роль: он создает индивидуальный татуи-ровочный портрет этого предмета. И, следовательно, этот предмет приобретает для ребенка какую-то социально-мифологическую значимость, т.е. становится носителем тех или иных эмоциональных мифосемантических образов - образов тех эмоциональных состояний, которые переживал ребенок в процессе своего "баловства" и одновременного общения со взрослыми. Но, таким образом, данный предмет постепенно становится... проекцией мамы, папы и связанных с этим предметом эмоционально насыщенных ситуаций; и лишь по мере того, как у предмета оказывается сформирована эта первичная персональная мифосемантика, происходит освоение собственно утилитарности, т.е. освоение предметного функционала в соответствии с теми или иными образцами предметных действий, предлагаемых взрослыми.
Таким образом, приступая к освоению культурно-утилитарной ипостаси, допустим, ложки, ребенок опирается на две опоры: с одной стороны, на созданную им самим субъективно-мифо-семантическую значимость той конкретной ложки, которая находится у него в руках, а, с другой стороны, на субъективно-мифологическую значимость того культурного ритуала обращения с ложкой, который навязывается ему взрослым миром. И главное при этом заключается в том, что и ложка, и ритуал являются для ребенка

самоценными, а потому не требуют каких-то особых условно-рефлекторных подкреплений. Ребенок вовсе не осваивает культурный шифр "ложки вообще", а осваивает культурный шифр конкретного предмета, который для него ЛИЧНО значим, т.е. насыщен некоей персональной мифосемантикой. А это значит, что сама потребность в "культурном" нанизывается у ребенка на стержень субъективной мифосемантики, и потому не требует какого-то условнорефлекторного, дрессировочного подкрепления, как это происходит в тех случаях, когда обращению с ложкой учат шимпанзе. Тот факт, что ложка имеет для ребенка глубоко личную, мифосемантическую окрашенность, объясняет природу того мотивационного механизма, который лежит в основе культурного научения у ребенка. Утилитарные качества предмета оказываются для ребенка не средством достижения какой-то цели, как это происходит в процессе условно-рефлекторного научения культурной утилитарности, а своего рода сколом с мифа, которым оказывается предварительно наделен предмет. Более того, освоение ложки происходит у ребенка по той самой МАГИЧЕСКОЙ схеме, которая была подробно описана в предшествующих главах, поскольку ребенок открывает утилитарные свойства в небезличном предмете, а в предмете глубоко персонифицированном, и потому утилитарность ложки открывается и осваивается им как проекция мифосемантического измерения. Предмет, несущий на себе отпечатки различных значимых ситуаций, предмет, аккумулирующий в себе различные эмоциональные ощущения и

впечатления оказывается еще к тому же и утилитарно значимым предметом.

Тот факт, что освоение утилитарных качеств предмета ребенком осуществляется не на условнорефлекторной, а на мифосеман-тической основе, и является глубинной причиной той удивительной успешности в освоении культуры, которую в конечном счете демонстрирует ребенок в отличие от шимпанзе. Ведь ребенок, в сущности говоря, с самого начала занимается самообучением, опираясь на собственную мифологическую разметку мира. Что же касается шимпанзе - то они всего-навсего дрессируются или тренируются с опорой на условно-рефлекторное подкрепление. При этом тренер или дрессировщик, работающий с обезьянами, с самого начала диктует условия обучения. Как подчеркивают исследователи, "если тренер с самого начала не встал выше животного..., обезьяна может не только отказаться сотрудничать, но и покусать его" 5. Ребенок же наоборот: не терпит диктата, не терпит дрессировки. В его диалоге с культурным миром не дрессировщик, а ОН САМ является активным, ведущим началом.

При этом динамика самообучения ребенка выглядит прямо противоположно тому, как выглядит эта динамика в процессе обучения обезьян. Обучение шимпанзе дает весьма значительные результаты на первых порах, пока оно способно держаться на условно-рефлекторном подкреплении, но по мере увеличения объема осваиваемых навыков и их усложнения это обучение заходит в тупик, демонстрируя принципиальную неспособность условнорефлекторных связей выступать в качестве основы для культурного научения. Вначале оно выглядит эффективным, причем неизмеримо более эффективным, чем у ребенка, а затем -практически сходит на нет. Зато у ребенка все наоборот. На первых порах - медленная раскачка, когда ребенок как бы присматривается к окружающему его культурному миру, активно творя его первичную мифосемантику с помощью меточной деятельности, а затем вдруг начинается экспоненциальный взрыв, и на свет появляется своего рода пожиратель культуры.

Почему так происходит? Ключ к загадке, вероятно, заключается в том, что, даже осваивая простейшие культурные навыки, ребенок осваивает их принципиально иначе, нежели это делает представитель животного мира. В действиях выдрессированной обезьяны, которая аккуратно ест кашу с помощью ложки, а затем вытирает губы салфеткой, нет ни грана культуры, а есть только последствия дрессировки. В действиях же ребенка, который "ко-рябает" кашу ложкой, а затем размазывает эту кашу по лицу в попытках освоить непослушный инструмент уже чувствуется дыхание самой культуры.

Культура начинается не с навыка самого по себе, а с мифосе-мантической основы навыка - той основы, которую изобретает и создает сам ребенок в процессе своей меточно-татуировочной деятельности. Любые навыки обращения с предметами, формируемые у шимпанзе условнорефлекторным образом, являются куль-

турными только по своей внешней схеме, но никак не по содержанию. Эти сформированные в результате дрессуры навыки точнее всего было бы назвать псевдокультурными. И все эти псевдокультурные постройки, которые усилиями дрессировщиков возводятся на фундаменте условных рефлексов, оказываются в конечном итоге крайне незначительными.

И снопа напрашивается параллель между онтогенезом ребенка и филогенезом культуры. Как ашельская (языковая, коммуникационная) культура не могла бы возникнуть, не будь у нее полуторамиллионолетней знаково-меточной предыстории, так и языковая коммуникация ребенка с миром культуры не состоялась бы, если бы у этого коммуникационного периода так же не было особой меточной предыстории, в которой ребенок осуществлял своеобразную авторскую активность по отношению к окружающему его предметному миру.

Итак, татуировочно-меточная активность, в процессе которой происходит формирование личной мифосемантики предметного мира, является подлинной основой того диалога, в который вступает годовалый ребенок с миром окружающих его культурных норм. И не случайно с наступлением возраста первичной утилитарности, т.е. периода раннего детства его татуировочно-меточная активность не только не

иссякает, а даже усиливается. Годовалого ребенка уже начинает волновать тот объективный культурный смысл различных предметов, который он пока еще не может расшифровать. И он с еще большей активностью начинает навязывать миру свои метки-обозначения, которые становятся ориентировочными опорами для деятельности по дешифровке объективных культурных смыслов.
Другими словами, сталкиваясь с огромным миром -взрослой культуры, которую он должен понять и расшифровать, ребенок принимает этот вызов, и... создает свою, ВСТРЕЧНУЮ культуру. Он создает странную "культуру" меток, культуру вешек, культуру вещных татуировок, которая выражается во множестве царапин, зазубрин, вмятин, обгрызенных краев и выковырянных дырок, с помощью которых ребенок размечает пространство своей жизни, делает его личным, своим, мифосемантически нагруженным. И именно эта субъективно-меточная культура вещных татуировок оказывается основой для диалога маленького ребенка с объективно-культурным миром.
"Собственно человеческое..."
Вопрос о том, когда и каким образом начинается генезис культурной позиции ребенка - это вопрос, которому были посвящены в XX веке многие сотни психологических исследований, но вопрос этот так и остался, по-существу, открытым. А вопрос этот
460
между тем принципиальный и роковой для понимания самого феномена человека.
Так, Л.С.Выготский, принимая в общем и в целом доказательства Бюлера относительно того, что предметная активность ребенка 10-12 месяцев принципиально не отличается от предметной активности шимпанзе, пришел в свое время к выводу, что генезис культурной позиции ребенка начинается только в процессе овладения ребенком речью, и что именно под воздействием речи, а, значит, под воздействием социальной коммуникации впервые возникают специфически человеческие формы поведения.
"Употребление орудий ребенком напоминает орудийную деятельность обезьян только до тех пор, пока ребенок находится на доречевой стадии развития. Как только речь и применение символических знаков включаются в манипулирование, оно совершенно преобразуется, преодолевая прежние натуральные законы и впервые рождая собственно человеческие формы употребления орудий. С того момента, как ребенок с помощью речи начинает овладевать ситуацией, предварительно овладев собственным поведением, возникает радикально новая организация поведения, а также новые отношения со средой. Мы присутствуем здесь при рождении специфически человеческих форм поведения, которые, отрываясь от животных форм поведения, в дальнейшем создают интеллект и становятся затем основой для труда..." 6.
Таким образом, согласно Выготскому, "собственно человеческое" в ребенке начинается НЕ С НЕГО САМОГО, а с КУЛЬТУРЫ, которая существует до и не зависимо от ребенка, и которую этот ребенок осваивает. А это значит, что ребенок является принципиально вторичным по отношению к культуре. Он присваивает эту культуру, но ни в коем случае не инициирует ее, и это кажется на первый взгляд весьма разумной позицией, коль скоро культура существует вне и независимо от существования отдельно взятого ребенка. Культурный мир ребенка на первых порах абсолютно зависит от того культурного мира, который ребенка окружает, и носителями которого являются взрослые. И даже первичный толчок к освоению культуры ребенок получает извне, от взрослого, представительствующего мир культуры.
Разумеется, ребенок активен по отношению к культуре, но все же культурная инициатива в рамках позиции Выготского принадлежит не ему. На самом первом этапе он только присваивает, но не создает. И лишь по мере освоения культурных норм ребенок становится собственно человеком. А, значит, культура, и только культура является источником собственно человеческого в человеке. Поэтому начало собственно культурного развития ребенка, полагает Выготский, начинается с освоения ребенком речи, которая становится главным проводником между миром культуры и ребенком. "Речь стоит в самом начале (культурного - А.Л.) развития и становится его наиболее важным, решающим фактором" ', а "путь от вещи к ребенку и от ребенка к вещи лежит через другого человека" '.
461
Однако предложенный выше анализ онтогенеза ребенка заставляет усомниться в справедливости такой позиции. Культура по своим истокам оказывается гораздо более субъективным образованием, нежели это представлялось в свое время Л.С.Выготскому, а маленький ребенок еще на доречевой стадии оказывается способен к акциям, которые можно было бы охарактеризовать как акции элементарного порождения-культуры. И это те акции, которые коррелируют с доречевой, докоммуникационной стадией существования самой человеческой культуры - с мифосеманти-ческой меточной культурой олдувайского человека.
Между прочим, восходящая к Л.С.Выготскому позиция, согласно которой ребенок на ранних ступенях своего развития не способен к порождению культуры, а способен исключительно к ее присвоению, это позиция, которая ведет, в конечном счете, к мистификации самого феномена культуры, что особенно отчет-ливо видно при сравнении процессов, происходящих в филогенезе и онтогенезе. Если в анализе онтогенеза ребенка теория присвоения культуры еще как-то работает, то в анализе филогенеза культуры ее несостоятельность очевидна: как можно присваивать то, что еще только должно возникнуть?
Да, ребенок действительно рождается в мир культуры, которая существует до и не зависимо от него. И что же? Допустим, Выготский прав, и собственная биография ребенка начинается с того, что он только присваивает культуру, которая его окружает. Но ведь эта культура сама была когда-то впервые порождена. Когда-то, у самых истоков человеческой истории самые элементарные культурные акты совершались теми,

кто сам не был возделан культурой. Это глобальный культурный парадокс, который никак нельзя решить в рамках теории интериоризации. Прежде чем культура может быть присвоена, она должна быть впервые сделана. И, следовательно, уже на уровне* биологического существования должен быть обнаружен механизм этого удивительного "порождения культуры впервые", должен быть обнаружен некий ПРЕЦЕДЕНТ возникновения культуры из не-культу-ры, а, значит, прецедент возникновения культурного из... биологического - конечно, только в том случае, если мы остаемся на позициях последовательного дарвинизма и не прикрываемся ссылками на. ничего не объясняющую "постепенность" этого процесса. Иначе говоря, для решения парадокса человеческой культуры мы должны обнаружить некий феномен пракультуры, который еще не является культурой как таковой, но уже является началом культуры.
Таким образом, теория интериоризации не решает самого главного вопроса: вопроса о возникновении культуры впервые. Но если такое "возникновение культуры впервые" имело место в филогенезе, не резонно ли предположить, что нечто аналогичное может иметь место и в онтогенетическом развитии ребенка, и что бытие ребенка в культуре начинается вовсе не с присвоения ребенком культурных норм, а с некоторых элементарных актов

462

"порождения культуры впервые", аналогичных тем, которые лежали в основании филогенеза культуры. Между прочим, если бы "собственно человеческое" являлось исключительно следствием присвоения культуры и не существовало на доречевой ступени, то это означало бы, что культура как таковая имеет внечеловеческий источник и ее возникновение есть чудо. Если же, напротив, мы полагаем, что субъектом культуры - даже в наиболее примитивных ее формах - может являться только человек, мы оказываемся вынуждены выделить некую элементарную клеточку человеческого, которая не является результатом присвоения культуры, но которая возникает еще на биологическом уровне и является порождением культуры впервые.
Описанный парадокс имеет достаточно внятное разрешение, если принять ту гипотезу, что уже на доречевой стадии, когда ребенок еще не способен осваивать культурные образцы и, казалось бы, демонстрирует предметное поведение, не отличающее его от высших животных, это его предметное поведение уже обладает весьма существенной спецификой, принципиально отличающей его от предметного поведения животных. Ребенок 10-12 месяцев, еще не способный присваивать культуру, уже способен культуру порождать, и его предметная активность в этом возрасте носит, если можно так выразиться, культуропорождающий характер.
Согласно этой концепции, прежде чем ребенок вступает в присваивающий диалог с миром "большой" культуры, он совершает акцию "порождения культуры впервые" в процессе описанной выше татуировочно-меточной деятельности и формирования субъективно-личной мифосемантики. На этот-то субъективный стержень личной мифосемантики и нанизывается вся совокупность объективно-культурной информации. Любой ребенок, прежде чем научиться расшифровывать знаки взрослой культуры, создает свою собственную, субъективную знаковую реальность, и именно эта реальность становится основой для начинающегося после года процесса расшифровки тех значений, которыми обладают предметы в самой культуре.
А это значит, что истинное начало человеческого в человеке -не в тех объективных культурных образцах, которые ребенок начинает активно осваивать уже на этапе раннего детства, а в той мифосемантической субъективности, которую он создает задолго до того, как у него возникает сама потребность в освоении объективных культурных норм. Подлинное начало человеческого в человеке - это создаваемая им личная мифология окружающего его пространства: абсолютно субъективная, абсолютно индивидуальная мифология, которую ребенок навязывает предметам окружающего его мира в процессе своей татуировочно-меточной деятельности.
При этом создаваемая ребенком личная мифология того или иного предмета оказывается принципиально неустранимой и неуничтожимой в процессе последующего культурного освоения

463

этого предмета. И хотя на первый план постепенно выходит освоение объективных культурных норм и разгадывание объективных культурных шифров, все равно у ребенка сохраняется глубоко личное, глубоко индивидуальное восприятие любого предмета. Можно было бы сказать, что человек обречен на субъективность. И если культура в ее развитых формах - это всегда стремление к коммуницирующей объективности, т.е. стремление к взаимопониманию, опирающемуся на какие-то культурные универсалии, то в своих основаниях культура как раз абсолютно субъективна. И в этом противоречии заключена, между прочим, одна из наиболее глубоких пружин развития культуры.
Культура субъективна по определению, субъективна по своим исходным корням. В своем исходном бытии культура есть не что иное, как знаковый шифр, есть тайна, закрытая для любого чужого взгляда. Но эта исходная тайнопись культуры вступает в противоречие с потребностью в коммуникации, т.е. социальной потребностью. А это значит, что социальное оказывается... противоположно культурному, и из этого фундаментального противоречия рождается сама история культуры. Вся история культуры есть не что иное, как попытка коммуникации - более или менее развернутая попытка "культуры для себя" стать "культурой для других", попытка обнаружить и объективировать для других свои тайные, субъективные смыслы; и одновременно - попытка обнаружить и сделать своими смыслы другого человека. Да, культура обречена на

субъективность, но она настолько же обречена на постоянное стремление преодоления этой своей субъективности, на постоянное стремление к самообъективации, равно как и на стремление проникнуть в тайнопись других культур. И в этом фундаментальном противоречии - ключ к пониманию тайны "собственно человеческого".

В филогенезе человеческой культуры это базовое культурное противоречие впервые заявило о себе на этапе перехода от хаби-лиса к питекантропу, в процессе формирования первичных обря-дово-ритуальных структур и самого феномена культурной традиции. В истории детства это противоречие впервые заявляет о себе в процессе перехода ребенка от периода манипулятивно-меточ-ной активности к периоду освоения социальных норм и культурных образцов, т.е. к периоду раннего детства.

Педагогика ритуала

Итак, ребенок вступает в этап освоения культурных норм, в этап дешифровки культурной тайнописи предметов, опираясь на то отношение к предметному миру, которое было определено нами как пракультурное. Прежде чем тот или иной предмет открывает ребенку свою утилитарно-культурную сущность, ребенок наделяет этот предмет неким персональным семантическим мифом - ми-



фосемантической сущностью, и эта мифосемантическая, субъективно-иллюзорная сущность предмета становится отправной точ-

кой для последующего диалога с его объективно-культурной сущностью.

И вот наступает момент, когда годовалый малыш начинает осваивать совершенно новую для себя позицию - позицию культурного пользователя. Он начинает воспринимать предметы не по законам авторского своеволия, как это было до сих пор, а в соответствии с некими заранее определенными в культуре ролями этих предметов. Что мотивирует ребенка к этим переменам? Что заставляет ребенка начать пользоваться предметами в соответствии с тем или иным культурным кодом, и почему ребенок начинает осваивать эти культурные коды?

Распространенная позиция здравого смысла состоит в том, что главная мотивационная пружина, которая заставляет годовалого ребенка осваивать культурные схемы различных предметов, - это пружина утилитарности, 'пружина практической полезности и целесообразности. Однако этот тезис вызывает серьезные сомнения: с какой стати, собственно говоря, пользование ложкой или вилкой в соответствии с заложенными в них культурными схемами является утилитарно целесоообраз-ным? Разве не проще, не эффективнее выпить суп через край тарелки, а котлету взять рукой? Уж с чем-чем, а с проблемами трапезы любая обезьяна превосходно справится без всякого намека на столовые приборы. Что же касается пользования ложкой или вилкой, то оно не только не облегчает, а существенно затрудняет процесс приема пищи. А это значит, что как раз практической пользы от вилки, ложки и массы других культурных приспособлений ровным счетом никакой. И, тем не менее, любой ребенок в определенном возрасте начинает активно осваивать соответствующие культурные схемы и начинает активно демонстрировать в своем поведении факт усвоения тех или иных культурных схем и образцов.

То, что никакой биологической целесообразности в такого рода поведении нет и быть не может, видно хотя бы из того, что обезьяна способна освоить те или иные культурные образцы только через систему дрессировки, т.е. через систему специального биологического подкрепления. Ребенок же осваивает эти схемы по собственной инициативе, без всякого биологического подкрепления, и даже вопреки биологическому подкреплению: если родители попытаются выдрессировать поведение полуторагодовалого ребенка, у них едва ли что-нибудь получится: специфика человеческого ребенка, в частности, состоит в том, что он крайне плохо поддается дрессировке.

Но что же в таком случае мотивирует ребенка к освоению различного рода культурных образцов и схем? Что является главной пружиной освоения полуторагодовалым или двухлетним ребенком тех или иных норм? Если отвечать предельно кратко, - потребность в социальности. Потребность в социальной коммуникации. И, следовательно, потребность расшифровать язык значимых для него взрослых.

Тайный культурный язык предмета вовсе не значим для маленького ребенка сам по себе. И осваивает он этот язык (язык ложки или вилки) вовсе не по соображениям утилитарной необходимости. Он осваивает, расшифровывает этот культурный язык вещей потому, что для него это единственный способ проникнуть в мир окружающей его взрослой коммуникации, и, в частности, в мир тех загадочных слов, которыми взрослые общаются друг с другом, и расшифровать которые маленький ребенок может одним-единственным образом: с помощью языка предметов. Освоение культурных шифров вилки, ложки, ножа и тысяч других предметов является для годовалого ребенка стратегическим условием постижения тайны того,

что есть окружающий ребенка взрослый мир. Осваивая культурные шифры предметов, ребенок впервые вступает в пространство языка как коммуникации. Культурный предмет, культурный образец становится для ребенка средством расшифровки языка, средством расшифровки позиции другого.
Та первичная культура меток-татуировок (точнее сказать, пра-культура), которую создает ребенок до сих пор, - это, в сущности говоря, культура асоциальная, культура, которая не предполагает коммуникации по ее поводу, культура, в которой ребенок вполне самодостаточен, а каждый предмет - самозначим. И потому главное революционное изменение, которое происходит в возрасте после года, заключается в том, что ребенок впервые начинает использовать предмет как средство. Но не как средство достижения какой-то практической цели, а как средство дешифровки общекультурного языка, как средство проникновения в загадочную реальность языка взрослых.
На предыдущем, доутилитарном этапе ребенок демонстрирует полное равнодушие к тайному культурному языку предмета. Вначале ему интересна сама предметная фактура, которую можно пощупать, полизать, погрызть и т.д. Еще чуть позже, на "татуи-ровочном" этапе покрытый вязью отметин и, следовательно, окутанный облаком личной мифосемантики предмет начинает привлекать ребенка именно как носитель личных мифосемантичес-ких смыслов. Но во всяком случае его нисколько не волнует зашифрованная в предмете культурная сущность.
И только сейчас, на новом этапе предмет становится интересен ребенку не с точки зрения своей внешней фактуры, но и не как носитель личного мифосемантического опыта (хотя и эти измерения сохраняются у предмета), а как посредник между миром ребенка и миром взрослых, как проводник, позволяющий ребенку проникнуть в тайну культурной коммуникации.
Если раньше ребенка более всего интересовала внешняя фактура предмета , то отныне его начинает интересовать нечто не видимое в самом предмете. Его начинает интересовать культурная тайна этого предмета, а, значит, и та совершенно особая система обрядов и ритуалов, в контексте которых функционирует данный предмет в мире взрослых.
466
Это принципиально важно подчеркнуть: тот способ, которым годовалый ребенок начинает осваивать культурное содержание и культурные функции окружающих его предметов, это именно обрядово-ритуальный способ. Ведь ребенок осваивает на первых порах отнюдь не утилитарный смысл функционирования предмета, а всего лишь некую обрядово-ритуальную матрицу. Скажем, он начинает определенным (культурным) образом обращаться с ложкой вовсе не потому, что пытается извлечь из этого какую-то пользу, а просто копирует действия взрослых, т.е. воспроизводит совокупность неких действий, которые для него значимы не утилитарно, а ритуально-коммуникационно. Воспроизводя подсмотренную у взрослых схему обращения с ложкой или каким-либо иным предметом, он как бы причащается к ценностям взрослого мира. И, таким образом, культурная матрица предмета интересна ему не как средство достижения каких-то утилитарных целей, а как некая самоценность: ведь она есть манифестация значимого мира взрослых.
Если на предшествующем этапе культурного становления ребенка самоценным для ребенка являлся предмет (в качестве носителя некоей личной мифосемантики), то теперь самоценностью становится культурная матрица. У ребенка возникает своеобразный культ культурной схемы, которую он осваивает. Предмет же отныне - это всего лишь средство проникновения в мир взрослых. И лишь во вторую очередь - средство для решения каких-то утилитарных задач. Отныне любой предмет становится для ребенка средством освоения окружающего его культурного мира и средством дешифровки языка.
Итак, ребенок приступает к интенсивному освоению различных культурных схем вовсе не затем, чтобы использовать эти схемы для достижения тех или иных практических целей. Как раз наоборот: средством для ребенка на этом этапе является предмет, а целью - заключенная в предмете культурная схема. Именно заключенные в предметах культурные схемы становятся для него отныне самоценными, ведь они - тот реальный язык, на котором говорит большая культура.
Так, ребенок, осваивающий процедуру пользования ложкой в соответствии с заключенным в этой ложке культурным шифром, делает это вовсе не потому, что пытается решить практическую задачу поглощения пищи (как раз эту задачу можно вполне успешно решить без помощи ложки), но и не потому, что получает за правильное использование ложки условнорефлекторное подкрепление (как это происходит при научении шимпанзе), а совершенно по иным причинам. Ребенок осваивает культурную процедуру использования ложки потому, что для него оказывается коммуникационно сверхценен сам культурный ритуал пользования ложкой. Для него оказывается сверхценно воспроизведение самой культурной схемы действий, которая менее всего выполняет роль средства, а сама является целью.
467
Мир категорий
Вообще использование любого предмета в соответствии со встроенной в него культурной схемой - это крайне нелегкое в интеллектуальном отношении занятие. Как уже отмечалось, вплоть до года ребенок даже не пытается действовать в соответствии с такого рода культурными схемами, и, более того, его вообще не интересуют эти культурные схемы. И это естественно: любая даже самая элементарная культурно-утилитарная деятельность, т.е. деятельность в соответствии с с теми или иными культурными схемами является более сложно организованной деятельностью, нежели деятельность манипулятивно-меточная.

Использование предмета в соответствии с характеризующей его культурно-функциональной схемой предполагает прежде всего высокое развитие абстрагирующей способности. В самом деле, ребенок, который уже овладел культурной схемой обращения с ложкой - это ребенок, который овладел абстракцией ложки: любой предмет, с помощью которого можно съесть кашу, будет исполнять для него отныне функцию ложки. Поэтому чрезвычайно важным представляется то обстоятельство, что освоение предметной утилитарности, освоение культурного языка предметов происходит у человека на фоне резкого усложнения цитоархитектонических структур коры головного мозга. И, видимо, не случайно, что именно на границе раннего детства бурно развивающийся мозг ребенка пересекает нижнюю границу объемных показателей, характеризующих мозг взрослых представителей вида Homo sapiens sapiens, и достигает средних значений мозга представителей вида Homo erectus. Мозг, который в момент рождения ребенка составлял всего четверть объема мозга взрослого человека, к концу первого года достигает двух третей своего окончательного размера. Конечно, сам по себе объем мозга ничего не говорит об уровне его сложности, однако в рамках идеи о коррелятивной связи между онтогенезом и филогенезом совпадение объемов мозга годовалого ребенка и представителей вида Homo erectus не может не бросаться в глаза. А если предложенная в предшествующих главах реконструкция культурного мира эректуса верна, то налицо и коррелятивная связь между уровнем культурных возможностей эректуса и годовалого ребенка. А из этого, в свою очередь, следует, что развитие объемных показателей человеческого мозга в процессе онтогенеза и антропогенеза является косвенным свидетельством того, как происходит усложнение цито-архитектоники мозга и развитие его интеллектуальных возможностей.

В самом деле, культурный схематизм, ориентация на образец, сверхценность обрядово-ритуальных структур и формирующаяся на этих основаниях предречевая и речевая коммуникационная активность - все эти черты культурной стратегии ребенка в возрасте после года находятся в несомненной коррелятивной связи с теми чертами, которые в истории культуры формировались в ашельский период, т.е. являлись культурными новообразования-

468

ми эпохи питекантропа. И если в процессе антропогенеза именно питекантроп, Homo erectus явился первооткрывателем культурной коммуникации и абстрактно-категориального мышления, то в онтогенезе ребенка соответствующие феномены появляются как раз на границе раннего детства.

Так или иначе, но после года у ребенка начинается активное освоение культурных схем оперирования предметами, и, вместе с тем, происходит становление самой мыслительной способности абстрагированию и обобщению. Ребенок начинает воспринимать предметы принципиально обобщенно, под углом зрения заложенных в эти предметы культурных схем. Огромное многообразие предметов, в которых ребенок до сих пор ориентировался с опорой на свою татуировочно-меточную деятельность, обретает отныне принципиально новые, категориальные очертания.

В начале этого этапа ребенок еще не владеет словесной речью, но у него уже начинается процесс овладения культурными категориями, которые весьма скоро получают речевое обозначение. Ребенок еще не пользуется словом "ложка", но для него уже существует "ложка как таковая": он расшифровал культурную схему, заложенную в ложке, и потому любой предмет, имеющий форму ложки - даже если эту конкретную ложку он видит впервые в жизни - для него отныне как бы априорно знаком. Если на предыдущем этапе ему был важен факт персонального знакомства с тем ил иным предметом - допустим, с некоей конкретной ложкой, - то теперь ему важен факт знакомства с культурный принципом, лежащий в основе пользования ложкой. А это значит, что он открывает феномен "ложки вообще".

Но, таким образом, если на первом этапе мир существовал для ребенка абсолютно субъективно, а язык меток-воспоминаний был языком, понятным только ему самому, то после года начинается принципиально новый этап, когда ребенок начинает с помощью предметов осваивать семантику взрослого языка, семантику языка культуры. Отныне значимость любого культурного предмета определяется для ребенка тем, что этот предмет становится своеобразным средством коммуникации со взрослым миром, средством проникновения в тайну взрослого мира. Если раньше культурно-функциональный статус предметов оставлял малыша совершенно равнодушным, то отныне именно этот культурно-функциональный статус вызывает у него пристальный интерес. Предмет отныне выступает в качестве носителя семантики взрослого языка, и ребенок от года до двух демонстрирует чудеса дешифраторского искусства, постигая тайну взрослой речи, опираясь на помощь самих предметов и структуры повседневных ритуалов.

В полтора года стратегическая линия взаимоотношений маленького ребенка с окружающим миром - это уже не субъективно-меточная активность, идущая мимо объективно-культурных признаков предмета, а деятельность по идентификации культурного образа, т.е. коммуникативная по своей сути деятельность.

469

Отныне ребенок демонстрирует узнавание культурной формы, демонстрирует узнавание по образцу. А это значит, что он начинает демонстрировать образцы категориального мышления, и это является огромным психологическим и интеллектуальным открытием. Он видит туфельки на ногах куклы, и радостно мычит, показывая пальцем на эти туфельки и на ботиночки на собственных ногах. Он находит туфли своей мамы и начинает важно разгуливать в них по комнате, демонстрируя тем самым свое принципиальное понимание культурной схемы, заложенной в этих туфлях. Ему дарят новые ботинки, и он приходит в неописуемый восторг, потому что узнает уже знакомый ему культурный образец.

Тем самым он вступает в активные социально-коммуникационные отношения по поводу культурных образцов, и именно в этот период времени у него происходит формирование языка как средства социальной коммуникации. Знаково-меточная активность ребенка не исчезает, но предметом этой знаково-меточной активности во все большей степени становится абстракция культурного образца, а носителем - материя звука. И когда ближе к двум годам у ребенка начинается взрыв речевой активности, то опирается эта активность на длинную предысторию освоения категориальных форм.

В докатегориальный период особый интерес ребенка вызывали предметы, имеющие выраженное личное измерение. Для него не существовали "туфли вообще", но существовали конкретные мамины туфли, и именно на этих, конкретных туфлях ребенок снова и снова оставлял свои пометки. Поэтому бурную радость ребенка вызывали знакомые предметы, несущие те или иные ми-фосемантические следы. Лицом предмета являлась его личная значимость для ребенка. И вот наступает время, когда ребенка все больше начинает интересовать не личный семантический след, оставленный им на том или ином предмете, а спрятанный в этом предмете культурный шифр, и, вместе с тем, культурный инвариант. И не случайно, что с этого времени ребенка начинают все больше интересовать новые вещи, в которых, однако, он узнает своих старых знакомых - старые культурные инварианты. Он начинает узнавать вещи, которые он до того никогда в глаза не видел - и это, конечно же, свидетельство огромного интеллектуального прорыва, огромного продвижения в способности абстрагирующей работы сознания.

Магия ритуала

Итак, парадокс освоения ребенком культурно-утилитарного статуса предметов заключается в том, что он осваивает этот статус, вовсе не имея в виду какие-то утилитарные цели. Деятельность в соответствии с заложенными в предмете культурно-утилитарными схемами носит для ребенка на первых порах принципиально неорудийный, неутилитарный характер. Она ценна сама

по себе, а не как средство решения каких-то задач или достижения каких-то практических целей.

Но разве ребенок не пользуется одеждой, ложкой, тарелкой и множеством других предметов окружающего его культурного мира, демонстрируя тем самым свое очевидное превосходство над любым представителем мира животных? Да, разумеется, пользуется. Но в том-то и заключается суть дела, что пользуется он всем этим многообразием предметов не целевым, а обрядово-ритуаль-ным образом. Двухлетний ребенок, который ест кашу или суп с помощью ложки, пользуется этой ложкой вовсе не потому, что он решает с помощью этой ложки какую-то задачу (задачу поглощения пищи), а исключительно потому, что он воспроизводит некий освоенный им культурный ритуал. Ложка для него - это не орудие, не средство поглощения пищи, а вполне самозначимая культурная схема, спрятанная в конкретном предмете и предполагающая определенную последовательность действий.

Деятельность по воспроизведению некоего ритуала является универсальной матрицей усвоения ребенком каких угодно культурных образцов. Скажем, ребенок, осваивающий культурную операцию одевания или обувания, вовсе не имеет в виду какой-то прагматически-утилитарный смысл этой операции. Он просто-напросто усваивает некий ритуал одевания. Поэтому полуторагодовалый малыш, научившийся надевать шапочку, готов воспроизводить это действие бесконечное количество раз и всякий раз -бесконечно радоваться этому процессу. При этом его менее всего волнует прагматика, т.е. проблема защиты головы от холода. Для него сверхзначим сам процесс надевания шапочки.

Особенно ярко это проявляется в любви маленьких детей к играм "понарошку". Ребенок может усердно орудовать пустой ложкой, имитируя процесс кормления куклы или себя самого, нимало не смущаясь тем обстоятельством, что никакого реального кормления при этом не происходит. Использование ложки для него - это обряд, ритуал, священная схема культурного действия, но не более того. Точно так же, надевая на себя те или иные предметы одежды, он менее всего обеспокоен вопросом, зачем он это делает. Он делает это по ритуалу, по тому, что так принято, потому что так делают взрослые, но вовсе не затем, чтобы защитить себя от холода. И точно так же как ложка не является для него средством поглощения пищи, а является самоценным культурным предметом, так и пальто для него - это не средство защиты от холода, а обрядово-ритуальный предмет. И даже когда маленький ребенок ест по-настоящему, а не понарошку, он все равно всего лишь исполняет культурный ритуал, а вовсе не решает какую-то практическую задачу.

Само собой разумеется, что такого рода игровая деятельность ребенка по воспроизведению тех или иных культурных схем действий выглядит совершенно бессмысленной, если смотреть на эту деятельность с позиций утилитарных нужд. Это деятельность ради нее самой, а вовсе не ради достижения какого-то практического

результата, и именно потому наиболее точно ее можно охарактеризовать как обрядово-ритуальную. Трехлетка, имитирующий забивание гвоздя, менее всего озабочен тем, чтобы гвоздь на самом деле оказался забит; но зато ему крайне важен сам ритуал забивания гвоздя. Будет ли при этом гвоздь забит на самом деле или не будет - совершенно не важно. Важно, чтобы принципиально воспроизводилась некая схема действий, которая носит для этого ребенка характер священного ритуала.

Именно такой деятельность маленького ребенка остается вплоть до наступления школьного возраста. Даже научившись забивать настоящий гвоздь, пятилетний ребенок все еще не покидает почвы обряда или ритуала, не покидает почвы игры. Его менее всего волнует то, что взрослые забивают гвозди не просто так, а

с какой-то определенной целью. Потому-то пятилетний малыш, освоивший сложную операцию забивания гвоздя с настоящим молотком и с настоящими гвоздями, будет забивать эти гвозди в первые попавшиеся места. И вплоть до наступления школьного возраста его действиями будет руководить культурный ритуал, а вовсе не утилитарно-прагматические соображения.

Прагматика, утилитарность рождаются гораздо более поздно, а, следовательно, предполагают значительно более высокий уровень интеллекта и гораздо более высокий уровень функциональной организации мозга, нежели тот, который достаточен для обеспечения обрядово-ритуальной деятельности. Ведь любая обрядово-ритуальная деятельность - это деятельность по схеме "потому что...", тогда как любая утилитарная деятельность - это деятельность по схеме "для того, чтобы...". А, следовательно, любая подлинно утилитарная деятельность - это деятельность, предполагающая сложное рефлексивное опосредование: "я делаю это затем, чтобы произошло то-то и то-то". При этом будущее про-страивается на основании настоящего, моделируется в настоящем. Утилитарно-целевая деятельность - это деятельность, в которой способы действий подчинены некоей прагматической цели, подчинены задаче достижения результата, и оттого субъект такого рода деятельности обладает известной свободой поиска адекватных средств. И это прямо противоположно обрядово-риту-альной деятельности, в которой исполнение некоей структуры обряда, структуры ритуала является самоценным, самоцельным.

Понятно, что в результате исполнения того или иного ритуала может достигаться и вполне прагматический результат. Так, полуторагодовалый ребенок, старательно пытаясь исполнить ритуал обращения с ложкой в процессе поедания каши, в конце концов накормит себя. Но это надо рассматривать в качестве, так сказать, побочного результата той деятельности, которой занимается в этот момент ребенок. А он занимается вовсе не деятельностью по поглощению пищи, а совершенно иной деятельностью: деятельностью по исполнению некоего культурного ритуала обращения с ложкой. Он вовсе не ставит перед собой задачу съесть кашу с помощью ложки. Если бы он на самом деле стремился решить



такую задачу, он бы гораздо более успешно решил ее иным образом - допустим, с помощью мамы. Однако он отгоняет маму и упорно орудует ложкой САМ, несмотря на то, что с точки зрения практического результата его деятельность оказывается малоуспешной. В том-то и состоит суть дела, что он вовсе не кашу ест, а осваивает самоценную культурную схему, спрятанную в ложке.

При этом, что примечательно, та ложка, которой он орудует, это вовсе не абстрактная орудийная схема, а персонализированная вещь, нагруженная личной мифосемантикой. И если в итоге желудок ребенка оказывается-таки насыщен пищей, то это такой утилитарный результат, который достигается, если можно так выразиться, по магической схеме. Это утилитарность, которая является магической именно потому, что она не является результатом сознательной установки ребенка на достижение прагматического результата, а является побочным результатом осуществления ребенком обрядово-ритуальной деятельности.

В методологическом отношении это обстоятельство является чрезвычайно существенным для анализа самой природы орудий-ности и того, каким образом феномен орудийности возникает в истории культуры.

Поэтому еще раз подчеркну: культурная утилитарность, культурная орудийность возникает в процессе онтогенеза принципиально магическим образом, а не как способ решения каких-то практических задач. И это еще одна очевидная коррелятивная параллель между механизмами освоения культуры полуторагодовалым ребенком и механизмами существования культуры в эпоху Homo erectus.

Пожалуй, только в возрасте младшего школьника ребенок окончательно покидает почву магической утилитарности и его деятельность приобретает черты целевой утилитарности. Только в этом возрасте культурный обряд, культурный ритуал теряет для него черты самоценности, а тот или иной утилитарный результат становится предметом сознательного целеполагания. В этот период жизни ребенка игровая, обрядово-ритуальная деятельность постепенно утрачивает свой ведущий характер и уступает место деятельности, основанной на сознательной утилитарности. И это - новая психологическая революция, когда ребенок перестает быть чистым фантазером, а становится изобретателем. Только в школьном возрасте ребенок постепенно перестает интересоваться просто игрой; его все больше интересует достижение некоего прагматического результата, и он начинает активно изобретать разнообразные средства для достижения этого результата. Причем речь идет не только о технических средствах, но и о психотехнических средствах, которые также активно изобретает ребенок этого возраста для достижения каких-то своих утилитарно-прагматических целей. Скажем, в его арсенале появляется утилитарный обман, совершаемый с сознательной целью достижения того или иного результата (в отличие от "магического обмана", столь свойственного детям более раннего возраста), и не случайно, что младшие школьники начинают активно экспериментировать с этим

средством. Не здесь ли, кстати, кроется секрет той знаменитой детской бесхитростности, детской непосредственности", которую демонстрируют дети дошкольного возраста? Ведь ребенок пяти-шести лет пока еще не способен к отдаленному целеполаганию, не способен рассматривать свою деятельность как средство достижения сознательно поставленной цели.

Впрочем, прежде чем ребенок вступит в возраст сознательного изобретательства, а, значит, достигнет, условно говоря, "возраста цивилизации", ему предстоит совершить еще один, весьма существенный шаг в своем диалоге с миром культуры. Это шаг, связанный с формированием у ребенка феномена вариативного мышления, или мышления, способного к сознательному еретическому отходу от обрядово-ритуального культурного образца и сознательному созданию вариантов, находящихся за рамками усвоенной ребенком нормы. Это шаг, который хорошо известен в современной детской психологии под именем кризиса третьего года жизни, и который выражение коррелирует с механизмами творческой вариативности, возникающими (согласно предложенной выше реконструкции) в эпоху неандертальского человека.

Школа варианта

Итак, до двух лет высшей ценностной ориентацией ребенка является исполнение различных культурных обрядов, культурных ритуалов, культурных норм. На третьем году жизни он делает великое открытие: оказывается, можно идти ПРОТИВ, ПОПЕРЕК нормы. Оказывается, возможны индивидуальные варианты трактовки нормы. И это есть начало вариативного диалога ребенка с культурой. Диалога, который отныне предполагает не просто усвоение ребенком тех или иных культурных норм, но и спор с нормой, творческий спор с культурной нормой. Тот творческий спор, без которого невозможен культурный прогресс.

На предшествующих ступенях своего развития ребенок был, в сущности, лишен самой возможности культурного выбора. Сначала факт авторской меточной деятельности, а потом и факт деятельности по образцу были как бы генетически запрограммированы, и потому содержание культурной деятельности на этих ступенях было принципиально предсказуемым содержанием.

Разумеется, мифосемантика меток, делаемых девятимесячным ребенком, носит абсолютно субъективный, абсолютно индивидуальный характер. И, в то же время, сам процесс меточной деятельности, осуществляемой девятимесячным ребенком, принципиально предсказуем, и мифосемантические следы, оставляемые различными детьми этого возраста, не обладают какой бы то ни было культурной ценностью: это просто царапины и следы зубов, практически одинаковые у всех детей.

Точно так же и на следующем, обрядово-ритуальном этапе процесс освоения культурных норм и предметных абстракций носит глубоко субъективный и индивидуальный характер. Лю-

бой ребенок осваивает культурные нормы неповторимо-индивидуальным образом. Однако и в этом случае содержание того диалога, который ведут различные дети этого возраста с миром культуры, является практически идентичным у различных детей.

И только с того момента, когда ребенок вступает в период культурного еретичества и обнаруживает способность к вариативному культурному мышлению, содержание индивидуального диалога ребенка с миром культуры приобретает черты культурной неповторимости. И именно с этого времени начинается бурный всплеск детского творчества, которое проявляется в языке, в рисунках, в характере поведения.

Это творчество, которое пока еще менее всего опосредовано какими-то сознательными целями и которое менее всего отдает себе отчет в том, что оно - творчество. Ребенок все еще не изобретает целевым образом, он просто создает варианты, и каждый созданный им вариант является для него ценным и самодостаточным. Ребенок не ставит перед собой никаких творческих задач, не пытается сознательно произвести нечто, обладающее культурной неповторимостью. Он просто создает один вариант за другим, получая от самого этого процесса выраженное удовольствие. Скажем, ребенок пяти лет садится за стол, берет в руки краски или фломастеры, и в течение пятнадцати минут с необыкновенной легкостью, без каких бы то ни было творческих мук создает множество рисунков, поражающих удивительной свежестью восприятия. Одновременно с этим ребенок демонстрирует способность к совершенно своеобразной речи, насыщенной множеством неологизмов и непривычных фразеологических оборотов.

Однако другая сторона этого вариативного творчества заключается в том, что сам ребенок абсолютно не способен отделить удачный вариант от неудачного, т.е. не способен к культурной оценке плодов своей собственной деятельности. Только взрослый наблюдатель может вычленить в речи ребенка и записать какую-то яркую, нестандартную фразу или выбрать из кипы детских рисунков тот, который действительно заслуживает самого пристального внимания. Что же касается самого ребенка, чье мышление находится на ступени культурной вариативности, то он творит, что называется, без разбору - скажем, создавая на листе бумаги бесконечные вариации на тему принцесс или домов. И это воистину пир вариантов. Но вариантов, которые принципиально равны по отношению к друг другу. И потому потенциально стаг-нированы, т.е. не знают прогресса.

Мышление, которое действительно продуктивно в культуре, это мышление не просто вариативное, но и ВЫШКОЛЕННОЕ, т.е. мышление, способное осуществлять достаточно жесткую цензуру и редактуру по отношению к множеству сочиняемых вариантов. Только в этом случае оказывается возможен культурный прогресс, только в этом случае за многообразием равновеликих возможностей начинает прорисовываться тенденция роста. Толь-

ко в этом случае вариативное мышление получает возможность стать действительно творческим.
Именно в этом можно видеть историческую миссию школы, которая предлагает ребенку ориентацию на более или менее жесткий культурный образец, а, значит, дает принципиальную систему координат, в рамках которых можно осуществлять цензуру и редактуру вариативного поиска.
Впрочем, беда школы в ее исторических вариантах заключается в том, что, настаивая на освоении тех или иных культурных образцов, она, как правило, приводит к существенному подавлению самого потенциала вариативности. Школя мышление ребенка, ориентируя его на культурный образец, она, в сущности, подавляет само стремление к производству вариантов, формирует у ребенка недоверие к собственным авторским силам, и это является одной из причин кризиса традиционной школы в современных условиях, когда на повестку дня во все большей степени выходит проблема формирования творческой личности.
Разумеется, школа должна быть школой, т.е. она должна школить мышление через систему культурных образцов. Но значит ли это, что авторская вариативность ребенка заведомо обречена на подавление? Ведь факт заключается в том, что те люди, которые оказались значимы в истории культуры, - это люди, сумевшие сохранить в себе вариативный пафос, но канализировать его в жесткие рамки культурных требований. Как это оказалось возможным? И можно ли построить такое содержание школьного образования, чтобы этот путь оказался возможен для каждого ребенка, а не для избранных единиц? В этом - главный вопрос современных попыток обновления школы. Но, чтобы ответить на него, надо, как минимум, разобраться в сути самого феномена вариативного мышления.
Увы, в современных психологических исследованиях мы не найдем ответа на вопрос о природе вариативности в детском мышлении. Более того, вариативность детского мышления здесь вообще не фигурирует как самостоятельная ценность. Хотя в ряде классических исследований содержатся весьма важные методологические указания, касающиеся феномена вариативности в мышлении ребенка дошкольного и младшего школьного возраста. В частности, Л.С.Выготский, анализируя генезис понятийного мышления, указывает на то, что вплоть до наступления подросткового возраста в мышлении ребенка доминируют такие до-понятийные структуры, как комплексы. А мыслительные комплексы - это и есть те структуры, которые выстраивают диалог ребенка с миром по законам чистой вариативности.
"Многообразие связей, лежащих в основе комплекса, составляют главнейшую, отличающую его черту от понятия, для которого характерно единообразие лежащих в основе связей. (...) Каждый элемент комплекса может быть связан с целым, выраженным в комплексе, и с отдельными элементами, входящими в его состав, самыми различными связями. В понятии эти связи в

основном являются отношением общего к частному и частного к частному через общее. В комплексе эти связи могут быть столь же многообразны, как многообразно фактическое соприкосновение и фактическое родство самых различных предметов, находящихся в любом конкретном отношении друг к другу" э.
Л.С.Выготский выделяет пять основных форм мышления в комплексах, и нельзя не заметить, что все пять форм указывают на специфические особенности того мышления, которое принято называть творческим или эвристическим.
Скажем, ассоциативный комплекс - это такая мыслительная структура, когда в основу обобщения кладутся случайные и произвольные ассоциативные связи. Ребенок идет за случайной ассоциацией и делает на ее основе обобщение, которое безусловно является неправильным. Но в то же время нельзя не заметить, что способность к такого рода случайно-ассоциативному обобщению является важнейшей чертой творческого мышления.
То же самое можно сказать и про коллекционный комплекс, когда обобщение совершается на основе принципа случайной дополнительности: ребенок объединяет в одну группу самые различные предметы и явления как коллекционер, собирающий то, чего у него пока еще нет; при этом он нимало не озабочен тем, чтобы у его коллекции было какое-то общее основание.
На вероятностной псевдологике основан и цепной комплекс, когда совершающий работу обобщения ребенок кладет в основу обобщения несколько различных оснований; причем переход от одного основания к другому совершается по вероятностной, слабомотивированной цепочке.
Также на вероятностной основе строится диффузный комплекс, когда ребенок поражает исследователей своей способностью мыслить в размытых, приблизительных, неясных очертаниях, а его мысль бесконечно диффундирует и совершает такие скачки, которые совершенно невозможно рационально понять.
И даже то, что по внешнему образу напоминает понятие, у ребенка этого возраста строится на вероятностной, ложной основе и потому Выготский определяет такие обобщения как псевдопонятийные.
Все перечисленные комплексы являются ключевыми для понимания того, что мы называем вероятностным мышлением. И одновременно - для понимания природы творчества. И было бы крайне опасно отнестись к вероятностным формам мышления как к "неправильному" мышлению, которое должно быть однозначно преодолено при освоении ребенком строго понятийных форм. Ведь ребенок, находящийся на классической ступени комплексного мышления и мыслящий в границах ассоциативного, коллекционного, цепного, диффузного или псевдопонятийного комплексов - это ребенок, отваживающийся мыслить на свой страх и риск. Его мышление лишено формально-логической и понятийной стройности, оно еще в значительной степени случайно и вероятностно, но зато это СОБСТВЕННОЕ мышление, имеющее риск осущест-

вляться по траектории заведомо ошибочной и неправильной. И, возможно, это именно тот фундамент самости, без которого и вне которого формальнооперациональное понятийное мышление оказывается в чем-то неполноценно.
Напомню в этой связи, что любое теоретическое мышление, как показали исследования науки уже в XX веке, имеет в своем основании некую образную подкладку - совокупность того, что можно было бы назвать интеллектуальной образностью. Любое подлинное понимание начинается вовсе не на понятийном уровне, а на уровне интуитивного схватывания образа понимаемого. И только через личностные образные структуры происходит восхождение к сущности собственно понятия. И хотя образ не обладает точностью и четкостью понятийных структур, зато он обладает огромным потенциалом эвристичности. Образ всегда личен. В нем нет универсальной всеобщности понятия, но есть свернутая пружина огромного познавательного интереса. Любое понятийное мышление, сколь бы ни было оно развито, имеет в своем основании такого рода образную подкладку, которая всегда глубоко индивидуальна, личностна и не транслируема другому. Причем по сути своей эта образная подкладка функционирует по законам неточного, приблизительного, размытого, неправильного мышления - как раз того типа мышления, которое было охарактеризовано Выготским как мышление в комплексах; а это значит, что мышление в комплексах вовсе не снимается, вовсе не преодолевается "более высокой", понятийной формой мышления, а сохраняет самостоятельную ценность и находится в сложном диалоге с понятийным. Иначе говоря, мышление в комплексах -это не просто ступенька к понятийному, а нечто, имеющее вполне самостоятельную интеллектуальную ценность и заслуживающее специального и особого развития наряду с формированием и развитием собственно понятийных структур.
Традиционная школа - это школа, которая демонстрировала подчеркнутое равнодушие к вероятностным структурам мышления. Задача радикального обновления школы в современных условиях во все большей степени осознается как задача налаживания диалога между вероятностными и понятийными структурами мышления. Конечно, школа должна вводить жесткие культурные ориентиры; однако не за счет подавления вероятностных мыслительных структур.
Разумеется, дети, обучающиеся в школе, должны продвигаться к общему культурно-понятийному содержанию. Однако вместе с тем школа должна решать задачу по формированию индивидуальных интеллектуальных образов, по формированию первичных понимательных интуиции, причем у каждого ребенка на свой лад. Не универсальная точность понятия, а индивидуальное своеобразие личного образа, личной понимательной интуиции, личного, пусть неправильного, но индивидуально богатого варианта - вот что является высшей ценностью в системе вероятностного обучения. В развитии вероятностно-разноли-

ких, принципиально допонятийных способов мышления и понимания состоит одна из важнейших задач современной школы, если она желает быть не просто школой нормы, но и школой творчества. И не случайно ключевыми, основополагающими идеями вероятностной системы образования являются идея авторства в культуре и идея культурной вариативности. Соответственно ключевой задачей новой образовательной стратегии выступает не столько задача трансляции ребенку некоторой суммы культурных знаний, сколько задача формирования его авторской позиции в культуре, задача формирования его авторской индивидуальности и способности вести самостоятельный, индивидуально-авторский диалог с культурой.
Итак, подводя итог предшествующему анализу, гипотетически можно выделить несколько фундаментальных этапов становления человеческой культуры и коррелирующих с ними этапов культурного становления ребенка в онтогенезе.
Первый этап - это этап, связанный с феноменом хабилиса и древнейшего галечного производства. Это принципиально доору-дийный, но знаковый этап культуры. В онтогенезе ребенка ему соответствует позднее младенчество, связанное с появлением у манипулятивной деятельности ребенка татуировочно-меточного измерения. Искусственное в этой ситуации пока еще не является средством, не является орудием, а является только лишь знаком, первичным культурным шифром.
Второй этап - это этап магической орудийности. В антропогенезе это эта'п, связанный с формированием и развитием антропологического вида, получившего название Homo erectus. Это этап, на котором человек уже активно пользуется производимыми им каменными орудиями, однако сами эти орудия продолжают производиться принципиально нецелевым образом, в процессе обря-дово-ритуальной деятельности. Эффект магической утилитарности является на этом этапе главным фактором, под влиянием которого происходит то, что было нами названо естественным орудийным отбором. Главная культурная стратегия этого этапа может быт охарактеризована как коммуникационная стратегия. Это стратегия, связанная с безусловной и невариативной ориентацией на некий культурный образец. Именно на этом этапе возникают первые механизмы трансляции культуры и формируется феномен языка как особой реальности, соединяющей мифосемантическую основу и способность к коммуникации. Это этап, на котором происходит становление первичных структур социальности. В онтогенезе ребенка этот этап коррелирует с ранним детством - тем возрастом, в котором ребенок осваивает базовые культурные стереотипы, и, в частности, стереотипы культурных норм и языка. Верхняя граница этого этапа условно связана с так называемым кризисом

третьего года жизни, когда у ребенка формируется спо-
479
собность к вариативному мышлению и вариативному диалогу с миром культуры.
Третий этап - это этап, на котором происходит своеобразная вариативная индивидуализация культуры. Это этап, охватывающий средний и верхний палеолит, и связан он с культурной деятельностью сначала - неандертальского человека, а затем - человека современного вида. В онтогенезе ребенка этот этап достаточно отчетливо коррелирует с этапом дошкольного детства, начиная с кризиса третьего года жизни, когда доминирующим фактором детского мышления становится идея вариативности.
И, наконец, только на следующем этапе, этапе, связанном с феноменом цивилизации, человек начинает сознательно изобретать и создавать орудия труда под те или иные практические задачи. Это этап, на котором движущей силой развития культуры впервые становится сознательное индивидуальное творчество. Это этап, на котором появляется принципиально новый социальный и культурный институт - институт школы. Это этап собственно орудийности, этап сознательного изобретательства - этап, который в онтогенезе достаточно определенно коррелирует в со вступлением ребенка в возраст образования, т.е. в возраст семи лет.
Нетрудно заметить, что эпохи, которые в процессе генезиса культуры являлись наиболее продолжительными, оказываются редуцированы до весьма незначительных отрезков времени в процессе культурного становления ребенка. Так, полтора или два миллиона лет галечной культуры хабилиса оказываются спрессованы до нескольких месяцев; полтора миллиона лет обрядово-ри-туальной ориентации на образец, характерной для культуры эрек-туса, оказываются сжаты до года или до полутора лет - в зависимости от того, когда у конкретного ребенка начинается кризис третьего года, и на повестку дня выходит пафос культурного еретичества, доставляющий столько хлопот и головных болей родителям. Наконец, культуры, основанные на принципе творческой вариативности, т.е. культуры среднего и верхнего палеолита, насчитывающие в общей сложности не более сотни тысяч лет, коррелируют в онтогенезе с достаточно продолжительным периодом дошкольного детства протяженностью в три или даже четыре года.
Такого рода взаимная непропорциональность истории культуры и истории детства нисколько не удивительна: ведь в истории культуры совершается процесс создания тех или иных механизмов культуры впервые, тогда как в истории детства происходит всего лишь смена способов диалога с культурой. А кроме того чрезвычайная медленность культурного развития на самых ранних его ступенях связана с тем, что каждый новый стратегический поворот требует формирования нового антропологического вида на эволюционной лестнице, а процесс нового видообразования - это процесс, который объективно совершается чрезвычайно медленно, на основе действия механизмов естественного отбора.
Что же касается развития ребенка в онтогенезе, то здесь возрастная смена способов культурного диалога оказывается как бы
480
заранее запланирована на уровне генетического механизма в виде каких-то пусковых структур этих различных способов культурного диалога. Здесь не приходится осуществлять долгий поиск и отбор биологически перспективного материала, не приходится конструировать те или иные биологические параметры, которые бы соответствовали новым культурным потребностям - эти биологические параметры как бы исходно заложены в генетической программе любой человеческой особи. Потому-то ребенок в процессе своего биологического взросления проходит древнейшие культурные стадии в ускоренном темпе - по мере того как включаются соответствующие генетические пусковые механизмы; однако, как только он вступает в период творческой вариативности, такого рода спешка теряет смысл: ведь отныне культурное развитие ребенка перестает зависеть от степени сформированнос-ти тех или иных биологических предпосылок, а приобретает вполне автономный характер. Вхождение ребенка сначала в возраст неандертальца, а затем - в возраст верхнепалеолитического человека означает то, что генетические пусковые механизмы исчерпывают свой потенциал, и дальнейшее культурное становление ребенка зависит отныне исключительно от него самого и от совокупности факторов самой культуры. Разумеется, это не значит, что у ребенка исчезают возрастные ограничители развития, однако эти ограничители носят уже сугубо внутрикультурный характер и не заложены на уровне генетической программы.
1. Эльконин Д.Б. Избранные психологические труды. М., 1979, с.70.
2. Мухина В.С. Детская психология. М., 1985, с.72-73.
3. Эльконин Д.Б. Избранные психологические труды. М., 1979, с.70.
4. Мухина В.С. Детская психология. М., 1985, с. 67.
5. Севастьянов О. Двигатель к воздушному змею, или сравнительная психолингвистика. - В кн.: Популярная психология. Хрестоматия. М., 1990, с.119.
6. Л.С.Выготский. Собр. соч. в 6 тт., т.6. М., 1984, с.22
7. Там же, с.29.
8. Там же, с.30.
9. Выготский Л.С. Собр.соч. в 6 тт., т.2, М., 1982, с.141
16 Зак. 239
ЧАСТЬ IV. ИНОБЫТИЕ МИФА
ГЛАВА 1. ДИАЛОГ С МИФОМ

Тайна поэзии

. Любому специалисту по историческим мифологиям понятно, что предложенная в предшествующих главах трактовка мифа как такого фундаментального культурный феномена, который в каком-то смысле тождественен самому феномену культуры, является, мягко говоря, расширительной трактовкой. Ведь мифы для современного мифоведения - это прежде всего тексты, которые определенным образом бытийствуют в пространстве культуры, а мифологическое сознание - это сознание, которое мыслит с помощью мифов. Вместе с тем смысл предшествующего анализа очевиден: вскрыть глубинные, генетические корни текстовой мифологии; показать происхождение мифа как текста. Показать, что, прежде чем миф появляется в виде текста, он имеет некую фундаментальную дотекстовую предысторию. Эта-то дотекстовая предыстория мифа и была определена нами как область первоначального, исконного бытия мифа. И наоборот: бытие мифа в тексте, бытие мифа в форме конкретных исторических мифологий определяется нами как сфера инобытия мифа. Во всяком случае, именно такая постановка вопроса позволяет разобраться в тайне мифа как текста, разобраться в глубинной сущности феномена мифа. В нижеследующих главах я попытаюсь показать, как возникает феномен текстового бытия мифа или феномен инобытия мифа в нашей терминологии.

Напомню, что один из наиболее радикальных выводов, к которому подвел нас предшествующий анализ, заключается в том, что феномен мифа в истории культуры (равно как и в онтогенезе ребенка) возникает в форме знака и разворачивается далее в форме обрядово-ритуальной деятельности. И этот вывод имеет принципиальное значение для понимания и реконструкции всей траектории дальнейшего культурного развития.

Вернемся к древнейшему обрядово-ритуальному действу как к развернутой форме бытия мифа. Это действо, органическим

16*

483

центром которого является слово, а смыслом - разворачивание многослойной культурной семантики этого слова. Указанное об-рядово-ритуальное действо - это и есть миф в его, так сказать, натуральной, дотекстовой форме существования. Это то действо, посредством которого поддерживаются избыточные семантические поля всех без исключения предметов окружающего человека мира, что и становится основой культурно-упорядоченного взаимодействия человека с этими предметами. Таким образом, первоначальная форма бытия мифа - это вовсе не форма повествования, но форма особой реальности, которая присутствует в жизни первобытного человека в виде своеобразного параллельного мира. И первобытный человек каждодневно входит в этот особый параллельный мир и разыгрывает (или проживает) в нем роли различных мифологических персонажей. В первую очередь - роли своих собственных тотемных предков. И черпает в этих играх саму способность к диалогу со всевозможностным миром.

Разумеется, ритуальное действо не мыслимо без слова. Но это не есть слово-повествование, не есть слово-рассказ. Слово в своем первоначальном явлении в обряде не только не является инструментом разъяснения чего бы то ни было, а, напротив, само является смыслом и центром обряда. Слово пронизывает обряд, на нем держится обряд, и вокруг него разыгрывается сама мистерия обряда; но это слово, бесконечно далекое от того, чтобы быть словом-инструментом, словом-средством, словом-повествователем. Это слово с непрерывно усложняющимся смыслом, и это непрерывное усложнение смысла как раз и происходит благодаря об-рядово-ритуальной мистерии. Такого рода магические или мистические слова не проговариваются, а многократно пропеваются в течение ритуала или обряда. Что же касается самого обряда, то он не только не упрощает, не только не проясняет смысл этих сакральных слов, но, скорее, усложняет их смысл, нагружает слово дополнительными семантическими оттенками, создает своеобразную вселенную слова.

А это значит, между прочим, что слово в обряде появляется как своего рода прообраз поэзии. Ведь поэзия - это и есть такой способ формальной организации слов, в результате которого происходит усложнение семантики каждого используемого слова. Поэзия - это не столько способ разъяснения смыслов, сколько способ генерирования смыслов. Поэзия есть деятельность по умножению и усложнению смыслов, в отличие от повествования, которое по своей сути есть деятельность по пояснению и прояснению смыслов.

И не случайно, что именно так, в особой, поэтической функции слово функционирует в сакральном обряде. Участники обряда многократно пропевают или проговаривают какие-то ключевые, сакральные слова или фразы, и тем самым моделируют элементарную форму бытия поэзии. Некая совокупность слов, возведенная в ранг сакральной фразы, обретает глубинные семантические измерения, становится больше, чем она есть. А это и зна-

484

чит, что она существует как поэтическая фраза. Поэтическая фраза, которая поистине сверхзначима в мире первобытного человека.

Роль поэзии в первобытных племенах просто поразительна. Не нарратив, не информационная коммуникация, а именно сакрально-поэтический текст (обрядовый, ритуальный, магически-заклинательный и т.п.) является подлинным сердцем первобытной культуры. Представители первобытных племен могут выглядеть весьма неуклюжими, когда перед ними ставится задача последовательного повествования о чем-либо; но зато когда возникает необходимость воспроизведения каких-то ритуально-поэтических формул,

они оказываются поистине в своей стихии. И оттого даже повседневная речь первобытного человека насыщена поэтически-двусмысленными формулами. "Зачем вы выбиваете инициируемым мальчикам передние зубы?", - спрашивает наблюдатель-этнограф, и получает в ответ: "Затем, чтобы его лицо походило на грозовую тучу перед дождем!" И так - во множестве ситуаций. И дело не в том, что собеседник уходит от вопроса; просто-напросто ОН ТАК МЫСЛИТ. Мышление поэтическими формулами, которые несут в себе подчеркнутую размытость смысла, является почему-то естественной формой мышления первобытного человека.

А ведь поэзия подчеркнуто непрагматична. Ее не используешь для передачи информации. Она, скорее, загадка, чем средство коммуникации. И, тем не менее, факт остается фактом: речь первобытного человека, скорее, поэтична, чем прозаична, и не случайно в мифоведческой традиции мышление первобытного человека именуется мифопоэтическим. И потому с известной долей условности можно было бы утверждать, что человеческая речь вообще появляется на свет в форме поэзии. Не в форме повествования, которое максимально приспособлено к нуждам коммуникации и является очевидным способом изложения событий и максимально эффективным средством описания тех или иных дея-тельностных процедур, а именно в форме поэзии - более чем странной с прагматической точки зрения дамы, совершенно не склонной к тому, чтобы ее использовали в целях коммуникации и передачи информации. И причиной этого является то обстоятельство, на которое мы уже неоднократно указывали: исторически человеческая речь возникает не как средство сигнальной коммуникации, а как средство расширения мифосемантического пространства культуры. И уже после этого возникает проблема человеческой коммуникации - проблема понимания и расшифровки той множественности смыслов, которая заключается в словах человеческого языка.

В каком-то смысле первобытному человеку настолько же естественно говорить стихами, насколько ему вообще естественно говорить, т.е. словесно моделировать избыточное мифосемантичес-кое пространство окружающего его предметного мира. А поскольку поэзия есть не что иное, как моделирование избыточного мифо-

семантического пространства окружающего человека мира, и, следовательно, есть средство мифосемантического господства человека над миром, становится понятным, почему древние народы связывали с поэтическим словом представление о мощи и власти над миром. Скажем, у южно-сибирских тюрков, подчеркивают исследователи, "поэтическое слово приравнивалось по силе воздействия к природным стихиям" ', Но то же самое можно было бы сказать практически о любых народах, находящихся на ступени первобытности.

Похоже, что концепция мифосемантики позволяет найти ключ к пониманию многих таинственных черт, которыми обладает первобытная поэзия и на которые традиционно обращают внимание исследователи. Прежде всего, ключ к тому обстоятельству, что первобытная поэзия отнюдь не является примитивной (как это можно было бы ожидать от племен, находящихся на весьма низкой ступени культурного развития), а с самого начала представляет собой чрезвычайно изощренные в стилевом отношении построения. Причем в наибольшей степени это относится к обрядовой поэзии - той, которая непосредственно включалась в те или иные обрядовые действа в виде сакральных песен.

Существенно, что песни первобытного человека, как показал английский исследователь М.Баур, не содержали в себе ни грана информационно-повествовательного элемента, а представляли собой, скорее, некие словесные заклинания. И каждое такое словесное заклинание несло в себе вселенную смыслов. Песни первобытного человека тяготеют к минимуму слов, но к максимуму смысловых вариаций по поводу этих слов. И это понятно в свете предложенной выше гипотезы, согласно которой сущность первобытной поэзии состоит в том, что она есть способ расширения семантического пространства языка, способ расширения семантического пространства того или иного отдельно взятого слова. Принцип многократной повторяемости одного и того же слова или одной и той же фразы, на котором построены все первобытные песни-заклинания - это то, что, разумеется, не прибавляет этим песням информативности (к каковой они по сути своей равнодушны), но зато раздвигает семантические поля сакральных слов, расширяет возможности семантических интерпретаций. Каждое слово благодаря такой многократной повторяемости на все лады как бы подробнейшим образом осматривается со всех сторон и в контексте обрядового действа получает дополнительные смысловые интерпретации.

"Песни могут быть весьма краткими,-состоять из одного слова (например, характеризующего определенное животное) или из двух слов (например, слово "воин" и имя воина), но могут быть и весьма обширными. (...) Ритмизация в ряде случаев достигается растягиванием или добавлением новых слогов, а так же всякого рода эмфатических частиц, восклицаний и т.п. Рифма для первобытной поэзии не характерна, в ней ведущим началом является повторяемость не звуков, а комплексов. Стихия повторяв-

мости поддерживается верой в силу слова, рассматривается как аккумулирование этой силы. Но повторение мыслей должно варьироваться, может быть, отчасти потому, что буквальное повторение считается "опасным". (...) Сочетание повторения и варьирования приводит к семантико-синтаксическому параллелизму. В параллельных строках часто появляется прием контраста (типа: белый свет утра - красный свет вечера, падающий дождь - стоящая радуга). Подробное контрастирование... чрезвычайно характерно для "первобытных" песен. Наряду с контрастированием типичной чертой стиля первобытной поэзии

является накопление синонимов" 2, - описывает характер ритуально-обрядовых песен Е. М. Мелетинский. Таким образом, в расширении семантического пространства языка оказывается заключена сама суть феномена поэзии, начиная с самого момента ее возникновения, и в этом смысле возникновение поэзии оказывается воистину тождественно самому возникновению речи. Это может показаться странным, но песня первобытного человека, состоящая из одного-единственного слова, - уже факт поэзии, поскольку она есть не просто повторение слова, а некое его ритуально-семантическое путешествие, в течение которого это слово раскрывается участникам ритуала как многослойный семантический образ. Но разве не в том же самом состоит сама суть феномена поэзии?

Пространство прозы

Зато прямо противоположный смысл обнаруживается у феномена прозаического повествования. Если поэзия встроена в мифологический обряд, является подлинным центром и сутью мифологического обряда, то повествовательный жанр возникает, судя по всему, как принципиально вторичный по отношению к мифу, ритуалу, обряду. Он возникает как способ вторичной интеллектуальной обработки мифа, как способ переконструирования мифа словом.

Правда, повествование с самого начала осуществляется с известной оглядкой на поэтический жанр (в связи с чем ранние повествования могут включать в себя элементы ритмизации и метафориэации), и, как замечает О.М.Фрейденберг, "в древности проза еще не носит характера простого изложения мыслей, свободного от ритмизации и "фигур"..." 3.

И, тем не менее, общая задача повествовательного жанра - это задача описательная, инструментальная, а, значит, не поэтическая в строгом смысле этого слова. Если феномен первобытной поэзии - это феномен бытия слова внутри обряда, то первоначальный нарратив - это... попытка описать и транслировать содержание мифа с помощью слов. И только с появлением нарра-тива слово впервые становится инструментальным.

Лишь после того, как возникает феномен повествовательного описания мифа, феномен повествовательной расшифровки обря-

дов, преложение мифа средствами повествования, возникает то, что можно было бы обозначить как нарратив. А это значит, что нарратив возникает как своеобразное повествовательное инобытие мифа - та форма его бытия, в которой он и доходит до времени цивилизации. Именно это, повествовательное инобытие мифа и рассматривается обычно исследователями как миф, вослед первоисточнику древнегреческой традиции, в которой слово миф трактуется именно как "речь", "слово", "толки", "слух", "весть", "рассказ", "сказка" *.

Любопытно, что греческая трактовка слова "миф" оказывается одним из ключевых аргументов, которым пользуются даже весьма и весьма тонкие исследователи мифа, настаивая на том, что сама суть мифа - это слово и говорение. Так, В.Н.Топоров, подчеркивая глубинное различие ритуала и мифа, указывает: "семантический мотив "делания", легший в основу многих обозначений ритуала, как бы противопоставляет его "говорению", т.е. тому, что составляет основу и внутренний смысл мифа (ср.: др. греч..... "речь", ... "говорить", а так же известное древнегреческое определение мифа как того, что говорится при том, что делается)... Указанное противопоставление ритуала мифу как делания говорению должно быть признано, бесспорно, фундаментальным, бросающим свет и на происхождение ритуала и мифа, и на суть этих явлений, взятых в синхронной плоскости, и на их взаимосвязь" '.

Однако похоже, что в случае с мифом мы имеем дело с настолько фундаментальным феноменом человеческого существования, что ссылка на греческие первоисточники никак не может быть принята как убедительный аргумент. То, что греки на самом деле видели в мифе "рассказ", "говорение", "словесный текст" -это так. Но можно ли быть уверенным в том, что глубинная суть мифа действительно ухватывалась ими? Можно ли утверждать, что греками хотя бы в малой степени ухватывалась ПРИРОДА мифа? И можно ли на основании того, что "так считали греки", делать вывод о том, что так оно и есть на самом деле?..

Увы, традиция видеть и понимать миф в соответствии с тем, что думали по его поводу древние греки, является универсальной для современного мифоведения. Скажем, такой известный исследователь мифа как Е.М.Мелетинский совершенно однозначен в трактовке мифа как сказания. В частности, он подчеркивает, что "бытуют обряды, не имеющие эквивалентного объяснительного мифа, и мифы, лишенные обрядного соответствия. Фрагменты мифа могут быть составной частью обряда, но могут рассказываться и отдельно..." °. А в других местах этот исследователь еще более категоричен: "повествовательность входит в самую специфику первобытного мифа. Миф - не только мировоззрение, но и повествование. Отсюда особое значение мифа для формирования словесного искусства, в первую очередь повествовательного" 7.

Однако в свете представленной выше концепции мифа такого рода высказывания не могут быть признаны убедительными.

Достаточно очевидно, что их авторы отождествляет с мифом его повествовательную форму, т.е. следуют в трактовке феномена мифа древнегреческой традиции, тогда как "тайная" суть феномена мифа от них ускользает.

Так, Мелетинский, споря с мифоведческой литературой первой половины века, склонной рассматривать

мифологические повествования исключительно в качестве повествовательного отголоска обрядов, несомненно прав, когда указывает на то, что реальное богатство и многообразие мифологического повествовательного корпуса совершенно не сводимо к ритуально-обрядовой практике, и что первобытный повествовательный миф неизмеримо более богат, чем ритуал или обряд. Однако Мелетинский не учитывает того обстоятельства, что за внешней - действительно, порою весьма скудной! - формой обрядово-ритуальной деятельности скрывается поистине космическое пространство тайной мифосемантики. которое поддерживается зарубками обрядовых ритуалов. И можно ли в таком случае утверждать, что повество-вательный миф богаче - не внешней формы ритуала, нет! - а той тайной мифосемантики, которая поддерживается с помощью обрядово-ритуальной практики? Ведь если верны изложенные в предшествующих главах предположения, то это значит, что ритуально-обрядовая мистерия есть всего лишь система культурных зарубок, на которых держится семантическое богатство мифа, но ни в коем случае не само это богатство. А миф, представленный в форме рассказа, в форме повествования, - это не чго иное, как попытка описать и эксплицировать, вывести наружу, на поверхность тайное семантическое пространство мифа, которое в обряде или ритуале носит спрятанный, неявный характер.

Естественно, что повествовательные мифы древнего человека носят неизмеримо более богатый характер, нежели их собственная ритуальная практика; однако ведь и мифосемантика, скрывающаяся за внешней канвой обрядового действа так же неизмеримо более богата, нежели это обрядовое действо! А это значит, что миф, прежде чем он приобретает повествовательную форму, имеет длительную предысторию в виде каких-то предварительных, неявных форм существования в практике обрядов и ритуалов.

Да, повествовательные мифы - это ни в коем случае не описания обрядов и ритуалов. Однако из этого вовсе не следует, что они имеют независимое от обрядов и мифов происхождение. Просто повествовательные мифы описывают не внешнюю канву обрядов и ритуалов, а нечто совершенно другое: тайное, скрытое от глаз внешнего наблюдателя семантическое пространство обрядов и ритуалов. Поэтому когда Мелетинский протестует против того, что "миф есть обряд, переведенный в повествовательную форму" *, он прав. Однако он неправ, когда пытается обнаружить источники повествовательного бытия мифа за пределами обрядово-ритуальной деятельности.

В том-то все и дело, что миф в своей доповествовательной форме есть нечто гораздо более значительное, нежели внешняя канва

489

обрядово-ритуального таинства. Он есть не что иное, как само семантическое пространство обряда, и именно это семантическое пространство обряда, а вовсе не его внешняя канва переводится в дальнейшем в повествовательную форму. Поэтому настойчиво подчеркиваемый Мелетинским факт того, что "мифология гораздо богаче ритуалов" ', никак не может рассматриваться в качестве основания для далеко идущего утверждения, будто повествовательная мифология имеет иную природу, нежели обряд и ритуал.

В том-то и состоит суть дела, что миф в архаическом обществе неизмеримо более тотален, нежели его повествовательные формы, которые следует рассматривать как определенный - достаточно развитой - этап развития мифа. Как тонко заметила О.М.Фрейденберг, "миф о Троянской войне, прежде чем стать повествованием, служит узором для тканья Елены" "'. И она же: "выжженный руками гончара горшок, сотканный полог, вылепленный кубок, вооружение героев - эти вещи передавали мифы рядом со словесным их оформлением. (...) Бокалы и чашки, горшки и вазы, светильники, всякие сосуды - они рождаются мифо-творческим смыслом" ".

Иначе говоря, прежде чем стать повествованием, миф, оказывается, проживает достаточно долгую жизнь в специфически до-повествовательных формах. Он существует как нечто, пока еще не выразимое в словах, но выразимое в предметах и ритуальных действиях. Бокалы и чашки, горшки и вазы, узоры на ткани и множество других вещей - все то, что мы называем в одних случаях предметами искусства, в других - предметами материальной культуры, - это все носители мифов, и любой из этих предметов оказывается включен в структуру какого-то культурно-ритуального действа в широком смысле слова.

И уж во всяком случае из того факта, что какие-то мифологические повествования первобытного человека, согласно Мелетин-скому, "не имеют ритуального эквивалента", а какие-то обряды и ритуалы и обряды, в свою очередь, не имеют повествовательных соответствий, отнюдь не следует вывод о том, что повествова-тельные мифы имеют внеобрядовое происхождение. Если мы понимаем, что повествовательная форма мифа - это достаточно позднее образование, не должен удивлять ни тот факт, что какие-то мифы, спрятанные в обрядах и ритуалах, вообще не обретают повествовательной формы, ни тот факт, что повествовательные мифы приобретают в конечном итоге совершенно самостоятельное, отчужденное от ритуально-обрядовой формы существование, вплоть до того, что какие-то ритуально-обрядовые формы вообще могут оказаться преданными забвению.

Итак, поэзия в своих первоначальных формах есть не что иное, как феномен слова-мифа, непосредственно встроенного в структуру ритуала в качестве многослойной семантической Вселенной.

490

Повествование же - это гораздо более поздний феномен, связанный с формированием феномена отчужденного от мифа слова, слова-средства, слова-инструмента. И потому возникновение жанра повествования можно рассматривать как особого рода интеллектуальный прорыв в истории человеческого духа.

Впрочем, когда складывается феномен так называемого фольклора, то в нем поэтическое и повествовательное оказываются самым тесным образом переплетены, причем они утрачивают связь со своей исходной матричной структурой обряда, утрачивают связь со своей природой. "Если... мы обратимся непосредственно к архаическим примерам в фольклоре, то убедимся, что... повествовательные жанры бытуют не в виде песен, а как раз в форме устной прозы со стихотворными вставками, причем стихотворные вставки совпадают часто с речами действующих лиц, и, кроме того, сохраняют довольно отчетливую связь с ритуальными образцами. Это молитвы, заклинания, вызов на бой, плачи об убитом, ритуально фиксированный обмен репликами и т.п. Но зато основные прозаические части не содержат никаких следов связи с музыкой, ритмом, они передаются обычным языком и стилистически в гораздо меньшей мере фиксированы и отшлифованы, чем стихотворные вставки" '2.

Возникновение таких смешанных жанров представляется достаточно естественным в свете изложенного подхода. Повествовательный миф, пытаясь описать реальную семантическую глубину каких-то обрядов и ритуалов, просто неизбежно должен был включать фрагменты тех поэтичееких текстов, которые вживую существовали на поверхности этих обрядов и ритуалов. И все же главное содержание повествовательного мифа состояло в другом. Повествовательная мифология - это воистину инобытие натуральных, обрядово-ритуальных форм мифа, и одновременно - толчок к развитию принципиально новых форм духовной культуры.

Миф в зеркале слова

Есть все основания полагать, что словесная обработка мифов и трансляция их в виде каких-то устных преданий означала не что иное, как подлинную революцию в мировоззрении первобытного человека, и эта революция имела самые радикальные последствия в развитии психики и интеллекта первобытного человека, свидетельствуя о начале существенно более сложного и исторически продвинутого этапа развития культуры. Ведь словесная обработка -мифа, попытка облечь содержание мифа в словесную форму - это уже род систематизирующей деятельности.

Насколько эта деятельность трудна, можно представить хотя бы по тому, с какими трудностями столкнется маленький ребёнок, если он попытается описать словами собственную игровую деятельность.

Действовать, играть любому маленькому ребенку чрезвычайно легко, хотя во время игры ему приходится удерживать в своем

491

сознании огромное количество семантических полей тех слов, которые выступают смыслонесущими конструктами его игры. Он берет кусочек дерева и превращает этот кусочек дерева силой своего воображения в машинку, после чего этот кусочек дерева исполняет множество функций, предполагаемых в нем этим "магическим", "сакральным", "священным" словом машинка. Этот кусочек дерева ездит, тарахтит, развозит людей или животных, заезжает в гараж, заправляется бензином, смазывается маслом, терпит аварии, ремонтируется, и т.д., и т.п., - и все это одной только силой воображения.

С чем реально играет ребенок в процессе своей игры? С бесформенным кусочком дерева, даже отдаленно не напоминающим реальный автомобиль? Разумеется, нет! Ребенок играет с тем ОБРАЗОМ, который скрывается для него за словом "машина"; кусочек же дерева является для него всего лишь вспомогательным средством, с помощью которого он расшифровывает свои многообразные семантические поля, связанные со словом "машина". И в этом заключается суть любой детской игры: реально ребенок играет не с игрушкой, а со словесным образом, который он актуализирует с помощью своей игрушки. -

И потому, кстати, для детской игры нет принципиальной разницы, насколько точно его игрушка моделирует тот или иной предмет вещного взрослого мира: простой деревянный брусок предоставляет ребенку ничуть не меньше возможностей для игры в машинки, нежели точная модель какого-то конкретного автомобиля. Единственная разница заключается в том, что в случае с деревянным бруском работа воображения должна быть более интенсивной, тогда как идеально похожая на объект взрослого мира игрушка в большей степени предполагает известную леность воображения. Однако и в том и в другом случаях психологический механизм принципиально одинаков: с помощью игрушки ребенок актуализует в своем сознании одно или несколько ключевых для данной игры слов, и, различным образом манипулируя со своей игрушкой, раскручивает всю ту обширную семантику, которая существует у него в сознании по поводу данного слова - в нашем случае по поводу слова "машина". Как и в мифологическом обряде, слово здесь - смыслонесущий центр; но вовсе не само звучащее слово является содержанием игры, содержанием действия. Действие лишь посвящено слову, ориентировано на слово, слово - своеобразный бог обрядового действия (или детской игры). Но само слово предпочитает оставаться незримым, спрятанным в совокупности каких-то предметных действий, с помощью которых это слово различным образом расшифровывается. Так, осуществляя многообразные операции с кусочком дерева, имитирующим у него машину, ребенок проигрывает, проживает, простраивает тем самым свое представление о семантике слова "машина".

Кстати, если прислушаться к словам, которые ребенок произносит во время такой игры, нетрудно заметить: в них начисто

492

отсутствует какая бы то ни было нарративность, повествователь-ность. Ребенок менее всего занят описанием собственной игры, но ведет личные диалоги с машинкой или с другими действующими лицами разыгрываемой им импровизации, а так же осуществляет ситуативные комментарии: "сейчас мы поедем в

гараж...", "Бух, перевернулась!", "А теперь бензином надо заправиться...", и т.д., и т.п. При этом слова, сопровождающие детскую игру, появляются у ребенка чрезвычайно легко, без всякого напряжения, вылетают из его уст сами собой, и часто представляют по своей форме некий ритмический речитатив (ребенок "бубнит" себе что-то под нос - говорим мы об этом процессе). Центрирующим же всю игру словом (но не обязательно произносимым вслух) будет, разумеется, слово "машинка", поскольку вся игра в машинки является для ребенка, по сути, раскручиванием семантического пространства этого слова. И это крайне походит на то, как в любом первобытном обряде или ритуале существует некое одно, центрирующее этот обряд сакральное слово. Это сакральное слово существует принципиально доречевым образом: его не произносят, но разворачивают в пластическом рисунке обрядово-ритуального действия.

Итак, любой ребенок дошкольного возраста во множестве своих предметных и ролевых игр развертывает семантическое пространство самых различных слов, и делает это с величайшей легкостью. В его игре бытийствует слово и действие, которое это слово представляет. Однако насколько легко ребенок играет, настолько же трудна и даже невыполнима для него задача словесного описания собственной игры, задача переведения этой игры в некий нарратив, в некое более или менее связное повествование.

Вот он только что играл - и по блеску его глаз, по активности комментирующих реплик и каких-то возгласов было очевидно, что он увлечен игрой, и что в игре у него разворачивается некая интрига, некий сюжет, некая фабула. Он сам был героем какой-то истории, которую он проживал, и эта история, судя по всему, была сюжетна, напряжена и интересна. Но если попросить того же самого ребенка РАССКАЗАТЬ про ту игру, в которую он только что играл - мы вряд ли сможем заполучить от него хоть что-нибудь, похожее на внятное и связное повествование. Оказывается, играть, разворачивать некоторый сюжет в предметном действии (пусть даже и сопровождая эту игру постоянными комментирующими репликами) и излагать тот же самый сюжет с помощью слов, в какой-то повествовательной форме - это существенно различные задачи. Если же ребенок попробует-таки изложить содержание своей собственной игры словами, то легко предположить, что у него, скорее всего, получится набор не связанных между собой фрагментов, отрывочных слов и фраз, из которых невозможно будет что-либо понять. Слова, которые давались ему легко и без напряжения, когда они были встроены в игровое действие, превращаются в смертную муку, как только перед ребенком ставится зада-

493

ча изложить, описать ту игру, которой он только что занимался. Можно гарантировать: описание даже самой интересной игры будет в устах этого ребенка бледным, скучным и совершенно бесплотным. Понятно, что содержание той игры, в которую он только что играл, было безумно увлекательно и вполне сюжетно - ведь ребенок воистину проживает те роли, которые он играет в своих бесконечно сменяющихся играх. И каждая игра наполнена для него плотью, кровью, и множеством смыслов. Но все эти смыслы существуют исключительно в пространстве его воображения и не имеют объективированных форм. Так, любой предмет, которым играет ребенок, обладает в его сознании массой семантических оттенков и подробностей: ведь не брусочком же дерева, в самом деле, играет малыш, а чем-то гораздо более существенным: тем ОБРАЗОМ, который он накладывает на этот брусочек дерева. Или, говоря другими словами, играет собственным мифом, который он создает по отношению к этому деревянному брусочку. Тем мифом, тем сколом своего воображения, благодаря которому брусочек дерева превращается или в роскошный гоночный автомобиль, или в прекрасную принцессу, или бог знает во что еще. Естественно, однако, что ни одна из вообразительных подробностей,-которыми ребенок наделяет брусок дерева, не существует для этого ребенка в виде нарратива, в виде повествования. Этот игровой детский миф существует внутри ребенка в виде зримого, чувственного образа, но никак не в виде словесного описания. Впрочем, если бы ребенок все же сумел повествовательно изложить содержание своей игры, эти игровые семантические мифы, которые до сих пор удерживались исключительно воображением ребенка, обрели бы повествовательную плоть и стали действующими лицами или "героями" наррации.

И то же самое происходит в процессе развития архаического сознания. В мифе, обретающем нарративную плоть, появляется множество так называемых "героев", или, точнее было бы сказать, действующих лиц. И эти действующие лица мифологического повествования являются не чем иным по своей сути, как нарративными тенями тех предметов, чья семантика центрировала об-рядово-ритуальную практику.

В скобках замечу: традицией мифоведческой литературы является использование именно слова "герой" по отношению к действующим лицам мифологического нарратива. Однако такого рода словоупотребление выглядит несколько натянутым, поскольку семантика слова "герой" в русском языке слишком явно тяготеет к способности совершать подвиг, к способности совершать нечто выдающееся. Поэтому гораздо более точно говорить о персонажах или о действующих лицах мифологического повествования, каковыми становятся здесь персонифицированные предметы. Ведь "герои" ранних мифологических нарративов не совершают ровным счетом ничего героического: они не являются демиургами сущего, они не борются с Хаосом и проч., и проч., - все это явле-

494

ния значительно более поздней ступени развития мифа. Пока же они могут быть названы героями только в том смысле, в каком литературовед может говорить о героях Достоевского или героях Чехова. Герои ранних мифологических наррации - это всего лишь действующие лица, всего лишь персонажи - персонифицированные реалии предметно-культурного мира. Семантика культурных предметов, обретшая плоть живых

существ, и через это обретшая повествовательное существование, - вот что такое мифологические "герои" в своем исходном статусе.
Понятно, что такого рода нарративная персонификация мифологической семантики культурных предметов - чрезвычайно сложная в интеллектуальном отношении задача. Сложная и для первобытного человека, и для маленького ребенка. Ведь речь идет ни больше, ни меньше, как о словесном объяснении и предъявлении того, что существует на уровне неявного понимания. Речь идет о словесном, понятийном разворачивании того, что представляется семантически очевидным и существует на уровне чувственно-зримого образа. Ведь одно дело - просто видеть в деревянном брусочке прекрасную принцессу, а совсем другое - преложить это 'видение на язык слов. Чтобы превратить внутренние смыслы и внутреннюю игровую канву событий в некий нарратив, требуется целое искусство, которым маленький ребенок, естественно, не владеет. И дело не просто в том, что ему не хватает слов, а в том, что любое повествовательное описание требует определенного уровня рефлексивности.
Поэтому следует понимать, что ребенок, который все-таки предпринимает попытку - пускай сумбурно и фрагментарно! -изложить содержание своих действий с помощью слов, это ребенок, совершающий настоящий интеллектуальный прорыв. Способность к словесному описанию собственных действий - это по сути своей рефлексивная способность, и оттого появление у ребенка способности к повествовательному описанию и изложению того, что он делает или того, о чем он думает на уровне образно-чувственных структур, свидетельствует о качественно новом этапе его психологического развития.
В случае с первобытным мышлением появление любых форм словесного изложения мифов точно так же свидетельствует о зарождении некоего нового психологического качества этого мышления - качества рефлексивности. Даже учитывая то обстоятельство, что на ранних этапах словесной обработки мифа не возникает никакого сколько-нибудь целостного повествования, а переведенный на язык слов миф выглядит как разрозненный и случайный набор никак не слепленных друг с другом мифологических кусочков, мифологических фрагментов - все равно значение этой работы по реконструированию мифа с помощью слов имеет беспрецедентные последствия, означает подлинную интеллектуальную революцию в мире мифа. Существование мифологической семантики в виде чувственно-зримого образа, спрятанного в обрядово-ритуальных процедурах, оборачивается неким словес-
495
но-понятийным, ЯВЛЕННЫМ описанием этой мифологической семантики в виде мифологического повествования, в виде мифологических рассказов и историй. Понятно, что такого рода словесно-повествовательная интерпретация предполагает неизбежное остранение мифа, выход за его границы, взгляд на него со стороны, и, следовательно, возможность его рефлексивного осмысления. НО, таким образом, словесно-повествовательная обработка мифа предполагает совершенно другое качество самой человеческой психики.
И здесь я снова обращаюсь к блестящему анализу возникновения мифологического повествования, осуществленному в работах О.М.Фрейденберг.
"Наррацию создает понятийное мышление. Оно порождает предложения цели, причины, условия, что движет сюжет и наполняет его связями с реальными процессами, дает зависимости и приводит к известным результатам. "Картина" не может передать оборотов "если", "когда", "для того, чтобы", "из-за" и т.д. ; между тем речь создает этими оборотами последовательный рассказ" 13.
"Наррация есть понятийный миф. Но миф был всем - мыслью, вещью, действием, существом, словом; он служил единственной формой мировосприятия и во всем его объеме, и в каждой отдельной части. Наррация - только рассказ. И рассказ "о", а не сам миф в его субъекте и объекте. Правда, в наррации сохранен весь былой инвентарь мифа в виде вещей, живых тварей, связей, мотивов. Но здесь это уже стало персонажем, сценарием, сюжетом... Миф, который довлел самому себе, обратился в объект изображения; его стали воспроизводить как нечто вторичное..." н.
"Мифов-нарраций никогда не было и не могло быть; оттого они и не дошли до нас в непосредственной форме. Такие мифы-рассказы имеются только в учебниках по мифологии; если же их связная сюжетная цепь воспроизводилась древними писателями..., то потому, что к этому времени наррация давно функционировала" 13.
"Что до содержания наррации, то оно отходило от прямых смыслов мифа и придавало им понятийное, отвлеченное или иносказательное толкование, наполняя его бытовой или далекой псевдоисторической тематикой; в противоположность мифу наррация усиливала композиционную линию и доводила ее до степени господства над всем содержанием. Так рассказ все больше фабу-лизировался и новеллизировался" 16.
"Мифологический образ, потеряв свои прямые смыслы, без транспонации в понятие уже не мог быть воспринят. Формально продолжая сохраняться, он изменял свою функцию. Образное становилось понятийным" ".
Обработка мифов с помощью слов и превращение их семантически-виртуального содержания в отчужденно-повествовательные формы - это процедура, которая безусловно дает один из ключей к пониманию того, каким образом мифологическое мышление
496
первобытного человека оказалось в конце концов способным выйти за собственные пределы, а, значит, и

того, каким образом были заложены психологические основы совершенно особого состояния человеческой культуры, именуемого цивилизацией.

Рождение эпоса

Впрочем, это крайне непростое занятие - вербализация того мифологического содержания, которое в контексте ритуала выглядит семантически очевидным. Природой мифологических образов вовсе не предполагается, что они должны быть еще и словесно описаны, что они должны обрести некую словесно-повествовательную форму существования. Потому-то словесное изложение мифов теми информаторами, с которыми работают этнографы, и производит обычно очень странное впечатление, о чем шла речь в пятой главе: ни один информатор не может изложить миф сколько-нибудь целостно; повествовательное изложение мифа всегда представляет собой набор практически не связанных между собой кусочков и отрывков, некий хаос разрозненных фрагментов без начала и конца, и только наблюдатель-этнограф, собирая эту фрагментарную и разрозненную информацию у разных информаторов, способен скомпоновать ее в некое подобие целостности ".

В самом деле, когда миф бытийствует в ритуале с помощью сложной системы коллективных символических действий, масок, песен и танцев, его бытие выглядит абсолютно органичным и цельным. Он существует здесь как своего рода виртуальная реальность. Он выступает в виде неявного чувственного образа, который угадывается, улавливается и расшифровывается каждым участником коллективного действа с опорой на предметы, жесты, имитации, различные звуковые сигналы, но без какой бы то ни было помощи понятийно-словесного аппарата. При этом содержание мифа оказывается абсолютно ясным и прозрачным всякому, кто оказывается вовлечен в пространство ритуала, несмотря на то, что никакого словесно-повествовательного оформления мифа пока еще нет. Более того, как только участник мифологического действа предпринимает попытку изложить содержание столь ясного и понятного мифа с помощью слов, в отрыве от ритуальных процедур, - миф тут же обесцвечивается и теряет характер цельности. Изложенный с помощью слов, он теряет свою ритуальную цельность и системность, а взамен этого появляется фрагментарность и кусочечность.

Правда, очевидной эта фрагментарность становится исключительно для мышления, рефлексирующего миф извне. Что касается человека живущего внутри мифа, то он попросту не замечает того, что словесное изложение тех или иных событий лишено цельности.

Впрочем, возникновение самой потребности и способности к словесному описанию содержания своих действий - это уже пер-

вал ступенька рефлексивности. И уже далее возникает потребность в сколько-нибудь цельном изложении мифа; но это уже гораздо более сложная в психологическом отношении потребность, и она предполагает особый уровень развития психики, более высокий уровень рефлексивной способности, а, стало быть, и более высокий уровень развития самой культуры.

И это есть, судя по всему, имено та точка, в которой происходит рождение феномена эпоса как особого способа систематизации, как особого способа переконструирования разрозненной повествовательной мифологии в нечто целое.

Эпос - это ведь и есть не что иное, как множество мифов, представленных как цельное повествование, объединенное общими героями и общей стратегией развития событий. В эпосе осуществляется несомненная попытка систематизации и целостного представления того мифологического содержания, которое оказывается - благодаря повествовательной интерпретации мифа -явлено человеку в виде разрозненных фрагментов и кусков.

Конечно, и в своих дословесных формах миф системен. Но это - особая системность, системность самой жизни, системность повседневных обрядов и ритуалов, создающих своеобразную аранжировку повседневной жизни первобытного человека. Миф здесь встроен в повседневную жизнь, в повседневные ритуалы, и именно эта встроенность определяет его системный характер. Однако это такая системность, которая вовсе не соответствует словесной форме существования мифа. Миф, который выглядел органично и уместно, будучи семантическим пространством ритуала, превращается в мешанину никак не связанных друг с другом фрагментов, как только он подвергается словесной обработке. Все то, что было на своих местах в самом жизненном процессе, в чреде повседневных ритуалов и обрядов, оказывается странным и непонятным при словесном представлении того же самого. А это значит, что миф, обработанный словесно, требует иной системности. Эта иная системность и оказывается, в частности, системностью последовательного повествования, системностью эпоса, где разрозненные мифологические фрагменты оказываются нанизаны на стержень деяний неких "героев", которые как бы путешествуют по различным повествовательным мифам и принимают в этих различных мифах самое активное участие.

Но что такое изменение мировоззренческой системности, как не интеллектуальная революция? Несомненно, что такого рода революция предполагает от людей, ее совершающих, чрезвычайно высокий уровень дистанцированности по отношению к исходной мифологии, высокий уровень свободы по отношению к собственному мифу. Превращение мифа в эпически цельное действо, объединенное общими героями и некоторой последовательностью происходящих в нем событий, - это задача чрезвычайно высокого уровня сложности, поскольку предполагает увязывание друг с другом разрозненных мифологических фрагментов - таких фрагментов, которые по своему происхождению вовсе не

предполагали когда-нибудь становиться частями целостного словесного повествования. А это значит, что создание любого эпического повествования предполагает... чрезвычайно высокий уровень ВМЕШАТЕЛЬСТВА в исходный миф и, следовательно, чрезвычайно высокий уровень внутренней свободы по отношению к исходному мифу тех людей, которые осуществляют это эпическое переконструирование своей мифологии.

Но откуда могла в первобытном человеке, пронизанном токами своей собственной мифологии и умеющим смотреть на всевоз-можностный предметный мир исключительно глазами этой своей мифологии, взяться способность к вмешательству в собственный миф? Ведь человек, прилепленный к своему мифу, - а именно таков первобытный человек в своей органической ипостаси -никогда не сможет осуществить его преобразования. И если исходная культурная ситуация первобытного человека такова, что он намертво спаян с мифом и не способен отделить себя от мифа, это значит, что он не способен к какому бы то ни было преобразованию собственной мифологии.

Тем не менее, эпическое преобразование мифа является безусловным историческим фактом, и поэтому очевидно, что процессу создания эпосов должно было предшествовать определенное дистанцирование и отчуждение традиционной мифологии от человека. Что могло стать инструментом этого дистанцирования? Мы полагаем, что таким инструментом как раз мог явиться тот процесс, о котором речь шла выше - процесс описания мифа с помощью слов. Именно слово становится тем инструментом, посредством которого прокладывается дистанция между мифом и человеком. Возникновение словесной формы существования мифа означало одновременно возникновение своеобразного словесного барьера между мифом и человеком. И это было решающей точкой для возникновения самого феномена рефлексивности.

Доповествовательный человек - это человек, который тождественен мифу. Он абсолютно растворен в мифологии, которая есть не что иное, как пространство его культурно-семантического диалога с окружающим миром. Наоборот, описание мифологии с помощью слов, превращение мифа в повествование - это процесс, результатом которого становится отдаление и отчуждение мифа от человека, а, значит, и появление у первобытного человека той степени свободы от мифа, которая в конце концов и обусловливает его способность к вмешательству в собственный миф и переконструированию этого мифа.

В этой связи нельзя не заметить, что подробное словесное описание собственной мифологии не только в первобытной культуре, но и на сколь угодно высоком уровне культурного развития может рассматриваться как чрезвычайно мощное средство демифологизации сознания, средство освобождения от той мифологии, которая подвергается описанию. Слова остраняют миф, делают его странным, далеким, чужим - и тогда появляется свобода действий по отношению к собственному мифу. Потому-то словес-

ное описание мифологического обряда, изложение некоего мифологического таинства с помощью слов являлось, в конечном счете, тем самым роковым процессом в истории первобытности, которое создало эффект отчужденного мифа и, тем самым, предуготовило почву для изменения мировоззренческой системности. И хотя этот процесс, скорее всего, занял не одно тысячелетие, невозможно переоценить его фундаментальное значение в той цепи, которая в конце концов привела к возникновению самого феномена цивилизации. Начавшись вполне невинным образом - всего лишь попыткой словесного описания семантического содержания мифа и ритуально-обрядовой формы его бытия, этот грандиозный исторический поворот завершился на другом конце феноменом переконструированного мифа, мифа, изменившего свое лицо, мифа, ставшего эпосом. С созданием эпосов в какой-то мере заканчивается тот великий интеллектуальный переворот, одним из ближайших и наиболее мощных последствий которого становится выход человека за границы собственно первобытности и вступление в период так называемого цивилизованного развития.

Космос эпоса

Вне всякого сомнения, одно из сущностных звеньев описываемой мировоззренческой революции состоит в осознании фактора времени как некоей стратегической основы принципиально нового способа упорядочения мира культурных символов". Отныне все мифологические события начинают нанизываться на единую векторную ось "прошлое - настоящее". И это точка, в которой возникает феномен сознания, которое можно было бы определить как "жреческое". Это сознание, являющееся по сути пред-философским, поскольку это первый случай, когда человек вступает в сознательный диалог с мифом.

В этой связи напомню, что в одной из ранних глав настоящего исследования, а именно, в главе "Языки мифа" мною был сделан принципиальный вывод о том, что на ранних ступенях становления человеческого мышления пространство мифа - это достаточно хаотичное нагромождение "мифов происхождения", которые перекликаются друг с другом, имеют общих героев и общие темы, но не имеют сколько-нибудь целостного сюжетного построения и не претендуют на такого рода построение. Смысл этих мифов не в том, чтобы представить сколько-нибудь целостную картину мира, а просто в том, чтобы создать систему избыточных

семантических полей предметов и явлений окружающего человека мира. Но человек при этом не испытывает никакого дискомфорта оттого, что его мифология не выстроена в сколько-нибудь целостную систему: он просто не знает и не подозревает об этом, поскольку мифы первоначально не имеют словесной формы бытования, а представлены в системе обрядово-ритуальных действий. А, следовательно, это такое положение дел, в котором человеку нет нужды становиться философом, т'.е. человеком, осуществляющим
500
некую рефлексивную деятельность по отношению к основаниям собственного сознания.
Жреческая позиция сознания (подчеркну: речь пока идет о жреческой позиции сознания, а не о жречестве как о социальном институте) - это позиция, которая предваряет позицию философскую. Ведь если человек растворен в своей мифологии без остатка, у него нет нужды становиться жрецом собственной мифологии, т.е. человеком, который пытается искусственно сохранить мир своего мифологического "Я". Наоборот, жреческая позиция - это та, которая уже предполагает некоторый уровень дистанцирования. И потому жреческая позиция - это та, которая занимает промежуточное положение между позициями непосредственно-мифологической и философской. Жрецы ранних религий вовсе не пытаются встать в сознательную рефлексивную позицию по отношению к мифу, они просто пытаются выполнить работу по упорядочению и систематизации мифа; однако такого рода работа неизбежно дистанцирует миф и создает возможность для последующей рефлексии.
Доповествовательно-мифологический человек просто живет, живет в состоянии полного согласия и равновесия с собственным мифом, тогда как философ - это человек, который живет, мучась. Философ - это человек, который находится в состоянии подчеркнуто рефлексивного отношения к мифу: он не просто погружен в миф, но и обладает способностью видеть этот миф со стороны и испытывать чувство дискомфорта от того, что его мифология разрознена и разобщена. Иначе говоря, философ - это человек, который ставит вопрос о смысле, а суть этого вопроса как раз и состоит в неудовлетворенности качеством упорядоченности его мифологии.
Разумеется, было бы крайним преувеличением заявить, что создание эпосов - это уже по сути философская работа. Но, если напрячь слух, пожалуй, здесь можно будет обнаружить гул приближающегося состава - можно будет увидеть некоторые предзнаменования того, что будет в последующем названо философией, а пока можно было бы определить как своеобразную пара-философию или прафилософию.
В самом деле, попытка словесного описания мифологического пространства, попытка переконструирования мифов с помощью слов впервые создает .почву для дискомфорта: возникает проблема некоей взаимной сюжетной или смысловой несостыко-ванности и несочлененности различных мифов происхождения. Здесь-то и возникает проблема создания общей рамки и единого смысла - та проблема, которая традиционно считается базовой проблемой философии. И потому проблема создания любого эпоса - это по сути своей парафилософская проблема, поскольку это проблема создания множества искусственных сцеплений между разрозненными мифологическими сюжетами, проблема построения целостного здания повествования, имеющего общее начало и общий конец. И заняться решением этой задачи могли только
501
достаточно продвинутые в рефлексивном отношении люди, способные увидеть факт разобщенности мифов, обретших повествовательную форму. В этом и состоит, похоже, феномен раннего жречества. Впрочем, о тайне раннего жречества речь чуть позже.
Вне всякого сомнения, задача сведения разрозненных мифов воедино - это задача огромной интеллектуальной сложности, учитывая тот факт,
что мифология любого народа чрезвычайно объемна. Хорошо известно, что дошедшие до нас эпические сказания имеют в своем арсенале многие десятки тысяч строк - можно себе представить, сколь фундаментальная работа упорядочения производилась безвестными составителями этих эпосов в процессе их создания. И нет никаких сомнений в том, что сами мифы, становившиеся сырьем для этих эпосов, подвергались весьма существенному переконструированию в процессе эпосотворчества.
Естественно, что создание эпосов требовало не одного столетия и даже не одного тысячелетия, коль скоро их создание означало подлинную мировоззренческую революцию. Любой эпос предполагает некую отрефлексированную целостность мировосприятия и событийную простроенность ab ovo, "с самого начала". А, стало быть, предполагает идею начала всего сущего и идею времени как некоей, определенным образом организованной связи событий. Любой эпос предполагает некую событийную последовательность, предполагает, что все события мифологического корпуса взаимно организованы во времени - вещь, совершенно немыслимая для первобытного мифологического сознания в его наиболее архаических формах. В любом эпосе есть принципиальная сложенность, искусственная выстроенность событий.
Замечу, что племена, так и оставшиеся на ступени первобытности - это племена, не создавшие феномена словесно остранен-ной мифологии, и, соответственно, не создавшие эпических структур. Каждый "миф происхождения" так и остался у них существовать сам по себе, и уже только силами этнографов-наблюдателей мифология этих племен насильственно превращалась в более или менее упорядоченные словесные формы и более или менее систематизировалась в мифологических сборниках, где на первые места выдвигались "мифы происхождения" Солнца, Луны и человека, а на последующие определялось все остальное, хотя это вовсе не соответствовало внутреннему распорядку функционирования этих мифов в самих племенах.

Это обстоятельство, которое отмечают многие исследователи мифа: чем древнее мифология, тем в большей степени проблема происхождения имеет в ней локальный характер, тем в большей степени миф равнодушен к проблеме происхождения мира как такового. "Такое равнодушие к вопросам происхождения мира - признак чрезвычайной архаичности австралийских мифов, и однотипных с ними - папуасских..., некоторых палеоазиатских..." 1Э, подчеркивают исследователи. "Австралийское мышление мы застаем на той ступени мифотворчества, когда космогоническая
502
проблема еще не стоит перед человеком, когда отдельные разрозненные мифы еще не слились в пусть противоречивую, но всеобъемлющую систему, когда не сложился любимый народный тип героя-культуртрегера, демиурга. В многочисленных мифах австралийцев действуют серые, еще обезличенные, однообразные и нехитрые герои, появляющиеся только однажды, чтобы уступить место другим безымянным персонажам" 20.
Чем древнее, чем архаичнее мифология, тем меньше в ней мотивов, претендующих хотя бы на какую-то космогоничность, тем меньше в ней претензий на выстраивание целостной системы всего сущего. Это дает основания для допущения, что в наиболее древних своих формах, т.е. формах непосредственно ритуально-обрядовых, миф вообще не предполагал никакой космогонии, не предполагал никакой последовательности происхождения мира, да и вообще был глубоко равнодушен к самой проблеме происхождения мира.
Это, в общем и естественно, если исходить из предложенной выше гипотезы о семантической природе мифа. Если миф по своей сути есть развертка семантического кода к различным словам, организующим пространство культуры, а, значит, к словам, обозначающим вещную, предметную реальность окружающего человека мира; если, другими словами, миф есть средство семантического упорядочения взаимоотношений человека с предметами и явлениями окружающего его мира, - то должно быть очевидным, что миф в своих наиболее архаических формах должен быть глубоко предметным. Попросту говоря, первобытному человеку необходим миф Луны или Солнца а так же мифы сотен и тысяч конкретных вещей и предметов, потому что это единственная основа для упорядоченного с ними взаимодействия, и оттого такого рода предметные мифы оказываются принципиально возможными. Но как, с какой стати должен у него возникнуть миф "всего сущего" или миф "космоса" или миф "мира вообще"?
Напомню: человек поименовывает окружающий его предметный мир, и посредством этого поименования каждому предмету этого мира ставит в соответствие свой миф - а, значит, навязывает этому предмету некоторые искусственные, культурные, иллюзорные смыслы, и за счет этих избыточных смыслов оказывается способен упорядочить свой диалог с миром. Но само собой разумеется, что в окружающей человека среде нет предмета под названием "космос" или под названием "вселенная", и, в общем-то, достаточно нелегко (если не сказать - невозможно) найти хоть какие-то основания для того, чтобы уже на самой древней ступени развития первобытного сознания понятие космоса, вселенной или "всего сущего" появилось. И не менее трудно предположить, что у человека этого периода могло произойти самопроизвольное зарождение идеи времени и идеи развития - а ведь любая космогония предполагает и то и другое.
Впрочем, дело ведь не только в предположениях, Но и в фактах. А факты свидетельствуют о том, что и идея космоса, и идея
503
времени, и идея развития - суть идеи, характеризующие эпический тип сознания, а, значит, идеи, рождающиеся на определенной, достаточно высокой ступени развития первобытного мышления.
В самом деле, вопрос о происхождении мира - это по сути своей философско-эпический вопрос, поскольку сама его суть заключается в том, чтобы стянуть в одну точку - точку всеобщего происхождения - все локальные мифы и найти для всех разрозненных мифов некое общее и универсальное основание. Вопрос о происхождении мира - это вопрос о той точке отсчета, или, быть может, точке опоры, опираясь на которую можно было бы структурировать принципиально гомогенное пространство архаической мифологии (гомогенное в том смысле, что все мифы в нем принципиально равновесны, никакой миф не является приоритетным) и сделать его тем самым негомогенным, неравновесным. А структурирование хаоса разрозненных мифологических повествований в эпически организованное целое есть по сути своей работа философского сознания. Сознания, способного поставить вопрос о начале сущего, и сознания, способного поставить вопрос о структурировании хаоса. Это еще, конечно, не философия как сознательно-рефлексивное строение картины мира, но уже проступающая тенденция стихийного философствования.
Эпос не гомогенен уже потому, что у него есть начало и конец. Эпос не гомогенен потому, что в нем представлена ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТЬ происхождения и представлена вре-мен'ная несоразмерность различных событий. Эпос - это то, что ПО СВОЕЙ СУТИ предполагает космогонию как особую абстракцию происхождения всего сущего. Только после того, как мифы выстраиваются в ту или иную более или менее связную последовательность, оказывается возможным философский вопрос о тайне происхождения всего сущего, оказывается возможен вопрос о начале мира как такового - вопрос, который бессмысленно искать в наиболее архаических мифологиях, но который становится своеобразным правилом хорошего тона во всех мифологиях, прошедших эпическую обработку и попробовавших вкус цивилизации. И чем более развита культура, тем в большей степени отрывочные и разрозненные "мифы происхождения" сплетаются друг с другом в некую более или менее целостную систему, объединенную идеей последовательности событий.

На основании сказанного можно выдвинуть достаточно неожиданную гипотезу: идея хаоса как первоначально-неструктурированного состояния Вселенной и идея последующего космоге-неза как упорядочения хаоса вовсе не является на первых порах мировоззренческой идеей, но является МИФОвоззренческой идеей. Иначе говоря, она представляет не столько идею генезиса самой вселенной, генезиса окружающего человека мира, сколько идею превращения в целое хаоса повествовательных мифов, идею превращения разрозненной повествовательной мифологии в космос эпического повествования.
504
Таковы основные звенья эволюции мифа в архаическом обществе - те звенья, которые подготавливают духовную почву для возникновения феномена цивилизации. От неявной формы существования мифа, от мифа спрятанного в обрядах и ритуалах как тайное семантическое поле сакральных слов, через повествова-тельное отчуждение мифологической семантики, через формирование мифологических нарративов, и, наконец, к эпосу, как определенным образом упорядоченной системе отчужденных мифов - таков путь, который в соответствии с предложенным анализом проходит миф в истории первобытного общества.
Впрочем, было бы явной неточностью сказать, что с появлением эпических форм происходит гибель мифа в его генетически исходных, доповествовательных формах, и что рожденный как полисемантическое измерение слова миф словом же - но словом, обретшим инструментальную форму существования, - оказывается в конце концов убит. Просто пространство существования мифа расширяется, и расширяются формы трансляции мифа в культуре. И каждая новая ступень развития мифа никоим образом не отменяет и не преодолевает старую.
Можно говорить о трехуровневом существовании мифа на развитых ступенях культуры. И, соответствующим образом, о троякой трансляции мифа на этих поздних ступенях.
Во-первых, продолжает транслироваться само семантическое пространство языка через систему обрядово-ритуальных действий с различными предметами культуры. Между прочим, этот механизм всецело сохраняет свои права и по нынешний день. И хотя обрядово-ритуальная практика современного человека мало похожа на обрядово-ритуальную практику человека первобытного, нельзя не заметить, что дети современной культуры усваивают семантическое пространство родного языка исключительно через устойчиво воспроизводимые ритуальные схемы повседневности, каковыми до отказа насыщена жизнь любого обыкновенного человека. Назовем эту форму трансляции мифа бытом. Именно в быте осуществляется подлинное и наиболее глубокое бытие мифа, и это именно та сфера, в которой культурный миф оказывается представлен наиболее полным и значительным образом. Одна беда: реконструировать миф, опираясь на мертвые предметы быта, невозможно. Его можно расшифровать лишь наблюдая за функционированием этих предметов в живой повседневной (== обрядово-ритуальной) практике.
Во-вторых, происходит трансляция повествовательной мифологии в виде рассказов, историй, сказок, назиданий, а так же ритуальных текстов, оторванных от обрядовой практики и превращенных в факт поэзии - всего того, что представляет собой отчужденную форму существования мифа. Назовем эту форму трансляции мифа литературой.
И, наконец, в-третьих, происходит трансляция специальным образом упорядоченных систем мифов, и, в частности, особых,
505
сакрализованных эпосов, которые представляют собой не что иное как попытки представления повествовательной мифологии как некоей целостности. Назовем эту форму трансляции мифа религией.
Последняя форма трансляции мифа приобретает решающее значение на этапе цивилизации. Почему - об этом речь ниже.
Тайна жречеСтва
Напомню, что доповествовательный миф носил, если угодно, характер естественно-сакрального. Он был естественно-эзотери-чен: чтобы вызвать к жизни тайную мифологическую семантику, первобытный человек должен был ступить в обрядово-ритуаль-ный круг, и его задача всякий раз состояла в самостоятельной, на уровне внутреннего зрения реконструкции мифа с опорой на систему обрядово-ритуальных символов. Но это значит, что священный, сакральный характер мифа не требовал для своего поддержания никаких специальных, особых религиозных институтов. Обряд и ритуал были естественной сферой бытия мифологи-ческой семантики, эта семантика существовала на уровне допо-нятийных чувственных образов, и сама структура ритуала заставляла первобытного человека переживать эту мифологическую семантику как священную и абсолютную, как некий предельный закон своей жизни.
Нетрудно понять, что превращение мифа в повествование, рассказ радикальным образом меняет ситуацию. Миф, превращенный в повествование, неизбежно утрачивает качество естественной сакральности: он оказывается как бы "запачкан" словесным преложением. Вместо священной реальности, с которой до сих пор приходилось иметь дело человеку, возникает... некая словесная конструкция, в которой миф оказывается неизбежно опошлен и заземлен. То чувство священного трепета, которое переживал первобытный человек, вступая обрядово-ри-туальным образом в пространство мифа (всякий раз открывав-шееся как бесконечная вселенная), оборачивается чувством искреннего недоумения и даже иронии, когда это вселенское пространство оборачивается... рассказом: неизмеримо более бледным и плоским, нежели то семантическое переживание, которое испытывал человек, погружаясь в обрядово-ритуальную реальность мифа. И, в общем, в этом нет ничего удивительного: в неумелых устах повествование только разрушает

впечатление. То, что было чувственным образом и существовало в пространстве воображения как очевидная данность, начисто исчезает в пространстве понятийных структур. Тем более, если речь идет о культуре, которая только-только научается говорить языком повествования. Самые яркие впечатления, переданные неумелым языком, способны вызвать комический эффект, или уж, во всяком случае, создать ощущение чего-то совершенно бесцветного. Любой человек способен к ярким чувственным пережива-

ниям, но многие ли смогут перевести эти свои переживания на язык слов?
Кстати, специалистам по мифу хорошо известна странная фигура мифологического трикстера - особого мифологического героя, который выполняет, пользуясь выражением Мелетинско-го, роль своеобразного "шутовского дублера" по отношению к основным действующим лицам мифа. Вполне вероятно, что своим возникновением эта фигура как раз и обязана феномену повествовательного инобытия мифа. Бытие мифа в повествовательной плоти, превращение высокой семантики мифа в сюжетные перипетии взаимоотношений неких действующих лиц подрывает абсолютный, священный статус мифологической семантики, - это-то и получает ироническое отыгрывание в фигуре трикстера. Как замечает М.Элиаде, трикстер "...пародирует и шаржирует шаманское камлание или обряды жрецов. Шаманских духов-хранителей трикстер гротескно отождествляет со своими экскрементами, пародирует шаманский экстатический полет, хотя всегда в конце концов падает" 21. Трикстер - двойственная фигура, подчеркивает Элиаде. Он близок богам "своей "изначальностью" и своим могуществом, но еще ближе людям своим обжорством, невероятной сексуальностью и аморальностью" и.
Вместе с тем, ирония одно из начал рефлексии. Иронический взгляд на то, что еще вчера было предметом абсолютной и не сомневающейся веры, есть знак дистанции, которая возникает между человеком и его мифом в процессе повествовательного остранения последнего. И оттого явление трикстера в мифологическом повествовании свидетельствует о том, что в интеллектуальном, психологическом и мировоззренческом развитии первобытного человека произошли весьма и весьма нетривиальные сдвиги, связанные с десакрализацией первоначальной мифологии.
Суть происходящих с человеком этого времени драматических процессов чрезвычайно точно и тонко выразила О.М.Фрей-денберг, заметив, что тот "вообразительный мир" первобытного человека, который долгое время принимался им за единственно подлинный, принимался им за мир высших и абсолютных ценностей, уже в позднеродовую эпоху представлял из себя "такую область, содержание которой начинало испаряться" 23.
Но что означает утрата высших и абсолютных ценностей, как не тот кризис смысла, о котором шла речь в предшествующих главах? И то, что этот кризис смысла иронически отыгран, тра-вестирован, карнавально перевернут, не спасает положения дел, а, скорее, подчеркивает трагическое положение человека, утрачивающего мир сакрального и обреченного отныне на иронический диалог со своим повествовательным атеизмом. Однако хода назад уже нет.
Впрочем, коль скоро джинн повествования уже выпущен, и коль скоро этот факт является вполне закономерным этапом развития первобытной культуры, резонно предположить появление

совершенно новой тенденции в развитии архаического сознания. Тенденции, которую можно было бы обозначить как тенденцию РЕсакрализации мифа. Тенденции возвращения мифу сакраль-ности - но уже мифу специфически повествовательному. Тенденции, суть которой реализуется в совершенно новой, не знакомой предшествующему культурному развитию форме человеческой деятельности, - форме, которую можно было бы назвать жреческой или религиозной.
Ранняя религия - это и есть тот особый институт, посредством которого происходит ресакрализация повествовательной мифологии, возвращение мифу (но уже мифу в повествовательно-отчужденной форме) его исходного священного статуса (утрачиваемого им в процессе превращения в повествование). Начало религии - формирование особой группы жрецов, призванной сохранять повествовательную мифологию и специальным образом поддерживать ее священный статус. Таким образом, фигура жреца на ранних этапах есть не более чем фигура охранника, сторожа, хранителя и транслятора священного статуса мифологических повествований. Поскольку естественная священность мифа оказалась разрушена, оказалось необходимым создание системы искусственной священности, и этой системой искусственной священности как раз и явилась религия.
Этой системе искусственной священности уже не подходят структуры архаических ритуалов, смысл которых состоял в поддержании невидимой мифосемантики предметного мира. Здесь нужны совершенно новые ритуалы, смысл которых - поддержать сакральность ТЕКСТОВ. Если в дорелигиозную эпоху в центре обряда или ритуала находился культовый предмет (что в контексте архаической культуры оказывается тождественно понятию "культурный предмет"), то в центре религиозного обряда или ритуала оказывается КУЛЬТОВЫЙ ТЕКСТ. А это значит, что возникают совершенно новые обряды и ритуалы, не знакомые предшествующей эпохе.
Сама суть этих обрядов и ритуалов иная. Если суть дорелиги-озных ритуалов состояла в том, чтобы дать ключ к мифосеманти-ке предмета, то суть раннерелигиозных ритуалов состояла в том, чтобы дать ключ к семантике священного текста. А особыми площадками, на которых происходило моделирование искусствен-

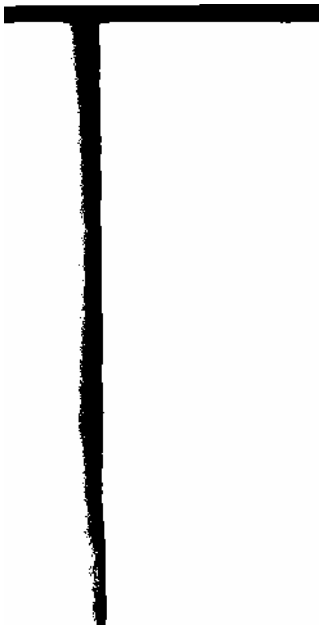
ной священности, становятся религиозные храмы.
Искусственное моделирование священности повествовательных мифологических текстов - это та деятельность, которая только и могла обеспечить трансляцию из поколения в поколение повествовательных мифологических текстов в качестве канонических. А возникновение повествовательного мифологического канона означало не что иное, как превращение повествовательной (отчужденной) формы бытия мифа в самостоятельную культурную ценность. Поддержание, хранение и трансляция этого повествовательного мифологического канона и становится главным содержанием деятельности жреческого сословия.
508

Подводя промежуточную черту под вышесказанным, можно было бы с известной долей парадоксальности предположить, что возникновение феномена повествовательной интерпретации мифа несет изрядную долю ответственности за возникновение самой религии. Разумеется, такое утверждение может показаться излишне смелым. Однако, похоже, что оно позволяет достаточно многое объяснить в возникновении самого феномена религии, в его природе, в его причинах.
В самом деле, как показал предшествующий анализ, обретение мифом повествовательных форм приводит к появлению некоего совершенно нового культурного качества. Взамен торжественной и таинственной обрядово-ритуальной мистерии, взамен сверхчувственного семантического действа возникают странные и малоубедительные "рассказики", которые, скорее, пародируют глубинную семантику обрядово-ритуальных мистерий, нежели действительно ее улавливают и воспроизводят. И все то обилие повествовательных текстов, которые появляются в это время, выглядит несколько двусмысленно. На первый взгляд, эти устные тексты вполне безобидны: они представляют собой всего лишь словесное описание священной семантики мифологических ритуалов и словесно дублируют миф, растворенный в структурах ри-туализованного быта. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что они не просто дублируют миф, а "опускают" и опрощают его, лишая естественной священности. Священное становится банальным. Обширные семантические пространства, которые возникают в процессе ритуального действа в качестве многомерного чувственного образа, оборачиваются десятком повествовательных строк. Этот "опущенный" при помощи слова миф требует отныне специальных инструментов и даже специальных институтов для поддержания своей новой, искусственной священности и для того, чтобы его трансляция из поколения в поколение могла осуществляться не в обрядово-ритуальной, а в повествова-' тельной форме. Это, похоже, и есть ключевая причина, обусловливающая возникновение института ранней религии, или, точнее будет сказать, института жречества.
В свое время совершенно блестящий анализ феномена ранней религии в ее соотношении с архаической мифологией осуществила О.М.Фрейденберг. Вместе с тем, она рассмотрела факт религиозного отчуждения мифологического повествования от человека как факт, который является СЛЕДСТВИЕМ возникновения феномена религии. Или, другими словами, рассмотрела религию как ПРЕДПОСЫЛКУ отчуждения повествовательной структуры мифа от человека. Однако анализ вопроса о глубинных корнях этого процесса она оставила за кадром, ограничась общесоциологической ссылкой на условия "позднего родового общества", в котором "уже намечается возможность распада единой, всеобщей для всех людей данной эпохи системы миропознания", "начинают возникать первые понятия" и "появляются первые предпосылки для нового реалистического мировосприятия, преодолева-
509

ющего прежний мифологизм" 24. Какие при этом "условия позднего родового общества" имеются в виду, было сказано явной скороговоркой, в которой звучали отголоски известных социологических схем про "разделение труда" и про "разделение родоплемен-ного общества на две враждующие группировки" ъ. Впрочем, сама Фрейденберг не скрывала того, что ее социологический экскурс носит условный и необязательный характер: "я не имею намерения быть точной в своих социологических приурочениях..." 26. Но зато после ряда дежурных ссылок на условия "разделения труда" и "разложения рода", Фрейденберг сделала далее совершенно блестящий анализ самой сути ранней религии. И главный вывод, к которому она пришла в результате - это вывод о том, что самой сутью ранней религии является сакрализованное отчуждение мифологии от человека.
В свете развиваемой в настоящей книге концепции этот вывод выглядит совершенно очевидным и естественным. С единственным (но существенным) дополнением. Сакрализация мифа, происходящая в ранних религиях, - это не предпосылка его повествовательного омертвения, как это может показаться из анализа Фрейденберг, но, скорее, наоборот: завершение длительного процесса повествовательного отчуждения мифа и попытка спасти его сакральную сущность. Похоже, что ранняя религия - это не столько отчуждение мифа (отчуждением мифа является- само повествование), сколько такой институт, в рамках которого отчужденный миф получает свою вторую священную жизнь. Процесс, который был обозначен выше термином "ресакрализация". Но в отличие от "первой" священной жизни мифа, когда его бытие в контексте ритуала носило тайный, неявный характер, его вторая священная жизнь - это жизнь явная, представленная в совокупности повествовательных текстов, искусственно возведенных в ранг священных. Что же касается всего остального, то анализ феномена ранней религии в трактовке Фрейденберг выглядит

глубоко совпадающим с тем анализом, который представлен в настоящей книге.
"В религии - пишет исследовательница, - словесная, вещная и действенная части уже обособлены. Появляются священносказа-ния, священнодействия и круг священных предметов. Их характерной особенностью служит именно черта "священности" - качественное разграничение двух миров. Мифотворчества как непроизвольного восприятия действительности уже давно нет. Мифы..., теряя свою исконную генетическую суть, становятся независимыми от прямого смысла, их создавшего, и обращаются в разрозненные, самостоятельные, стабильные куски повествования. Цельное, единое мировосприятие, выраженное сквозь форму метафор, разбивается, засыхает, и эти застоявшиеся образы начинают обращаться в культе своей формальной, традиционной стороной. Повествовательная функция, которую они получают,еще больше отрывает их от прежнего, генетического смысла; старое содержание образов совершенно забывается, переходя в состоя-
510
кие только одной повествовательной структуры..." и. Такое состояние архаической мифологии и становится исходной точкой для того процесса, который был нами обозначен как процесс религиозного переконструирования архаической мифологии. О.М.Фрейденберг пишет об этом так: "...Сама эта /повествовательная - А.Л./ структура получает новое истолкование в душе и в умах людей, противопоставляемых божественным силам. Миф сакрализуется" ".
Что же представляла собой сакрализация повествовательной мифологии? Прежде всего, замечает Фрейденберг, этическое и причинно-следственное ее упорядочивание. Иначе говоря, превращение ее в некую более или менее целостную религиозно-мировоззренческую систему. "Сакрализация мифа состоит не в прикреплении его к тому или иному культу, но в том, что он подвергается каузализации и этизации при тщательном сохранении всей его традиционной структуры" 2Э. Попросту говоря, речь идет о том, что мифы связываются между собой подобиями этических и причинно-следственных связей, а разрозненное мифологическое повествование обретает образ целостности.
Вполне естественно, что столь значительные изменения в строе архаической мысли приводят к возникновению совершенно нового социального феномена: происходит "распадение общества на активных и пассивных членов, на священство и общину" 30. Другими словами, на горизонте культуры появляется совершенно новая фигура - фигура посредника между общиной и мифом, фигура жреца.
Чем являлась фигура жреца на самых ранних ступенях формирования религиозно-мировоззренческих систем? Разумеется, это отнюдь не фигура священника последующих эпох. Снова обращусь к авторитету О.М.Фрейденберг. "Отделенный от понятий тотема и божества, древний жрец не оказывал на общину нравственного воздействия, не произносил проповедей, нравственно не воспитывал людей. Он был только высококвалифицированным специалистом по знанию всего ритуала, относившегося до божества, до религиозного культа во всем его объеме" ".
Итак, жрец - это "всего лишь" посредник между человеком и мифом. Но появление между одним и другим этой посреднической миссии "третьего" являлось знаком глобальных перемен, происходивших в культуре того времени. "...Между жрецом и не-жрецом, участником культа, появляется разница активного и пассивного начала. Только на долю одного жреца приходится миссия известных, хотя и искусственных действий в этом малоподвижном, законсервированном мире. Только одни жрецы знают священные формулы и строгие рамки культовых действ. Так создается понятие общины, отделенной от прямого общения со святыней, к которой имеет доступ один жрец... Община характеризуется идеей профанизма, то есть искусственной пассивностью людского коллектива..." 32. А это значит, что только с этого момента начинается разделение на мир сакральный и мир
511
профанный - разделение, абсолютно немыслимое в предшествующую эпоху.
И в результате всех описанных преобразований возникает феномен религии как феномен застывшего и омертвевшего мифа -считает Фрейденберг. "Итак..., священносказания - это прежние мифы, священнодейства - это прежние действа; материальные формы культа (святилища, храмы, священные предметы) - это старый мир закаменевшей семантики. (...) Ново здесь понятие сакраль-ности, святыни. Древняя мировоззрительная система... обратилась в искусственный, антиреальный мир (...) Эта новая система стала характеризоваться невиданным консерватизмом, который на самом деле был неизбежен в силу основной природы этой изжитой неживой системы. Человек уже не мог ни жить, ни действовать в ней; единственное, что он мог, - это вращаться в границах ее неживых и слишком узких норм, исполняя вполне пассивную роль; активная теперь передается особо выделенному лицу или лицам, которые производят искусственные действия от имени человека. Вот тогда-то и возникает жречество. Формально ничего не изменяется и не исчезает. Перед нами словно экономный портной, который из одних вещей делает другие заново, не выбрасывая ни лоскутка. Если же и покажется, что какие-то протертые кусочки выкинуты, их всегда можно найти в исподних частях платья, внутри карманов или на подшивке. От тотемизма по-старому остается вся схема... Остается вся сумма готовых ритмов, вещей, слов, действий и представлений. Сохранено решительно всё. Однако в такой же мере всё изменено. И то, что было прежде тотемизмом, теперь становится религией. Тотемистическая схема начинает функционировать в виде структуры религиозной системы; тотемистическое содержание исчезает, переходя в одну лишь форму, которая под-сказывает новые религиозные смыслы и перевооружается в виде нового содержания религии" 33.

Однако, похоже, что Фрейденберг излишне увлекается. "Не может быть речи о том, что формы, из которых религия строит свою систему, созданы впервые ею. Ее фактура вся сплошь принадлежит не ей. Она даже не перекомбинирует отдельных элементов того материала, который отныне служит материалом ее собственным. Она его только переосмысляет" м.
Вот с последним, пожалуй, согласиться нельзя. Потому что переосмысляя миф, религия его безусловно перекомбинирует. Разрозненные мифологические "рассказы" она пытается выстроить в некую целостную мировоззренческую систему, и вынуждена эти полуфабрикаты своей новой мировоззренческой системности активно домысливать и внутренне перестраивать. И это, если угодно, неизбежная плата за переход к новой системности.
Разумеется, арсенал религии - это арсенал, доставшийся ей в наследство от мифологической архаики. В задачу религии менее


всего входит отказаться от этого арсенала и сочинять что-то принципиально новое. Задача ее, скорее, обратная:' вернуть этому арсеналу (дискредитированному в повествовательной традиции) его исходный священный статус. Но если раньше это был священный статус неявной мифологической семантики, то теперь - статус священного повествования.
Однако можно ли возвести в ранг священного повествования набор разрозненных кусков и фрагментов? Вспомним те трудности, с которыми столкнулся П.Вейц (см. главу "Языки мифа") в процессе сбора мифологических повествований у папуасов ма-ринд-аним, где каждый информатор рассказывал какие-то куски мифа без начала и конца, и понять их связь друг с другом не представлялось возможным, покуда сам Вейц не начал делать некую систематизирующую обработку, и на основании данных тех или других информаторов "восстанавливать" целостность мифа. С точно такой же ситуацией этнографы сталкиваются и в других первобытных племенах: в дорелигиозных культурах начисто отсутствует потребность в какой бы то ни было целостности мифологического повествования.
В сущности говоря, работа П.Вейца и многих десятков других этнографов по систематизирующей обработке тех мифов, которые они собирали у первобытных народов - совершенно естественная работа для рефлексивно развитого сознания. Если бы Вейц и <ч\) коллеги публиковали мифы необработанными, в том непосредственно-сыром виде, в котором они поступали им от информаторов, получалась бы мешанина, напоминающая мусорную свалку. Но в том-то все и дело, что в реальном первобытном обществе, не знакомом с религиозными институтами, повествовательные мифы существуют именно в таком виде, в виде свалки разрозненных рассказов, совершенно не претендующих на какой бы то ни было внешний образ целостности и систематичности. При том самих информаторов, которые рассказывают мифы, это нисколько не смущает: у них начисто отсутствует сама потребность в какой бы то ни было повествовательной целостности своего мифологического корпуса. А это значит, что этнографы, собирающие мифы, вынуждены решать задачу, аналогичную той, которую на заре цивилизации решали ранние религиозные культы. Сама суть любого священного повествования такова, что оно предполагает некоторую априорную целостность. Священное повествование требует некоего повествовательного КАНОНА, который будет передаваться из поколения в поколения в незыблемом виде. А этот канон еще нужно создать.
Вообще проблема создания повествовательного канона - это проблема головокружительной сложности. В сущности говоря, это есть не что иное, как проблема создания ТЕКСТА. Одно дело, когда миф рассказывается примерно, приблизительно, когда каждый очередной рассказчик предлагает свою редакцию мифологического нарратива, когда рассказывается вроде как один и тот же миф, но разными словами. И

совсем другое дело, когда возника-
17 Зшс. 239
513
ет необходимость в КАНОНИЗАЦИИ повествовательного мифа. В этом случае оказывается существенна не только семантика мифа, но и форма его изложения, оказывается существенен ПОРЯДОК СЛОВ, используемых для изложения.
В том-то и состоит феномен канонический текст, что это текст, в котором существенно не только содержание излагаемого мифа, но и порядок слов, с помощью которого этот миф излагается. Следовательно, проблема создания канонического текста - это проблема ОТБОРА тех или иных версий повествовательного изложения одного и того же мифа, проблема отбора тех или иных повествовательных редакций. Но проблема порядка слов есть не что иное, как проблема ПОЭТИКИ текста. Поэтому формирование эпико-мифологических канонов на заре цивилизаций является процессом, в котором происходит формирование самого феномена повествовательной поэтики. Любой эпос, передаваемый из поколения в поколение "с точностью до запятой" есть не что иное, как канонизированное повествование, ТЕКСТ, в котором значимо взаимное расположение слов, а не просто мифологическое содержание, описываемое этими словами. Потому-то мы и можем говорить о поэтике эпоса и подвергать эпос формальному лингвистическому анализу.
Не удивительно, что на ближайших ступенях культуры проблема канонизации повествования оборачивается проблемой ЛИТЕРАТУРЫ, проблемой ПИСЬМЕННОЙ РЕЧИ. Письменная речь - это и есть не что иное, как создание некоего микроканона. Человек пишущий - это человек, который постоянно совершает некую работу отбора, работу редактирования. Ведь одно и то же повествовательное содержание можно записать десятками различных текстовых формул. Но при этом нужно сделать выбор и остановиться на одной формулировке. Поэтому человек пишущий подбирает слова, перебирает варианты взаимного расположения слов, и в конце концов записывает некую текстовую формулу, которая и получает тем самым статус канонической по отношению ко всем прочим вариантам, оставшимся за кадром.
Однако то, что является обычным и массовидным для современной, литературной культуры, не является таковым для культуры, не знающей письменной речи. Точнее было бы сказать, что литература возникает первоначально в устной форме, и самой сутью ее на первых порах является создание некоего религиозно-повествовательного канона.
И лишь постольку, поскольку уже возникает тенденция канонизации отдельных мифологических повествований, тенденция создания устных повествовательных текстов, - возникает возможность и необходимость канонизации целостной СОВОКУПНОСТИ текстов, канонизации некоторого взаимного порядка различных мифов. А это, в свою очередь, требует некоторого их взаимного согласования и взаимного упорядочения, превращения разрозненных мифологических фрагментов в какую-то более или менее организованную целостность.
514
На путь такого объединения указывает, между прочим, сама Фрейденберг, когда замечает, что в ранних религиях происходит "этизация" и "каузализация" мифов. А ведь этизация и каузали-зация мифов означает именно то, что при принципиальном сохранении фактуры и семантической материи мифов происходит их УВЯЗЫВАНИЕ друг с другом, а это, в свою очередь, не может не вести к определенному их переконструированию. Миф, помещенный в систему этических и причинно-следственных связей, даже если он сохранит всю свою фактуру, будет заведомо другим мифом. И, похоже, что именно так возникают первые мифологические эпосы-космогонии.
В том-то и состояла, по-видимому, высшая функция жрецов в ранних религиозно-мифологических системах, что они особым образом переконструировали архаический миф, представленный в форме разрозненных повествований. Именно жрецы брали на себя обязанность (и ответственность) по превращению разрозненных мифологических повествований в некую теологическую целостность - брали на себя обязанность по созданию религиозно-мифологических систем. И лишь после выполнения этой работы корпус повествовательной мифологии подвергался в их деятельности искусственной сакрализации, освящениванию, и эти жрецы несли всю полноту ответственности за поддержание священного статуса созданных ими систем.
То, что повествовательный мифологический канон, с которым мы встречаемся в древних религиях, отнюдь не тождественен хаотически-неорганизованной совокупности мифологических историй, бытующих у наиболее архаичных первобытных племен, достаточно очевидно. И достаточно очевидно, что, если бы жрецы ранних религий являлись простыми хранителями архаической повествовательной мифологии, степень хаотичности и неупорядоченности этой мифологии должна была бы приближаться к тому состоянию, которое наблюдали этнографы начала века у аборигенов Австралии и Океании. Однако важная вещь, которая бросается в глаза при рассмотрении любого религиозного мифа, заключается в том, что он, если можно так выразиться, повествовательно-системен. Он вовсе не похож на тот набор разобщенных историй, каковой представляет из себя устная мифология первобытных народов. Любой повествовательный религиозный канон несет на себе отпечаток выраженной рефлексивной системности, несет на себе отпечаток СДЕЛАННОСТИ. Он представляет собой некую совершенно новую по сравнению с архаическим мифом культурную реальность, в которой разрозненные мифы принципиально стянуты в более или менее

единое повествовательное целое, представляющее собой умопостигаемую мировоззренческую систему. А это и значит, что в самом основании ранних религий должна была лежать особая, рефлексивно-переконструирующая работа.
Нельзя хранить и транслировать хаос. Нельзя хранить и транслировать никак не связанные между собой текстовые фрагменты.
17*
515
Во всяком случае, если встает вопрос о трансляции с канонической точностью. Если бы мифологические повествования представляли собой некую хаотическую смесь, то неизбежно возникали бы проблемы как с канонизацией, так и с трансляцией этих повествований. Поэтому первое, что должны были сделать жрецы ранних религий - это создать более или менее полные мифологические своды, где разрозненные noBecTBOBatekbHbie мифы данного общества оказались бы соединены в более или менее полное собрание, которое и становится основой для канонизации. Но работа по созданию мифологических сводов - это по сути своей систематизирующая работа. Потому-то орелигиозивание первобытных повествовательных мифов неизбежно предполагало их системное переосмысление. Создатели ранних религиозных канонов были просто обязаны осуществить некоторое целостное переконструирование той разобщенной повествовательной мифологии, которая досталась им от архаики - иначе эффективная и точная трансляция мифологического канона была бы затруднена.
Таким образом, сама задача создания неких мифологических сводов, подлежащих священно-повествовательной трансляции, не могла не породить принципиально новой потребности - потребности в целостности, потребности в такой переконструирующей обработке имеющихся мифологических фрагментов, которая могла бы привести к созданию более или менее целостного мифологического пространства. Фрагментарность и кусочечность мифа, абсолютно несущественная в контексте ритуала, живого действия, становится очевидной и существенной в варианте словесного пре-ложения того же самого мифа. Жрецы, первоначальная функция которых состояла в сохранении и трансляции повествовательных форм мифа в качестве священных, просто не могли не взять на себя задачу систематизации и переконструирования корпуса повествовательной мифологии, - так, что он в конце концов оказывается развит до уровня систематической религии. И те же самые жрецы должны были взять на себя ответственность за связь человека с этим корпусом отчужденной от него повествовательной мифологии. Так возникает религия - инструмент восстановления связи человека с отчужденным от него повествовательным мифом. Так возникают храмы - особые площадки, на которых организуется встреча человека с отчужденным от него мифом, но мифом, обретшим повествовательную целостность.
Таким образом, содержание ранних религий - это вовсе не застывшее, омертвевшее содержание архаической мифологии, а нечто гораздо более богатое . А религия - гораздо более активное начало в человеческой культуре, и ее роль на первых порах своего существования - не столько подвести черту под своим прошлым, сколько определить стратегию на будущее. Ранняя религия не столько замораживает наличную повествовательную мифологию, сколько дает ей новый импульс существования - правда, в принципиально новом системно-мировоззренческом качестве. После того, как семантический миф обретает повествовательную форму
516
и теряет свою священность, религия возвращает этому мифу священность, но за счет канонизации его повествовательной формы.
Таким образом, религия имеет в своем возникновении вполне позитивный характер. Религия ни в коем случае не представляет собой механизма отчуждения смыслов от человека. Наоборот, ее задача - возвращение смыслов, утраченных в процессе повествовательного отчуждения мифов от человека, восстановление порванного поля смыслов посредством ресакрализации повествовательной мифологии. Следовательно, религия - это не столько механизм отчуждения, сколько механизм преодоления отчуждения.
Любопытно, что характерная для ранних религий тенденция искусственного восстановления в единое целое тех разрозненных мифологических кусков, которые образовались в результате повествовательной обработки спрятанной в обрядах и ритуалах мифологии, оказывается особым, мифологическим образом представлена в самой религии. В религиозно-мифологических комплексах самых разных народов мы можем встретить достаточно объемный сюжет, касающийся восстановления целого из расчлененных кусков. Зачастую само возникновение мира трактуется как результат воссоединения разъятых частей того или иного бога. Достаточно сослаться на расчленение (с последующим восстановлением, но в новом, вселенском качестве) тела Осириса в древнеегипетской мифологии или тела Пурушу в древнеиндийской мифологии, или на создание Вселенной из кусков тела морского чудовища Тиамат в вавилоно-ассирийской мифологии. Во всех этих случаях мы имеем дело с мифологией, уже получившей искусственную, систематическую обработку и ставшей религиозной системой. И этот мифологический образ восстановления целого из разрозненных частей может рассматриваться как своеобразная метафора самой сущности той особой деятельности, которую осуществляют по отношению к повествовательно разрозненной мифологии представители раннего жречества. Миф, который повествовательно отчуждается от человека и, тем самым, теряет свою органическую естественность, миф, который становится разрозненным набором повествований, разрозненным набором рассказов и сказок, возвращается к человеку в принципиально новой целостности,

целостности ранних религиозных систем. И происходит это благодаря усилиям формируемого по этому поводу института жречества. Таким образом, саму суть ранних религиозных систем можно было бы определить, как восстановление тел Осириса и Пурушу, пользуясь той подсказкой, которую дает сама древняя религиозная мифология.

Тайна школы

Если вернуться к той особой эпохе, когда семантический миф уже обрел свое повествовательное инобытие но еще не пережил процесса ресакрализации, то там всякая повествовательная интерпретация мифологической семантики является делом случая.

517

Иначе говоря, один и тот же миф может иметь множество вариантов повествовательных преложений, и ни одно из этих прело-жений не является канонизированным. Мифы рассказываются по принципу "кто во что горазд", - и это именно та ситуация, с которой обычно сталкиваются этнографы, пытающиеся записать мифы первобытных племен. Доредагиозный человек знает ритуальный канон, но не знает феномена повествовательного канона. И если обрядово-ритуальные структуры, поддерживающие семантическую тайнопись мифа, передаются в первобытном сообществе с незыблемой точностью на протяжении тысяч лет, то повествовательные интерпретации мифа, судя по всему, долгое время носят необязательный характер. Они существуют как фольклор, как совокупность рассказов, не имеющих священного статуса. И естественно, что никто не озабочен точностью их трансляции -достаточно того, чтобы в точности транслировалось объективно-семантическое бытие мифа, воспроизводимое в ритуале.

Ситуация меняется самым решительным образом, когда происходит канонизация повествовательного мифа. Ведь канонизированное повествование - это повествование, которое требует специализированных структур трансляции. И это совсем не то же самое, что трансляция обрядово-ритуальных структур. Там тоже требуется точность трансляции. Но там происходит трансляция живого действия, а это совсем не то же самое, что трансляция слова. Там происходит трансляция "из рук в руки", "из жеста в жест", через формирование некоего зримого образа ритуала. И в ходе коллективного исполнения того или иного ритуального сценария происходит ненавязчивая трансляция мифосемантическо-го пространства этого ритуала. А передается при этом, что принципиально, не формальный текст, а тайный смысл.

Что же касается канонизированного повествования - то это система устных текстов, оторванных от живой практики ритуала, и чисто психологически задача трансляции такого канонизированного повествования выглядит крайне непростой. Передавать ТЕКСТ (и при том передавать слово в слово) - это совершенно не то же самое, что передавать действие и совсем не то же самое, что передавать смысл, опирающийся на действие. Это подтверждает и психологический опыт современного человека: трансляция смысла и трансляция текста - это две существенно различные задачи.

Так, взрослые в диалоге с маленьким ребенком менее всего озабочены тем, чтобы давать ему развернутые текстовые инструкции, прекрасно понимая, что это малоэффективно, когда речь идет о полутора или двухгодовалом малыше. Тем не менее, происходит эффективная трансляция самых разнообразных культурных смыслов. И маленький ребенок осваивает смыслы окружающего его предметного мира менее всего опираясь на какие-то текстовые инструкции, получаемые им из взрослого мира. Ребенок расшифровывает смыслы, наблюдая за действиями взрослых и за сопровождающими эти действия эмоциональными репликами. Если же взрослый будет сопровождать свои действия не отдель-

518

ными репликами а самым подробным текстовым инструктажем, произойдет парадоксальная вещь: ребенок воспримет структуру действия и сопровождающие эти действия инструктаж как две параллельные и Независимые реальности. И начнет спустя некоторое время пользоваться формулами инструктажа в своих играх. Скажем, начнет "учить" или отчитывать куклу, в точности повторяя формулы взрослого инструктажа, но при этом в собственной практике будет действовать в полном разладе с произносимыми формулами. Впрочем, это относится не только к детям. Легко научиться водить автомобиль, наблюдая за действиями профессионала, а затем самостоятельно садясь за руль, но пробовал ли кто-нибудь освоить это искусство, опираясь исключительно на учебники? Можно выучить наизусть текстовые описания работы на компьютере, но смысл всех этих описаний останется абсолютно темным и непонятным, покуда не произойдет живой контакт с компьютером. Смысл находится не в самом тексте, а в некоей реальности, находящейся за границами текста, и оттого трансляция текста и трансляция смысла - это по сути своей не совпадающие процессы. Тысячи людей могут читать один и тот же текст, но только у некоторых из них этот текст "ляжет на смыслы", т.е. окажется понятен. Какое-то поле внутренних смыслов окажется кодовым ключом к тексту. Так вот, что касается религии, то она принципиально транслирует не смыслы, а тексты. Как раз смыслы могут в процессе этой трансляции существенно меняться и переконструироваться. Так, смысловые поля ранних христиан и христиан современных - это совершенно различные смысловые поля, хотя базовые священные тексты у них принципиально совпадают. Зато подлинный бог религии - это текст, и трансляция текстового канона - это высшее предназначение религии. Особое внимание, которое любая религия уделяет текстам, открывает тайну культурного происхождения религии. И одновременно дает объяснение того, почему возникновение института религии сопровождается возникновением феномена школы. Ведь школа как институт возникает там и тогда, где и когда появляется проблема трансляции слово в слово канонических текстов. И, похоже, что именно задача трансляции канонизированного повествовательного мифа приводит к

возникновению этого особого социально-культурного института - института школы. Школы как искусства транслировать чужое. Школы, в центре которой возвышается фигура жреца-учителя, и которая сама оказывается тождественна религиозному храму.
Первоначальный школьный учитель - это именно жрец, стоящий на охране священного, канонического знания, а жрец - это именно учитель, задача которого - обеспечивать трансляцию из поколения в поколение священного текстового знания. Именно жреческое сословие впервые в истории культуры предъявляет некую особую социальную роль, особую социальную функцию
519
посредничества между сакральным и профанным, и эта особая роль получает название роли учителя. А религиозный храм становится первой в истории культуры школой.
Кстати говоря, сегодня семантика слова "учитель" имеет два ярко выраженных оттенка, причем один из этих оттенков восходит к наиболее древним корням учительской профессии. С одной стороны, учитель - это одна из наиболее массовидных, мирских, профанных профессий, смысл которой состоит в том, чтобы транслировать ученикам некие культурные знания, представленные тем или иным образом в книжных текстах. Но с другой стороны, учитель - это духовный наставник, "гуру" - особая духовная миссия, связующая сакральное и профанное в «различных религиозных культурах (культах). Во втором случае слово "учитель" предпочитают писать с большой буквы, как бы подчеркивая его принципиальное несовпадение со статусом слова, обозначающего банального школьного педагога. Однако есть основания полагать, что на заре цивилизации эти две - столь непохожие по своему сегодняшнему социальному статусу! - социальные роли принципиально совпадали. Профессия школьного учителя - что может быть банальней и бесцветней? - по своему генетическому коду берет свое безусловное начало в раннем жречестве.
Именно жрец, обладая знанием всей полноты отчужденного, сакрализованного и переконструированного в некую мировоззренческую целостность мифа, обязан был решать особую задачу трансляции этого высшего повествования из мира сакрального в мир профанного, и, следовательно, именно жрецы оказались теми, кто впервые в истории культуры стали выполнять функции учителей - разумеется, учителей сакрального, учителей эзотерического. Таким образом, "жречество" и "учительство" оказываются исторически однокоренными словами. Учительство как профессия и социальный феномен впервые возникает в форме жречества Фигура жреца - это и есть фигура учителя. Религиозный храм - это и есть школьная площадка. А разделение мира на сакральный и профанный - это и есть то разделение, возникновение которого впервые рождает необходимость школьного обучения. И не удивительно, что школа в своих ранних образцах никогда не являлась светской школой, но являла собой особый религиозный институт (и религиозный инструмент), и сутью этого особого института являлась трансляция повествовательно отчужденной и ресакрализованной мифологии.
Первобытное общество не знает феномена школы. Школа начинается только там и только тогда, где и когда возникает проблема текстового канона, который требуется передавать из поколение в поколение с незыблемой точностью. А это значит, что школа возникает только там и только тогда, где и когда возникает религия.
Вначале текстовый канон передается исключительно в устной форме. В частности, хорошо известен феномен так называемой "устной литературы", характеризующий цивилизации, в которых
520
уже есть религия, но еще не изобретено письмо. Скажем, именно такова древнеиндийская ведическая литература, основной корпус которой в течение долгих столетий формировался исключительно в устной форме. Затем, с изобретением письма трансляция сакрализованного мифологического текстового канона начинает происходить с опорой на символическую запись. Но и в том и в другом случае есть одно незыблемое правило: необходима абсолютная точность трансляции, поскольку речь идет о священном каноне. Собственно говоря, именно эта проблема - проблема абсолютно точной трансляции из поколения канонизированных мифологических текстов и приводит в конце концов к изобретению феномена письменной речи - системы знаково-символичес-кой записи, системы своего рода письменных зарубок, позволяющих хранить священные повествовательные тексты с максимально возможной точностью.
Однако и в том случае, когда речь шла о сохранении мифологического текстового канона исключительно устной форме, и в том случае, когда у жрецов ранних религий появляются письменные подпорки для хранения священного канона, необходимость незыблемо точной трансляции требовала создания школы. Школы, которая по необходимости с самого начала являлась не чем иным, как школой зубрежки.
В самом деле, объемы священных повествовательных текстов, которые должны были в точности запоминать жрецы ранних религий были просто феноменально большими. И, чтобы с максимальной безупречностью транслировать эти тексты из поколения в поколение, жрецы просто обязаны были пройти некую школу - школу смирения, школу зубрежки. А это ведь тот элемент, с которого начинается и современная школа: одна из ключевых задач, которую должен научиться решать ребенок, придя в школу, это задача активизации своей волевой сферы, и пробным камнем для этой активизации уже в первом классе становится задание "выучить наизусть" некий текст или же просто "выучить уроки" -т.е. научиться воспроизводить некий текст с максимально возможным уровнем точности.
С изобретением письменности ситуация не изменяется: зубрежка, зубрежка и еще раз зубрежка остается альфой и омегой учебного процесса в храмовых культурах. Вот как описывает И.М.Дьяконов характер

школьного обучения в древней Месопотамии. "Основой же школьного преподавания в древней Месопотамии было зазубривание - зазубривание перечней знаков самих по себе, зазубривание знаков с указанием их шумерского произношения, знаков вместе с аккадскими и другими переводами шумерских слов, которые эти знаки изображали..." к. Причем, подчеркивает исследователь, речь идет в равной степени о "зазубривании наизусть" и о "зазубривании путем многократного переписывания" 36. Таким образом, зазубривание - это и есть суть школы в ее наиболее ранних образцах. Зазубривание как единственный путь точной трансляции священного текстового канона,
521
отчужденного от жизненно-практических смыслов. Зазубривание огромных текстуальных объемов как единственный путь сохранения архаической мифологии, ставшей повествованием и утратившей ритуально-жизненный смысл.
Впрочем, И.М.Дьяконов описывает школу уже достаточно позднюю, относящуюся к третьему тысячелетию до н.э. и связанную с обучением письму, причем письму, используемому в это время уже отнюдь не только в религиозных целях. Однако религиозно-храмовые комплексы древних шумеров уходят своими корнями в гораздо более глубокую историю, и есть основания предполагать существование длительного периода дописьменной школьной традиции, формировавшейся первоначально исключительно в религиозном контексте.
То, что феномен школы возникает еще на этапе дописьменной традиции и возникает как феномен школы специфически религиозной, жреческой, призванной транслировать священный канон, отчетливо демонстрирует индийская культура, где огромный комплекс ведийской литературы транслировался, как уже отмечалось, исключительно в устной форме на протяжении сотен и даже тысяч лет. Исследователи подчеркивают, что самхиты, брахманы, ара-ньяки и упанишады - тексты, составляющие священный канон брахманизма, - транслировались поколениями жрецов с незыблемой точностью. "По отношению к ним в Индии употребляется термин "шрути" ("услышанное"), и уже сам этот термин подсказывает, что ведийские тексты не записывались и не читались, а произносились и слушались" 37. Тем не менее, устный характер трансляции нисколько не отражался на ее качестве. Нужно ли говорить, что абсолютная точность трансляции обширного священного канона, демонстрируемая брахманистскими жрецами, свидетельствовала, в частности, о высокой эффективности школьного обучения в Древней Индии. И вне всякого сомнения, главным инструментом школьного обучения здесь так же являлся инструмент зазубривания, слепого запоминания слово в слово.
А.П.Огурцов так характеризует эту учебную ситуацию в древнеиндийской культуре. "Сакрализация отношения "учитель-ученик" и знания приводит к тому, что в рамках традиционной культуры "священнокнижия" не допускается вопрошание учеником учителя в ходе обучения. Учитель может в педагогических целях задавать ученику вопросы, однако ни одному ученику и в голову не приходило проявить любознательность, пытливость, остроту критически-рефлексивного ума или какое-нибудь сомнение в словах учителя. Так, согласно "Айтарея араньяка", текст передается из уст в уста, учитель передает его ученику один раз в течение жизни, существуют особые нормы - запреты, регулирующие трансляцию знания (необходимо сидеть на земле, нельзя записывать, читать записанный текст и т.п.). Все это обеспечивало точность в воспроизведении учения, но приводило вместе с тем к окаменелости, безжизненности риторических фигур, стилистических форм
и т.п."
522
Однако автор этого анализа, пожалуй, принимает содержание за форму. Он полагает, что смысл учения в Древней Индии - это трансляция знаний, а средством этой трансляции знаний являются застывшие риторические фигуры, стилистические формы и т.п. Однако в том-то и состоит суть дела, что как раз риторические фигуры и стилистические формы, т.е. формальная поэтика транслируемого текста - это и было то главное, что являлось предметом трансляции в описываемой традиции. Ведь транслируется не светский текст, который можно пересказать "на глазок", а текст религиозно-канонический, который нужно передать слово в слово, не допуская малейших нарушений священной последовательности слов. Необходимость решения столь сложной задачи и приводит, как отмечалось выше, к рождению самого феномена школы. И здесь же находится и точка принципиального отличия школы в ее исходных, религиозно-храмовых формах от школы современной.
Для современной школы учебный текст - это всего лишь средство передачи знаний. Современная культура школы предполагает, что ученик должен быть свободен по отношению к исходному тексту, не следовать ему слепо, что он должен держать дистанцию по отношению к тексту, аналитически отделять форму от содержания и передавать некое учебное содержание своими словами. Кроме того современная цивилизация - это цивилизация, основанная на идее интерпретации текста, на идее личного отношения к тексту. И потому ценится, когда человек не просто передает содержание учебного текста своими словами, но и перекон-струирует содержание этого текста на свой страх и риск, демонстрируя рефлексивное к нему отношение. Сама суть школы в ее светских, исторически развитых образцах - это развитие ученика. И хотя в одних образовательных системах упор делается на информационное развитие учащихся, в других - на так называемое личностное, суть дела от этого не меняется: во всех развитых культурах целью школьного обучения является ученик, а школа рассматривается как средство достижения этой цели. Другое дело, что

ценности образования могут быть довольно различны: в одних системах школа рассматривается как средство развития свободной личности, в других - как средство формирования качественных исполнителей. Но и в том, и в другом, и в массе переходных случаев школа рассматривается как средство, с помощью которого осуществляется некое преобразование ученика. Скажем, ученик становится грамотным. Или овладевает какими-то практическими умениями. Или овладевает какими-то знаниями. Или становится яркой, неординарной личностью, и т.п.

Парадокс школы в ее генетически исходных формах заключается в том, что здесь не только процесс обучения, но и сам ученик, рассматривается исключительно как средство - средство для сохранения священных текстов. Ученик - это существо, с помо-

523

щью которого оказывается возможным сохранять и транслировать из поколения в поколение огромное количество мифологических текстов, возведенных в ранг священного канона. И лишь в той мере, в которой транслируется священный текст, транслируется система встроенных в него знаний. Но не знание, которое несет в себе текст, оказывается в этом процессе целью и смыслом, а сам текст, сам характер сцепления слов л последовательность появления тех или иных фраз. Таким образом, для человека древних цивилизаций высшее содержание образования, высшая учебная ценность - не образование или преобразование ученика, и даже не трансляция знаний, но трансляция некоей священной текстовой последовательности представления знаний, и ученик тех школ, что создавались при храмовых комплексах наиболее древних цивилизаций, осваивал, таким образом, не просто знания, но священную их последовательность.

1. Сагалаев А.М.,, Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск, 1990, с.169.
2. История всемирной литературы в 9 тт., т.1, с.27.
3. Фрейденберг О.М. Цит. пр., с. 208.
4. См.: Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка, т.1, М., 1994, с. 535.
5. В.Н.Топоров. О ритуале - В кн.: Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988, с.27.
6. Мелетинский Е.М. Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М., 1986, с. 15.
7. История всемирной литературы в 9 тт., т.1, М., 1983, с. 29.
8. Мелетинский Е.М. Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М., 1986, с. 15.
9. История всемирной литературы в 9 тт., т.1, М., 1983, с. 28.
10. Фрейденберг О.М. Цит. пр., с.71.
11. Там же.
12. История всемирной литературы в 9 тт., т.1, М., 1983, с. 28.
13. Фрейденберг О.М. Цит. пр., с. 226.
14. Там же, с. 227.
15. Там же.
16. Там же.
17. Там же, с. 28.
18. См.: Мифы и предания папуасов маринд-аним. М., с. 25-26.
19. Костюхин Е.А. Типы и формы животного эпоса. М., 1987, с.29.
20. Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. 1964, с.93.
21. Элиаде М. Космос и история. М.,1987, с.231.
22. Там же.
23. Фрейденберг О.М. Цит. пр., с. 109.
24. Там же, с. 109.

524

1981,

М.,

25. Там же, с. 108.
26. Там же.
27. Фрейденберг О.М. Цит. пр., с. 117-118.
28. Там же, с. 118.
29. Там же.
30. Там же.
31. Там же, с. 126.
32. Там же, с. 127.
33. Там же, с. 129.
34. Там же.
35. История лингвистических учений. Древний мир. М.,1980, с.17.
36. Там же.
37. П.А.Гринцер. Древнеиндийская литература. - История всемирной литературы, т.1, М., 1983, с. 210.
38. А.П.Огурцов. Дисциплинарная структура науки. М., 1988, с. 31.

ГЛАВА 2. ПРИВКУС ИСТОРИИ

Проблема, производства
Понятно, что было бы большой неосторожностью сводить причины происходящих на заре цивилизации культурных изменений исключительно к возникновению феномена повествовательного мифа. Скорее, повествовательное инобытие мифа следует рассматривать в качестве некоего общего фона, на котором разыгрывается анализируемый нами сценарий. Во всяком случае, практика первобытных сообществ, доживших до настоящего времени, свидетельствует о том, что повествовательное инобытие мифа само по себе не является достаточным основанием для возникновения жреческого сословия и религиозно-эпического переконструирования племенной мифологии. Сам по себе факт повествовательного опошления спрятанной в ритуалах высокой мифологической семантики, не является достаточным основанием для возникновения процессов ресакрализации мифологических повествований, не является достаточным основанием для возникновения феномена религии и сопутствующего ему феномена школы: как известно, первобытные сообщества не знают ни того, ни другого.
Поэтому в объяснении феномена цивилизации и сопутствующих этому феномену культурных процессов не обойтись без указания на факт так называемой неолитической революции, в ходе которой произошло радикальное обновление окружающего палеолитического человека вещного мира и неизбежное при этом смещение семантических полей. Впрочем, чтобы описать характер происходящих в неолите семантических смещений и проанализировать мировоззренческие последствия неолита, придется подвергнуть критическому разбору существующие взгляды на природу этого феномена.
Традиционно неолитическую революцию, происходящую в позднепервобытном обществе приблизительно в восьмом или седьмом тысячелетии до н.э. связывают с переходом от присваивающего хозяйства к хозяйству производящему. Имеется в виду то, что на смену охоте и собирательству приходит возделывание земли и специальное выращивание на ней так называемых культурных растений. В общем и в целом это, конечно, так, но хотелось бы
526
обратить внимание на такие оттенки неолитической революции, которые ускользают из поля зрения археологов, или, во всяком случае, не становятся предметом обсуждения и теоретического осмысления.
Прежде всего представляется не вполне оправданным укоренившееся в отечественной литературе словосочетание "производящее хозяйство" при определении сущности тех изменений в человеческой культуре, которые возникают на этапе земледелия.
Смысл такого употребления, в общем, очевиден. Он состоит в указании на разницу между источниками пищевого потребления в донеолитическую и неолитическую эпохи. Ведь в первом случае человек "присваивает" продукты дикой природы посредством охоты или собирательства, а во втором - сам их производит посредством возделывания земли и выращивания культурных растений. Следовательно, в основание классификации хозяйств по принципу "присваивающее - производящее" кладется вопрос о происхождении основных продуктов питания древнего человека. В одном случае человек питается продуктами, которые он добывает готовыми, а в другом - продуктами, которые он сам производит.
Между прочим, в англоязычной научной терминологии мы не встретим расплывчатого термина "производящее хозяйство" или не менее расплывчатого "присваивающее хозяйство". Там соответствующие термины звучат как "food-producing economy" и "food-gathering economy", то бишь "экономика, основанная на производстве продуктов питания" и "экономика, основанная на сборе продуктов питания", и подобное словоупотребление выглядит существенно более точным. Правда, недостатком такого рода употребления является его громоздкость, - что ж, в таком случае можно предложить вариант не такой громоздкий, но все же неизмеримо более точный, нежели традиционный для русскоязычной научной литературы: "присваивающее хозяйство" и "ВОЗДЕЛЫВАЮЩЕЕ хозяйство".
Дело в том, что традиционное словосочетание "производящее хозяйство" создает совершенно специфический ассоциативно-семантический ряд, существенно отличный от англоязычного "food-producing economy", а словосочетание "присваивающее хозяйство" - иные семантические ассоциации, нежели "food-gathering economy". Более того, приходится говорить о неизбежных аллюзиях, ложных ассоциациях и, в конечном итоге, не вполне адекватном восприятии самого характера первобытной культуры, возникающем в отечественном терминологическом пространстве -какие бы оговорки по этому поводу ни делались.
Разумеется, ни одному здравомыслящему ученому не придет в голову заявить, что доземледельческий человек вообще не знает феномена производства, что ему не знакомо хозяйство, основанное на идее производства. Производство - это альфа и омега человеческого существования, и когда говорят, что доземледельческий человек не знает производящего хозяйства, то ИМЕЮТ В ВИДУ, разумеется, только одну вещь: доземледельческий чело-
527
век не знает "food-producing economy", не знает экономики, основанной на производстве продуктов питания.
Однако у языка свои законы. И то, что "подразумевается", вступает в неизбежное противоречие с фактами языка. Обозначая "food-producing economy" словосочетанием "производящее хозяйство", этот язык как бы подразумевает, что главным стимулом и сутью производящей деятельности человека является удовлетворение потребностей в еде. Мол, именно еда является альфой и омегой человеческого существования, а подлинное производство - это производство пищи. И оттого только то хозяйство имеет право именоваться "производящим", в котором предметом производства становятся продукты питания.

При такой логике получается, однако, что первобытный человек - это по преимуществу потребитель и вся суть его жизни состоит в присвоении продуктов, производимых дикой природой. Но так ли это на самом деле?

Сразу оговорюсь: говоря о производящем хозяйстве палеолитического человека, я имею в виду вовсе не тот банальный факт, что он является создателем мощной материальной культуры каменного века, а нечто гораздо более значительное. Первобытный человек по самой своей сути своей является производителем, является производителем par exellence, производителем по преимуществу, коль скоро сама культура есть навязывание миру определенного порядка восприятия этого мира, навязывание миру условных имен и искусственных мифологических сущностей. И в этом смысле мифологическое хозяйство палеолитического человека имеет ничуть не менее производящий характер, нежели хозяйство человека неолитического. Он поистине СОЧИНЯЕТ мир, т.е. демонстрирует культуру чрезвычайно интенсивного духовного производства, которое, в частности, отпечатывается в продуктах его материально-производящей деятельности.

В собственно материальном смысле первобытный человек тоже производитель. Специфика его материального производства заключается лишь в том, что оно носит подчеркнуто надпрагматический характер, целиком и полностью детерминируясь не практической целесообразностью, а мифом. У палеолитического человека безусловно есть развитое производящее хозяйство. Но это производящее хозяйство по сути своей мифологическое хозяйство: единственное производство, которым он на самом деле занимается - это производство и воспроизводство мифов, а материальные продукты, которые у него при этом получаются - это, так сказать, побочный результат, "издержки" мифологического производства. Но издержки, которые со временем приобретают все большую и большую значимость в качестве "утилитарных" предметов.

Производство из мифа

Напомню один из парадоксальных выводов предшествующего анализа: удивительнейшей особенностью древнейшего палео-

528

литического производства является то, что это производство, которое не опосредовано постановкой сознательных утилитарных целей. Уже древнейшие галечные орудия в своей первоначальной смысловой нагрузке не являются орудиями труда, а представляют собой производимые нецелевым образом каменные метки, удерживающие первичное мифосемантическое пространство. Вначале это совершенно случайные сколы, производимые в экстремальных ситуациях, и становящиеся своеобразной каменной памятью об этих ситуациях и о субъективных ощущениях, сопровождающих эти ситуации (что и делает эти камни носителями не объективной, а глубоко мифологической информации). Это - самое начало культурогенеза и исходная точка антропогенеза - биологического отбора с ориентацией на становящуюся культурную потребность.

На втором этапе - это сколы, воспроизводимые сознательно, в ритуальном действе, но опять же нецелевым образом - не "для", а "в силу того, что..." Они производятся не с целью получения какого-то результата, а просто потому, что этого требует логика исполнения ритуала. Ведь суть ритуала в первобытном обществе состоит в том, что он не имеет какой-то внеположенной цели, он - самозначим. Он не исполняется "затем, чтобы..." - он исполняется просто потому, что не может не исполняться, потому, что является высшей ценностью, указывающей на принадлежность человека к данному культурно-племенному сообществу. Архаический человек в точности исполняет предписанную традицией совокупность ритуальных действий вовсе не затем, чтобы добиться какого-то результата - скажем, создать полезное орудие труда или воспроизвести некий миф, актуализировать свою культурную память, - а просто потому, что совокупность этих ритуальных действий сама по себе имеет для него сверхзначимый характер. Однако побочным результатом этих ритуальных действий оказывается их "магическая" полезность: в результате тщательного исполнения ритуала оказывается создано полезное орудие труда, воспроизведен миф, актуализирована культурная память. Но, подчеркиваю, не как целевой, а как побочный результат.

Таким образом, материальное производство палеолитического человека детерминировано не целью, а мифом. Палеолитический человек вовсе не изобретает так называемые орудия труда целевым образом. Ведь цель - это образ будущего. А структурам исторического времени неоткуда взяться в сознании палеолитического человека: мифы сосуществуют здесь одновременно, и не сочленены пока еще в плотное полотно эпической целостности. Тем не менее, факт заключается в том, что количество предметных изобретений , находящихся на счету первобытного человека огромно - откуда же они берутся? Как показал предшествующий анализ, они не отнюдь не изобретаются целевым, сознательным образом, а являются случайными сколами с мифа. Первобытный человек просто делает2 нечто - по логике ритуала и мифа - а потом уже смотрит, что же у него получилось. И придумывает,

529

каким образом можно это "нечто" использовать. И придумывает для этого получившегося "нечто" имя (а, значит, миф).

Что примечательно, именно такая схема "творения мира" представлена в деятельности ветхозаветного Бога, который ВНАЧАЛЕ делает, ПОТОМ называет, и лишь НАКОНЕЦ обнаруживает, что сделанное им - хорошо. "И назвал Бог сушу землею, а собрание вод назвал морями. И увидел Бог, что ЭТО хорошо" (Быт.,

1,10). И это - парафраз производящей культуры, свойственной первобытному обществу, где тоже вначале есть предмет, удерживающий миф, и лишь потом возникает представление о возможном утилитарном использовании этого предмета. Миф обрабатываемого предмета здесь безусловно предшествует представлению о его утилитарном использовании. Это культура производящая, но не целевая, и ветхозаветный Бог - подлинный представитель этой архаической культуры. Эта культура не сообразуется ни с какой рационально поставленной целью, и потому она не не может быть названа целесообразной. Палеолитический человек производит не потому, что ставит перед собой какую-то практическую цель или производственную задачу, а просто потому, что выполняет предписанные обрядом и ритуалом процедуры. Производство совершается здесь не как сознательный процесс, вызываемый какими-то практическими потребностями, а, скорее, как своеобразный побочный результат строго исполняемых ритуально-обрядовых действий. Все, что требуется от палеолитического человека - это неукоснительно следовать требованиям ритуала, и тогда его производство будет осуществляться само собой, без каких-либо особых сознательных усилий с его стороны.

Это чрезвычайно похоже по своему механизму на псевдотрудовую активность маленького ребенка, который готов воспринять в деятельности взрослых ритуальную форму, но, естественно, не содержание. Трехлетний "трудяжка" будет с огромным энтузиазмом мусолить мокрой тряпкой пол или поднимать клубы пыли с помощью веника, старательно воспроизводя схему действий, подсмотренную у мамы, - однако менее всего его будет интересовать цель, 'результат, т.е. придание полу некоторой степени чистоты. Как раз фактор чистоты ребенка не интересует совершенно. Единственное, что его волнует - это выполнение ритуального действия.

Понятно, что трехлетний ребенок выполняет мифологически значимый для него ритуал подметания пола или мытья посуды, воспроизводя канву действий своей мамы самым поверхностным, самым приблизительным образом, и оттого реальный результат способен только рассмешить взрослого наблюдателя: ни пол, ни посуда не становятся чище. И это связано с тем, что ребенок грех лет на понимает объективный смысл этих процессов: они имеют для него исключительно субъективный смысл. Он вовсе не посуду моет и не пол подметает, а занимается чем-то совершенно другим: воспроизводит схему действий, подсмотренную в мире взрос-

лых, и именно воспроизведение этой подсмотренной схемы действий является смыслом его деятельной активности. И точно гак же палеолитический производитель занимается вовсе не деятельностью по производству новых орудий груда, выделкой шкур, строительством жилища, созданием ритуальных фигурок из камня, кости или дерева, а чем-то существенно иным: воспроизведением предписанного традицией мифологического ритуала.

Принципиальное отличие маленького ребенка от социально зрелого представителя палеолита заключается только в том, что последний обременен высокой степенью социальной ответственности, и выполняет систему ритуальных действий с максимальной, можно сказать ювелирной точностью, и именно это придает его нецелевой, мифологической деятельности выраженный производительный эффект, каковой в деятельности трехлетнего ребенка практически отсутствует. Как подчеркивают исследователи первобытности, "передающиеся из поколения в поколение образцы должны воспроизводиться с точностью до малейших деталей, так как считается, что в противном случае магический обряд не даст желаемых результатов" '.

Именно в точности трансляции обрядово-ритуальных элементов - залог того, что обряды и ритуалы оказываются магически .эффективными, эффективными с чисто производственной, чисто практической точки зрения. При отсутствии развитых форм це-леполагания точность трансляции обрядово-ритуальных элементов - это то ключевое условие, которое делает первобытную культуру принципиально результативной: побочным результатом об-рядово-ритуальной деятельности является... производство. Но при том факт наличия у первобытного человека производства вовсе не означает, что он сознательно ставит какие-то производственные задачи - скажем, задается целью сделать каменный топор. Нет, он просто строго и неукоснительно выполняет некий священный ритуал, а уже в результате тщательного исполнения ритуала происходит чудо: в его руках - совершенно магическим образом! - появляется нечто, чему можно дать священное имя и начать использовать для каких-то практических нужд.

В этой связи замечу еще раз, что совершенно неверно представление, будто так называемая первобытная магия возникает как попытка решения первобытным человеком каких-то практических задач. Это для современного наблюдателя так. А для человека, живущего мифом и глядящего на мир глазами мифа, магия - это та деятельность, в которой феномен мира впервые только рождается. Поясню этот тезис опять же обратившись за помощью к трехлетнему малышу. Ведь когда он мусолит тряпкой тарелку, он вовсе не пытается на сознательном уровне решить некую практическую задачу под названием "мытьё посуды". Он вовсе не ставит перед собой ЦЕЛЬ вымыть тарелку, а просто воспроизводит некую ритуальную схему. Но парадокс при этом заключается в том, что, если он будет мусолить эту тарелку достаточно долго, в конце концов может случиться так, что эта гарел-

ка окажется действительно более или менее чистой. И это есть не что иное, как описание типичной

магической процедуры: чтобы получить некий практический результат, надо с максимальной тщательностью воспроизвести некую ритуальную процедуру, - и результат чудесным образом родится на свет "из ничего".

В этом и состоит суть первобытного, нецелевого производства: это производство, которое совершается нечаянным и магическим образом. Это воистину НЕЧАЯННОЕ производство, это МАГИЧЕСКОЕ производство. Это производство, в котором появление на свет каких-то предметов, каких-то вещей является для производителя не столько результатом планомерных и целенаправленных действий, сколько чудом, являющимся на свет невесть откуда и совершенно загадочным образом. Магически-нечаянное производство - это и есть, пожалуй, наиболее точная характеристика того производства, которое характерно для наиболее древнего состояния человеческой культуры.

Под знаком магически-нечаянного производства проходит практически весь палеолит. И лишь производство, возникающее в эпоху неолита, - это производство, однозначно опосредованное постановкой утилитарных целей. Производство, осуществляемое не "в силу того, что...", а "для того, чтобы...". Но вот как и почему возникает эта утилитарность, составляет подлинную загадку. Ниже будет предложен один из возможных вариантов ее решения.

Земледелие: детерминация целью

Итак, сама суть производительной деятельности донеолити-ческого человека, состоит в том, что она является странным образом нецелевой (в отличие от охоты и собирательства, которые не являлись производительными видами деятельности, но зато имели выраженный целевой характер). Человек палеолита и мезолита производит не потому, что он стремится получить какой-то практический результат, а просто потому, что он с максимальной тщательностью совершает некую совокупность действий, предписанную ему мифом, а, значит, предписанную ему ритуалом. Специфика первобытного производителя состоит в том, что он менее всего является изобретателем, движимым нуждами практики.

Феномен утилитарного изобретательства, когда ставится какая-то цель, какая-то техническая задача, и уже под эту техническую задачу придумывается некая вещь, - это завоевание эпохи цивилизации, т.е. эпохи, которая как раз только и начинается с неолитической революции. В открытии феномена целевой деятельности и состоит, возможно, главное открытие, сделанное неолитическим человеком - то открытие, которое составляет подлинную суть того, что мы называем неолитической революцией.

Создание "food-producing economy" - это ведь лишь внешняя сторона неолита. Подлинная тайна неолита заключается в том, что он является не просто хозяйственной, не просто экономичес-

кой революцией, но и революцией мировоззренческой. И ключевое звено этой мировоззренческой революции как раз и состоит в открытии феномена цели. Отныне производство перестает носить случайно-непредсказуемый характер и все более становится целевым. Возникает принципиально новый режим детерминации производства: детерминация не мифом, а целью. И это, разумеется, связано с тем, что предметом производства впервые становится пища, и производство впервые становится непосредственным источником поддержания жизни.

В самом деле, на протяжении всего палеолита - а это два с половиной миллиона лет! - предметом и продуктом производства являлись принципиально надбиологические феномены: предметы культа ("предметы культуры"), символические структуры и т.п., т.е. предметы и структуры, предполагающие многозначность трактовок, многозначность интерпретаций. Открытие земледелия - это открытие такого производства, предметом и продуктом которого впервые становится не символическая реальность, а реальность, если можно так выразиться, физиологическая. Продукт земледельческого производства, в каких бы религиозных контекстах он ни находился, предполагает совершенно однозначную интерпретацию: это - пища, т.е. условие и источник физического существования. Эта-то однозначность земледельческого продукта и обусловливает целевой характер земледелия. Ведь человек, работающий на земле, озабочен не столько тем, чтобы максимально точно исполнить некий предписанный традицией обряд, сколько тем, чтобы добиться максимально эффективного результата, т.е. собрать максимально богатый урожай.

И это обстоятельство радикальным образом меняет взаимоотношения человека с производством. Переориентация производства с мифа на цель, переориентация производства на прагматический результат имеет множество радикальных последствий. И главное из них состоит в том, что возникает энергия сознательной изобретательской деятельности, и на смену медленному, эволюционному развитию производства приходит процесс непрерывных технологических скачков и потрясений - процесс, берущий начало в эпоху неолита и экспоненциально развивающийся по сей день.

В самом деле, поскольку палеолитический человек в своей производительной деятельности был абсолютно повязан формой производственного ритуала и был начисто лишен представления о каких бы то ни было содержательных целях своего производства, возможности каких бы то ни было сознательных инноваций были исключены. Потому-то и происходит так, что на протяжении тысячелетий производственный процесс в первобытном обществе не знает изменений. Наоборот, открытие феномена целевого труда, труда сугубо прагматического, труда, подчиненного требованиям результативности и эффективности, вызывает всплеск инновационной активности со стороны неолитического человека в области материального производства: именно с неолита начи-

нается экспоненциальный рост технологических нововведений в истории человеческого общества.
Сам феномен земледелия - это не просто переворот в сфере материального производства. Феномен земледелия - это переворот человека во взаимоотношениях с собственным мифом. И хотя принято связывать с земледелием идею закабаления человека трудом (к чему есть безусловные основания), нельзя не заметить, что земледелие оказывается парадоксальным образом манифестацией человеческой свободы по отношению к мифу. Эпоха безграничного господства мифа кончается: отныне миф вынужден делегировать часть своих властных полномочий идее практической целесообразности. Возделывание земли - это первая форма производительной деятельности, в которой человек руководствуется не только мифом (хотя и мифом тоже), но и соображениями так называемой практической целесообразности. Другое дело, что, освобождаясь от абсолюта мифологической зависимости, он попадает в зависимость от земли, в зависимость от практической целесообразности, но это уже принципиально иная форма зависимости, нежели зависимость от мифа. Это уже зависимость от объекта.
Таким образом, с возникновением земледелия завершается эпоха абсолютного субъективизма, завершается эпоха, в которую человека принципиально не волновал вопрос "а как на самом деле?". Завершается эпоха, когда принципиально мифологический взгляд на мир являлся для человека высшей культурной ценностью, а сама культура являлась тождественной мифологии. Земледелие - это первая форма деятельности, которая начала отделяться от мифа и создала основу для открытия феномена объекта, феномена природы.
И оттого, кстати, именно земледелие является своего рода производственным условием религиозно-эпического переконструирования мифологии. Ведь религия - это диалог с дистанцированным мифом, с мифом, превращенным в объект, с мифом, превращенным в бога; понятно, что такой диалог невозможен в эпоху, когда отсутствует сама идея объекта. А земледелие - это именно та деятельность, в которой впервые возникает идея объекта. И потому эпохе земледелия соответствует в духовной сфере не всепоглощающий и всеохватный миф, а совершенно особый институт, который мы называем религией: ведь боги - это мифы, которые обрели свои, так сказать, объективированные формы существования. Религия - это институт, в котором миф перестает быть субъективной реальностью, но впервые становится объективной реальностью, т.е. богом, существующим вне и независимо от человека.
Но если возникновение земледелия - это подлинная предпосылка изобретения объективированных богов, то оно же и подлинная предпосылка философствования: ведь благодаря объективации мифа у человека впервые появляется возможность вступать со своей собственной мифологией в рефлексивный диалог.
534
В доземледельческую эпоху человек сращен со своей мифологией и не способен отделить себя от своего мифа. Его сознание является тотально мифологическим и не способно к диалогу с самим собой, т.е. не способно к самосознанию, к рефлексии. Теперь же, когда миф обретает объективированное существование, когда миф становится богом (или, точнее, множеством богов), у человека впервые возникает возможность диалога с собственным сознанием. Следовательно, религиозная объективация мифа, "обожествление" мифа создает принципиальную возможность рефлексии. Поэтому земледелие - суть подлинная предпосылка рефлексии и - в перспективе - философии.
Впрочем, есть и другая сторона описанного процесса объективации человеческого взгляда, происходящего с наступлением эпохи земледелия. Да, эпоха земледелия - это эпоха, в которую начинается преодоление мифологического субъективизма, происходит открытие объекта, обладающего собственной логикой, и начинается процесс осознания мифа как объекта в различных религиозных конструкциях. Но одновременно - и это ничуть не противоречит сказанному - именно в эпоху земледелия закладывается фундамент человеческой субъектности, человеческой индивидуальности.
Ведь палеолитический человек, в сущности, не являлся субъектом производства; подлинным субъектом производства являлся здесь ритуал и несомый им миф. Ритуал жестко диктовал человеку последовательность действий и - руками человека! - творил всю совокупность культурно-культовых предметов, которые возникали не по воле и желанию человека, а по самостоятельной и автономной логике ритуала. Теперь же, с возникновением земледелия человек впервые получает возможность осознать себя в качестве инициатора и демиурга собственной производительной деятельности, осознать себя в качестве хозяина собственных рук и хозяина произведенного продукта. И в этой точке - исток возникающей вместе с земледелием идеи индивидуальной собственности, а вместе с ней - и идеи индивидуальности как таковой. Субъектность, индивидуальность рождается, с одной стороны, как демиургичность, как авторство, а, с другой, - как право владения, как право собственности (в доюридическом, разумеется, смысле) на произведение собственных рук. Древний земледелец - суть подлинный прообраз Бога, поскольку он начинает переживать себя как демиурга и собственника производимого продукта. Итак, преодоление мифологической субъективности (открытие объекта) и открытие человеческой субъектности - это два взаимодополнительных процесса, и оба они оказываются возможными только в эпоху земледелия.
Однако и этими двумя процессами еще не исчерпывается суть мировоззренческой революции, происходящей в неолитическую эпоху под знаком открытия целевого производства. Ведь целевое мировоззрение - это мировоззрение, которое принципиально живет во времени и предполагает некоторое будущее, отличное от
535
настоящего. А, следовательно, возникновение земледелия как целевой формы производства - суть

важнейшая предпосылка возникновения самого феномена истории и исторического сознания. Производство, в котором появляется цель, предварительное моделирование будущего, - это производство, в котором оказывается заявлена необходимость истории. И потому земледелие следует рассматривать в качестве одной из предпосылок возникновения в сознании человека идеи исторического будущего, отличного от настоящего.

Совокупность всех перечисленных мировоззренческих факторов и обусловливает возникновение феномена цивилизации. Цивилизация - это принципиально целевое общество, которое живет во времени - т.е. имеет собственную историю, творимую людьми, и предполагает возможность некоего будущего, которое было бы отлично от настоящего. И подлинная колыбель цивилизации -земледелие.

Феномен труда

Итак, мировоззренческие последствия возникновения земледелия носят поистине ошеломительный характер. Но они будут выглядеть еще более значительно, если принять во внимание те жертвы, на которые вынужден идти первобытный человек, изобретающий земледелие и постепенно превращающий его в основной источник своего пропитания.

Парадокс заключается в том, что человек преодолевает абсолютную зависимость от мифа, но зато попадает в рабскую зависимость от труда. И это воистину странный обмен. Абсолют мифологической зависимости обменивается на абсолют трудовой зависимости, и решительно невозможно на первых порах понять, что могло подвигнуть неолитического человека на такую существенную перемену. Целевая деятельность, с которой связан вначале земледельческий, а впоследствии и всякий иной производительный труд, вовсе не выглядит при ближайшем рассмотрении неким благом, а, скорее, походит на ниспосланное человеку наказание. Ведь зависимость от мифа - это то, что, между прочим, создает чувство покоя и стабильности: люди каменного века не знают невротических стрессов. Наоборот, с возникновением зависимости от труда впервые возникает эпоха невротических перенапряжений и стрессовых срывов.

Впрочем, вопрос о трудовой зависимости, да и вообще о труде требует специальных пояснений, поскольку широко распространенным является использование термина "труд" по отношению к деятельности палеолитического человека, начиная с самых ранних ступеней антропогенеза. В частности, до сих пор широкое хождение имеют представления о роли трудового фактора в процессе формирования человеческого общества. Однако осуществленная выше реконструкция человеческой деятельности в до-земледельческих обществах делает совершенно неприемлемым

536

использование термина "труд" в отношении этой деятельности. И, прежде всего, потому, что семантика слова "труд" однозначно содержит в себе предположение некоторой цели.

Труд - это не что иное, как целевая и целесообразная деятельность. Притом это деятельность, совершаемая с производительными целями: например, целью труда может являться создание каких-то предметов. Однако в первобытном обществе эпохи каменного века, как это было показано выше, производительная деятельность (каменная индустрия) принципиально не может быть охарактеризована в качестве целевой, коль скоро основной движущей силой этой деятельности является миф. А это и значит, что деятельность по производству каменных орудий не может быть определена в качестве трудовой.

Разумеется, палеолитическому человеку знакомы целевые формы деятельности. Однако в том-то и состоит суть дела, что эти формы деятельности никак не могут быть определены в качестве производительных: ведь это деятельность по добыванию пропитания, т.е. охота и собирательство. И, поскольку ни охота, ни собирательство не являются производительными формами деятельности, то очевидно, что категория "труд" к ним так же не применима.

Итак, целевые формы деятельности первобытного человека не являются производительными, а производительные - не являются целевыми. И потому ни в том, ни в другом случае нельзя говорить о феномене труда.

Да и с точки зрения этнографических наблюдений повседнев-' ная деятельность палеолитического человека никак не может быть названа трудовой: ведь он не добывает себе пропитание в поте лица своего, как вынужден это делать земледелец, работающий от зари до зари. Основное времяпрепровождение первобытного человека - это участие в разнообразных магических церемониях, ритуалах и обрядах. Причем вовсе не обязательно, чтобы эти обряды и церемонии имели характер бурных празднеств, - скажем, у тасадеев принято просто по многу_ часов сидеть вместе, но в полном молчании, а в племени кунг "две трети жизни уходит либо на посещение друзей и родственников, либо на прием гостей" 2. Таким образом, повседневная жизнь доземледельческого человека - это по преимуществу празднество, ритуал, обряд, но никак не тяжелая трудовая деятельность. А добывание пропитания для него, как уже говорилось, это ОХОТА, которая во многом построена на игре и азарте, но никак не на тяжком труде, и сам термин "охота" в этом плане более чем показателен. Охота - это ведь и есть то, чего "хочется", то, чего "охота", то, что совершается "в охотку", а не под давлением жесткой внешней необходимости. Причем собирательство - второй традиционно указываемый источник пропитания - это тоже своеобразная охота, игра, азартный поиск, но не изнуряющий труд. И в том, и в другом случаях применение термина "труд" выглядит как минимум неуместно.

537

Что же касается изготовления разнообразных культурных и культовых предметов из камня, дерева или

кости (и, в частности, тех предметов, которые мы называем по привычке орудиями труда, но которые в реальном своем функционировании, очевидно, являлись чем-то гораздо большим), - то оно встроено у первобытного человека в структуру празднеств и ритуалов, и осуществляется им, как это было показано выше, по законам мифа, а не по законам внешней целесообразности, т.е. тоже является своеобразной игрой, но никак не трудом. Палеолитический человек вовсе не трудится в нашем понимании: он, скорее, как актер на сцене разыгрывает некоторую форму трудовой деятельности, которую ему предписывает миф и обряд. И занимаясь изготовлением каменных орудий, он руководствуется в своей деятельности не столько соображениями прагматической целесообразности, сколько потребностью в исполнении соответствующего обряда, потребностью, которая инициируется в нем мифом.

Складывается ощущение, что первобытные люди вообще не склонны заниматься добыванием хлеба насущного как некоей специализированной трудовой деятельностью. Во всяком случае, структура повседневного времени первобытного человека такова, что в ней попросту не остается места для труда. Часть этого времени занимают охота и собирательство - целевые формы деятельности, не являющиеся трудом. А все остальное время - это время культурной самореализации человека в системе обрядов и ритуалов, и, в том числе, обрядов и ритуалов производительных. Это та сфера, которая на современном языке называется "сферой быта", но которая для палеолитического человека является сферой подлинного культурного бытия. Причем производительные ритуалы этой сферы включают в себя не только производство каких-то предметов из камня, дерева или кости, но и всю совокупность того, что можно было бы назвать домашним хозяйством: искусство выделки шкур, искусство кулинарии и т.д. - все это в равной степени является феноменом быта, который есть сфера культурного бытия палеолитического человека.

Быт палеолитического человека совершенно лишен привкуса той неприятно-рутинной и весьма утомительной деятельности, каковой является быт во все последующие времена. По своему внешнему рисунку он представляет, скорее, совокупность различного рода духовных практик, ритуально-магических игр. Сама повседневная ткань этого быта выглядит как причудливое переплетение многих сотен ритуалов и обрядов, а так называемое "домашнее хозяйство" оказывается искусно вплетено, встроено в структуры этих магических обрядов и ритуалов. Достаточно указать на факт многомесячного продолжения некоторых церемоний и обрядов в австралийских племенах 3. Как правило, практикуемые обряды крайне сложны, требуют изощренной подготовки и участия всех членов общины. И понятно, что такого рода тотальный характер обрядов и церемоний в первобытном обществе

538

делает практически невозможной какой бы то ни было быт, какое бы то ни было домашнее хозяйство за пределами мифа.

И это самое поразительное в феномене палеолитического быта: он одновременно является палеолитическим производством, палеолитическим домашним хозяйством и непосредственным бытием палеолитической культуры. Во все последующие эпохи быт принципиально отделен от производства, и уж во всяком случае не является сферой производства культуры. Для современного человека единственное, что из перечисленного ряда ассоциируется со словом "быт", - это рутина домашнего хозяйства. Для палеолитического же человека быт это сфера материального и духовного производства, это сфера производства самой культуры, это воистину сфера человеческого БЫТИЯ в культуре.

Между прочим, трудный, трудовой характер земледелия связан, конечно же, вовсе не с тем, какое количество энергозатрат требуется на осуществление тех или иных земледельческих операций, а с чем-то принципиально иным. Хочу в этой связи обратить внимание на одно недоразумение, до сих пор бытующее в этнографической литературе Это недоразумение связано с определением сравнительной трудоемкости различных видов деятельности при переходе к производящему типу экономики. Мол, замеряя расход килокалорий на единицу времени у охотников и земледельцев, можно определить, какой из этих двух видов деятельности является более... трудоемким.

Так, в современном академическом издании, выпущенном под редакцией уважаемых ученых и имеющем весьма представительный состав участников, рассматривается вопрос о том, какая из двух исторических форм обеспечения себя продовольствием является более трудоемкой. И основанием для выводов такого рода служат... тщательные сравнительные замеры энергозатрат представителей первобытных народов, занимающихся охотой и примитивным земледелием. При этом процесс охоты и собирательства совершенно уверенно именуется "формой ТРУДОВОЙ активности" и не ставится под сомнение, что энергозатраты можно рассматривать в качестве критерия ТРУДОемкости.

"Было проведено... два сравнительных исследования затрат энергии при обоих видах трудовой активности. У папуасов о-ва Новая Гвинея мужчины в процессе охоты на мелких животных и птиц расходовали 3,3-3,6 ккал/мин..., а при работах, связанных с подсечно-огневым земледелием, - 2,6-6,5 ккал/мин. Затраты энергии у женщин, занимавшихся земледелием, составили здесь 2,4-4,5 ккал/мин... У индейцев мачигенга (Перу) энергротдача мужчин... равнялась 5,7 ккал/мин при охоте на мелких животных и птиц и сборе диких растений и 5,4 ккал/мин при занятиях подсечно-огневым земледелием; у женщин соответственно 5,2 ккал/мин при собирательстве и 3,1 ккал/мин при полевых работах. Для Западной Африки получены лишь данные о трудоемкости подсечного земледелия: мужчины - 3,2-9,6, женщины - 4,4-5,4 ккал/мин..." *.

539

Что ж, с точки зрения энергетических затрат разница и в самом деле невелика. Но разве в энергетических

затратах дело? Автор ведет свои рассуждения так, будто азартно-игровая деятельность охотника или собирателя (пускай и чрезвычайно энергоемкая) вообще может быть рассмотрена в качестве трудовой. Но разве способен объяснить расчет килокалорий, расчет энергетических затрат то очевидное обстоятельство, чтб охотник - во все времена! - получает странное удовлетворение от самого процесса охоты -совершенно независимо от того, оказывается она результативной или нет? Охота и собирательство во все времена являются формами эмоциональной разрядки, в которых человек оказывается движим естественным игровым азартом ничуть не меньше, чем его непосредственные животные предки. В конце концов, охотой и собирательством занимается любое животное - однако никому не придет в голову рассуждать о трудоемкости собирательской деятельности у обезьян или о трудоемкости охоты у львов. Даже при самых больших расходах энергии охотник не чувствует утомленности и психологической выжатости; причем первобытный охотник и собиратель едва ли отличается по этому параметру от охотника и собирателя современного. И наоборот: земледелец способен испытать удовлетворение от вида собранного урожая, но сам процесс возделывания земли воспринимается им как тягостная необходимость, как тяжелый труд, смысл которого можно обнаружить только в БУДУЩЕМ - в будущем урожае, ради которого, собственно говоря, только и работает земледелец, ради которого только и совершается "жертвоприношение труда".

Доводя логику автора до абсурда, можно замерить энергозатраты охотника, грибника, а также футболиста, боксера или прыгуна с шестом. И может оказаться, что деятельность последнего наиболее энергоемка. Но какое отношение это имеет к проблеме ТРУДОемкости? Весьма трудоемок труд бухгалтера - но велики ли его энергозатраты? И наоборот, чрезвычайно затратна с энергетической точки зрения деятельность болельщика на стадионе, -однако кто отважится назвать его деятельность "формой трудовой активности"? В том-то и состоит суть дела, что проблема труда - это вовсе не проблема энергозатрат. И сколько бы килокалорий в единицу времени ни тратил первобытный охотник, -его деятельность ни при каких обстоятельствах не может быть названа трудовой.

Время производства у первобытного человека - это время, которое либо предшествует охоте (скажем, в форме изготовление орудий охоты) и время, которое идет вслед за охотой (когда приходится тем или иным образом "культурно обрабатывать" добытые продукты). И это возвращает к изложенной выше концепции производства как деятельности, которая по своей сути сверхбио-логична и детерминирована не животной потребностью насыщения желудка, а мифологической потребностью культурного' деяния. Дикие звери тоже выходят на охоту, но они ничего не производят, готовясь к охоте, и не занимаются столь странной и

540

нелепой с биологической точки зрения деятельностью, как кулинарная обработка охотничьих трофеев. Таким образом, человеческое производство как надбиологический феномен обрамляет охоту, но сама охота не производительна, и, тем более, не является формой труда.

В этой связи выглядят совершенно неуместными рассуждения различных авторов относительно того, сколько времени "трудится" первобытный человек, добывая себе пищу посредством охоты. А такие рассуждения весьма и весьма распространены, и нередко представлены в работах весьма солидных исследователей и научных коллективов. Скажем, В.Р.Кабо так рассуждает относительно "трудовой деятельности" бушменов кунг: "Для того, чтобы обеспечить себя достаточным количеством Пищи каждому взрослому, достаточно было трудиться 2,5 дня в неделю, считая рабочий день равным 6 ч, что составляет 2 ч. 9 мин. в день" 5. Под "трудом" в этом рассуждении автор однозначно понимает охоту и собирательство. "Здесь не учтено время, затрачиваемое на приготовление пищи и изготовление орудий" 6, - подчеркивается далее.

Иначе говоря, автор хронометрирует время, проводимое бушменами кунг на охоте, но называет это время почему-то временем труда. И эту трактовку охоты (в широком смысле этого слова, включая сюда "тихую охоту", т.е. собирательство) в качестве труда следует признать общераспространенным заблуждением в современной литературе, посвященной анализу первобытных обществ.

Творение времени

Впрочем, радикальная новизна .земледельческого производства состоит не только в том, что оно становится целесообразным и изнуряюще трудным. Земледелие - это первая форма производительной деятельности человека, которая находится в жесткой зависимости от природных ритмов, т.е. не является более или менее автономным по отношению к природе, как это было свойственно производительной деятельности палеолитического человека.

Это связано с тем обстоятельством, на которое я уже неоднократно указывал: в первобытном обществе мы встречаемся с феноменом производства, отделенного от процесса добывания пищи. С одной стороны - охота и собирательство, которые не являются производством, но зато являются той деятельностью, посредством которой палеолитический человек обеспечивает себе пропитание, а, с другой стороны, - производство культовых предметов, орудий труда и прочих вещей, которые заведомо не являются продуктами питания. При этом очевидно, что процессы охоты или собирательства по необходимости встроены в природные ритмы, а производственные процессы, знакомые первобытному человеку - это процессы, которые демонстрируют полную автономию по отношению к природе: единственное, от чего они зависят - это от мифа.

541

Таким образом, не знающая земледелия производственная деятельность первобытного человека абсолютно

не зависит от факторов внешней среды: она с равным успехом может осуществляться днем и ночью, в любое время года и при любых погодных условиях. Она полностью автономна по отношению к объективным условиям: ритм ритуальных обрядов, инициирующих появление на свет того или иного предмета, совершенно равнодушен к объективным ритмам природы. Производство различных предметов культуры происходит не столько по прихоти природы, сколько по прихоти мифа.

Наоборот, в случае с земледельческими культурами возникает совершенно новая форма производства: производство, которое совпадает с процессом добывания пищи. И не удивительно, что возделывание земли оказывается той деятельностью, в которой человек впервые попадает в зависимость не от мифа, а от самого производственного процесса. Последний же, в свою очередь, определяется не мифами, как это было в первобытном обществе, а некоей объективной необходимостью: цикличностью времен года, дня и ночи, погодными условиями и т.п. А это означает, в свою очередь, что земледелие - это производство, в котором человек впервые попадает в зависимость от объективного хода времени.

В самом деле, производитель каменного века располагал принципиально растяжимым временем: на изготовление любого предмета он мог затратить столько времени, сколько ему было нужно, и не было никакой внешней необходимости, которая бы подгоняла его производственный процесс. Так, у традиционных африканских народов, не прошедших этап темпоральной революции, с которой связано возникновение феномена древних цивилизаций и самой истории, фактор времени до сих пор переживается совершенно не так, как это характерно для исторического человека, чья ментальность, чьи умственные схемы сформированы на основе диалога с историей собственной цивилизации. И это несмотря на то, что речь идет о таких африканских народах, которые вовсе не находятся в изоляции от ценностей современной цивилизации.

"У них нет числового календаря, а есть, если можно так выразиться, феноменологический. Время жизни человека и история исчисляются не годами, месяцами и днями, а событиями. Например, восход солнца - событие, признаваемое всей общиной; и все равно, восходит оно в пять или в ^емь утра - важен сам факт восхода. Значимо само событие, а не математическое исчисление момента. В западных обществах время используется, продается и покупается, в традиционной африканской жизни время создается или творится. Человек - не раб времени; он "делает" столько времени, сколько ему хочется. Часто европейцы или американцы говорят: "эти африканцы тратят время на безделье" или "Африканцы всегда опаздывают!" Такие высказывания основаны на непонимании: сидящие без дела африканцы не тратят время, они его ждут или творят" 7.

542

Характерные данные приводит Э.Э.Эванс-Причард в своем классическом исследовании образа жизни нуэров - большого скотоводческого народа, проживающего на юге Судана. Правда, этот народ нельзя назвать полностью доземледельческим: земледелие ему безусловно знакомо. Однако земледелие у нуэров носит факультативный характер и они практически от него не зависят. Кроме того земледелие появилось у них относительно недавно, и нуэры "рассматривают земледелие как бремя, навязанное им из-за недостатка скота" *. Поэтому, делает вывод исследователь, можно утверждать, что земледелие не оказывает у нуэров решающего воздействия на структуру их темпоральных представлений.

"...У нуэров нет термина, эквивалентного слову "время" в европейских языках, и поэтому они не могут, как мы, говорить о времени как о чем-то реально существующем, о том, что оно проходит, что его можно зря расходовать, что его можно экономить и т.п. Не думаю, что они когда-либо испытывали ту же необходимость, скажем, выиграть время или сопоставить деятельность с абстрактным отрезком времени, поскольку они выражают время главным образом через саму деятельность, которая, как правило, носит неторопливый характер. События идут в логическом порядке, но они не контролируются какой-либо абстрактной системой, ибо не существует никаких автономных точек отсчета времени, с которыми точно совпадала бы их деятельность. (...) Точно так же у них весьма ограничены возможности исчисления сравнительной продолжительности периодов времени между событиями, поскольку у них мало точно установленных или систематизированных единиц времени, они не способны измерять периоды между отдельными положениями солнца на небе или между повседневными работами. Год действительно делится на двенадцать лунных единиц, но нуэры не рассматривают их как части какого-либо единого целого. Они могут сказать, в каком месяце произошло событие, но с большим трудом выражают абстрактными числовыми символами отношения между событиями. Им намного легче думать категориями различных видов деятельности и последовательности производимых действий... чем понятием о чистых единицах времени. Мы можем сделать заключение, что ну-эрская система исчисления времени в пределах годичного цикла и частей этого цикла - это серия концептуализации природных изменений, и что выбор точки отсчета определяется тем значением, которое имеют эти изменения для человеческой деятельности" ».

Наоборот, систематическое земледелие как основа хозяйствования в древних цивилизациях становится подлинной основой для изобретения идеи времени как жесткой объективной структуры. Земледельческий человек - это человек, который оказывается поставлен в жесткую зависимость от временного фактора: здесь ключевым условием успешной деятельности становится требование "успеть". Успеть выполнить цикл подготовительных работ, успеть выполнить цикл посевных работ, успеть выполнить цикл

543

уборочных работ и т.д. Таким образом, земледельческое производство - это производство, которое впервые

создает стрессовую ситуацию для человека. И это - одна из объективных причин того, почему неолитический человек оказывается вынужден открыть фактор времени, который кладется им в основание ранних теогонических эпосов и который становится главной основой упорядочения разрозненных мифов» основой превращения их в некое эпическое целое - того превращения, о котором шла речь в пред-шествующей главе.

Разумеется, возникновение земледелия * это лишь объективное условие открытия неолитическим человеком фактора времени в том его объективном понимании, которое характеризует эпоху цивилизации. Вместе с тем, возникновение идеи объективного времени не происходит автоматически вслед за возникновением и развитием систематического земледельческого труда. Напротив, это достаточно долгий процесс, связанный с трансформацией и переконструированием всей системы мифологических представлений древнего земледельца. Открытие времени не совершается одномоментно, и требует не одного тысячелетия. Подробному анализу этого процесса будет посвящена следующая глава; сейчас же важно подчеркнуть то обстоятельство, что принципиальным условием открытия времени является феномен систематического земледелия.

Загадка земледелия

Итак, подводя итог вышесказанному, мы должны сделать достаточно однозначный вывод, что распространенное представление о тяжелом повседневном труде как условии выживания первобытного человека - это не более чем иллюзия здравого смысла. "Они не сеют, не жнут", а, значит, принципиально не знают феномена изнуряющего труда. В этом библейском образе заключена глубочайшая историческая истина. Образ Сада Едемского, где жили первые люди, сотворенные Господом, прежде чем были изгнаны из рая, - это абсолютно точное воспоминание о характере человеческого существования в донеолитическую эпоху.

Феномен труда как чего-то принципиально трудного возникает только с возникновением земледелия. И тот фундаментальный культурно-психологический перелом, который происходит в результате возникновения феномена земледелия, с удивительно точной образностью зафиксирован в текстах Библии. Кто такие Адам и Ева, эти первожители Сада Едемского? В сущности говоря, это типичные собиратели, не знающие труда. И лишь пережив искушение познанием и будучи изгнаны из рая, они оказываются обречены на труд возделывать землю. И это крайне важно: неолитический человек переживает земледельческий труд как проклятие, как наказание Божие.

"...Проклята земля за тебя: со скорбию будешь питаться от нее во все дни жизни твоей.

1

Терние и волчцы произрастит она тебе; и будешь питаться полевою травою.

В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят; ибо прах ты, и в прах возвратишься" (Быт.,3, 17-19)

Пожалуй, можно было бы сделать только одну поправку. Согласно библейскому тексту, земледелие - это плата за дерзость познания, кара Господня за то, что Адам и Ева посмели вкусить от древа познания добра и зла. В реальности же наоборот: именно земледелие является основой отделения субъекта от объекта, а, значит, основой той познавательной дерзости, под знаком которой отныне проистекает человеческая история.

Но какие бы трактовки ни давали мы библейскому мифу, факт заключается в том, что возникновение изматывающе-систематического земледельческого труда - это, конечно, большая загадка.

Пожалуй, не возникало бы особых вопросов, если бы земледелие возникло в качестве факультативного рода деятельности, дополняющего традиционные охоту и собирательство. Однако факт заключается в том, что у неолитических народов, которые начинают заниматься систематическим земледелием, происходит практически полный отказ от традиционных форм охоты и собирательства, и это крайне странно, поскольку эффективность земледелия на ранних его этапах крайне низка, трудовые затраты чрезвычайно велики, а питательная ценность получаемого продукта не сопоставима с той, которая обеспечивалась традиционными формами обеспечения продовольствием. Но с какой стати вольные охотники и собиратели добровольно отказываются от традиционных форм самообеспечения продовольствием и и возлагают на себя ярмо тяжелейшего, изматывающего труда?

Обычные ссылки на практическую целесообразность этого перехода, попытки объяснить возникновение феномена земледелия поиском новых источников пропитания совершенно не убедительны. Говорят, что стали истощаться охотничьи угодья, оскудели дикие источники пропитания растительного происхождения - но ведь это попросту неправда. В эпоху, которая непосредственно предшествовала неолитической, естественные источники пропитания в тех местах, в которых исторически возникает земледелие - а это долины крупных рек - оставались изобильными и разнообразными, и, во всяком случае, ничуть не более бедными, нежели в тех, где земледелие так и не возникло - на этом настаивают сегодня многие авторитетные ученые.

Так, В.А.Шнирельман в своем фундаментальном исследовании возникновения "производящего хозяйства" (беру это словосочетание в кавычки, имея в виду те оговорки, которые были сделаны мною ранее) подчеркивает, что современные этноархеологические данные не дают оснований для того, чтобы искать источник возникновения земледелия в оскудении ресурсов, и что традиционные для недавнего времени

воззрения на причины возникновения
18 Зое. 239
545
земледелия не выдерживают критики. "В прошлом, когда считали, что охотники и собиратели жили в большой нужде, влача полуголодное существование, ответ на этот вопрос не вызывал больших затруднений: полагали, что переход к земледелию облегчал труд по добыче пищи и давал больше свободного времени для других занятий. В последние десятилетия стала очевидной упрощенность такого подхода. Выяснилось, что условия жизни многих охотников и собирателей были не столь тяжелыми, а голодовки не столь неизбежными, как считали раньше..." |0.
Более того, многочисленные этнографические и археологические данные свидетельствуют, что в одной и той же местности, когда некоторые племена начинают заниматься земледелием, большинство других продолжают "вести бродячий образ жизни, связанный с охотой и собирательством" ". А ведь если бы причиной возникновения земледелия было истощение ресурсов дикой природы, резонно было бы предположить достаточно быстрое превращение в земледельцев всех представителей данного ареала. Однако ничего подобного не происходит. Как подчеркивает тот же исследователь, "этнографические факты в совокупности с археологическими данными показывают, что при определенных условиях специализированное высокоразвитое собирательство растений могло существовать бесконечно долго, не перерастая в земледелие" |2.
И это неудивительно, учитывая, что раннее земледелие чрезвычайно трудно, а его эффективность весьма и весьма невысока. Ведь искусство земледелия - это слишком трудное искусство, чтобы новичок в этом деле, лишенный опыта, мог бы достичь сколько-нибудь серьезных успехов и удовлетворительной эффективности уже на ранних ступенях своих экспериментов. Современные археологические и этнографические данные подтверждают это, свидетельствуя, что "переход к раннему земледелию не давал каких бы то ни было явных преимуществ охотникам и собирателям, развивавшимся в нормальной обстановке, позволявшей их традиционной хозяйственной системе функционировать бесперебойно. Поэтому охотники и собиратели, обитавшие до недавнего времени во многих районах мира по соседству с земледельцами и скотоводами, не выказывали большого желания переходить к производящему хозяйству, хотя не только знали о его существовании, но и обладали необходимыми для этого навыками" 13.
Наоборот, эффективность высокоспециализированного собирательского труда просто поразительна. Даже в тех случаях, когда условия внешней среды были крайне неблагоприятны (я уж не говорю о богатых и изобильных районах, в которых суждено было возникнуть земледелию), первобытный собиратель демонстрировал удивительные способности по обеспечению себя продовольствием. Сошлюсь на яркий пример, приводимый Л. Леви-Стросом. "Обитателям пустынного региона в Южной Калифорнии... - индейцам каюлла, числом в несколько тысяч, не удавалось истощить природные ресурсы; они жили в изобилии. По-
546
скольку в этой стране, выглядевшей обездоленной, они знали не менее 60 пищевых и 28 других растений с наркотическими, стимулирующими, либо лекарственными свойствами" |4.
Более того, по множеству параметров раннее земледелие ухудшает условия существования древнего человека. В частности, доказано, что привязывание к земле при условии неразвитости агротехнических приемов зачастую приводило к тяжелым голодовкам, практически не знакомым охотникам и собирателям. "Будучи менее специализированными видами занятий, охота и собирательство создавали более гибкую структуру и облегчали маневрирование и приспособление к меняющейся внешней среде. Неслучайно голодовки, которые порою испытывали земледельцы, имели для них более тяжкие последствия, чем временные перебои с питанием для охотников и собирателей" 15.
Земледельцы резко теряют в подвижности, в свободе перемещения, а, главное, земледельческий труд отнимает огромное количество времени, и, чем дальше оно развивается, тем меньше остается возможностей заниматься охотой и собирательством "на параллельных" основаниях. Как подчеркивает В.А.Шнирельман, "...рост роли земледелия, отнимавшего много сил и времени, входил в противоречие с потребностями рыболовства и особенно охоты и неизбежно вел к острой нехватке белковой пищи" 16. И не удивительно, что на ранних ступенях освоение земледелия не только не давало каких бы то ни было преимуществ, но и наоборот, приводило к заметному ухудшению качества жизни по сравнению с традиционным, "присваивающим" хозяйством. "Во многих случаях, по крайней мере на первых порах, наличие эффективного присваивающего хозяйства создавало более высокий уровень жизни, чем раннее земледелие" ".
Несомненно, что раннее земледелие ведет и к другим системным ухудшениям условий существования древнего человека. В частности, оно приводит к существенным изменениям структуры питания, причем достаточно неблагоприятным для человеческой физиологии: злаковая диета - весьма странный вариант питания для потомков приматов, чьи желудки задуманы вовсе не для питания зерном и хлебом. Так или иначе, но "...с переходом к земледелию характер питания изменился далеко не в лучшую сторону. Как бы ни были противоречивы сравнительные данные о питании охотников и собирателей и ранних земледельцев, они недвусмысленно свидетельствуют об обеднении рациона у последних. У земледельцев повсюду наблюдалась менее разнообразная, преимущественно растительная диета с резким преобладанием углеводов. Практически повсюду у них отмечалось белковое голодание, уменьшение содержания в пище

необходимых организму веществ. Все это ослабляло сопротивляемость к инфекциям, вызывало хронические заболевания и обусловливало слабое физическое развитие. Распространению инфекций способствовала и высокая концентрация населения в земледельческих поселках" IS. "Как показывают специальные исследования, переход к
18*
547
земледелию, как правило, по крайней мере, на первых порах, создавал обстановку неблагоприятную для здоровья людей. Растительная пища, которая теперь стала основой ежедневного рациона, была бедна белками, аминокислотами и не содержала некоторых важных витаминов, необходимых для нормального развития организма. Все это вело к недоеданию, создавало неблагоприятную эпидемиологическую обстановку и в ряде случаев повышало уровень смертности" ".

Стоит ли удивляться, что одним из ближайших следствий перехода к земледелию становится сокращение продолжительности жизни? Особенно показательно в этом плане сравнение неолитических современников - тех, кто перешел-таки к земледелию и тех, кто остался верен "старым, добрым" способам добывания пропитания - охоте и собирательству. Те племена, которые игнорируют земледельческую деятельность и ориентируются на традиционные способы добывания пищи, устойчиво демонстрируют более высокую продолжительность жизни по сравнению с теми, кто начинает систематически заниматься земледелием. "Судя по палеоантропологическим данным, средняя продолжительность жизни во многих районах с неолитическим присваивающим хозяйством была не ниже, или даже больше, чем в палеолите. Зато при переходе к земледелию средняя продолжительность жизни нередко падала" м.

Таким образом, преимущества, которые будто бы дает человеку земледелие уже на самых ранних своих ступенях, более чем проблематичны. Скорее, оно резко осложняет человеческую жизнь, и должно пройти еще немало времени, прежде чем земледелие обнаружит-таки свою эффективность. На первых же порах переход к систематическому и тотальному земледелию как основному источнику пищевых ресурсов выглядит, мягко говоря, малооправданным, чего, кстати, не скажешь о возникновении скотоводческих хозяйств, которые имеют ряд выраженных прагматических достоинств. Однако именно земледелие, а не скотоводство становится основой наиболее динамичных цивилизаций, и это обстоятельство резко обостряет значимость вопроса о природе земледелия и причинах его воцарения в неолитическую эпоху. Что явилось глубинной причиной того, что совершилось это более чем странное восшествие на престол деятельности во всех отношениях малоубедительной? Что явилось тем основным стимулом, который заставил древнего человека не только обратиться к этой - более чем неблагодарной на первых порах - форме деятельности, но и создать в конечном итоге своеобразную "религию земледелия"?

Злаковые оттенки земледелия

Чтобы ответить на поставленные выше вопросы, обращу внимание на еще одну странность. Но странность, как покажет - дальнейший анализ, ключевую. Дело в том, что базовой земле-
548



дельческой культурой неолитического человека - в тех случаях, которые привели к возникновению наиболее динамичных цивилизаций - становятся злаковые. Однако с точки зрения самообеспечения себя продовольствием это более чем странный выбор. Ведь речь идет не о сегодняшних злаковых, за которыми тысячелетия истории культурного земледелия, а, например, о дикой пшенице-однозернянке или двузернянке или о двурядном ячмене, которые приходилось приручать неолитическому человеку. Однако пищевая эффективность специального выращивания.именно таких растений достаточно невысока (много ли зерна получишь от таких растений, даже если засеешь ими большое поле!) - что же заставило неолитического человека остановить свой агротехнический выбор именно на злаковых? Со всех сторон этот выбор выглядит, мягко говоря, странным - во всяком случае, до той поры, покуда развитие агротехнических приемов и многовековая селекционная работа не сделали возделывание пшеницы или ячменя целесообразным в практическом смысле занятием. Но откуда ранненеоли-тическому человеку было знать о такой перспективе?

В конце концов, если бы проблема действительно состояла в поиске неолитическим человеком новых источников пропитания, естественно было бы предположить, что его агротехнические эксперименты начнутся с такими растениями, которые обладают крупными плодами и уже в диких своих формах дают большие урожаи. В самом деле, не странно ли, что неолитический человек в целом ряде случаев - а, повторяю, именно эти случаи приводят в конечном итоге к возникновению наиболее динамичных цивилизаций - специализируется на выращивании злаков, а не на выращивании клубнеплодов типа ямса или

батата?
Как подчеркивает В.А.Шнирельман, "...по урожайности клубнеплоды в десять и более раз превосходили злаки и зернобобовые. Поэтому для получения столь же высоких урожаев последних необходимо было обрабатывать в десятки раз более крупные площади, а это требовало значительно 'больших трудовых затрат. Кроме того, посадки клубнеплодов не нуждались в столь же налаженной охране, как участки, засаженные злаками и бобовыми, которым постоянно угрожали дикие животные и птицы. Наконец, сбор урожая злаков и бобовых требовал высокой концентрации труда в определенных местах в течение" очень коротких сроков, тогда как созревшие клубни могли месяцами безболезненно сохраняться в земле" 2I. Что ни говори, а ориентация на злаковое земледелие - во всяком случае, на первых порах - выглядит весьма и весьма нерациональным способом обеспечения пищей, когда речь идет о неолитическом земледельце.
Плюс ко всему применение в пищу злаков требует совершенно особых технологий их обработки, совершенно особых инструментов (ступка и пестик, зернотерки), особых кулинарных приемов, и, опять же, гигантских энергозатрат. И очевидно, что все это выглядит достаточно громоздким и неуклюжим по сравнению с теми способами обработки, которые предполагают клубнеплоды.

Итак, злаковое земледелие в своих наиболее ранних формах -это весьма и весьма проблематичные результаты при огромных затратах физического труда. И все же оно возникает, развивается, и, более того, становится поворотным пунктом в развитии человечества. Безусловный исторический факт заключается в том, что почему-то в некоторых древних сообществах именно злаковое, подчеркнуто непрагматичное (во всяком случае, на первых порах) земледелие становится приоритетным, - и именно эти сообщества становятся родоначальниками цивилизации.
Но как объяснить этот странный факт ориентации на злаки? Ведь очевидно, что, если бы земледелие создавалось с целью обеспечения древнего человека постоянным источником пропитания, выбор едва ли совершился бы в пользу злаковых. Впрочем, так и обстоит дело в тех сообществах, которые так и не вступили в эпоху цивилизации. Так, папуасы Новой Гвинеи, выращивающие ямс, демонстрируют чрезвычайно высокий уровень прагматичности, учитывая, что клубни крупного ямса могут достигать веса во многие десятки килограммов. Точно так же подчеркнуто прагматичны древние культуры, специализирующиеся на выращивании овощей - однако именно эти культуры оказываются бесперспективны с точки зрения создания предпосылок для цивилизацион-ного развития. Скажем, древнейшее земледелие в Юго-Восточной Азии "...основывалось не на злаковых сортах, а на разведении растений так называемой полной вегетации. При раскопках "пещеры духов" в Таиланде в слоях X-VII тыс. до н.э... обнаружено значительное количество остатков растений, многие из которых имеют явные признаки искусственного выращивания. Это слива, бобы, горох, бетель, а позднее фасоль, перец, огурцы и бутылочная тыква. (...) Однако возникновение зачатков земледелия в этом регионе, так же как и по среднему течению Ганга, отнюдь не вело к сложению цивилизации" 22.
Но почему же все-таки в некоторых местах возникают подчеркнуто непрагматичные формы земледелия? В чем состояла глубинная мотивация тех племен, которые начинают заниматься заведомо неблагодарным делом - выращиванием злаков? Что могло подвигнуть эти племена на столь странную специализацию - ведь не могли же они, в самом деле, ориентироваться на отдаленные цивилиза-ционные последствия своих агротехнических экспериментов! Как могло получиться, что невзрачное дикое растение с крошечными зернышками, являвшееся предметом вожделения разве что птиц, но никак не приматов, оказалось положено в основу пищевого рациона цивилизованного человека? И что могло являться источником того упорного энтузиазма, с которым ранние земледельцы занимались своей неблагодарной деятельностью?
То, что исторические последствия злакового земледелия оказались значительны - это очевидно. То, что именно злаковое земледелие становится основой формирования крупнейших древних цивилизаций - это факт. И это факт, который может иметь достаточно разнообразные и убедительные объяснения, представ-

I
ленные в соответствующей литературе. Непонятно другое: какой резон был древнему человеку НАЧИНАТЬ эксперименты с дикими злаками, выращивание которых выглядело на первых порах достаточно неперспективно? Какой смысл было НАЧИНАТЬ сельскохозяйственные эксперименты с растениями, совершенно неубедительными с точки зрения превращения их в основной источник пропитания? Ведь потребовалось не одно поколение земледельцев, прежде чем сложилась та элементарная культура земледелия, та совокупность элементарных агротехнических приемов, которая позволила бы получать урожаи зерновых не символические, а такие, которые могли бы стать основным источником пропитания. Такое могло произойти только тогда, когда уже сложилась совокупность каких-то агротехнических приемов возделывания злаков и уже произошло какое-то окультуривание диких растений.
Скажем, в Месопотамии в результате агротехнических экспериментов и создания систем искусственного орошения начинают выращиваться злаки с зернами "...в несколько раз крупнее, чем зерна тех же самых сортов, происходящие из районов богарного или полуполивного земледелия" 23. - но ведь прежде чем это произошло, потребовались долгие столетия экспериментов - что же могло послужить причиной этой настойчивости, коль скоро удовлетворение потребности в пище не может быть рассмотрено в качестве таковой причины? Что заставляло древнего человека прилагать гигантские усилия к выращиванию

пшеницы-однозернянки или двурядного ячменя с микроскопически маленькими зернышками? Тем более, что процесс извлечения мелкого зерна из колоса чрезвычайно непрост и требует разработки каких-то специальных технологий. Ведь чтобы получить даже незначительный урожай пшеницы-однозернянки, надо обработать поистине огромное количество растений. Не менее неблагодарное занятие и извлечение зерен из дикого двурядного ячменя, у которого зерно крепко держится в'шелухе а стебли колосков очень хрупки, в отличие от культурных видов, имеющих "более крупный колос, который не ломается при жатве и поддается лущению" и. Понятно, что все это еще более увеличивает количество энергетических затрат, затрачиваемых первобытным земледельцем на "единицу" собираемого урожая, и еще более усложняет проблему мотивации к злаковому земледелию. Достаточно очевидно, что должны были быть достаточно сильные и веские причины, заставившие неолитического человека перейти к систематическому возделыванию злаковых растений, и причины эти, похоже, не имеют отношения к проблеме создания новых ресурсов питания. Так в чем же они?

Мировоззрение хлебной лепешки

Таким мощным фактором могло явиться символическое, мировоззренческое значение злаковых.

551

Дело в том, что злаки - это такой природный продукт, который, прежде чем стать приемлемым для человеческого организма, должен пройти ряд совершенно уникальных стадий кулинарной обработки - стадий, которые обладают несомненным мировоззренческим измерением, и, позволю себе высказать предположение, что в случае со злаковым земледелием мы имеем прецедент того, что можно было бы назвать социокультурными и мировоззренческими последствиями кулинарных технологий.

В самом деле, зерно - это чрезвычайно странный и трудоемкий растительный продукт не только с точки зрения его выращивания и сбора урожая, но и с точки зрения его кулинарной обработки. Можно было бы даже сказать, что в чисто кулинарном отношении зерно - это исключительный растительный материал: прежде чем стать пищей, оно должно пройти МНОГОСТУПЕНЧАТУЮ систему обработки. А в этой многоступенчатой системе кулинарной обработки есть два главных звена, которые и делают злаковые, ни больше, ни меньше, мировоззренческим феноменом. Это, во-первых, растирание зерен в муку с помощью каменных зернотерок, и, во-вторых, вылепливание из приготовленного теста хлебной лепешки.

Почему эти два процесса могли иметь для первобытного человека радикальные мировоззренческие последствия - чуть позже, а пока замечу, что в целом цепочка кулинарной обработки зерна и превращения его в хлебные лепешки является беспрецедентной по своей трудоемкости. Возможно даже, что степень трудоемкости злаковой кулинарии выше, чем степень трудоемкости собственно сельскохозяйственных процедур по выращиванию злаков, сбору урожая и обмолачиванию колосьев. И, на первый взгляд, это обстоятельство способно только усилить наше недоумение по поводу того, почему некоторые древние народы начинают заниматься злаковым земледелием. Однако более пристальный взгляд на процесс кулинарной обработки зерна позволяет сделать совершенно неожиданные выводы относительно самой природы злакового земледелия.

Вот урожай собран, колосья обмолочены - можно вытереть пот со лба и вздохнуть спокойно - мол, самое трудное позади? Как бы не так! Подлинные трудности только начинаются.

Прежде всего приходится решить проблему вышелушивания зерна из прочной и твердой оболочки, в которой оно находится. А для этого требуется специальная каменная индустрия - индустрия каменных ступ, и пестиков, с помощью которых и осуществляется данная - чрезвычайно трудоемкая! - процедура. Конечно, каменные ступы и пестики существовали и раньше, однако теперь социальный статус этих предметов резко повышается. Кроме того, чтобы обработка зерна была успешной, зерна приходится предварительно обжаривать - ведь речь идет о диких, а отнюдь не о культурных злаках! - и это так же требует специальной индустрии 23.

Впрочем, главные трудности начинаются потом. Ведь после того, как решена проблема вышелушивания зерна из оболочки,

552

нужно приступать к следующей операции - операции растирания зерна в муку. Эта операция осуществляется на каменных зернотерках - своеобразных ручных жерновах - и степень трудоемкости этой процедуры, пожалуй, не имеет себе равных. И снова загадка: ведь использование зерна в пищу без предварительного превращения его в муку в принципе возможно - цосредством варки своего рода каш. Тем не менее, начиная с 10 тысячелетия до н.э. злаковое человечество - т.е. та его часть, которой суждено было заложить фундамейт евроазиатской цивилизации, создает целую индустрию зернотерок, превращающих зерна в муку, а сам процесс обработки зерна - в настоящую муку. Первые зернотерки появляются еще тогда, когда земледелия как такового нет, и служат для обработки диких злаков. А первые земледельцы выращивают злаки, имея в виду вовсе не кашу, а муку, с последующим ее превращением в хлебные лепешки. И это более чем странно с утилитарной точки зрения: пищевая ценность хлебной лепешки ничуть не выше, нежели пищевая ценность каши, а количество трудовых затрат, требующихся на ее изготовление, просто несоизмеримо. И хотя историкам безусловно известен феномен незерновых цивилизаций, никуда не деться от того, что именно зерновые, злаковые цивилизации сыграли решающую роль в возникновении того, что мы именуем современным миром. Пожалуй, даже строительство пирамид не выглядит излишне трудоемкой задачей для людей, которые привыкли каждодневно растирать зерно на каменных жерновах.

Таким образом, ко всем утилитарным нелепостям, с которыми связано возделывание злаковых культур, добавляется еще одна. Однако именно эта, последняя утилитарная нелепость и дает в конце концов ответ на вопрос о причинах того, почему некоторая часть древнего человечества обращается к систематическому возделыванию злаков и закладывает тем самым основы современной цивилизации.

Итак, что же являлось той первичной мотивационной пружиной, которая привела к формированию не просто злаковой, но -мучной, хлебной индустрии в переднеазиатском (и ряде других) регионе?

Превращение зерна в муку дает только одно действительное преимущество перед зерном, не прошедшим обработки на каменных зернотерках. Но это преимущество не имеет никакого отношения к проблеме питательной ценности. Это преимущество заключается в том, что превращение зерна в муку предполагает принципиально новую деятельностную схему - схему, которую можно было бы назвать демиургической.

В самом деле, зерно превращается в муку затем, чтобы путем смешения этой муки с водой приготовить тесто, а уже из этого теста ВЫЛЕПИТЬ некую лепешку, прежде чем она будет подвергнута тепловой обработке.

В этом-то "вылепить" и заключается то, что можно было бы назвать мировоззренческой революцией: ведь вплоть до момента

553

создания индустрии хлебопечения процедура лепки практически отсутствует (за исключением ряда случаев, о которых речь ниже) в технологическом инструментарии первобытного человека. Правда, попытки что-то лепить из глины спорадически возникают в эпоху палеолита (известны буквально единичные памятники со следами такой деятельности), однако, что гораздо более существенно, технология лепки не становится при этом предметом культурной трансляции, а это свидетельствует о ее принципиальной невостребованности общественным сознанием и общественной практикой вплоть до эпохи неолита. Но, таким образом, без излишнего преувеличения можно утверждать, что не только металлургия, но и и систематическое производство керамики в рамках которых человек тоже занимается своеобразной лепкой, демиур-гическим сотворением "из ничего" - это процессы, появляющиеся уже ПОСЛЕ того, как человечество изобретает изобретает процедуру вылепливания из теста.

По сути дела единственная технология создания новых предметов, которая известна человеку на протяжении палеолита, - это процедура выдалбливания (из камня или из дерева) или вырезания (из дерева или из кости). И это не удивительно, если иметь в виду, что палеолитическое мировоззрение - это анимистическое мировоззрение, для которого весь мир оживотворен, т.е. наполнен тайными живыми сущностями. В чисто мировоззренческом плане выдалбливание и вырезание - это, в сущности, одно и то же: это доставание, вытаскивание из природного материала некоей сущности, которая как бы предполагается там заранее существующей. Иначе говоря, сущность процедуры выдалбливания и вырезания - это ни в коем случае не процесс демиургического творения из ничего, а процесс освобождения некоей извечной сущности от ее оболочки.

Правда, есть один археологический парадокс, связанный с антропологическим предшественником Homo sapiens sapiens -неандертальцем. Палеоантропологам хорошо известно, что в пещерах неандертальцев сохранились остатки каких-то трудноидентифицируемых глиняных экспериментов. Однако они не получают никакого развития в эпоху кроманьонца. С появлением культуры, созданной руками представителей Homo sapiens sapiens, какое бы то ни было подобие экспериментов с глиной исчезает начисто, и вновь появляется лишь в неолитическую эпоху.

Впрочем этот парадокс способен получить достаточно убедительное объяснение в свете изложенной в предшествующих главах гипотезы о сущности верхнепалеолитической эпохи, соответствующей антропологическому типу Homo sapiens sapiens или неоантропа.

Напомню: согласно изложенным в одиннадцатой главе идеям сознание неандертальца вообще не обладало какой-то мировоззренческой целостностью. Эпоха палеоантропов (питекантропов и неандертальцев) - это эпоха, в которую происходит становление самой поименовательно-мифологической активности челове-

554

ка, и столь сложная идея, как идея тотальной одухотворенности всего сущего (а именно она может быть рассмотрена как стратегическая мировоззренческая идея в эпоху Homo sapiens sapiens) еще не могла возникнуть в этот период времени. Сознание неандертальца - это сознание, в котором происходит трудная и противоречивая выработка раннемировоззренческих схем, но в общем и в целом оно не находит тех предельных мифосемантических оснований, которые могли бы стать основой упорядочения всевозможностного многообразия открывавшегося неандертальцу в его предметной деятельности.

В этом и заключалась проблема неандертальца, чье сознание не справляется с феноменом изобретенной им предметной вариативности. У неандертальца не было достаточно мощных мировоззренческих, мифосемантических опор для его весьма и весьма разнообразной предметно-орудийной деятельности. Иначе говоря*, он так и не сумел создать достаточных КУЛЬТОВЫХ оснований для своей деятельности, и потому его предметная деятельность так и не стала дтодлинной КУЛЬТ У РОЙ. Неандерталец не сумел изобрести ту мировоззренческую рамку, с помощью которой можно было бы упорядочить открывающийся в предметной деятельности хаос возможностей.

Отсутствие такого рода предельной мировоззренческой рамки не мешало неандертальцу осуществлять достаточно разнообразные вещные эксперименты, и, в том числе, эксперименты с глиной. Однако само по

себе развитие предметной деятельности без достаточного внимания к развитию мировоззренческих схем, способных охватить феномен предметной всевозможностности, неизбежно должно было завести в тупик и привести к кризису, что, судя по всему, и случается с неандертальцем, чья предметная активность в какой-то момент достигает той критической точки, когда его умственных способностей оказывается недостаточно для того, чтобы удерживать последствия собственной предметной активности.
И именно это обстоятельство было истолковано нами как причина того, почему мощный, жизнеспособный неандерталец, обладающий развитой и достаточно совершенной каменной индустрией, уступает свое историческое место относительно более хрупкому и менее жизнеспособному неоантропу.
Неоантроп побеждает именно потому, что ему удается создать качественно новый мифосемантический фундамент своей предметной активности. Он создает ту предельную рамку, посредством которой удается удержать открывающийся в предметной деятельности феномен взаимопревращения вещей, феномен того практически неограниченного многообразия возможностей, которые открываются в любом предмете в контексте практической деятельности. И этой предельной рамкой оказывается идея всеобщего одухотворения.
Но в результате сознание неоантропа, человека верхнепалеолитической эпохи, наделяя именем и мифом каждую без исклю-
555
чения вещь окружающего мира, переживает эти предметы и вещи как своеобразные анимистические целостности - целостности, наделенные душой и жизнью. Это жизнь, которая (в мировоззрении неоантропа) не возникает и не исчезает, а существует всегда.
Так, если верхнепалеолитический человек выдалбливает из дерева лодку - значит, эта лодка УЖЕ БЫЛА в этом дереве. Если человек делает из куска камня-каменное рубило - значит, это рубило УЖЕ БЫЛО в камне. Все, что нужно было сделать -это его оттуда, из камня достать. И если человек вырезает культовую фигурку из кости - дело обстоит точно таким же образом. Он всего лишь достает из кости то, что в ней уже как бы заранее содержалось, и все, что требовалось - это увидеть ее тайное содержание.
Но, таким образом, суть предметного творчества верхнепалеолитического человека - не в преобразовании предметов, являющихся его взгляду, а в вытаскивании из них некоторого тайного содержания, которое в этих предметах заключено. И все, что требуется от человека - увидеть в том или ином предмете это его тайное содержание. Увидеть в дереве - лодку, и достать ее из дерева. Увидеть в камне - рубило, и достать это рубило из камня.
Понятно, что на любого рода глиняные эксперименты (возможные в предшествующую эпоху) такого рода мировоззренческая схема накладывает принципиальное табу. То, что было возможно для неандертальца, становится невозможно для "са-пиенса сапиенса", чье деятельное отношение к миру строится на фундаменте идеи одухотворенности сущего. Предмет можно выделать из камня, кости или дерева, но нельзя сотворить из глины - этого не допускает та базовая мировоззренческая схема, которая лежит в самом основании верхнепалеолитической культуры.
И понятно, что зерно, превращаемое в хлебную лепешку, несет для неоантропа потенциал подлинной революции, потенциал подлинного чуда. Здесь оказывается представлен принципиально новый ТИП производства по сравнению с тем, который был знаком верхнепалеолитическому человеку. Ведь хлебная лепешка не содержится заранее в зерне, ее нельзя получить из зернышек путем отсечения лишнего. Более того, зерно приходится вначале буквально растереть в порошок, уничтожить в его природном бытии, - и лишь после этого приступить к вылепливанию нового предметного качества. Следовательно, речь идет о качественно новом типе производства - производстве через предварительное уничтожение прежнего качественного состояния.
В начале процесса производства хлебной лепешки находится зерно, зерно как некая природная целостность. И первое действие, которое нужно совершить, чтобы в конце концов на свет появилась хлебная лепешка, это уничтожить его, раздробить его в пыль, в муку. И лишь после того, как эта акция уничтожения состоялась, создать новое качество, создать совершенно новый предмет - хлебную лепешку, и закрепить этот акт созидания огнем.
556

Вся предшествующая предметная деятельность человека не знает ничего подобного такому фантасмагорическому деянию. Предметное деяние по созиданию хлебной лепешки через предварительное уничтожение качественного состояния зерна - это деяние предполагающее принципиально новый мировоззренческий масштаб по сравнению с тем, которым обладает палеолитический человек. В случае с хлебной лепешкой человек впервые совершает деяние, которое можно было бы назвать демиургическим: он делает что-то из ничего. И, стало быть, это кулинарная процедура, мировоззренческие последствия которой невозможно переоценить.
В том-то и состоит суть дела, что тайная пружина возникновения злакового земледелия находится совсем не в утилитарной плоскости. Еще раз подчеркну: при неразвитой агротехнике урожаи злаковых долгое время носили "чисто символический" характер, т.е. были крайне незначительными. Почему же древние земледельцы затрачивали на эти урожаи огромное количество сил и энергии? Да именно потому, что они были ЧИСТО СИМВОЛИЧЕСКИМИ, т.е. являлись не просто утилитарной, а символической реальностью.

Я сознательно играю двумя смыслами выражения "чисто символический" - в данном случае оно как нельзя лучше описывает суть дела. Вот я написал, что земледелие в момент своего зарождения имело результаты скорее символические, чем имеющие какую-то практическую значимость в плане обеспечения древнего человека постоянным источником пропитания. Однако в том и состоит суть дела, что "символическое" в первобытном, мифологическом обществе (как это следует из всего предшествующего анализа) неизмеримо более значимо чем любое практическое. И это позволяет найти ключ к загадке земледелия.
Первоначальные функции земледелия носят не прагматический а мифологически-символический характер. А ранние земледельцы возделывают не столько источник пищи, сколько... источник нового мировоззрения. Сверхценность зерна состоит не в том, что им можно накормить, а в том, что из него можно вылепить, можно демиургически сотворить новую предметную реальность по своей прихоти, по своему произволу. Но, таким образом, хлебная лепешка, вылепленная из теста оказывается прообразом нового типа культуры. И, в частности, это прообраз керамического производства, а, впоследствии, и прообраз металлургического производства, и именно в этом состоит революционное значение хлебопечения в культуре евроазиатских цивилизаций. И лишь с течением времени земледельческое производство из символического превращается в утилитарное - становится достаточно эффективным, чтобы служить более или менее стабильным источником пропитания, а не просто источником новых мировоззренческих схем.
Итак, зерно, злаки - это не просто разновидность пищи, и не просто источник питания, но некая символическая реальность, с помощью которой манифестируется новое мировоззрение. Это ис-
557
точник принципиально новой - революционной!- мировоззренческой схемы. Мировоззренческой схемы, которую можно выразить формулой: раздробить, чтобы вылепить. Или: уничтожить, чтобы создать. Снова и снова воспроизводя акцию дробления (растирания) зерна и сотворения хлебной лепешки, неолитический человек не просто утоляет голод, а манифестирует новый мировоззренческий миф, суть которого может быть выражена как "творение из ничего" или "творение через уничтожение". И потому в определенном смысле ранние земледельцы возделывают не столько источник пищи, сколько этот новый миф. Это миф, в котором будущее неравновесно с прошлым и осуществляется за счет уничтожения прошлого. В известном смысле это не что иное, как миф существования в истории - тот миф, который становится определяющим для развития человечества на ступени цивилизации.
Но, таким образом, начало культурного возделывания злаков (естественно, в тех регионах, где это происходит) является ЗНАКОМ того, что первобытный человек осознал мировоззренческую новизну новой схемы приготовления пищи и почувствовал потребность в ее мифологическом воспроизведении. И это, судя по всему, именно та точка, в которой духовные процессы, о которых шла речь в предыдущей главе, смыкаются с процессами материальными.
Процесс фундаментальной, сущностной трансформации зерна в хлебную лепешку, форма которой творится демиургически, безотносительно к исходной, природной форме зерна оказывается материальным прообразом космогонической, или, точнее, тео-гонической идеи, которая в это время вызревает в мифологическом сознании, и которая становится основой того, что в последующем будет названо историей. Наверное, невозможно Ответить на вопрос, какой из этих двух взаимодополнительных процессов играл ведущую роль по отношению к другому, но, судя по всему, именно в той точке, в которой произошло их пересечение, началась собственно история. Зерно, превращающееся в хлебную лепешку через процедуру предварительного растирания, оказалось физической метафорой или предвосхищением рождающегося религиозно-исторического мировоззрения. Трансформация зерна в хлеб, развернутая до масштабов мировоззренческой метафоры, оказалась прообразом принципиально нового способа существования человека - существования в истории, когда будущее неравновесно с.прошлым и осуществляется за счет уничтожения прошлого.
Именно в этом, духовно-мировоззренческом контексте и следует рассматривать возникновение ранних земледельческих хозяйств как хозяйств храмово-религиозных. Случайно ли то, что всякое земледельческое поселение оказывается центрировано религиозным комплексом, религиозным святилищем? Культивирование злаков, начиная с эпохи раннего неолита, - это глубоко КУЛЬТОВЫЙ процесс, и именно этот аспект следует рассматривать в качестве глубинной причины возникновения культуры зем-
558

леделия там, где она возникает (что, впрочем, не исключает появления цивилизаций на неземледельческой основе).
Таким образом, процесс начинающегося возделывания зерновых культур может быть интерпретирован как процесс своеобразного религиозного священнодействия. Земледелие возникает как своеобразный ПРАРЕЛИГИОЗНЫЙ акт. Культ зерна, связанный с принципиальной возможностью культовой лепки, и перерастает в конечном итоге в культуру земледелия. Возделывая землю и выращивая злаки, неолитический человек манифестирует свое новое мировоззрение, и уже с ориентацией на это новое мировоззрение происходит переориентация структуры его питания: если в предшествующий, палеолитический период употребление злаков носило случайный и необязательный характер, то, по мере развития феномена религиозного земледелия, происходит все более и более интенсивная переориентация питания на потребление зерна.

Глиняные маски истории

Если, таким образом, попробовать расставить какие-то исторические вехи, картина получится следующая. Принципиальное использование диких злаков в пищу, судя по всему, уходит своими корнями в палеолитическую эпоху собирательства - во всяком случае, последние тысячелетия верхнего палеолита свидетельствуют о том, что злаки в это время уже используются. Но исключительно как добавка к рациону питания, а не как основной источник питания. Естественно, что трудоемкость сбора и обработки диких злаков, а так же их невысокая пищевая ценность не позволяют им занять сколько-нибудь заметное место в структуре рациона палеолитического человека.

Однако радикальным образом ситуация меняется в эпоху, которую именуют мезолитом и протонеолитом - относительно небольшой промежуток времени (от двух до трех тысячелетий), разделяющий палеолит и неолит. Именно в эту эпоху появляются первые каменные зернотерки - седловидные камни из грубых, твердых пород (чтобы каменные крошки не попадали в муку), на которых зерно растирается в муку с помощью ручных терочни-ков. И именно в мезолите происходит, судя по всему, то, что можно было бы назвать религиозно-мировоззренческим переоткрытием зерна. Став мировоззренчески-культовым феноменом, матрицей идеи демиургического созидания зерно постепенно выходит на авансцену в том числе и пищевого потребления. Деми-ургическая трансформация зерна придает скромным злаковым растениям совершенно исключительное значение - значение СВЯЩЕННЫХ, ДЕМИУРГИЧЕСКИХ растений, и именно это становится причиной того, что вначале - сбор, а затем и возделывание злаковых растений начинает играть беспрецедентную роль в жизни тех племенных сообществ, которые делают это открытие. Протонеолитический человек, еще не знающий земледелия,

559

уже начинает употреблять в пищу хлебные лепешки, чья предметная форма является произведением его рук. И это, конечно, чудо - одно из самых удивительных чудес, которые когда-либо были изобретены человечеством.

И в том же религиозном контексте возникают и два фундаментальных технологических изобретения, значение которых в дальнейшем развитии культуры -и общества переоценить невозможно. Технология производства керамики из глины и технология производства металла из руды - похоже, что именно кулинарная обработка злаков становится магической моделью для развития этих двух фундаментальных технологий в злаковых, переднеазиатских регионах.

Это выглядит совершенно поразительно, но это исторический факт: верхнепалеолитическое человечество существует на протяжении тысячелетий, практически игнорируя тот факт, что предметы можно создавать посредством лепки: глина как природный материал для культовых статуэток оставляет палеолитического человека совершенно равнодушным. Любые статуэтки, которые находят археологи в палеолитических слоях - это статуэтки, которые созданы посредством выдалбливания и вырезания, но, за редчайшими исключениями, нет следов того, что человеку знакома работа с глиной, хотя, казалось бы, чего проще: взять кусок глины и что-то из нее вылепить?

Но в том-то все и дело, что за таким простым, на первый взгляд, предметным действием скрывается глубинная ломка палеолитического мировоззрения, скрывается ПАРАДИГМАЛЬНОЕ изменение сознания древнего человека. И факт заключается в том, что первый материал, благодаря которому человек на парадигмальном уровне осознает и манифестирует ценность лепки и делает технологию лепки предметом культурного наследования -это именно мука, полученная им из злаков. А хлебные лепешки, которые могут произвольно менять свою форму по прихоти их создателя, становятся не чем иным, как первыми культовыми предметами новой религии.

Конечно, и в дозлаковый период феномен лепки существует -однако он носит, скорее, случайный, спорадический характер. Известны несколько верхнепалеолитических стоянок, на которых найдены одиночные лепные изделия, подвергшиеся обжигу, причем все они характеризуются крайне грубой,- непрорисованной лепкой, в отличие от весьма тонкой работы по камню или по кости в тех же локализациях. И уж во всяком случае нет ничего похожего на глиняную индустрию: те глиняные формы, которые изредка попадаются археологам, не имеют никакого эволюционного продолжения. Они появляются как бы ниоткуда и исчезают в никуда - навык их изготовления не становится предметом культурной (=культовой) трансляции. Это и позволяет судить об их принципиальной случайности в отличие от достаточно бурно эволюционирующих на протяжении верхнего палеолита изделий из камня или кости. Если обнаруживаемые археологами палеолити-

560

ческие изделия из камня и кости исчисляются сотнями тысяч, то терракотовые фигурки на палеолитических стоянках исчисляются единицами. Археологам известна одна единственная верхнепалеолитическая аномалия - верхнепалеолитическая стоянка в Дольни-Вестонице (Словакия), на которой обнаружено полторы сотни терракотовых фигурок и их фрагментов, что является совершенно беспрецедентным, учитывая, что возраст этого верхнепалеолитического комлекса около 25 тысяч лет. Не удивительно, что археологи склонны рассматривать эту стоянку "...как локальный и необъяснимый феномен ледниковой культуры, случайность, совершенно выпадающую из генеральных линий развития" к.

Впрочем, и в этом случае принципиально нельзя говорить о какой бы то ни было культурной традиции изготовления терракоты. Все терракотовые фигурки этого комплекса изготовлены примерно в одно и то же

время, и производят впечатление однократного эксперимента, который не имеет никаких культурных последствий: продолжение этого эксперимента в более поздних культурных слоях не обнаруживается, что и свидетельствует об отсутствии культурного запроса на подобные эксперименты в донеолитическую эпоху. Для сравнения укажу, что на той же стоянке Дольни-Вестонице обнаружены многие десятки тысяч предметов из камня и кости, и это именно те объемы производства, которые свидетельствуют о наличии развитых структур культурной трансляции в верхнепалеолитическом обществе.

То, что палеолитические эксперименты с глиной так и остаются единичными случаями, не получая сколько-нибудь серьезного развития и продолжения вплоть до эпохи неолита, выглядит глубоко закономерным в свете изложенных выше идей. Любая экспериментальная деятельность должна иметь мировоззренческий смысл, а вот его-то как раз и не было у палеолитического человека в его экспериментах с глиной. Насколько естественной являлось для палеолитического человека вытаскивание из камня и кости неких предметных сущностей, исходно там заключавшихся, настолько же противоестественно должна была для него выглядеть деятельность по вылепливанию фигурок из аморфной глины. Поэтому единичные глиняные эксперименты принципиально не могли получить закрепления в мифо-мировоззренчес-кой традиции палеолитического человека, не могли стать предметом обрядово-ритуальной трансляции из поколения в поколение. Ведь чтобы нечто могло состояться как факт культурной традиции, а не как случайный культурный эпизод, требуется, чтобы это нечто оказалось мировоззренчески санкционировано, - но как раз таких мировоззренческих санкций и не имела глиняная скульптура в палеолитическую эпоху, а потому обречена была оставаться своеобразным историческим казусом.

Кстати говоря, умозрительные предположения некоторых исследователей, будто на протяжении верхнего палеолита существовала довольно обширная практика создания малых скульптурных форм из сырой глины, и что эти скульптуры "были на-

561

верное, очень многочисленными и территориально широко распространенными" 27, но не сохранились в силу непрочности необожженной глины, кажутся совершенно не убедительными. Если бы такая глиняная индустрия действительно существовала, она бы неизбежно обернулась изобретением терракоты через непреднамеренный, случайный обжиг изготавливаемых фигурок и предметов: трудно представить, что на протяжении нескольких десятков тысячелетий неоантропы занимаются интенсивным глиняным производством, но при этом количество случайно обожженных предметов исчисляется единицами.

И, кстати говоря, терракотовая флуктуация в Дольни-Весто-нице - лишнее тому подтверждение. Терракота возникает, и практически тут же исчезает. А это может значить только одно: в обществе отсутствует МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЙ запрос на саму процедуру вылепливания из глины, и она не становится предметом культурно-культовой трансляции. Продолжают транслироваться традиционные, хотя и неизмеримо более трудоемкие процессы вырезания, выдалбливания, но только не процесс лепки. Причем, что любопытно: та же самая глина - ее засохшие или даже обожженные куски - вполне может выступать как материал для традиционной процедуры вырезания или выдалбливания, но что касается технологической процедуры лепки, то она безусловно не становится предметом культурной трансляции.

Вплоть до неолита лепка из глины должна представляться неоантропу мировоззренчески бессмысленным занятием, - оттого-то случайно вылепленные из глины фигурки не получают никакого общественного резонанса, не закрепляются в обрядово-ритуальной традиции, и, стало быть, не становятся фактом ТРАНСЛИРУЕМОЙ культуры. Единичные случаи лепки из глины в эпоху верхнего палеолита не имеют мировоззренческого измерения, и потому вплоть до неолита принципиально не могут стать основой новой индустриальной стратегии. Хотя сказанное совершенно не исключает того, что представители верхнего палеолита могли использовать куски засохшей глины в качестве материала для традиционных, т.е. транслируемых в виде культурно-культовой традиции способов обработки посредством вырезания.

И лишь с возникновением хлебной индустрии, порождающей принципиально новое мировоззрение, возникает феномен глиняного бума, когда начинается экспоненциальное развитие производства и совершенствование глиняных форм.

Для того, чтобы существовало полноценное каменное производство, вполне достаточно анимистического представления о том, что каждый предмет - суть тайная живая сущность, которая может быть высвобождена из этого предмета с помощью процедур предметно-магического производства (скажем, процедур вырезания или выдалбливания). Что же касается работы с аморфной, податливой глиной, то здесь требуется совершенно иной мировоззренческий образ: ведь сырая глина способна принять любой облик, а в следующую секунду - принципиально этот облик изменить. Понятно,

562

что традиционное анимистическое мировоззрение оказывается несовместимо с идеей керамического производства. Зато демиурги-ческая схема мышления, моделируемая религиями злаковых цивилизаций, открывает исключительные возможности для того, чтобы в этих цивилизациях начался своего рода глиняный бум.

Между прочим, то, что феномен керамики возникает как новая мировоззренческая реальность, а не как простое практическое изобретение, видно из того, что первые изделия из глины, находимые археологами - это не утилитарные предметы типа домашней утвари, а изделия заведомо избыточные, неутилитарные,

КУЛЬТОВЫЕ - глиТыные фигурки, глиняные маски и т.д. В самых ранних слоях земледельческих культур обнаруживается огромное количество глиняных масок, глиняных фигурок, - но практически отсутствует посуда. К примеру, В.М.Массой так характеризует археологические находки, относящиеся к ранненеолитической культуре Иерихона в восточном Средиземноморье, VIII-VII тысячелетий до н.э. "Глиняной посуды еще нет, но и число каменных сосудов весьма невелико. Довольно невыразительна мелкая скульптура. Правда, превосходны глиняные маски, которые в соответствии с требованиями какого-то сложного погребального обряда надевались на черепа" 28. На ту же самую особенность древних культур указывает В.А.Шнирельман. Характеризуя материальную культуру древнейшего поселка Чайоню в верховьях Тигра и Евфрата, также датируемую восьмым-седьмым тысячелетиями до н.э., он отмечает, что "настоящих керамических сосудов здесь еще не найдено но встречаются многочисленные глиняные фигурки и обломки крупных толстенных тазов из слабообожженной глины" 2Э.

Таким образом, можно предполагать, что первоначальное использование глины в эпоху раннего неолита носит подчёркнуто мировоззренческий характер. Созидание глиняных фигурок из глиняного месива - это прежде всего мировоззренческий акт, символизирующий новый тип взаимоотношений человека с окружающим его миром и аналогичный созиданию хлебной лепешки из раздробленного в муку зерна. Это мировоззренческий акт, в котором манифестируется незнакомая палеолитическому человеку идея - идея демиургического творения, идея создания "чего-то" из "ничего". Идея вылепливания - из праха, из глины; идея, в которой тайным образом уже заключена принципиально новая установка - установка на жизнь во времени. И лишь в дальнейшем глиняное производство приобретает утилитарно-прагматический оттенок: возникает индустрия глиняных сосудов, используемых в чисто утилитарны целях.

Итак, раннее керамическое производство ничуть не в меньшей степени нежели хлебное имеет первоначально неутилитарные оттенки. В одних случаях - вслед за хлебным производст-

563

вом, а в других - независимо от него керамика манифестирует новую мировоззренческую реальность, в рамках которой и возникает то, что мы именуем историей, когда на смену вечно стабильному, вечно равному себе обществу приходит изменяющийся во времени мир.

Сама суть неолита заключается в том, что это эпоха, мировоззренческим девизом которой становится идея лепки, идея деми-ургическогр творения "из ничего""и первым полигоном, на котором происходит апробация этой идеи, становится возводимая в ранг религиозного культа хлебная индустрия, в рамках которой и происходит процесс трансляции технологий лепки, и, вместе с тем, процесс трансляции нового мировоззрения. И именно в хлебной индустрии, как это ни парадоксально, берет свое подлинное начало история керамики, - хотя, казалось бы, принципиальную способность лепить из глины человек демонстрировал задолго до возникновения феномена хлебной индустрии. Однако только теперь технология лепки приобретает для него СМЫСЛОНЕСУ-ЩИЙ характер, и эта технология наконец-то становится достоянием культурной традиции. Если в эпоху палеолита человек демонстрировал абсолютное равнодушие к трансляции глиняных технологий (в силу их мировоззренческой бессмысленности), и отдельные глиняные эксперименты оставались принципиально невостребованы культурной традицией, то с возникновением хлебной индустрии происходит мировоззренческий переворот, который наконец-то выводит на авансцену человеческой деятельности идею лепки, идею демиургического творения, и не удивительно, что на волне этого мировоззренческого переворота начинается настоящий керамический бум, а вместе с ним - и исторический бум.

Мировоззренческое измерение зерна и создание связанного с этим мировоззренческим измерением зерна земледельческого КУЛЬТА (=культуры земледелия) - это только пролог. Очень скоро становится ясно, что злаково-кулинарная мировоззренческая метафора "творение через уничтожение", будучи возведена в ранг культа (= в ранг земледельческой культуры), может иметь самые мощные системные следствия.

И, в первую очередь, речь идет о двух фундаментальных технологических изобретениях, значение которых в дальнейшем развитии культуры и общества переоценить невозможно, и которые являются по сути дела не чем иным, как своеобразным осуществлением злаково-кулинарной метафоры. Технология производства керамики из глины и технология производства металла из руды - похоже, что именно технология кулинарной обработки злаков становится магической моделью для открытия этих двух фундаментальных технологий, и не случайно именно в тех исторических районах, в которых начинаются эксперименты с зерном, достаточно скоро отмечается возникновение мощной глиняной индустрии, а спустя еще какое-то время начинаются эксперименты с металлами.

564

Таким образом, приручение зерна - это прежде всего знак происходящей в человеке раннего неолита мировоззренческой революции. Удивительная трансформация, происходящая с зерном, которое превращается вначале - в муку, а затем - в хлебную лепешку, - это своеобразный эпиграф к Ьовершенно новой эпохе -эпохе истории.

Именно с идеей лепки начинается время подлинной истории. И если хлебный вариант лепки, пожалуй, не являлся исторически универсальным (хотя нельзя не заметить, что незлаковые цивилизации всегда уступали в своем динамизме цивилизациям злаковым), то керамика, пожалуй, может быть признана в качестве универсальной производственной матрицы истории. Любая историческая цивилизация (а отнюдь не только цивилизация Шумера) имеет в своих истоках глиняный период, т.е. является в каком-то смысле глиняной

цивилизацией. Мир, вылепленный согласно шумерской мифологии из праха, из глины, - это фундаментальный образ, свидетельствующий о возникновении у человечества самого феномена исторического сознания. Изготавливая и примеривая на себя ритуальные глиняные маски, человечество примеривает феномен исторического времени, а в глиняном производстве неолита оказывается замаскирован сам феномен цивилизации.

1. О.Ю.Артемова. Личность и социальные нормы в раннепе-рвобытной общине. М.,1987, с.134.
2. Я.Линдблад. Человек - ты, я и первозданный. М., 1991,с. 175.
3. См. Берндт Р.М., Берндт К.Х. Мир первых австралийцев. М., 1983, с. 199.
4. А.Г.Козинцев. Переход к земледелию и экология человека. - В кн.: Ранние земледельцы: Этно*-графические очерки. Ленинград, 1980, с.6.
5. В.Р.Кабо. У истоков производящей экономики. - В кн.: 'Ранние земледельцы: Этнографические очерки. Ленинград, 1980, с.65 .
6. Там же.
7. В.А.Бейлис. Традиция в современных культурах Африки (по материалам западной и африканской литературы). М., 1986, с.34.
8. Э.Эванс-Причард. Нуэры: Описание способов жизнеобеспечения и политических институтов одного из нилотских народо-в. М., 1985, с.26.
9. Там же, с. 95-96.
10. В.А.Шнирельман. Возникновение производящего хозяйства. М., 1989, с.368.
11. Там же, с.Зб.
12. Там же, с.368.
13. Там же, с.369.
14. К.Леви-Строс. Первобытное мышление. М.,1994.
15. В.А.Шнирельман. Цит.пр., с.368.
16. Там же, с.395.
17. Там же, с.400-401.
18. Там же, с.369.
19. Там же, с.395.
20. Там же, с.401.
21. Там же, с.394.
22. В.М.Массой. Первые цивилизации. Л., 1989, с.46.
23. Там же, с.47.
24. У.Брей, Д.Трамп. Археологический словарь. М., 1990, с.ЗОО.
25. См. об этом: В.А.Шнирельман. Цит.пр., с.47.
26. А.Д.Столяр. Происхождение изобразительного искусства. М.,1985, с.222.
27. Там же, с.22.
28. История Древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Часть первая. Месопотамия. М., 1983, с.51.
29. В.А.Шнирельман. Цит. пр, с.53-54.

ГЛАВА 3. РОЖДЕНИЕ ИСТОРИИ

История, выплавленная в тигле

Мы говорим по привычке: век каменный сменился веком железным, имея в виду, скорее, известные социологические схемы о значении, которое имеет для истории производительность труда. Мол, изобретение металлургического производства стало основой экономического переворота. Возможно, в этих схемах и есть доля истины, но хотелось бы обратить внимание на те фундаментальные последствия, которые имела неолитическая революция в отношении традиционных мифосемантических структур, поддерживавшихся практикой обрядово-ритуальных действий древнего человека. Попробуем взглянуть на последствия неолитической революции сквозь призму структур человеческой повседневности. И под этим углом зрения выяснится, что главное последствие неолитической революции - вовсе не увеличение производительности труда, а изменение повседневной вещной среды, окружающей человека, и, стало быть, смена всей системы мифосемантических кодов.

Индустрия каменного века существует на протяжении десятков тысяч лет, и на протяжении десятков тысяч лет семантика этой индустрии остается практически неизменной. Поколения, разделенные толщей времени в тысячи и тысячи лет, являются, в сущности, современниками: никакого ВРЕМЕНИ, их разделяющего, на самом деле нет. У потомков, живущих спустя десять или двадцать тысяч лет, все та же культурно-предметная среда, все те же культурно-семантические шифры, все те же обрядово-ритуальные структуры, хранящие культурную семантику. А, значит, здесь нет "прошлого" и "будущего" в привычном нам понимании: если бы человек верхнего палеолита совершил чудесный прыжок во времени на несколько тысяч лет вперед или назад, он бы попал в абсолютно привычный, абсолютно знакомый мир, а потому не почувствовал бы ни малейшего дискомфорта. А это значит, что здесь нет и не может быть проблемы поколений. Это эпоха вечных современников. Сколько бы тысяч лет ни разделяло представителей одной и той же культуры, одного и того же племенного сообщества, они обречены на

взаимопонимание. Основное своеобразие этого времени - стабильность культурного языка, стабильность культурной семантики, -а, значит, и отсутствие как таковой культурной истории. Насколько в первобытную эпоху различаются между собой существующие бок о бок племенные культуры, настолько же каждая из этих культур тождественна самой себе во временном разрезе, диахронически. ""
Неолитическая революция сбивает всю совокупность привычных предметных ориентиров. Вдруг выясняется, что огромное количество предметов из окружающего человека культурного мира
- предметов, каждый из которых имеет свой семантический миф, свой семантический код и свой обрядово-ритуальный контекст, утрачивает свою практическую функциональность и отодвигается в сторону предметами совершенно нового рода и совершенно новой ПРИРОДЫ. Ведь керамика, сотворенная из аморфного месива глины или металл, выплавленный в тигле из крошева железной руды - это нечто совершенно иное, нежели предмет, вырезанный из дерева или кости, выбитый из камня. Это ПРОЦЕССУАЛЬНО иное. Это МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИ иное. Это совершенно другой ТИП ПРЕВРАЩЕНИЯ природного в культурное, и не удивительно, что столь радикальное изменение характера производства сбивает всю совокупность семантических ориентиров первобытного человека. Культурные предметы, получаемые в результате лепки и обжига, или, тем более, в результате плавки предполагают совершенно иной ОБРАЗ ТВОРЕНИЯ по сравнению с тем, который воспроизводился в обрядово-ритуальной деятельности на протяжении десятков тысяч лет.
Когда первобытный человек делает каменное рубило из обломка камня, то для него это рубило как бы исходно заключено в обломке. Оно там есть. И первобытный "скульптор" просто "убирает все лишнее". Он снимает каменную оболочку, под которой прячется каменное рубило, и получается, что это рубило как бы исходно существует в природе данного каменного обломка, как в раковине существует моллюск, в скорлупе ореха - орех и т.п. И все, что нужно знать - это технологию добывания каменного рубила или топора из обломка камня. А это значит - мировоззренчески! - что у каменного рубила, выпроставшегося из каменного булыжника, не было такого прошлого, в котором бы этого рубила не было вообще. Оно, это рубило БЫЛО ВСЕГДА,
- правда, существовало "в спрятанном" виде.
Но ведь то же самое можно сказать и про любой другой предмет, изготовленный мастером каменного века. Про любой без исключения предмет, сделанный руками человека, - из камня ли, дерева или кости, - можно сказать, что он существовал ВСЕГДА, но просто до некоторых пор был заключен в том или ином природном материале; но вот пришел человек и освободил этот предмет из заключения. А это и значит, что идея прошлого в ИСТОРИЧЕСКОМ смысле этого слова для первобытного человека не существует. Ни у рубила, ни у других созданных руками

человека предметов, нет прошлого как небытия. А это значит, что материальная культура каменного века вообще не знает прошлого, а знает только настоящее.
Принципиально иная ситуация возникает с появлением керамики.
Здесь предмет возникает из аморфного глиняного месива, и притом принципиально важно, что из одной и той же глиняной массы можно лепить глиняные предметы практически неисчерпаемого спектра вариаций, а получивтпиеся формы можно практически неограниченно переделывать - вплоть до того момента, покуда они не окажутся подвергнуты обжигу.
Однако еще более глубоко и основательно данная мировоззренческая схема заявляет о себе с появлением феномена плавки и переплавки. В металлургии "хлебная революция" доходит до своего логического конца и заставляет сам камень - основу всей предшествующей культуры - жить по "кулинарным" законам, открытым с изобретением хлеба.
На этапе металлургического производства окончательно оформляются два ключевых звена принципиально новой мировоззренческой схемы. Первое ее звено - это рождение из ничего, что коррелирует с общемировоззренческой идеей космогонии, и второе - это идея вечной трансформации, что коррелирует с общемировоззренческой идеей реинкарнации, идеей вечно возобновляемой жизни.
Начнем с первого.
Достаточно очевидно, что любой металлический предмет изготавливается принципиально по иной технологии, нежели технология отсечения лишнего. Он выплавляется из металла, а металл, в свою очередь, добывается из железной руды, и, опять же, не путем отсечения, а посредством интенсивного нагревания на огне. Причем парадокс заключается в том, что, плавка состоится лишь в том случае, если камень, содержащий железную или какую-то другую руду, будет предварительно раздроблен на возможно более мелкие части, будет превращен в "ничто", в мелкое крошево, т.е.будет уничтожен в своей естественной жизни, и лишь затем, посредством нагревания на огне, это "ничто" будет превращено в НЕЧТО. Причем это "нечто" вовсе не заключено исходно в расплавленной руде, а может быть сочинено, придумано (а затем - тысячекратно переделано) по ходу самой плавки.
Откуда же берутся все те предметы, которые в конце концов выходят из плавильного тигля? Каменный топор - да, тот исходно живет в бесформенном булыжнике, из которого его выделывает рука умелого мастера. Но, чтобы получить металл, надо куски породы раздробить в мелкое крошево, т.е. уничтожить естественную жизнь камня, а затем вызвать новую жизнь посредством огня. Если угодно, это два процесса,

требующих принципиально различной структуры магических действий. В одном случае магическое действие состоит в том, чтобы вызвать ДУХ КАМНЯ - и именно этим занимается палеолитический человек, делая камен-
569
ный топор. Он оживотворяет камень, он вызывает из камня его тайный образ - образ, заключенный в мифосемантическом коде. Он КОЛДУЕТ над камнем посредством десятков обрядово-риту-альных сколов и заставляет в конце концов явиться тот тайный дух этого камня, который и превращает этот камень в топор. В другом случае суть магического действия заключается в том, чтобы с помощью огня возжечь новую сущность из хаоса каменных крошек.
И это - окончательный приговор эпохе палеолитического анимизма, эпохи тотального оживотворения предметов окружающего человека мира. Отныне идея уничтожения во имя созидания распространяет свои права и на Его Величество Камень, который перестает быть носителем вечно живых сущностей, а, пройдя испытание плавильным тиглем, становится источником вечного самообновления. Ведь, условно говоря, каменный век совершался под лозунгом: в каждом предмете содержится жизнь другого, и это "другое" можно и нужно из этого предмета достать, вызволить, выпустить на свободу. Теперь же возникает совершенно новая мировоззренческая реальность: чтобы нечто возникло, нужно прежде УБИТЬ естественную жизнь камня, раздробить его в ничто, в пыль. Начинается время истории - в равной степени динамичное и жестокое.
И именно в плавильной печи возникают прообразы того, что будет впоследствии названо космогоническим мышлением. Именно процесс плавки металла из раздробленной предварительно породы выглядит как подлинная матричная основа для создаваемых в этот период времени космогонических систем, декларирующих идею создания всего сущего из ничего. Только в мифах людей каменного века, не знакомых с процессом плавки металла, начисто отсутствует космогонический элемент. И наоборот: можно было бы с достаточной долей уверенности утверждать, что все ранние космогонии были созданы в плавильном тигле. Плавильный тигль предложил принципиально новую стратегию творения, и это стало подлинной основой мировоззрения новой эпохи.
Впрочем, у плавильной революции было и еще одно мировоззренческое следствие: обнаружение того факта, что каждая вещь может иметь бесконечно много ступеней "реинкарнаций".
В самом деле, каменный топор обречен всегда оставаться каменным топором. Он был им и тогда (вообразительно), когда рука человека еще не коснулась обломка камня, из которого он был сделан, он останется каменным топором и тогда, когда спустя многие тысячи лет попадет в руки археолога. Каменные орудия первобытного человека лишены способности трансформироваться друг в друга, они обладают своеобразным статусом вечности. У них, стало быть, нет и не может быть истории. Их прошлое и будущее абсолютно определены, и эти прошлое и будущее тождественны настоящему. Вся проблема заключается лишь в том, чтобы найти камень, в котором заключается "дух каменного топора" или тот камень, в котором заключается "дух каменного
570
ножа". Найти - и достать соответствующие предметы из их природной основы.
Совсем иное дело - железный топор. Его прошлое туманно, а будущее неопределенно. Он вовсе не выделан из куска некоего природного металла, а, значит, он не существовал вечно. Он -всего лишь звено в неопределенно длинной цепи плавок-превращений. Если угодно - в цепи реинкарнаций (что и получает соответствующее озвучение в ранних религиозно-мировоззренческих системах). Его "вчера" могло быть чем угодно, и, точно так же, чем угодно может стать его "завтра". И всякий раз его новое состояние будет возникать как бы заново из ничего. Тигль будет уничтожать старое состояние , и из раскаленного металла будет твориться новая реальность. И этот процесс трансформации через уничтожение может происходить сколь угодно долго.
Впрочем, в описанном процессе бесконечных взаимных превращений, демонстрируемых миром металлических предметов, все же отсутствует историческое развитие как таковое, если понимать под историей процесс необратимых изменений. Ведь любое прошлое состояние данного куска металла принципиально возобновимо. А, значит, оно не является прошлым в подлинном смысле этого слова. Вся ниточка трансформаций, переживаемых металлом при помощи плавильной печи, сколь бы ни была она длинной, по сути своей развернута в настоящем.
И есть только одно подлинно историческое событие, которое знает металлический предмет, подвергаемый неопределенно долгой чреде переплавок и превращений в другие металлические предметы. Была в его жизни одна-единственная точка, которую можно было бы охарактеризовать как точку подлинной истории, как точку, которая необратимо отделила "настоящее" этого предмета от его "прошлого". И это была точка его своеобразного "космоге-неза" из мелкого крошева железной руды.
Что абсолютно коррелирует с "космогенезом" хлебной лепешки из муки. Или "космогенезом" керамики из глины.
Идея "космогенеза" - это и есть не что иное, как открытие феномена исторического времени. Правда, на первых порах это историческое время знает только два этапа, два периода: время руды и время металла. Или: время творения и время существования. Время прошлого, когда этот металлический предмет еще вообще не был металлом, а был каменной крошкой, и время настоящего, когда этот металлический предмет

может превращаться в любой другой металлический предмет, а затем - возвращать себе прежний облик. Такова схема всех ранних космогонии, которые знают , в сущности, всего два времени. Но эти два времени уже безусловно связаны вектором "прошлое - настоящее", причем настоящее рассматривается как порожденное прошлым, а прошлое - как нечто, принципиально невозобновляемое. Это еще не история как таковая, но уже, как минимум, две точки, через которые может быть проложена прямая истории.
571
Однако дело не только в метафорах плавильной печи. Эффект невозобновляемого прошлого обнаруживается человеком этой эпохи и в другом отношении. Ведь плавильная печь не только дает зримую метафору космогонической истории, но и создает принципиально новую вещную среду, насыщает повседневную человеческую жизнь огромным количеством предметов, которых не существовало на протяжении' предшествующих тысячелетий, и упраздняет материальную культуру каменного века. Весь мир предметов, окружающих человека в его повседневной жизни, радикально меняется. Меняется вся совокупность повседневных аксессуаров человеческой жизни.
Но, как показал предшествующий анализ, ни один предмет человеческой культуры не существует во внемифологическом пространстве. Любой культурный предмет (а в данном случае речь идет о материальной культуре каменного века) имеет сложную мифосемантическую подкладку и функционирует в изощренном обрядово-ритуальном контексте. И если материальная культура каменного века отмирает, замещаясь совершенно новой предметной средой, возникает совершенно естественный вопрос: какая судьба ждет мифосемантические поля этих умирающих предметов и какая судьба ждет те обряды и ритуалы, которые поддерживали эти мифосемантические поля?
Понятно, что отмереть вместе с материальной культурой каменного века эти мифосемантические поля не могут, поскольку они являются смыслонесущими полями, т.е. являются сверхзначимыми в жизни человека, являются знаками его культурной самоидентичности, а, значит, основой его племенной коллективности. Это значит, что сами предметы отмирают и исчезают в глубине веков, но их мифосемантические и обрядово-ритуальные оболочки - остаются. Остаются существовать сами по себе, независимо от факта существования тех предметов, по поводу которых эти оболочки, казалось бы, были созданы. И иного не может быть, поскольку на этих мифосемантических и обрядово-ритуальных оболочках зиждется сама племенная коллективность, зиждется культурная самоидентичность племени. Потому-то эти оболочки продолжают существовать, но уже по поводу... несуществующих предметов, т.е. предметов, ставших НЕСУЩЕСТВЕННЫМИ в контексте новой материальной культуры.
Но это значит, что не только предмет, вышедший из плавильной печи, является предметом с прошлым (с прошлым в виде хаоса каменных крошек), но и у самого человека впервые появляется прошлое, принципиально отличающееся от настоящего, и этим прошлым оказывается безвозвратно утраченная семантика каменного века. А эта идея утраченного прошлого безусловно ложится на рожденную в тигле плавильной печи идею космогонического творения, и вместе они образуют подлинное основание космогонического мышления ранних цивилизаций с характерным для этого мышления особым способом упорядочения мифов.
572
Жизнь внутри времени
Итак, появление огромного количества новых культурных предметов в эпоху неолитической революции приводит к неизбежному смещению традиционных обрядово-ритуальных семантических акцентов. Новая семантика новых культурных предметов не вмещается в старые обрядово-ритуальные структуры. Ведь меняется не просто материал, из которого сделаны вещи и не просто физические формы этих повседневных вещей, но и - самое главное! - неизбежно меняются их мифосемантические коды. И наоборот: отмирание целой индустрии - индустрии каменных орудий - приводит к своеобразному обесточиванию совокупности всех тех ритуалов, которые несли в себе избыточную семантику культуры каменного века.
И это дает ключ к пониманию тех трансформаций, которые происходят в это время с мифом. "Мирское", повседневное повествовательное бытие мифа обретает самодостаточный характер, окончательно отрываясь от своей обрядово-ритуальной семантической основы. Но оно же, это повествовательное бытие мифа продолжает нести в себе отголосок наиболее древней семантики - безвозвратно утраченной с отмиранием культуры каменного века и соответствующих этой культуре обрядово-ритуальных процедур. Само не имея сакрального статуса, оно оказывается вместе с тем своеобразным воспоминанием о некоторых сакральных структурах безвозвратно утраченной обрядово-ритуальной деятельности. И это именно та точка, в которой возникает необходимость сакрализации самого повествования (с последующей его канонизацией). Таким образом и выходит, что возникновение феномена религии оказывается не чем иным, как знаком начинающейся ИСТОРИИ: религия начинается там и тогда, где и когда человек впервые сталкивается с фактом радикального не совпадения прошлого с настоящим, когда семантика прошлого теряет практический смысл перед наступлением семантики настоящего.
Именно фактор времени, свидетельствующий о некотором процессе развития от "прошлого" к "настоящему" является подлинным основанием той целостности, которая моделируется в ранних религиозно-мировоззренческих системах, и которая стягивает разрозненную повествовательную мифологию в некое единое целое. Именно фактор времени становится тем фактором, который в ранних религиозных системах выступает основанием упорядочения разрозненной и невнятной повествовательной мифологии.

В самом деле, любое религиозно-мировоззренческое пространство несет в себе представление о некоем мифологическом векторе развития. Представление о некоей оси "прошлое - настоящее", которая реально является полуосью, поскольку открытие времени первоначально совершается в проекции прошлого, но не будущего. На эту-то полуось и нанизывается вся совокупность имеющихся в распоряжении данной религиозной системы мифов.
573
Структура этой полуоси определяется взаимным равновесием двух точек (а через две точки, как известно, можно провести одну, и только одну прямую): точки настоящего и... некоей точки абсолютного космологического рождения, точки происхождения всего сущего. И отныне между этими двумя точками распределяется все реальное многообразие повествовательных мифов.
В сущности говоря, речь идет об изобретении самого феномена времени. Ведь обыденное использование понятий "вчера", "сегодня" и "завтра" - это еще не жизнь внутри времени. Жизнь внутри времени у человека начинается только тогда, когда у него возникает образ целостного прошлого, отличного от настоящего. Когда у него возникает образ "вчера", которое не совпадает с "сегодня", но из которого "сегодня" произрастает и проистекает. Появление феномена космологического эпоса, пронизанного идеей упорядочения мифов по временной оси, как раз и свидетельствует о том, что у архаического человека впервые появляется образ прошлого, отличного от настоящего. Что и является знаком наконец-то начинающейся истории.
В связи с вышеизложенным хотелось бы обратить внимание на ряд, на наш взгляд, семантических неточностей, закрепившихся в современной мифоведческой литературе. В частности, речь идет об использовании понятий "время" и "история" для анализа содержания наиболее архаической мифологии - той, которая соответствует ступени каменного века.
, Так, в работах Е.М.Мелетинского мы встречаем устойчивое мнение, будто даже в наиболее архаичных формах мифологического сознания - а таковым является, в частности, сознание австралийских аборигенов - существует представление о некоем "стародавнем, доисторическом времени" или даже некоей "доисторической эпохе", которая мифологически противопоставляется этими аборигенами настоящему, реальному времени.
"Центральное место в словесном творчестве коренного населения Австралии, - пишет исследователь, - занимают мифы, в которых действие отнесено к некоему стародавнему, доисторическому времени... В эту доисторическую эпоху действовали мифические герои, и их действия определили облик земной поверхности, вызвали к жизни людей, растения и животных, обусловили различные обычаи. Такое отнесение действия к особому доисторическому времени - характерный признак мифа не только у австралийцев, но и у американских индейцев и у других народов" '. И, далее: "...основной смысл "эпохи сновидений"... не в идеализации прошлого, а в созидании предками мира... При этом в качестве конечных причин нынешнего состояния мира... изображаются события из жизни мифических героев мифического времени" 2.
Настойчивое употребление автором категорий "время", "доисторическое", "стародавнее", "прошлое", "нынешнее", "предки", "потомки" и т.д. свидетельствует о том, что он рассматривает сознание первобытного человека как сознание, которому будто бы были присущи представления об исторической линейности
574

времени, о времени как о последовательности сменяющих друг друга событий. Однако так ли это на самом деле? Действительно ли у австралийского аборигена можно обнаружить представление о прошлом как о той особой исторической реальности, которая ПРЕДШЕСТВУЕТ настоящему?
Да, во всех архаических мифологиях существует ссылка на некую совершенно особую реальность, в которой живут тотемные предки человека, и которая совершенно не похожа по своим законам на реальную человеческую жизнь. Это факт, не подлежащий сомнению. Но насколько уместно эту особую реальность называть "стародавним, доисторическим временем" или, тем более, "доисторической эпохой"? Ведь если мы называем эту реальность особым ВРЕМЕНЕМ или особой ЭПОХОЙ, мы тем самым как бы предполагаем, что у аборигенов существует совокупность представлений о линейном времени, выстроенном как некая последовательность событий, в соответствии с требованиями причинно-следственных связей. Но какой этнограф отважится заявить, что у первобытного человека существуют представления о линейном времени как о последовательности сменяющих друг друга событий? А раз так, то Достаточно ли у нас оснований полагать, что так называемые "тотемные предки" первобытного человека рассматривались этим человеком именно как ПРЕДКИ - в том смысле, в каком слово "предки" понимается цивилизованным человеком? Ведь "предок" - это тот, кто пред-шествует, это тот, кто связан со своими потомками некоей совершенно особой связью преобразования, в результате которой потомок помнит о предке, но ни в коем случае не идентифицирует себя с предком. Он -принципиально иной, не похожий на своего предка, хотя и связанный с ним ниточкой происхождения.
То, что первобытный человек ощущает некую связь со своим тотемным предком, - безусловно. Но насколько правомочно рассматривать эту связь как связь происхождения? Сама суть предка заключается в том, что он умер и уступил свое место другому, т.е. потомку. Но можно ли вообразить себе первобытного человека, который бы заявил, что его Тотем - умер и уступил свое место человеку? Пожалуй, такого

человека его соплеменники сочли бы безумным. Человек не заменяет своего собственного Тотема, не приходит ему на смену - это полный абсурд. Тотем странным образом бессмертен, и первобытный человек переживает своего Тотема... своим вечным современником, но никак не "предком".
Тотем для первобытного человека - не столько предок, сколько некоторое особое самоощущение, воспроизводимое им в особых формах обрядово-ритуальной жизни. В конце концов, Тотем есть не что иное, как персонифицированная идея культурного своеобразия данного племени, и не удивительно, что для первобытного человека его Тотем актуализован, т.е. постоянно присутствует рядом с человеком, где-то в параллельной жизни, и человек ведет со своим Тотемом, со своим тотемистическим мифом непрерывный диалог через систему обрядов и ритуалов. Причем

он одновременно и индентифицируется со своим Тотемом, и держит по отношению к нему дистанцию; но это совсем не та дистанция, которая предполагается парой "предок-потомок". Это не дистанция времени, а дистанция чего-то совершенно иного. Тотем отделен от человека не пеленой прошлого, а, скорее, пространством какого-то Зазеркалья, в котором существуют свои законы, свои правила, но про которое "нельзя сказать, что оно существовало ТОЛЬКО "вчера", поскольку оно совершенно уверенно существует сегодня. Скорее, речь идет о некоем alter ego, "другом "я"", о некоем фантасмагорическом зеркальном отраж.е-нии, но отражении не лица, а чего-то неизмеримо более глубинного и существенного - отражении мифосемантической культурной сути.
И только с концом эпохи тотемизма возникает тот особый, эпико-космогонический стиль мышления, для которого оказывается характерно представление об особом времени, принципиально предшествующем последующим событиям. Тот же Е.М.Мелетинский в своей энциклопедической статье определяет это время так: "ВРЕМЯ МИФИЧЕСКОЕ - в мифологии "начальное", "раннее", "первое" время, "правремя", предшествующее эмпирическому (историческому) "профанному" времени. (...) В.м. - это время первопредметов, перводействий и первотворения, оно отражено прежде всего в мифах творения - космогонических, ан-тропогонических, этиологических. ...В.м. представляется сферой первопричин последующих действительных эмпирических событий..." 3. И с такими суждениями нельзя не согласиться, если применять их к развитым, эпическим и космогоническим формам мифологического сознания. Но когда автор тут же заявляет, что "...классический пример В.м. - "время сновидений... в мифологии австралийских аборигенов" 4, это не вызывает ничего, кроме искреннего недоумения: если речь идет о такой глубокой архаике, каковой является австралийский миф, - насколько серьезны основания применять здесь категорию "время"?
Классическое английское the Dream Time, the Dreaming ("время сновидений"), традиционно используемое для обозначения той совершенно особой реальности, которая воссоздается австралийскими аборигенами в своей мифологии, едва ли может на самом деле быть интерпретировано как некое "время" - в том смысле, в котором категория времени предполагает наличие феноменов "прошлого", "настоящего" и "будущего". В том-то и состоит специфика наиболее архаических форм первобытного мышления, что в нем это особое "время" вовсе не предшествует настоящему времени, а представляет собой, скорее, некое параллельное время и параллельную территорию, некий особый, сновиденческий модус существования мира, особую, запретную для человека территорию, на которой все устроено не так, как в реальной жизни, но без которой реальная жизнь оказывается невозможна.
Мы можем, конечно, сказать: "время сна" и "время бодрствования", - но, очевидно, это не будет употреблением категории

"время" в историческом смысле, поскольку "время сна" в той же мере предшествует "времени бодрствования", в какой "время бодрствования" предшествует "времени сна". Сон не является прошлым по отношению к бодрствованию, равно как бодрствование не является прошлым по отношению к сну. Это вполне параллельные реальности, хотя и безусловно влияющие друг на друга. Сон - это не прошлая реальность по отношению к той жизни, которую человек проживает во время бодрствования, сон - это ДРУГАЯ реальность. И это в равной степени относится как к соотношению сна и бодрствования в обыденной жизни, так и к феномену Dream Time в австралийской мифологии. Истолкование Dream Time как некоего особого времени, якобы предшествующего настоящему - это, похоже, существенная натяжка. Однако в связи с тем, что именно такая трактовка Dream Time стала едва ли не общим местом современных исследований в области архаической мифологии, весьма резонно было бы определить ее как своеобразную мифологему мифоведения.
Первобытный человек действительно живет в настоящем времени, которое противостоит времени мифологическому, но не в смысле дихотомии "настоящее - прошлое", а в смысле дихотомии "настоящее - ненастоящее", "реальное - иллюзорное", "происходящее в действительности - происходящее во сне". Т.е. речь идет о некоей глобальной метафоре особого времени-пространства, которое не столько предшествует тому реальному пространству-времени, в котором существует первобытный человек, сколько находится с ним в каком-то странном диалоге - диалоге, смысл которого нам еще предстоит прояснить на последующих страницах.
Впрочем, сам Мелетинский делает недвусмысленную оговорку, демонстрирующую то, до какой степени все

непросто в разговоре о феномене времени в применении к архаическому мифу: "...связь со сновидением показывает, - пишет исследователь, -что речь идет о времени не только доисторическом, но и внеисторическом, о времени вне времени. Оно может воссоздаваться в снах, а также в обрядах, в которых исполнители отождествляются с мифическими предками" 5. Но если это так, тс*- имеет ли право тот же автор утверждать, что в мифологии первобытных племен каменного века существует представление о некотором особом ВРЕМЕНИ первотворения? Правомерно ли это наложение поздних мировоззренческих схем на мышление человека, еще не пережившего испытания неолитической революцией?..
"Время вне времени" и "история вне истории" - это чрезвычайно точная характеристика DREAM TIME как особого МИРА, особого ПРОСТРАНСТВА, вовсе не являющегося для первобытного человека неким особым временем. И лишь в переломную эпоху неолитической революции и формирования ранних религиозно-космогонических систем возникают условия для интерпретации "мира сновидений", "мира Тотемов" как прошлого, предшествовавшего настоящему, и для соответствующего переконструирования этого особого мира мифологических сновидений.
19 Заж. 239
577
Интерпретация совокупности мифов в координатах времени - как совокупности событий, будто бы происходивших в действительности, в некие "стародавние времена" - это интерпретация, которая несет на себе выраженный отпечаток рациональной рефлексивности и принадлежит человеку эпохи цивилизаций - человеку, которому уже знаком феномен времени. Обозначение странного мифологического Зазеркалья в категориях времени - это явный продукт ИНТЕРПРЕТИРУЮЩЕЙ работы рассудка - рассудка, пытающегося рациональным образом объяснить феномен мифологического Зазеркалья, с которым человеку приходится вести каждодневный диалог. И идея времени оказывается здесь как нельзя кстати. Время оказывается той гипотезой, с помощью которой этот рассудок пытается объяснить самому себе, что же такое есть миф. "Он есть прошлое", - как бы говорит себе этот рассудок, и такой вариант объяснения мифа неолитическим человеком нельзя не признать убедительным. Непонятно другое: почему современный исследователь должен верить на слово тому варианту рационалистической интерпретации мифа, которую мы находим в ранних религиозно-космогонических системах? Почему возникающие в раннецивилизационную эпоху интерпретации мифа должны рассматриваться нами как ключ к тому, чем являлся миф в донеолитическую эпоху, в эпоху каменного века?
Космологическая мифологема мифоведения
Другое общее место, другая фундаментальная мифологема современного мифоведения, самым тесным образом связанная с описанной выше, состоит в том, что первобытная мифология -вся, даже в наиболее архаических своих формах - рассматривается как проекция космологической и космогонической идеи.
В общем и в целом признание того факта, что мифологическое мышление первобытного, донеолитического человека не знает идеи исторического времени как такового, не знает феномена мифологического прошлого именно в смысле прошлого, а знает лишь иную пространственность мифологических событий, уже достаточное основание для того, чтобы признать невозможность космогонической идеи в наиболее архаических слоях мифологического сознания. Ведь что такое космогоническая идея? Космогоническая идея есть не что иное, как идея преодоления хаоса посредством его времен'ного упорядочения, посредством его вре-мен'ной структурации. А это значит, что космогоническая идея предполагает признание факта неоднородности мира во времени, предполагает признание некоего "времени хаоса", и признание некоего развернутого во времени процесса превращения Хаоса в Космос.
Впрочем, здесь есть некоторая тонкость, которая создает необходимость специального разговора о космологической мифологеме современного мифоведения.
578
1
Дело в том, что объективно любой миф, как это следует из всего предшествующего нашего анализа, является по своей сути структурой, упорядочивающей взгляд человека на окружающую его действительность. И с этой точки зрения любой без исключения миф, любая мифосемантическая подкладка, которую создает человек по отношению к окружающему его вещному миру, является, так сказать, акцией элементарного культурного космогене-за. Двухлетний ребенок, семантизирующий окружающую его действительность и расшифровывающий мифологическую тайнопись слов с помощью предметов культурной среды, является в этом смысле "космическим демиургом". Процесс социализации любого ребенка - это одновременно процесс смыслового (мифосеман-тического) упорядочивания предметов и явлений окружающего его мира. И если бы речь шла о космологичности архаической мифологии в этом смысле - вопросов бы не было.
Однако есть существенная разница между объективной функцией мифа, состоящей в систематизации и структурировании окружающего человека мира, и способностью первобытного человека к рефлексивному осознанию этой функции.
Любой миф по своей природе антихаотичен и несет в себе некую упорядочивающую перспективу, вводит некие приоритеты значимости, опираясь на которые человек ведет не невротичный диалог с бесконечно разнообразным предметным миром. Однако при этом сама идея генезиса порядка чрезвычайно сложна. Представление о том, что существует сам феномен генезиса, есть идея историческая и предполагает

высокий уровень рефлексивности у ее носителей. Потому-то донеолитическая каменная индустрия не знала идеи генезиса как таковой, и пока идея генезиса не возникла у человека "на кончиках пальцев", она никак не могла стать содержанием его мифологии, содержанием его сознания (напомню, что в начальных главах было показано, почему так называемые "мифы происхождения", которыми изобилует архаическая мифология, не могут быть рассмотрены как генетические мифы).

Тем не менее, во множестве мифоведческих работ можно встретить утверждение или неявное предположение, будто в самом содержании архаической мифологии можно обнаружить идею космогенеза как идею возникновения всего сущего из ничего, и что космологичность и космогоничность являются неотъемлемыми атрибутами мифа как такового, а отнюдь не историческими образованиями, возникающими лишь на определенной ступени развития первобытного общества. Это имеет отношение и к ставшим классическими трудам Мирча Элиаде, и к работам много и плодотворно пишущего В.Н.Топорова, и к исследованиям целого ряда других авторов, работающих в том же ключе. Для всех них характерно стремление искать особые космологические, вселенские ориентации и аспекты в любых архаических ритуалах, стремление обнаруживать некую космологическую подоплеку у каждого без исключения мифа и у каждого без исключения ритуального действия первобытного человека.

19*

579

Обращусь за примером к работам В.Н.Топорова, настаивающего на том, что любой без исключения архаический ритуал заслуживает космологического прочтения.

Глубинный смысл любого архаического ритуала, полагает Топоров, состоит в воспроизведении некоей общей космологической схемы, заключающейся в движении от принципиально неупорядоченной реальности Хаоса к принципиально упорядоченной реальности Космоса. По его мнению, "возможности ритуала-... определялись тем, что он был как бы соприроден акту творения, воспроизводил его своей структурой и смыслом и заново возрождал то, что возникло в акте творения" 6. "Для архаического сознания ритуал... связывал ЗДЕСЬ и ТЕПЕРЬ с ТАМ и ТОГДА и обеспечивал преемственность бытия человека в мире, выводимом из космологической схемы и оправдываемом связью с нею" 7. "Ритуал прагматичен прежде всего потому, что он является главной операцией по сохранению "своего" космоса..., по проверке действенности его связей с космологическими принципами" ' и т.д.

Если все эти рассуждения относить к бытованию ритуала в различных религиозно-космологических системах, возражений нет. Судя по всему, ритуал как элемент некоего храмового действа на самом деле являлся в культурах древних цивилизаций (и является в развитых культурах) особой процедурой по возобновлению той особой "точки начала", ^на которую опирается целостность мировоспринимающей мифологии. Но ведь это же достаточно поздняя вещь! Когда М.Элиаде пишет о том, что "миф провозглашает возникновение какой-то новой космической ситуации, либо какого-то первичного события" ', и ссылается при этом на религии древних цивилизаций - такое суждение выглядит совершенно бесспорным. Действительно, во всех древних религиях мифология носит глубоко космогонический характер. Но когда тот же автор замечает, что и человек наиболее архаических, "примитивных" культур "в экзистенциальном плане находится в космическом контексте" 10, это выглядит хотя и красиво, но не убедительно.

Выше было показано, что космологическая ориентация, вопрос о генезисе всего сущего попросту не были возможны на наиболее древних уровнях развития первобытного мифологического сознания. Предназначение ритуальных структур генетически не имеет никакого космологического оттенка, а сами мифы, растворенные в неявной семантике окружающих человека культурных предметов, не претендуют на какую бы то ни было мировоззренческую целостность, не претендуют на представление какой бы то ни было концепции мира. И лишь с возникновением религиозно-ритуальной практики ситуация разительным образом меняется. Только в эту эпоху, когда возникает специальная и сознательная деятельность по упорядочению естественной культурной мифологии с опорой на стратегическую организующую ось "прошлое-настоящее", возникает идея единого космологического

580

I

.

начала как отправной точки для систематизации всего мифологического корпуса. И только в эту - достаточно позднюю эпоху! -решительно меняется сама суть ритуала, и каждый ритуал, введенный в пространство Храма и осуществляемый жрецом, действительно оказывается в конечном итоге ритуалом восхождения к космологическому началу.

И Мирча Элиаде, и В.Н.Топоров исходят из неявного предположения о том, что некие космологические схемы носят универсальный характер для первобытного и раннерелигиозного сознания, однако на чем основывается их уверенность в истинности такого предположения - не совсем ясно. Так, В.Н.Топоров в подтверждение идеи космологической сущности ритуала ссылается исключительно на данные ранних религиозных систем. Но при этом не сомневается в том, что космологический характер организации этих систем можно безоговорочно проецировать на более ранние ступени развития мифологического сознания. Он так и пишет, что о "космологических схемах, порожденных архаичным мышлением" "лучше всего можно судить по достаточно полным синтезированным вариантам, относящимся обычно к стадиально более продвинутым периодам" ". Но ведь это примерно то же самое, что судить о специфике, допустим, античного

мышления, опираясь на реконструкции средневекового мышления или новоевропейского! Ведь это же еще доказать надо, что космологические схемы, встречающиеся в практике древних религий, являются "полными и синтезированными вариантами" тех схем мышления и миропонимания, которые характеризовали мышление предшествующих эпох. Как ни странно, но позиция блестящего культуролога В.Н.Топорова в этом конкретном вопросе весьма напоминает знаменитую формулу К.Маркса "анатомия человека - ключ к анатомии обезьяны". Формулу, восходящую к гегелевскому представлению о "снятии": о том, что более развитые ступени истории делают излишним содержание предшествующих. Прогрессистскую формулу, которая предполагает, что прошлое не имеет самостоятельного культурного статуса по отношению к будущему.

Любопытно, что гипотеза, в рамках которой автор неосторожно смешивает две совершенно различные по своей мифологической сути эпохи и два совершенно различных по своей сути стиля мифологического мышления, мстит своему создателю появлением на страницах его работ странных несоответствий. Так, значительное количество усилий автором затрачивается на то, чтобы доказать: ритуал-де - это не что-то обыденное, а что-то исключительное и особенное в жизни человека. "Ритуал совершается в экстремальных условиях, когда угрозы безопасности жизни и миру максимальны (этому состоянию соответствует предельное возрастание негативных эмоций - беспокойство, тревога, угнетенность, печаль, тоска, отчаяние, страх, ужас)" |2. Однако на той же странице, тот же автор замечает, что ритуальные праздники первобытного человека "в своей совокупности могли занимать половину всего годового времени" 13. Но, в таком случае, либо эти риту-

581

альные праздники существовали в первобытном обществе вне всякой связи с задачей снятия негативных эмоциональных состояний и имеют совершенно иную природу, либо вся жизнь человека в первобытном обществе должна рассматриваться нами как сплошная экстремальная ситуация. Но в последнем случае непонятно, что означает слово "экстремальность": ведь если экстремальное является обыденным и повседневным, то оно уже заведомо не экстремальное. А кроме того известная из 19 века формула о "страхе дикаря в борьбе с природой", который будто бы имел решающее значение в мироотношении первобытного человека, решительно не получает подтверждения в данных этнографии. И зачастую самые серьезные испытания, которые выпадают на долю первобытного человека - это испытания, которые он сам себе создает в своих ритуалах и обрядах (в частности, испытания в ини-циационных обрядах).

Ритуал: между педагогикой и космологией

Однако все встает на свои места, если мы строго разделяем две исторические формы ритуала: ритуал, поддерживающий семантическое пространство культуры, и специфически-религиозный ритуал, связанный с рецитацией, воспроизведением некоего космогонического мифа.

В том-то и состоит суть дела, что обыденность, повседневность ритуальных праздников - это характеристика дорелигиозного состояния человеческого общества, когда ритуал ежесекундно сопровождает существование человека, являясь его своеобразной второй кожей, и не имеет ровным счетом никакого отношения ни к выживанию человека в экстремальных ситуациях, ни к рецитации космогонического мифа творения, ни к титанической борьбе с Хаосом, а является просто-напросто единственно возможной основой для упорядочивающего диалога с миром "всевозможност-ной" природы. Практически вся жизнь первобытного человека носит глубоко ритуализованный характер. Любой предмет, любое действие требует своего ритуала - и это совершенно естественно, коль скоро посредством ритуала раскрывается тайная мифологическая семантика этих предметов и действий. В гораздо менее явной степени, но все же насыщена ритуалами и жизнь современного человека. Мифосемантические ритуалы современного человека лишены какой бы то ни было торжественности и экзотичности, в них значительно меньше коллективного и неизмеримо больше индивидуального: это те устойчивые привычки и стереотипы повседневного поведения, каковыми изобилует его жизнь. И функция этих повседневных ритуалов, которые незаметно для себя самого осуществляет всякий человек, в сущности, та же самая, что и в первобытном обществе: они точно несут в себе некий мифосеманти-ческий ключ к тайной, непрагматической семантике окружающих человека предметов.

582

Во всяком случае, ни один ребенок не усвоил бы сверхсложную семантику окружающего его культурного мира, если бы этот мир не был пронизан ритуальными структурами, которые и дают коды к этой тайной семантике. И удивительно ли, что ни один ребенок, расшифровывающий культурную семантику мира взрослых с опорой на ритуальные структуры повседневности, не пытается искать в этих ритуальных структурах какие-то "космологические оттенки"?. Сама суть ритуала, в этой его наиболее элементарной и генетически исходной форме не космологична, а педагогична: ритуал в такой его форме есть просто-напросто средство трансляции из поколения в поколение избыточной мифосеманти-ческой информации о том или другом предмете.

Напомню в этой связи еще раз: первобытное общество не знает феномена школы. Первобытное общество не знает и фигуры учителя, который бы транслировал какое-то знание в форме повествования. И дело даже не в том, что здесь нет такой профессии - профессии учителя, а в том, ни один первобытный человек не может учительствовать. Ведь учительствование принципиально предполагает некоторое нарративное объяснение, а

первобытный человек не умеет объяснять. Слова еще не являются для него в достаточной степени инструментом, чтобы суметь с их помощью хоть что-нибудь объяснить.
Первобытное общество не знает учебников и библиотек. Первобытное общество не знает и никаких других повествовательных форм культурного знания. Единственный способ трансляции культурных знаний из поколения в поколение, известный и доступный первобытному человеку, - это ритуал. Через ритуал передается искусство навыка (по принципу "делай как я!"), и через ритуал же происходит трансляция избыточных мифосемантичес-ких пространств, составляющих суть культуры. Если человек современной культуры, человек школы, принципиальна склонен объяснять, склонен учительствовать, то первобытный человек склонен ПОКАЗЫВАТЬ, склонен приглашать к какому-то ритуальному взаимодействию, а культура трансляции знаний с помощью слов ему практически недоступна. И этим он безусловно напоминает маленького ребенка, который также предпочитает транслировать свои знания не через нарративное объяснение, а через игру, через некое ритуальное взаимодействие.
Таким образом, ритуал в первобытном обществе абсолютно банален, и абсолютно фундаментален в этой своей банальности. Он транслирует культуру, и являет собой плоть и кровь первобытной педагогики.
А вот что касается ритуала, который является ответом на экстремальные ситуации и связан с рецитацией космогонического мифа, - то это феномен значительно более позднего времени. Это совершенно особая форма ритуала, смысл которой не обыденно-педагогичен, а священно-религиозен. Он возникает в кризисную эпоху, когда естественная целостность МИФовоззрения первобытного человека распадается в хаос разрозненных повествований перед
583
лицом совершенно новых реалий, создаваемых в ходе неолитической революции. И он является ответом первобытного человека на вызов, который бросает ему неолитическая революция.
Заимствуя свою форму у мифосемантического ритуала древности, этот космогонический ритуал представляет совершенно новое содержание. Его суть - не в трансляции культурной информации, но в попытке стянуть в целое распадающееся сознание неолитического человека. Но, таким образом, космогонический ритуал оказывается первой, дословесной формой бытия того, что впоследствии будет названо философией.
Это еще не философия, выраженная в каких-то теоретических конструктах, но философия, выраженная в ощущениях. Космогонический миф - это абсолютная точка начала всего сущего, это абсолютный источник целостности вселенной, и оттого воспроизведение этого мифа в ритуале позволяет неолитическому человеку и человеку древних цивилизаций обретать целостность мировосприятия, обеспечивает психологическую уверенность в сложных в экзистенциально-драматических жизненных ситуациях.
Этот психотерапевтический аспект рецитации космогонического мифа во всякой нестандартной ситуации блестяще проанализирован М.Элиаде. "...Ритуальная декламация космогонического мифа предполагает воспроизведение в настоящем этого первичного события. Из этого следует, что тот, для кого этот миф читается, магически отправляется к "началу Мира", становится современником космогонии.
Терапевтическая цель такого возврата ко ВРЕМЕНИ НАЧАЛА заключается в том, чтобы начать новую жизнь, т.е. заново родиться (символически)" и.
Элиаде чрезвычайно убедителен, когда на огромном количестве примеров доказывает, что ритуальное воссоздание начального времени, времени космогонии, т.е. того времени, когда тем или иным способом произошло Сотворение Мира, является своего рода основой психологической устойчивости человека, и одновременно - основой его собственной творческой энергии.
Впрочем, убедителен Элиаде только на религиозной территории, т.е. на территории только тех мифологий, которые являют собой достаточно развитые формы культуры. Но всякий раз, когда он обращается к мифам донеолитических народов, происходит сбой концепции, и становятся очевидными натяжки интерпретации. Концепция Элиаде требует, чтобы космогонический миф встречался у каждого народа. Однако факт состоит в том, что у наиболее примитивных народов космогонический миф отсутствует. И тогда Элиаде делает своеобразный слоеный пирог: он перемежает анализ космогонических мифов творения, характеризующих духовную практику народов, вкусивших цивилизации, со ссылками на "мифы происхождения", которыми изобильно наполнено сознание донеолитического человека. Но имеют ли так называемые "мифы происхождения" хоть какое-то отношение к ПРОБЛЕМЕ происхождения? В главе о языках мифа мною было показано, насколько такое предположение некорректно. Эти мифы
584
О ДРУГОМ. Не о происхождении, а просто-напросто о культурной семантике той или иной вещи. И они ни в коем случае не могут рассматриваться, как аналог космогонических мифов.
Приведу пример того, как у Элиаде оказывается выстроен его слоеный пирог на примере из книги "Священное и мирское", где Элиаде рассказывает о сущности ритуала врачевания у одного из древних тибето-бирманских народов. "Ритуал врачевания заключался буквально в торжественной декламации мифа о Сотворении Мира, за которым следовали мифы о происхождении болезней..., затем появлялся шаман-целитель и давал людям необходимые лекарства" 15. Объяснение такой процедуры врачевания в устах Элиаде выглядит вполне убедительно: "лечебная эффективность заклинаний основывается на том, что, будучи произнесенным в ритуальной форме, они восстанавливают в настоящем Мифическое Время "начала", начала Мира, а соответственно и природу заболевания, и природу лечений" 16.

Однако при этом - но уже без аргументов! - он переносит ту же объяснительную схему на поведение первобытного (донеолитического) человека. "В примитивных и традиционных методиках врачевания считалось, что лекарство приобретает свою силу лишь после того, как в ритуальной форме рассказывается о его происхождении в присутствии больного" |7. И понятно, что у читателя Элиаде возникает полное ощущение того, что любой первобытный врачеватель ритуально рассказывает миф того или иного лекарства, аппелируя к моменту космогонического рождения Вселенной. Однако на самом деле в практике донеолитических народов мы не встречаем ничего подобного. Здесь действительно ритуально изображается миф лекарства или миф болезни, - но никак не возникновение Вселенной.

Увы, ритуальные "рассказы" о лекарствах в практике первобытных сообществ вовсе не имеют какой бы то ни было космологической аранжировки. Это рассказы, опирающиеся на ритуал, просто-напросто актуализирует память, актуализирует всю совокупность информации, имеющейся в глубинах сознания врачевателя, и не претендует ни на какое восстановление мифического времени начала. Тем не менее, у читателя Элиаде остается безусловное ощущение того, что ритуал первобытного, донеолитического человека и ритуал человека, знакомого с цивилизацией - это по сути своей один и тот же ритуал, и суть его - во все новом и новом воспроизведении Времени Начала Мира.

Нужно всячески и многократно подчеркнуть: миф и ритуал донеолитического человека - это совсем не то же самое, что космологический миф и ритуал человека постнеолитического.

В первом случае ритуал - это наиболее непосредственный и естественный способ трансляции культурной семантики; он обеспечивает культурную связь времен, связь поколений, т.е. выполняет те функции, которые в развитых культурах берет на себя школа. Сама суть донеолитической мифологии заключается в том, что она несет в себе совокупность информационных кодов к ок-

585

ружающей человека реальности. Человек донеолитической эпохи, воспроизводя ритуально так называемый "миф происхождения" какого-то предмета или явления, актуализирует тем самым всю совокупность культурной информации относительно этого предмета или явления. И оттого овладение миром ритуалов для человека этой эпохи равносильно овладению миром культуры. Культуры, в которой нет учителей, и где роль верховного и единственного учителя выполняет сам ритуал как единственно возможный способ трансляции культурной семантики. И не удивительно, что по мере развития рефлексивной способности человека этот "учительствующий" ритуал, являющийся фундаментальным способом бытия культуры во времени, обретает персонификацию в имени Бога.

Что же касается космогонического ритуала, то его суть совершенно в ином. Космогонический миф дает постнеолитическому человеку чувство психологической опоры перед лицом распадающегося мира через актуализацию точки всеобщего творения и формирование чувства сопричастности этой точке. Постнеолитический человек, воспроизводя космогонический миф мира, обретает чувство уверенности в условиях культуры, теряющей традиционную устойчивость. Следовательно, с известной долей условности можно было бы сказать, что в первом случае ритуал - педагогичен, во втором - психотерапевтичен. В первом случае ритуал есть, так сказать, непосредственное бытие Бога, или, точнее, непосредственное бытие того, что впоследствии будет названо Богом. Во втором случае ритуал - это способ ДИАЛОГА с Богом, который персонифицирует феномен отчужденной культуры. В первом случае ритуал - это непосредственный способ бытия культуры, во втором случае ритуал - это способ спасения человека н культуре, которая уже приобрела для этого человека облик чуждого и далекого Бога.

Но и в том, и в другом случаях действия человека, воспроизводящего миф, носят глубоко прагматический характер. Хотя очевидно, что это - разная прагматика. И если для первобытного человека ритуал и обряд - это знаки повседневности, не представляющие из себя ровным счетом ничего особенного, то ритуал, отправляемый жрецами в пространстве храма, - это действительно СОБЫТИЙНАЯ процедура в жизни древнего человека, процедура, находящаяся за границами его повседневного опыта, процедура, представляющая особое, внечеловеческое пространство сакральности. И, думается, что различение этих двух принципиально различных форм исторического бытия мифа -существенное условие методологически корректного анализа архаики. f

Фактор времени: культура и ребенок

Итак, специфика мифологии, характеризующей сознание до-неолитического человека, заключается в том, что она позволяет

586

осуществлять синхроническое упорядочение окружающего человека мира.

Любой миф как система избыточных смысловых полей, которые создает человек применительно к предметам и явлениям окружающего его мира в целях упорядочения своего взаимодействия с этими предметами, дает человеку той или иной культуры твердое знание того, ЧТО в окружающем его мире является первичным, а что - вторичным, т.е. дает некую смысловую сетку координат (иллюзорную, мифологичную, условную, - но зато абсолютно надежную!), позволяющую ему легко совершать каждодневный многовариантный предметный выбор.

Однако первичность и вторичность для первобытного человека - это вовсе не вопрос о порядке появления на свет, вовсе не вопрос о порядке возникновения тех или иных вещей и явлений. Первобытный человек абсолютно равнодушен к вопросу о том, что было раньше, а что было позже. И оттого порядок восприятия

первобытного человека является принципиально синхроничным: человек просто-напросто выбирает между рядоположенны-ми предметами, имеющими - благодаря своей мифологической нагруженное™ - различную мифологическую ценность. Первично - не потому что раньше, а потому что предпочтительнее. Речь идет только об одном: о первичности субъективного выбора, о первичности предпочтения.
Разумеется, человек совершенно не обязан знать причин своего выбора, совершенно не обязан знать, почему он одно предпочитает другому. Но важно то, что он обладает этим абсолютно твердым знанием того, ЧТО в окружающем его мире является первичным, а что вторичным. И само собой разумеется, что это абсолютно твердое знание не имеет никакого отношения к тому, как обстоят дела на самом деле.
Таким абсолютно твердым знанием о том, что первично обладает ребенок. Заходя в огромный магазин игрушек, он безошибочно находит те, которые являются предметом его предпочтения. Многие тысячи игрушек, которыми забиты полки магазинов, он мгновенно упорядочивает с точки зрения "первичности" и "вто-ричности", и высшим мерилом этой первичности или вторичнос-ти выступает его субъективный интерес.
Само собой разумеется, что ребенка при этом нимало не интересует проблема объективной первичности, проблема того, какая из игрушек, находящихся в витринах магазина, появилась на свет раньше. Ему в голову не приходит интересоваться датой изготовления игрушки и выбирать игрушку, исходя из этой даты. Более того, если бы появился ребенок, который бы осуществлял свой выбор именно таким образом, отталкиваясь от даты происхождения игрушки, такого ребенка с полными на то основаниями можно было бы счесть ненормальным.
Однако эпико-космогоническое мышление устрое-
но именно так. Оно изобретает некую абсолютную точку отсчета (точку возникновения мира), и выстраивает мифологическое про-
587
странство как ЦЕПЬ СОБЫТИЙ, т.е. создает прецедент совершенно особого упорядочения феноменов окружающего мнра: под углом зрения вопроса "а что было РАНЬШЕ?".
И это следует признать подлинной революцией.
Ни одно племя, живущее в условиях каменного века, не способно структурировать мир с помощью фактора времени, если понимать под фактором времени некоторую по-следовательность выстроенности событий, когда одно событие идет ПО СЛЕДУ другого, совершается ВОСЛЕД другому, но не наоборот. Что касается мифологии, упорядоченной диахроническим образом, т.е. мифологии, переконструированной в религиозно-мифологическом эпосе, то там появляется совершенно новое основание для выбора: последовательность событий.
Разумеется, речь не идет при этом о диахронии, предполагающей фактор времени или феномен истории в современном смысле этого слова. Хорошо известно, что последовательность событий, разворачивающихся в ранних эпосах и космогониях никогда не предполагает какую бы то ни было выверенность причинно-следственных связей. Если здесь и есть элемент каузальности, то он чрезвычайно неустойчив и постоянно ускользает. Но важно другое: то, что между разрозненными прежде мифами-событиями, которые знали только один род связи: синхронический, - выстраивается особый род связи, определяемый операторами "вначале" и "потом". И неважно, что этот ряд носит характер псевдопричинного, и одно мифологическое событие ставится впереди другого без всяких на то логических оснований, совершенно, так сказать, случайным образом. Важен сам факт появления этих операторов, важен сам факт, что прежде разрозненные мифы начинают распределяться относительно друг друга по принципу "впереди" и "сзади". А это и является в конечном счете основанием для того, что появляется некое общее космогоническое или теогоническое начало, и именно оно становится отныне высшей точкой размерности для всего сущего.
Правда, та временная сетка, которой пользуется эпико-космо-гоническое мышление, является совершеннейшей условностью. Создатели космогонических эпосов не знают объективного времени, и их представление о том, что появилось раньше, а что -позже, грешит полной и абсолютной субъективностью. Есть только одна инвариантная точка: что-то возникает из ничего. Все остальное - полнейший произвол. То, что создателей космогонии менее всего волнует вопрос, а как "на самом деле" обстояли дела, совершенно естественно, поскольку их мышление продолжает оставаться мифоцентристским мышлением. И суть космогонического эпоса состоит вовсе не в том, чтобы разобраться в объективной сущности мира, не в том, чтобы упорядочить МИР, а в том, чтобы упорядочить МИФЫ, доставшиеся этому эпосу из глубокой архаики.
Но, таким образом, человек начинает пользоваться фактором времени весьма своеобразно. Он применяет этот фактор не к объ-
588
ективным, а к самым что ни на есть субъективным процессам. Первым объектом временного упорядочения оказывается миф. И сам образ времени возникает первоначально как образ упорядочения мифа, но не как образ упорядочения мира, не как образ упорядочения действительно происходящей истории. Вдоль условной временной оси "прошлое-настоящее" человек располагает не события реальной жизни, а совокупность своих мифологических представлений. Он создает мифологическую историю, историю мифа. И лишь по мере того, как укрепляется образ времени применительно к мифу, этот человек начинает встраивать в мифологическую историю какие-то действительные события. Историческая канва

МИФОЛОГИЧЕСКИХ событий становится предельной опорой для событий действительных.
Так рождается образ исторического времени. Идея исторического времени рождается как некая абсолютная условность, абсолютная субъективность. Человек не "открывает" историческое время как объективную структуру сущего, а ИЗОБРЕТАЕТ идею времени как некий способ упорядочения своей мифологии. А затем переносит эту идею на совокупность событий, происходящих в объективной действительности, и начинает события своей реальной жизни рассматривать в размерности времени. И в этом состоит один из самых интересных парадоксов возникновения исторического мышления.
Похоже, что то же самое происходит в жизни маленького ребенка. Ведь вначале ему нет решительно никакого дела до объективного движения времени, до того, ЧТО в самой объективной действительности было раньше а что - позже. Для него существует огромный мир пространства, но практически отсутствует мир времени. Время для него абсолютно субъективно и ситуативно. Для него есть огромный мир "здесь и теперь", и почти недифференцированные образы Прошлого и будущего. Время он воспринимает, скорее, психологически, чем исторически. К примеру, он знает, как мучительно долгое ожидание, он нетерпелив в ожидании приятных событий. Однако его нисколько не волнует проблема того, насколько те или иные, происходящие в его жизни события соразмерны во времени. Разумеется, он живет во времени, он ощущает время, но у него нет ни малейшего желания измерять свою жизнь с помощью времени - с помощью неких объективно-одинаковых промежутков, в которые с той или иной степенью интенсивности умещаются события его жизни.
Но дело не только в полном отсутствии интереса к хронометражу своей жизни. Существеннее другое: у него нет ни малейшего желания относится к своей жизни как к историческому процессу. Иначе говоря, нет ни малейшего желания отслеживать последовательности происходящих в его жизни событий. События его жизни приходят "ниоткуда" и уходят "в никуда", и ни одному ребенку дошкольного возраста не придет в голову выстраивать объективные цепочки событий своей жизни, ни одному ребенку не придет в голову вспоминать те или иные события своей жизни, пользуясь
589
меркой времени. Любое событие в жизни ребенка носит абсолютный, а не относительный характер, и вопрос "а что было раньше?" для него равно невозможен и бессмысленен. Ребенок-дошкольник не способен описывать реальные события своей жизни в их, так сказать, реальной исторической последовательности, и не испытывает ни малейшей потребности удерживать эту реальную последовательность происходивших событий.
Скажем, если попросить четырехлетнего ребенка рассказать о каком-то путешествии, из которого он только что вернулся, этот ребенок никогда не начнет рассказывать "с начала", и у него не будет ни малейшей потребности выстраивать хоть что-то, напоминающее реальную канву событий. Нет, его рассказ будет абсолютно произволен и хаотичен. Он будет делиться яркими впечатлениями, но будет при этом совершенно равнодушен к временному упорядочению этих впечатлений и будет демонстрировать абсолютное равнодушие к повествовательной фабуле.
Это то обстоятельство, которое достаточно подробно проанализировал в свое время еще Жан Пиаже, заметив, что дети 6-7 лет в своих рассказах абсолютно игнорируют необходимость кого бы то ни было порядка событий. На основании обширного экспериментального материала знаменитый французский психолог сделал достаточно однозначный вывод: "способность располагать по порядку рассказ и объяснения приобретается приблизительно в возрасте от 7 до 8 лет" ". Что же касается детей более младшего возраста, то там дело обстоит принципиально иным образом. "Получается такое впечатление, - пишет Пиаже, - что объясни-тель не интересуется "каким образом" происходят события, которые он излагает..., рассказ детей в гораздо большей степени подчеркивает сами события, чем связи временные (порядок) или причинные, которые их соединяют. (...) Ребенок хорошо знает сам, в каком порядке сменялись события или в каком порядке развертывается работа частей механизма, но в своем изложении он совсем не интересуется этим порядком и не придает ему никакого значения".19
Суть экспериментов, поставленных Пиаже, состояла, в частности, в том, что детям объяснялась работа крана, перекрывающего движение воды в трубке, и демонстрировался соответствующий рисунок, на котором в разрезе видно, что происходит, когда кран перекрывает движение воды в трубке, и-что - когда движение воды в трубке оказывается перекрыто. После чего ребенок должен был транслировать это свое объяснение другому ребенку. Эти трансляции в изложении шести- и даже семилетних детей выглядели примерно так: "Видишь, этот кран, когда ручки прямо, вот так лежат, лишь у маленькой трубки есть дверь, и потом вода не может пройти, тогда вода не течет, дверь закрыта. Тогда, видишь, здесь ты находишь маленькую дверь, и потом вода идет в миску, и потом ручки вот так, и потом трубка вот так, тогда нет маленькой двери, вода не находит двери. Тогда вода остается здесь. Когда кран открыт, есть маленькая трубка, тогда вода проходит,
590

и потом ручки, ну вот, они лежат, между тем как трубка там прямо, ручки прямые, и трубочка лежит" 20.
Комментируя приведенное детское объяснение, Пиаже замечает, что на самом деле испытуемый все превосходно понял - это легко установить, задавая ему вопросы. Однако в представленном ребенком изложении "...порядок спутан до такой степени, что ничего нельзя понять. Даже слова "прямо" и "лежит"

взяты в смысле, который изменяется с минуты на минуту" 2|. Таким образом, делает вывод психолог, "...ребенок, рассказывающий о каком-то событии или описывающий какое-то явление, совершенно не обращает внимание на то, "каким образом" происходят эти явления" а.
Сам Пиаже объясняет этот феномен "эгоцентричностью" детского объяснения: мол, самому ребенку понятно, но он не умеет ПРЕДЪЯВЛЯТЬ это свое понимание другому. Однако возможно, что проблема более глубока, и состоит в том, что до определенного возраста мышление ребенка если не атемпорально, то, во всяком случае, антиисторично: у ребенка отсутствует сама способность (и потребность) упорядочивать события с помощью фактора времени, если понимать фактор времени как объективную мерку, как объективную точку отсчета для соотнесения между собой различных событий.
Попросту говоря, до определенного возраста ребенок совершенно не склонен упорядочивать события во времени, и, в частности, не склонен смотреть на события своей собственной жизни как на события, находящиеся в объективно-времен'ной взаиморасположенности Ведь упорядочение событий во времени, взгляд на события как на следующие одно за другим, причем следующие в одной, и только в одной последовательности - это крайне непростая в психологическом отношении задача. Мышление ребенка устроено так, что событие, которое произвело на него большее впечатление, воспринимается им субъективно как более близкое, и оттого ребенку представляется совершенно естественным рассказать вначале о нем. В его представлении о собственном прошлом отсутствует малейший намек на объективно-времен'ную взаиморасположенность различных событий.
Чтобы упорядочивать ТАК, с ориентацией на объективно-временной порядок событий, ребенок должен покинуть свою собЪт-венную позицию (когда последовательность событий упорядочена с точки зрения их личной значимости для ребенка) и встать на позицию некоего объективно текущего времени.
Итак, проблема заключается в том, что не только в изложении для другого, но и для самого себя ребенок не склонен выстраивать какую бы то ни было событийно-историческую цепочку собственной жизни. И дело не в том, что, как пишет Пиаже, ребенок "...в своем ИЗЛОЖЕНИИ не интересуется порядком", а в том, что у него как таковая отсутствует потребность удерживать порядок происходящих событий в соответствии с их объективным положением во времени: работа на удержание такого рода порядка является для него бессмысленной и несущественной.
591
Не удивительно, что ребенок дошкольного возраста принципиально равнодушен и к общему взгляду на свою жизнь сквозь призму времени. Его собственная жизнь для него - это набор "историй", но полное отсутствие ИСТОРИИ как целостности, развернутой во времени. Он совершенно не способен самостоятельно отвечать на вопрос, что в его жизни было раньше, а что позже.
История, сочиняемая ребенком
Пройдет какое-то время, и уже в возрасте младшего школьника историческое сознание, измерение своей прошлой жизни меркой "раньше-позже" станет для того же ребенка чрезвычайно существенным; но в возрасте трех, четырех или пяти лет проблема действительной истории собственной жизни, проблема последовательного выстраивания событий его личной жизни ему просто не интересна. И дело даже не в том, что он не способен к таким построениям (хотя он действительно к ним не способен), а в том, что деятельность такого рода не имеет для него никакого смысла.
Характерно, что в экспериментах Пиаже даже дети 6-7 лет демонстрируют совершенно иррациональное и произвольное использование таких операторов порядка, как "потому что", "тогда", "потом", "когда", "между тем" и т.д. Во всяком случае, если соотносить детское описание с последовательностью реальных фактов, условность использования ребенком этих операторов выглядит несомненной.
Впрочем, они выглядят нелепыми и неуместными, только если мы соотносим детское описание с течением реального процесса. Однако здесь существенно совсем другое. Сам факт появления такого рода операторов в речи 6-7-летнего ребенка является важным шагом: ведь это свидетельствует о принципиальном желании ребенка структурировать события (пока еще не события реальной жизни, но события его сознания) с помощью оператора времени.
Если ребенок шести лет использует в своей речи оператор "тогда" или оператор "потом", то это, конечно, вовсе не значит, что он пытается указать на какую-то последовательность, имевшую место в действительности. Точнее было бы сказать, что это операторы, которые связывают последовательность ЕГО МЫСЛЕЙ, которые в данный момент времени приходят ему в голову, обозначают последовательность тех мифологических конструктов, которые теснятся в его голове, и которые он предъявляет своему слушателю. Это операторы, с помощью которых он упорядочивает не последовательность реальных событий, а последовательность своих представлений об этих событиях, либо просто последовательность возникающих в его голове образов и мыслей. Но это чрезвычайно существенный рефлексивный шаг, поскольку он принципиально ориентирован на идею времен'ной, хотя и мифологической последовательности. И не важно, что следует за чем, и не важно, что представляемая ребенком связь выглядит для внешнего наблюдателя совершенно абсурдной и фантасмагоричной - важно то, что у
592
I

1

ребенка в принципе появляется интенция к построению последовательностей, и эту интенцию можно рассматривать как предысто-ческую: как ту принципиальную канву, которая начинает понемногу наполняться реальными событиями.
Итак, первая временная цепочка, которую выстраивает маленький ребенок, это не цепочка действительных событий его жизни, а цепочка мифов. Именно здесь впервые актуализируются для ребенка операторы "раньше" и "позже". Например, это проявляется в том, что ребенок начинает выстраивать бесконечно длинные цепочки "историй", связываемые оператором "а потом...". Последовательность такого рода "событий" в речи ребенка носит совершенно условный и иллюзорный характер. Ведя свой псевдоисто-рический рассказ, он менее всего обеспокоен тем, чтобы сочиняемая им последовательность имела хоть какое-то отношение к объективной реальности. Но значимость этих псевдоисторических рассказов заключается в том, что маленький ребенок именно в них изобретает для себя феномен времени как феномен сменяющих друг друга в определенной последовательности событий.
В этих псевдоисторических рассказах события откровенно мифологического и легендарного свойства, почерпнутые ребенком из сказок, из прочитанных вместе с родителями книг, из просмотренных фильмов, причудливо переплетаются с действительными событиями его собственной жизни, и, что примечательно, эти столь разные по своему происхождению "события" ребенок связывает в своем рассказе операторами, указывающими на взаимную расположенность этих событий во времени.
Вот характерный пример такого псевдоисторического рассказа, записанного из уст девочки Маши (дочери автора настоящей книги) четырех с половиной лет.
"...Она принесла Белоснежке-то яблоко, она постучалась в дверь гномиков. Ну, Белоснежка была одна, и поэтому ее никто не смог защитить; Она откусила кусочек яблока и упала насмерть. А потом приехал принц, и он поцеловал ее прямо в губы. А потом они стали жить друг с другом все вместе. Чары победили принца и злой мачехи (так в оригинале - А.Л.). Потом наступила ночь и они легли спать. А когда пришло утро, было еще рано. И они пошли в зоопарк. А потом они пошли домой, покушали и легли спать. Было уже поздно. А потом, когда они проснулись, было уже очень много времени. Они пошли в театр. А дальше они пошли спать, было уже поздно. Когда они приехали домой, Белоснежка не знала, что сказать. Они посмотрели спектакль "Лебединое озеро". А после того, как они посмотрели "Лебединое озеро", потом начался спектакль "Жизель"..."
Как видно из записи, вначале Маша описывает последовательность событий, почерпнутых ею из любимой и многократно читанной вслух книжки про Белоснежку. Здесь оператор "потом" является чисто легендарным оператором, т.е. воспроизводимым в соответствии с каноном книжного текста. Затем, без всякой паузы Маша начинает присовокуплять к событиям любимой

книжки события собственной жизни: сначала - поход в зоопарк, который случился примерно за две недели до создания данного псевдоисторического рассказа, затем - поход в театр на "Лебединое озеро" приблизительно двухмесячной давности, и, наконец, -поход на "Жизель", случившийся буквально накануне. Замечу, что вся сюжетно времен'ная канва описываемых Машей событий оказывается, сжата во временной отрезок нескольких дней, обрамлена рефреном наступающих то ночи, то утра и обладает выраженными эпическими чертами. Причем рассматриваемый микроэпос строится так, что событийность ночи или утра, событийность действия "легли спать" или действия "они проснулись", действия "пошли домой" или "покушали" оказывается приравнена событийности посещения театра или зоопарка, и каждое из перечисленных событий занимает свое определенное место на единой эпико-исторической линии. Важно, что придуманная ребенком эпико-историческая канва оказывается для него существенна. Это проявляется в том, что придуманную здесь и теперь последовательность легендарных и действительных событий автор микроэпоса готов тут же воспроизвести еще раз. И если спросить Машу провокационно, сразу после окончания ее рассказа-импровизации: "так Белоснежка ходила в зоопарк ПОСЛЕ "Лебединого озера?"", Маша ответит решительно и возмущенно: "Ну, я же говорю, они СНАЧАЛА пошли в зоопарк, ПОТОМ пришли домой, покушали и поспали, а ПОСЛЕ ТОГО, как проснулись, пошли в театр!".
Иначе говоря, последовательность эпических событий, сочиняемая ею здесь и теперь, воспринимается автором как закон. И, вместе с тем, та же самая девочка совершенно равнодушна к действительной последовательности событий ее жизни, и ее совершенно не волнует тот факт, что на самом деле она ходила в зоопарк два месяца спустя после "Лебединого озера". Она еще совершенно равнодушна к реальной истории, но зато уже с легкостью и удовольствием выстраивает псевдоисторические цепи, с легкостью соединяя в едином эпико-сюжетном рисунке события легендарные и реальные, соединяя их связями своего личного времени - времени, течение которого совершенно не совпадает с объективным. Но здесь важно другое: это уже ВРЕМЯ. Маша изобретает феномен исторического времени в мифологической форме, и эта мифологическая форма исторического времени -подлинная основа для открытия феномена действительного исторического времени.
Таким образом, и в истории культуры, и в жизни маленького ребенка идея времени рождается как совершенно мифологическая идея, как идея упорядочения мифов. И лишь затем эта историко-мифологическая канва начинает вбирать в себя какие-то реальные события, в результате чего и происходит открытие феномена исторического времени: мифологическая история ПРОЕЦИРУЕТСЯ на реальную жизнь

- а в результате и происходит рождение того, что мы называем раннеисторическим сознанием.

J
По-видимому, именно здесь находится ключ к тому удивительному обстоятельству, что в древних "историях", в древних летописях начисто отсутствует представление о различии между действительными и мифологическими событиями, и историк с равным энтузиазмом сообщает о событиях достоверных и о событиях заведомо мифологических. При этом действительные исторические лица и лица откровенно мифологические существуют в этих "исторических" описаниях на равных; более того, всякое историческое событие выглядит как проекция события мифологического.
Вот образец такого рода исторического описания из шумерского источника, приводимый Р.Коллингвудом для доказательства того тезиса, что у шумеров вообще не было идеи истории. "Между царями Лагаша и Уммы возник спор о границах их земель. Этот спор они вынесли на суд Месилима, царя Киша, но решили его боги, для которых цари Киша, Лагаша, Уммы - всего лишь их слуги или жрецы. Повинуясь истинному слову бога Энлиля, царя земель, бог Нингирсу и бог Шара решили спор. Месилим, царь Киша, по требованию своего бога Гу-Силима... воздвиг в этом месте стелу. Уш, ишакку Уммы, действовал в соответствии со своими честолюбивыми замыслами. Он снес стелу Месилима и вышел на равнину Лагаша. По справедливому слову бога Нингирсу, воина бога-Энлиля, произошло сражение с Умой. По слову бога Энлиля этот воин полностью сразил своих врагов, и погребальные камни были установлены там, где они стояли на равнине" м.
Очевидно, что для шумерского историка события профанной истории, деяния тех или иных царей - всего лишь слабая тень, слабое отражение событий мифа, извечных споров между богами (как в "эпосе" четырехлетней Маши реальные события ее жизни - лишь отголосок легендарных событий, случившихся в книжке про Белоснежку). Есть только одна история, и это история, представленная в мифе. Как замечает Коллингвуд, комментируя приведенное сообщение, "знание, распространяемое источниками такого рода не является... знанием человека о человеке, но есть знание человека о богах" м.
Однако я бы не спешил на основании сказанного присоединяться к мнению Коллингвуда, будто "шумеры не оставили после себя вообще ничего, что мы могли бы назвать историей". Мол, "если у них и было что-то вроде исторического сознания, то не сохранилось ничего, что свидетельствовало бы о его существовании" ь.
Возможно, суть дела состоит в том, что сам феномен исторического сознания возникает первоначально по поводу мифа, как особый способ упорядочения мифологии, и только благодаря тому, что МИФОЛОГИЯ начинает выстраиваться в виде истории, возникает основа для исторической организации любых немифологических событий, событий, имевших место в действительности.
Конечно, с точки зрения исторического сознания, которое волнуют действительные, а не иллюзорные события, следует го-
20*

ворить не об историческом, а о псевдо- или о квазиисторическом сознании историков древних цивилизаций. И все же это есть подлинный прорыв'в историю, который происходит именно в такой форме - форме мифологической истории. Способность структурировать МИФ с помощью фактора времени следует рассматривать в качестве стратегического достижения человеческого сознания: именно на основе этой способности в конце концов возникает способность структурировать МИР с помощью фактора времени. Упорядочивая с помощью идеи временной последовательности МИФЫ, человек делает решающий шаг: он создает некий ис-торико-мифологический остов, на который отныне могут нанизываться события его реальной жизни.
Сам Коллингвуд дает чрезвычайно точную и яркую характеристику феномену этой мифологической истории. "Миф вообще не касается действий людей. Он полностью очищен от человеческого элемента, и персонажами рассказа в нем выступают только боги. И действия божеств, описываемые в нем, - не события, случившиеся некогда; конечно, они мыслятся как имевшие место в прошлом, но в прошлом неопределенном, таком отдаленном, что никто даже не помнит, когда оно было. Оно вне всей нашей системы отсчета времени и называется "началом вещей". Отсюда миф, рассказывая о событиях как следующих одно за другим в определенном порядке, облекается в некоторую, на первый взгляд времен ную форму. Но эта форма является, строго говоря, не времен ной, а квазивремен ной: рассказчик пользуется здесь языком времен ной последовательности как метафорой для выражения отношений, которые не мыслятся им как времени ые в подлинном смысле слова. В мифе же как таковом на мифическом языке времени ых последовательностей говорится об отношении между разными богами или различными элементами божественной природы. Таким образом, подлинный миф всегда есть теогония" 26.
К сказанному английским историком и философом следовало бы добавить только одно: в форме мифологической теогонии возникает не что иное, как само историческое сознание. Имено миф, организованный во времен ной последовательности, являет собой исторически первую форму бытия самой идеи истории, и именно миф, организованный во времен ной последовательности создает саму принципиальную возможность для восприятия действительной жизни людей как исторической.
Теогенез истории
Что такое времен ная последовательность в теогониях ранних цивилизаций? Это твердое представление о

том, какое мифологическое деяние было раньше, а какое - позже.
Разумеется, это порядок, который не подвержен критике, он -высший исторический абсолют, он - сам фундамент истории. Подчеркиваю: не просто мифологической псевдоистории, но и истории реальной.
596
Для каждого народа, для каждого племени существует и значима только его собственная теогоническая последовательность. Хотя под углом зрения проведенного анализа понятно, что реальной значимостью обладает не то, насколько истинна та или иная последовательность с точки зрения объективной реальности и насколько одна последовательность "истиннее", чем другая, -они все в одинаковой мере не имеют никакого отношения к проблеме истины, - а в самом факте того, что идея исторической последовательности возникает в сознании данного народа. Миф, упорядоченный "историческим" способом, в виде генеалогии богов санкционирует в человеке саму способность к историческому мышлению и к историческому действию. Сакральная история богов задает ритмы профанной истории.
Разумеется, теогоническое представление о начале истории совершенно не интересуется вопросом "а как было на самом деле?". И это понятно: мифы не знают никакого "на самом деле". Теогонии древних цивилизаций абсолютно исключают возможность каких бы то ни было проверочных процедур. Каждая теогоническая культура предлагает свой порядок возникновения богов, и эта последовательность появления богов абсолютно субъективна.
Да и что, собственно говоря, проверять? Теогонии рассказывают о происхождении богов какой-то определенной культуры. А в каждой культуре - свои боги, глубоко равнодушные (во всяком случае, на ранних этапах, когда философская рефлексия еще отсутствует или крайне неразвита) к факту существования других культур и других богов. В Древнем Египте это одни боги, в Древней Греции - другие, в культуре Шумера - третьи и т.д. В теогонии важна сама идея генеалогии, сама идея последовательности, идея порождения одного бога другим и преодоления одного бога другим, что становится идеологической предпосылкой возможности совершения гражданской истории.
Важно понять: теогонии в своем исходном бытии вовсе не призваны объяснять какие-то природные процессы и сущности. Чтобы объяснять столь глобальные процессы, как процессы возникновения мира в целом, нужно, как минимум, постав ить соответствующие вопросы. Нужно, чтобы у человека возникла ПОТРЕБНОСТЬ в соответствующих мировоззренческих вопросах, - а с какой стати, собственно говоря, должна возникнуть эта потребность у архаического человека, едва только выходящего из состояния первобытности и еще не успевшего по-настоящему открыть феномен исторического времени?
Постановка такого рода вопросов - прерогатива философии. А философия может возникнуть только тогда, когда человек уже имеет возможность осознать себя в контексте исторического времени, когда он уже столкнулся с феноменом исторической трансформации мировоззренческих ценностей и пережил дискомфорт по этому поводу. Следовательно, философия может родиться только после того, как появится на свет сам феномен истории, феномен исторического времени. Именно феномен исторического вре-
597
мени, феномен истории, предполагающий саму принципиальную возможность смены мифов и представляющий из себя не что иное, как цепочку непрерывно сменяющих друг друга мифологических ориентации, является условием появления философствования как такового.
Еще проще: чтобы у человека появилась сама потребность задавать вопросы о смысле жизни и способность испытывать дискомфорт по поводу его отсутствия, он просто обязан сначала очутиться в ситуации исторического времени. А исторические теогонии - это не что иное как своеобразное моделирование исторического времени, и, в каком-то смысле, фундаментальное условие начала реальной истории. Поэтому никакие философско-миро-воззренческие, космогонические вопросы принципиально не могут лежать в основании древних теогонии.
Возникновение теогонического мышления поистине революционно. Феномен теогонического мышления является знаком того, что человек начинает осознавать себя в контексте исторического времени. Но только человек, способный ощутить себя в разрыве времен, способен задавать философские вопросы. Поэтому возникновение теогонического мышления действительно открывает дорогу появлению самого феномена философствования, а, значит, и космогоническому переосмыслению самих теогоничес-ких последовательностей. Но ни в коем случае не наоборот!
Удивительно ли, что теогонические тексты древних цивилизаций оставляют у современного читателя ощущение полной философской непроработанности?
Несомненно, что божественные генеалогии, дошедшие до нас в тех или иных письменных свидетельствах, - авторских, как это характерно для культуры Древней Греции, или анонимно-безымянных, как это чаще бывает свойственно древним культурам, -являются результатом переработки каких-то более ранних теогонических построений. Но даже учитывая это обстоятельство, следует признать, что философия как таковая в этих текстах "не ночевала". Эти тексты можно сколько угодно интерпретировать философски, но сами они не оставляют ощущения философски проработанных. Они в ожидании философии, в предощущении философии, их темпоральные формы уже достаточно созрели для того, чтобы совершить рационалистическое грехопадение, чтобы философствующий рассудок сорвал с них одежды божественной благопристойности и обнажил земной смысл, - но ведь все это еще только нужно совершить; а пока они девственно-невинны, и даже представить себе не могут, какие варианты рационалистических интерпретаций

их ждут с появлением искусства философской рефлексии.
Если мерять теогонические тексты меркой философского рассудка, они представляют собой, скорее, загадки, нежели объяснения. И не случайно поколения древних философов посвящали свою жизнь расшифровке и интерпретации тайных смыслов мифологических теогонии. Именно философы, появляющиеся
598
ВСЛЕД теогониям и ВСЛЕД возникновению реального исторического развития, становятся теми, кто создает космогонические толкования теогонии, теми, кто вытаскивает из теогонии рационалистические космогонические смыслы, а, точнее, теми, кто навязывает теогониям те или иные рационалистические интерпретации, предлагая различные варианты толкования теогонических богов. Именно философы создают структуры рационалистического объяснения теогонии и превращают теогонии в КОСМОгонии. Из попыток рационалистического осмысления теогонии и возникают древние философские системы.
Однако в своем исходном бытии, еще не будучи подвергнуты философскому осмыслению и рационалистическому переконструированию в мировоззренческие системы, еще не будучи космого-низированы, теогонии выполняют принципиально иную, не объяснительную роль. Их смысл - не в том, чтобы объяснить сущее, а в том, чтобы представить саму идею исторической последовательности, выраженную в генеалогии сменяющих друг друга богов. Их смысл в том, чтобы у человека ПОЯВИЛАСЬ ИСТОРИЯ как процесс отказа от ценностей прошлого и замены этих ценностей ценностями нового существования. Смысл теогонии - в том, что они санкционируют саму возможность истории.
Сама по себе теогоническая история, история происхождения богов абсолютно случайна и иллюзорна. Она вовсе не представляет собой, как это довольно часто считается, зашифрованных в божественных генеалогиях представлений древнего человека об устройстве мироздания. Она есть именно то, что она есть: псевдоисторическая последовательность богов.
Однако парадокс заключается в том, что эта псевдоисторическая, мифологическая последовательность появления богов является не чем иным, как отправной точкой для реальной истории. Она есть высшая историческая истина для древнего человека -высшая истина, которая отныне задает размерность любым историческим событиям. Она задает саму идею исторической последовательности и создает базовое ощущение жизни в истории, которое благодаря этой исторической мифологии переживает отныне каждый человек. Благодаря факту мифологических теогонии у человека впервые появляется чувство исторической перспективы и появляется принципиальная возможность совершения исторических деяний - действий, рассматриваемых в контексте этой исторической перспективы. Иначе говоря, возникает феномен человека исторического - человека, который не просто живет в круге из века в век повторяющихся ритуалов, но берет на себя ответственность действий инновационных, выходящих за пределы того, что предначертано ритуалом. Мифологическая теогония санкционирует саму возможность такого рода действий в истории, неведомых человеку каменного века.
Человек доисторический, человек каменного века - это человек, который только поддерживает некогда зажженный огонь культуры. Конечно, и в каменном веке происходит некоторая
599
трансформация материально-культурной среды, хотя и крайне медленно. Однако в каменном веке невозможна трансформация мифосемантического контекста существования вещей, а, значит, невозможна и трансформация социально-культурных схем существования человека.
Проблема каменного века состоит не в том, что здесь нет технического прогресса. Как раз технический аспект культуры здесь худо-бедно, но развивается: совершенствуются орудия труда, способы обработки этих орудий и т.д. Однако есть одно обстоятельство, которое делает каменный век абсолютно неподвижным В ИСТОРИЧЕСКОМ отношении. Как бы ни совершенствовались орудия труда, принципиально неизменной остается их мифологическая семантика, их мифологическая оснастка, и принципиально стабильным остается обрядово-ритуальный контекст быто-. вания этих орудий. Так, на протяжении десятков тысяч лет существенно совершенствуется технология обработки каменного рубила: увеличивается количество применяемых при изготовлении рубила сколов, улучшается форма. Но при этом остается принципиально незыблемой мифосемантическая сущность рубила. Остается неизменной мифология этого рубила, поддерживающая его культурно-контекстуальное функционирование.
Что же касается человека исторического, то это человек, который творит свою историю, сверяя любой свой реально-исторический поступок с поступками тех богов, которые стояли у начала мифологической истории. Любое конкретное действие, которое совершает человек исторический, он совершает со своеобразной оглядкой на исходные ритмы теогонической истории, с оглядкой на ту мифологическую последовательность, от которой ведет отсчет его историческая культура. И эти ритмы теогонической исто-рии дают ему право на собственное историческое деяние, а, стало быть, право на трансформацию мифа. А трансформация мифа, в свою очередь, это то, что обеспечивает возможность реальной истории. Поскольку же каждый народ создает свою теогонию, неизбежно выходит так, что каждый народ создает свою историю - историю абсолютно индивидуальную, несмотря на естественное наличие каких-то общих тенденций, которые без труда обнаружат историки, занимающиеся древними цивилизациями.
Таким образом, сама суть человека исторического заключается в том, это человек, который благодаря теогониям получает санкцию1 на изменение мифа. Ведь в том и состоит суть теогонической,

псевдоисторической организации системы мифов, что здесь один миф или комплекс мифов (представленный в одной божественной персоналии) преодолевается другим мифом или комплексом мифов (представленным в другой божественной персоналии). Если мифы в сознании первобытного человека существовали параллельно, синхронично, не зная борьбы друг с другом и не предполагая возможности преодоления одного мифа другим, то в теоретическом сознании постулируется принципиальная возможность ИСТОРИЧНОСТИ, а, стало быть, и возможность преодо-
600
ления одного мифа другим, что является поистине фундаментальным изменением. И это именно та точка, с которой только и может начаться реальная история как изменение способов связей и взаимоотношений между людьми, изменение базовых. ритуальных структур повседневного поведения человека. А это и значит, что мифологические теогонии, создавая иллюзорный образ истории - но все же истории!, - санкционируют тем самым право человека на изменение социально-культурных схем своего существования. И обеспечивают тем самым возникновения феномена человека исторического.

Человек исторический - это человек, в сознании которого происходит своеобразная сшибка мифов - сшибка ценностей, которые принадлежат разным этапам исторического времени. Это человек, который уже не может находиться в состоянии комфортного равновесия со своей собственной мифологией. Это человек, научающийся переконструировать свою мифологию - и Человек, который начинает испытывать чувство дискомфорта от исторической разноголосицы мифов. Это, следовательно, человек, который по необходимости становится философом: человек, который пытается преодолеть разноголосицу мифов посредством их рациональной интерпретации. Исторический человек - это человек, который превращает теогонические мифы в КОСМОгонические, т.е. создает философско-мировоззренческие осмысления собственным теогониям. Человек исторический - это человек, который в каком-то смысле обречен становиться философом. Это человек, которому открывается неравновесность прошлого, настоящего и будущего. Это человек, который осознает необратимость прошлого, рискованность настоящего и неопределенность будущего.

И все это рождается из точки теогонии как подлинного прообраза истории.

При всей своей заведомой иллюзорности и субъективности последовательность теогонических сюжетов, обрамляющих точку возникновения вселенной, представляет собой подлинное предвосхищение истории, поскольку каждое звено этой последовательности однозначно фиксировано на искусственной траектории теогонической генеалогии исторической прямой: те или иные боги или мифологические существа появляются в теогоническом эпосе в строго определенной последовательности - последовательности, которая и выступает в качестве первичной матрицы исторического развития.

J
601

1. Мелетинский Е.М. Возникновение и ранние формы словесного искусства. - В кн.: История всемирной-литературы в 9 тт., т.1, М., 1983, с.ЗО.
2. Там же.
3. Мифы народов мира. Энциклопедия, т.1, с.252.
4. Там же.
5. История всемирной литературы в 9 тт, т.1, с.ЗО.
6. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику. - В кн.: Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988, с. 15.
7. Там же.
8. Там же, с. 17.
9. Элиаде М. Священное и мирское. М.,1994, с.63.
10. Там же, с.62.
11. Там же, с. 9.
12. Там же, с. 17.
13. Там же.
14. М.Элиаде. Священное и мирское. М., 1994, с.56.
15. Там же, с.56.
16. Там же, с.57.
17. Там же.
18. Ж.Пиаже. Речь и мышление ребенка. М.,1994, с.91.
19. См.: там же, с.93.
20. Там же.
21. Там же.
22. Там же.
23. Цит. по: Коллингвуд Р.Дж. фия. М., 1980, с.14.
24. Там же, с. 15.
25. Там же. 26. Там же, с. 17-18.

Идея история. Автобиогра-

Мифосемантика древних богов

Что представляет собой теогоническая последовательность появления богов у разных народов? По внешнему своему рисунку теогонический эпос - это генеалогия богов, более или менее подробное описание системы родственных связей между богами, более или менее подробное описание последовательности происхождения богов: кто, от кого и при каких обстоятельствах был рожден, и к каким последствиям во взаимоотношениях между богами это привело. При том каждая развитая культура древности предлагает свой вариант божественной генеалогии, свой вариант последовательности событий, находящихся в начале истории, и этот теогонический вариант является в каком-то смысле определяющим для исторических судеб данной цивилизации.

А из этого следует, что общее количество различных вариантов теогонии в древних культурах может быть крайне велико. Да к тому Же есть основания полагать, что возникновению общекультурного теогонического канона той или иной древней цивилизации предшествовал доканонический период, когда происходило формирование теогонических последовательностей на уровне отдельных городов-поселений и трудный процесс их собирания в некий единый псевдоисторический конструкт. Однако только общекультурный теогонический канон является знаком оформленной государственности и служит духовной предпосылкой собственно исторического развития.

Такие теогонические генеалогии, несущие на себе отпечаток синтетической сборки и представляющие собой незыблемый мифологический канон, создает каждая культура, претендующая на государственно-историческое самоосуществление.

Вообще это крайне существенно, что феномен бога в культуре возникает как некая генеалогическая последовательность богов, а не как божественная единичность. Это позволяет понять саму суть древней религии, в которой важна не та или иная фигура бога сама по себе, а именно идея истории, которая оказывается представлена здесь в двух взаимодополнительных аспектах. С одной стороны, боги РОЖДАЮТСЯ друг от друга, и, следовательно, находятся между собой в отношениях родствен-

ной зависимости, что является основанием идеи исторической преемственности, идеи связи времен. А, с другой стороны, они вступают между собой в драматически-конфликтные отношения и ПРЕОДОЛЕВАЮТ друг друга, что является основанием идеи исторической изменчивости, открывает широкие возможности для тех или иных форм исторических деяний. Это именно то, что позволяет человеку древних цивилизации обрести столь необходимую для совершения истории меру свободы от собственной мифологии, но при этом не впасть в исторический беспредел.

Вместе с тем, общим местом современного мифоведения является точка зрения, согласно которой в теогонических последовательностях богов оказываются озвучены космогонические воззрения древнего человека, т.е. представления о порядке возникновения окружающего человека мира.

Имеет ли право на существование подобная точка зрения? Наверное, да. Действительно, сюжетные ходы теогонии могут быть расшифрованы в качестве рассказа о том, как что возникло и откуда что пошло. Однако при этом надо иметь в виду одно важное обстоятельство теогонического сценария происхождения. Само возникновение Вселенной, которое, казалось бы, должно выступать здесь абсолютной точкой начала, оказывается предъявлено в этом сценарии не с ясностью естественнонаучной модели, а, скорее, в виде весьма и весьма смутного образа, который едва прорисовывается в драматургии божественных деяний. Ведь непосредственным сюжетным содержанием теогонии является никакое не создание Космоса, а более или менее подробный рассказ о взаимном происхождении богов и о различных перипетиях взаимоотношений этих богов друг с другом. А это и означает, что космогонический смысл божественных систем' родства и совершаемых богами поступков совершенно неочевиден, и должен еще специальным образом реконструироваться, извлекаться, вытаскиваться из теогонических сюжетов на свет божий с помощью аналитических процедур. При том вариантов интерпретаций может быть множество, и всегда будет сохраняться опасность, что космогоническое содержание теогонического сюжета не столько извлекается из него, сколько ему навязывается.

Дело в том, что космогоническая расшифровка генеалогии богов предполагает отождествление богов с теми или иными природными силами, стихиями и явлениями: скажем, отождествление бога земли с землей, бога неба с небом, бога солнца с солнцем и так далее. Только в этом случае чреда божественных рождений обретает действительно космогонические очертания. Однако где гарантии, что такого рода натурализация древних богов корректна? Где гарантии того, что боги древних народов, которых эти народы связывали по каким-то причинам с теми или иными природными явлениями и стихиями, именно представительствовали эти природные стихии, а не находились с ними в более сложных и неоднозначных взаимоотношениях?

Увы, даже столь тонкий исследователь мифа, как А.Ф.Лосев склонен к натурализации греческого мифа. Скажем, на основании характеристик, которые древнегреческая мифология дает Гее, он делает вывод, что именно так человек того времени... представлял саму Землю. "Земля с составляющими ее предметами представляется первобытному сознанию живой, одушевленной, все из себя производящей и все собой питающей, включая небо, которое оН тоже рождает из себя. Как женщина является главой рода, матерью, кормилицей и воспитательницей в период матриархата, так и земля понимается как источник и лоно всего мира, богов, демонов, людей" '. Заметно, как в этой лосевской реконструкции первобытной греческой

архаики отчетливо прорисовывается богиня Гея: именно с нее пишется портрет того, как, якобы, выглядела сама земля в представлениях первобытного человека. И, следовательно, сам образ Геи, По Лосеву, есть персонифицированные представления древнего грека о том, что есть земля. И, следует сказать, что такая позиция является общим местом современного мифоведения: мол, древние боги метафорически выражают представления человека о природе.

Однако не все, что является в науке общим местом, следует признавать истинным. И первый вопрос, который должен решить современный исследователь древних теогонии, - это не вопрос о природе и устройстве Космоса, который будто бы в них представлен, а вопрос о природе богов, которые в этих теогониях фигурируют. Ведь каждый бог представлен в теогонии как загадка, как тайна - и догадываться о сущности каждого бога можно лишь на основе достаточно скудной информации. И оттого любые попытки космогонической интерпретации содержания теогонии похожи, скорее, на весьма и весьма условные схемы, в которых боги низводятся до уровня природных стихий, и, тем самым, мировоззрение древнего человека непоправимо модернизируется.

Так что же на самом деле представляют из себя боги, выстраивающиеся в некоей генеалогической последовательности в этих теоголиях? С высокой долей достоверности можно было бы интерпретировать каждого бога как своеобразный мифосемантичес-кий комплекс, персонифицированно представляющий более или менее обширную группу мифов.

Поясню, что я подразумеваю под мифосемантическим комплексом.

Напомню, что мифологическое мышление первобытного человека носит глубоко конкретный характер, и каждая отдельная вещь окружающего мира наделяется в этом мышлении своим персональным именем (а, значит, и своим персональным мифом). Но, таким образом, первоначальное количество скрытых мифов в сознании первобытного человека просто фантастически велико и совпадает с количеством слов его языка: каждое слово - это не просто знак предмета или предметного действия, а МИФ, навязываемый человеку предмету, действию или явлению.

605

Понятно, что, чем более велико количество персональных имен, которыми человек наделяет предметы окружающего мира, тем более актуальным становится формирование у человека логико-обобщающих процедур, осуществляющих какую-то группировку этих мифологических имен в соответствии с какими-то предметными основаниями.

Дело в том, что наделение предметов мифологическими именами, и, следовательно, создание у каждого предмета своей мифосемантической надстройки инициирует у человека (об этом подробно писалось в предшествующих главах) познавательный процесс, сутью которого является движение от субъективности к объективности, от мифологичности к предметности. И потому наряду с процессом наделения предметов все новыми и новыми персональными именами и придумыванием субъективной мифо-семантики, возникает встречный процесс: предметы окружающего мира все более и более обнажают свою объективность, что становится принципиальным основанием для возможности их классификации на основании каких-то объективных параметров. Каждый предмет оказывается, таким образом, сложным переплетением субъективной мифосемантики и совокупности каких-то объективных качеств. А последние становятся все более рельефными по мере нарастания познавательной деятельности первобытного человека или познавательной деятельности ребенка, которая строится на принципиально тех же механизмах. Эти-то объективные качества предмета, открываемые человеком в процессе познавательной деятельности и становятся основанием для логико-обобщающих процедур группировки. Скажем, человек формирует обобщающую группу "растения" или "животные", опираясь не на мифосемантику, которой он наделил отдельные растительные и животные персоналии, а на некие объективные качества этих живых существ, открытые им в процессе своего познавательного поиска.

Однако мифосемантическое пространство каждой предметной персоналии неотрывно следует за своим хозяином. И хотя группировка происходит, казалось бы, по объективным основаниям, группировать приходится не просто объективные предметы, но их ИМЕНА, а, значит, и мифосемантические структуры, скрывающиеся за каждым именем. Но, таким образом, формирование элементарных структур логического обобщения у первобытного человека и приводит к формированию того, что можно было бы назвать мифосемантическими комплексами. Поэтому совершающий логико-обобщающие операции первобытный человек создает не просто класс растений или класс животных в естественно-научном смысле. Он создает нечто совершенно иное - класс растительных мифов и класс животных мифов, т.е. классифицирует на самом деле не предметы как таковые, а... свою мифологию, но классифицирует ее по объективно-предметному основанию. И это следует рассматривать как фундаментальный парадокс возникновения обобщающих структур.

606

В сущности говоря, боги ранних религий - это не просто доминантные символы прежних, дорелигиозных мифологий, но, так сказать, персонифицированные процедуры предельного обобщения. Каждый бог - это не просто имя, а целый мифологический комплекс, скрывающийся за этим именем. Имя каждого бога содержит в себе в упакованном, сжатом, свернутом виде всю ту обширную группу мифов, которая ассоциируется в данной культуре с этим именем. Любые боги ранних' религий - это именно мифологические КОМПЛЕКСЫ,

каждый из которых стягивает в одну точку, точку того или иного божественного персонажа достаточно обширную группу мифов. Так, древнеегипетский Геб - это не просто земля, а мифосемантический комплекс, объединяющий в себе всю совокупность мифов, касающихся предметов, находящихся на земной поверхности. Нут - это не просто небо, а мифосемантический комплекс, объединяющий всю совокупность мифов, связанных с небом. И совершенно аналогичным образом можно проинтерпретировать любого другого бога древнеегипетской или какой угодно иной мифологии. Любой древний бог - это не столько метафора каких-то природных сил, сколько символ логической процедуры обобщения, стягивающей в некоторые точки сгущения, точки целостности всю совокупность хаотически разбросанных в сознании первобытного человека мифов. Эти мифо-мыслителъные сгущения, образующиеся в человеческом сознании, представляют собой не что иное, как первичную понятийно-категориальную структуру этого сознания, т.е. 'Становятся несущим каркасом его мировосприятия.

Таким образом, появление столь глобальных, божественных фигур в мифологическом мышлении древнего человека свидетельствует о процессах категоризации этого мышления, а процесс теогонии выглядит в таком случае как упорядочение по временной оси мифологизированных категорий. Категорий, которые УЖЕ являются структурами рационалистического мышления, но ЕЩЕ имеют мифологическую оболочку.

Пастбище для небесной коровы

Представление о том, что миф - это осмысление мира, что с помощью мифа древние люди пытались что-то понять и объяснить в окружающем их мире - это одно из самых давних и устойчивых представлений относительно сущности мифа. Этот тезис кажется порою настолько очевидным, что его даже не пытаются обосновать. И если сомнения и споры все же возникают, то исключительно по поводу того, почему мифологическое объяснение и истолкование мира выглядит столь фантастичным, столь странным, столь не похожим на те, которые свойственны естественно-научному взгляду на мир. Иначе говоря, споры ведутся по поводу того, как объяснить специфику мифологических объяснений и осмыслений, но при том принимается за аксиому, что миф что-то осмысливает и что-то объясняет в объективно существующем мире.

607

Так, хорошо известно, что древнеегипетская богиня Нут (представляющая по своему теогоническому происхождению мифосе-мантический комплекс неба) высекалась египтянами периода Нового царства на камне многих гробниц в виде коровы, подбрюшье которой украшено звездами, между ног находятся прочие боги, а на уровне живота плавает ладья с богом Солнца. С этим изображением коррелирует группа мифов, в которых сообщается о том, что Нут в облике коровы и с богом Солнца на спине поднимается с земли наверх и становится небом.

Р.Антее твердо уверен: в данной группе изображений и мифов представлено понимание древним египтянином того, ЧТО есть небо. Детально разбирая высеченные в камне рисунки, Р.Антее приходит к выводу, что в них "засвидетельствованы четыре различных представления египтян о небе: корова, океан, женщина Нут и крыша. Все эти четыре представления принимались как верные теми, кто был ответственным за украшение царских гробниц около 1300 г. до н.э." 2. В сущности говоря, Р.Антее исходит из старого как мир представления, что миф - это познавательная структура, и что с помощью мифологических образов "океана", "коровы", "крыши" и "женщины Нут" египтянин пытается постичь сущность недоступного его пониманию неба. Мол, существуют такие природные явления - явления "божественного мира", как их называет Антее, - которые заведомо непостижимы для древнего человека, и тогда он пытается их истолковать с помощью мифологической символизации.

Разумеется, небо не воспринималось в виде натуральной коровы. "...Поскольку у египтян было столько же здравого смысла, сколько и у нас, мы можем с уверенностью сделать заключение, что никто, кроме, возможно, самых наивных, не воспринимал комбинированное изображение небесной коровы в буквальном смысле. Это заключение подтверждается тем фактом, что в тех же царских гробницах, построенных около 1300 г. до н.э., существуют другие изображения неба, например, в виде человеческой фигуры Нут с солнечным диском вместо солнечных ладей. Всякий, кто стал бы искать в этих изображениях передачу действительной формы неба, мог бы лишь совершенно запутаться. Следовательно, они должны были служить только символами неба. Разбираемая нами картина - художественное сочетание символов, каждый из которых отражает небо или небеса... Египтяне понимали, что идею неба нельзя постичь непосредственно разумом и чувственным опытом. Они сознательно пользовались символами для того, чтобы объяснить ее в категориях, понятных людям их времени" 3.

Итак, есть тайна неба, которую пытается будто бы постичь древний египтянин, и делает он это с помощью символических конструкций, прилагая к небу образ коровы, образ океана, образ крыши и образ женщины-богини. Единственный вопрос, .который при этом опускается: с какой стати у древнего египтянина вообще должен был возникнуть вопрос о том, "что есть небо?". А

608

ведь в этом суть. Потому что это вопрос по сути своей философский и предполагающий высокий уровень рефлексии. А до философии еще очень далеко, философия еще только должна возникнуть, и возникнет философия как раз в виде попытки интерпретации загадочных мифов.

В конце концов, прекрасно известно: первобытный человек имеет мифы на все случаи жизни - но при этом он не имеет вопросов. Если спросить первобытного человека: "что такое небо?", -он, вполне вероятно, расскажет какой-нибудь из своих многочисленных мифов, касающихся неба. Но при том он будет совер-

шенно равнодушен к чьему бы то ни было мнению по этому поводу: у него начисто отсутствует какая бы то ни было ВОПРОСИ-ТЕЛЬНОСТЬ по поводу неба. А это значит, что небо как объективная реальность его на самом деле совершенно не интересует, а интересуют только собственные мифы, в которых так или иначе фигурирует небо, но которые ни в коем случае не являются объяснением феномена неба, потому что любое объяснение предполагает наличие каких-то вопросов. А вот как раз вопросов-то и нет.
То же самое касается и маленького ребенка-дошкольника: в его бесчисленных фантазиях небо обязательно присутствует и исполняет' те или иные роли, - однако было бы крайне некорректно рассматривать эти фантазии как объяснительные конструкты. На самом деле ребенка пяти, шести и даже семи лет совершенно не волнует вопрос ЧТО есть небо на самом деле, ему вполне достаточно тех РОЛЕЙ, которые небо может играть в его фантазиях или интерпретациях взрослых.
Но если "корова", "океан", "крыша" и "богиня Нут" - это не символы, предназначенные объяснить феномен неба или представить идею неба, - то что же это?
Еще раз вернусь к содержанию предшествующих глав. Один из ключевых его выводов предшествующего анализа состоял в том, что у первобытного человека нет и не может'быть "МИРО-воззрения", а может быть только МИФОвоззрение, поскольку миф - это та исходная, первичная форма, в которой человеку может быть дан мир. И лишь с развитием рефлексивной способности, только со становлением интеллектуальных институтов философии человек начинает расшифровывать миф как мир. От первоначального мифологического монизма, когда человек жил только в мире мифа и не был способен задавать вопросы о сущности мира, поскольку мира для него попросту не существовало, он приходит к осознанию того, что за мифами скрывается МИР, и только тогда начинает задавать по поводу этого мира вопросы.
На примере анализируемого древнеегипетского мифа о Нут это означает следующую вещь. Исходно древнего египтянина не интересует и не может интересовать тайна неба как объективной реальности, поскольку у него даже образа неба как такового не существует. Но зато у него существует богиня Нут и тайна этой богини Нут. Вот ее-то, ТАЙНУ НУТ (а вовсе не тайну неба) он и
609
пытается расшифровать с помощью ряда образов, среди которых ведущими оказываются: образ неба, образ океана, образ коровы и образ крыши.
И все встает на свои места.
Нут - это небо, Нут - это океан, Нут - это крыша, Нут - это корова. Все это отнюдь не попытки понять что есть небо, но попытки понять, что есть Нут. -~
А Нут, как было показано выше, - это сложный мифосеманти* ческий комплекс, который формируется вовсе не в результате попытки объяснить некое природное явление, а совершенно иным образом, бессознательным и стихийным, в процессе категоризации древней мифологии. Все обстоит прямо противоположным образом. Египтянин не только не объясняет феномен неба с помощью образа богини Нут, но, наоборот, пытаясь постичь тайну Нут, он впервые выходит на вопрос о том, что есть небо.
Исходная точка отсчета, исходная реальность, с которой имеет дело сознание древнего египтянина, - это не некое объективное явление природы, которое мы именуем небом, а мифосеманти-ческий комплекс Нут, доставшийся этому египтянину из времен незапамятной мифологической архаики, и представляющий из себя загадку, которую ему приходится расшифровывать. Пытаясь постичь тайну Нут, он предлагает ее образно-рациональные интерпретации, идентифицируя ее одновременно с небом, океаном, крышей и коровой. Он не задается вопросом "что такое небо?". Он задается другим, неизмеримо более существенным для него вопросом: он пытается постичь, кто такая Нут?. И делает ряд взаимодополняющих выводов, которые расшифровывают тот мифосемантический комплекс, который скрывается за фигурой Нут, - и уже только на этапе этой расшифровки у Нут появляется некий философско-космологический оттенок. Нут - это бескрайний океан, по которому плавает ладья бога Солнца, Нут - это крыша, воздвигнутая над землей богом Шу, Нут - это струи дождя, которые, точно струи молока из коровьего вымени, орошают землю; наконец, Нут - это потолок огромного храма, вознесшегося над землей, т.е. небо.
В связи с последним определением Нут подчеркну, что своем исходном значении слово, которым древний египтянин обозначал небо, применялось для характеристики потолка любого святилища, любого храма *. А это дополнительное доказательство того, что в небе для древнего египтянина нет ничего загадочного, нет ничего таинственного. Иначе говоря, сам по себе феномен неба содержит в себе ничуть не больше философского, ничуть не больше вопросительного, чем любое другое, самое обыденное явление -например, крыша дома или мотыга для возделывания земли. И это очень важно: вопреки распространенному убеждению, феномен раскинувшегося над головой древнего египтянина неба не вызывает у него никаких особенных вопросов.Суть этой огромной поверхности для него априорно ясна: она есть всего-навсего потолок огромного храма, коль скоро вся жизнь его носит тотально рели-
610

гиозный характер. Причем речь идет не об определении неба через какой-то другой феномен (через феномен храмового потолка), не о какой-то концепции неба, а о том, что у древнего египтянина вообще нет слова "небо", а есть слово "храмовый потолок", которым, в частности, обозначается и поверхность неба. t, А это значит, что небо не содержит в себе никаких дополнительных оснований для символизации - тех оснований, на которые указывает Р.Антес. Ведь он заявляет, что мифологическая символизация возникает по

отношению к особой группе предметов и явлений "божественного мира" - предполагая, что в окружающем древнего человека мире существуют предметы и явления, так сказать, более вопросительные, нежели другие. Мол, есть предметы и явления, которые человек может объяснить, а есть "...то, что не может быть постигнуто человеческим разумом и чувством, хотя и представляется существующим" '. Однако это большая иллюзия, будто феномен мотыги - это более интеллигибельная реальность для древнего человека, нежели феномен неба или солаца. Мучиться вопросом "что есть небо?" настолько же нелепо, насколько нелепо мучиться вопросом "что есть потолок храма?", потому что на языке древнего египтянина это один и тот же вопрос.

Но зато, что касается Нут (равно как и любого другого божества), то она действительно представляет из себя загадку, на которую приходится постоянно отвечать, изобретая все новые и новые варианты, и рассматривая ее то в виде неба-крыши, то в виде неба-океана, то в виде неба-коровы, и разворачивая посредством этих образных комментариев различные оттенки мифосе-мантического комплекса неба, представленного в Нут. Впрочем,о какие бы комментарии к небу-Нут ни давались, это всё будут теологические комментарии к тайне божества, ведущего свое происхождение из глубин архаической мифологии, но никак не комментарии к тайне природы. Не небо как природное явление,: просторно раскинувшееся перед глазами человека, а древняя МИФО СЕМАНТИКА неба, пришедшая из глубины тысячелетий, - вот то реальное "пастбище", по которому прогуливается небесная корова Нут.

И уже процесс расшифровки этой древней мифосемантики становится принципиальной основой для создания философско-ми-ровоззренческой концепции неба. Благодаря теологической интерпретации Нут древний египтянин впервые совершает открытие неба, и тогда наступает время философии, когда не богиня Нут, а феномен неба становится предметом вопросов и интеллектуальных интерпретаций. Но это уже другое время. Время, в котором на смену МИФОвоззрению приходит МИРОвоззрение. Время, в котором на смену диалогу с мифом приходит диалог с миром.

Боги разных земель

Между прочим, тот факт, что древние боги вовсе не представительствуют предметную реальность (скажем, какие-то природ-

611

ные стихии или силы), а представительствуют что-то совершенно •иное, проявится особенно рельефно и отчетливо, если попробовать сравнить богов, принадлежащих различным культурам, но, так сказать, одной предметной епархии.

Хорошо известно, что практически во всех древних религиях существуют так называемые "боги земли" или, другими словами, боги, представляющие мифосемантику земной поверхности - Гея у греков, Энлиль у шумеров, Геб у египтян и т.д.

Обычно универсальность появления такой теогоиической фигуры как бог земли объясняется космогонической природой тео-гонического мифа: мол, с помощью такого рода фигур древний человек выражает свои мировоззренческие представления относительно того, как возникла земля. Об общих противоречиях и проблемах, возникающих в связи с космогонической интерпретацией теогонии, подробная речь ниже. Сейчас же обращу внимание только на одно обстоятельство: несмотря на то, что все три перечисленные фигуры (а к ним можно присовокупить достаточно длинный ряд аналогичных божеств из других религиозных пантеонов), представляют, казалось бы, один и тот же объект - Землю, - мифологическая оснастка этих богов абсолютно различна. Греческая Гея, шумерский Энлиль и египетский Геб - это абсолютно разные боги: ни сами мифы, в которых они принимают участие, ни стили существования, которые они демонстрируют в этих мифах, не имеют, кажется, ровным счетом ничего общего. Создается впечатление, что номинация, которой они объединены, носит достаточно формальный характер. Кажется, ничего, кроме номинального, словесного объединения не делает их похожими. И это представляется удивительным, если предполагать, что у них, так сказать, общая сущность. Ведь если они представительствуют общую предметность, и если именно в представи-тельствовании земли состоит их суть, естественно было бы предполагать какие-то точки пересечения между этими богами. Однако в реальности мифологический контекст любого из этих богов оказывается просто несопоставим с мифологическим контекстом любого другого бога.

Скажем, греческая Гея является перворожденной: формально у нее нет ни отца, ни матери, Но зато есть три кровных брата: Тартар (ужас глубин), Хаос (зев пустоты) и Эрос (сила любовного притяжения). Сама суть Геи - в ее способности порождать чудовищ, которые и становятся прародителями всех прочих греческих богов. При этом все начинается с того, что Гея сама порождает из себя Урана (небо), а затем вступает со своим сыном в кровосмесительную связь. От этого брака в чреве Геи зарождается множество детей ужасного и дикого вида - киклопы, сторукие, а так же титаны и титаниды. Отец ненавидит своих детей и не выпускает их из чрева матери. Тогда сын Геи Кронос по наущению своей матери оскопляет своего отца, и из крови, которая выливается из отрубленного фаллоса, возникают на свет новые чудовища, а так же Афродита. Как подчеркивает А.А.Тахо-Годи,

612

"потомство Геи ужасно, отличается дикостью и стихийной силой, несоразмерностью, уродством и миксантропизмом, т.е. смешением животных и человеческих черт" 6.

Совершенно не похож на Гею мифологический портрет древнеегипетского Геба. Он, в отличие от Геи, не

самодостаточен, у него есть отец и мать (Шу и Тефнут), а также сестра и она же жена Нут. В отличие от Геи, Геб не является прародителем каких бы то ни было чудовищ; скорее, чудовищем (в переносном смысле) оказывается его жена, которая любит поедать собственных детей, а затем снова их рождать. Однако сам Геб - добрый бог, он покровительствует всему живому и умершему и является родоначальником династий египетских фараонов.

Что касается шумерского Энлиля, то он, казалось бы, тоже находится в паре с небом, однако здесь парность носит совсем иной характер: мифосемантический комплекс неба представляет отец Энлиля, АН, что, естественно, обусловливает совершенно иную, нежели у Геба с Нут, стратегию их взаимодействия. Кроме того, в отличие от своего египетского коллеги, Энлиль предпочитает вступать в брак не со своей сестрой, но с юной Нинлиль из другого рода. Для этого он четырежды овладевает своей будущей женой в четырех разных обликах, в результате чего в Нинлиль происходит зачатие сразу четырех богов - бога луны и трех подземных богов... При этом "в гимнах и молитвах к Энлилю его сравнивают с диким быком, с ревущим ветром. В текстах нередко подчеркивается его злобность по отношению к людям. (...) Его постоянно раздражает шум людской жизни, и он насылает на человечество постоянные бедствия - чуму, засуху, засоление, и, наконец, снова потоп" 7.

Таким образом, как родственные связи, так и мифологические контексты всех трех богов нисколько не напоминают друг друга. Единственное, повторяю, что их объединяет, это номинация: все они - боги земли. Однако очевидно, что землю как таковую никто из них не представительствует: они представительствуют что-то совсем другое. Что же? Мифосемантические комплексы, которые формируются из сложного переплетения тех мифов, которыми оснащаются предметы земной группы на этапе архаической предыстории каждой из этих культур.

В самом деле, как было показано в предшествующих главах, мифосемантика, которой обладает один и тот же предмет в различных архаических культурах - это совершенно различная мифосемантика, в результате чего и происходит так, что один и тот же (с функциональной точки зрения) предмет не является одним и тем же предметом в различных культурах.

Возьмем любой простейший предмет, относящийся к комплексу земли - пусть это будет мотыга. Понятно, что мифосемантическая оснастка мотыги у древнего египтянина совершенно не будет совпадать с мифосемантической оснасткой аналогичного орудия труда у древнего грека или у представителя шумерской культуры. Будет совпадать только практическое использование этой

мотыги, но ни в коем случае не ее миф. И то же самое можно сказать по отношению к сотням и тысячам других предметов, относящихся к комплексу земли. Удивительно ли в таком случае, что древнегреческая Гея, шумерский Энлиль или древнеегипетский Геб оказываются схожи друг с другом только одним: тем, что все трое оказываются божествами земли, однако при этом мифосемантическое содержание этих <5огов оказывается совершенно различным.

В том-то и состоит суть дела, что так называемые боги земли в различных культурах представительствуют не землю как таковую, не землю, как объективную реальность, а мифосемантичес-кие комплексы, связанные с землей в этих различных культурах. И оттого мифологическая суть этих богов оказывается совершенно не похожа друг на друга: характер их действий, мифологические сюжеты, участниками которых они становятся, родственные связи, которые они представляют - все это является совершенно индивидуальным и неповторимым.

Между прочим, такого рода трактовка древних богов в качестве мифосемантических комплексов позволяет существенно по-новому взглянуть на природу и содержание самих теогонических мифов, и, в частности, преодолеть некоторые мифологемы, свойственные современным теориям архаической мифологии.

Иллюзии космогенеза

Я уже писал в предшествующих главах о том, что в современном мифоведении довольно широкое распространение получила тенденция, которую можно было бы назвать тенденцией тотальной космогонизации архаического мышления. В частности, она проявляется в подчеркнуто космогонической интерпретации ран-непервобытного сознания, сознания донеолитического человека, о чем подробная речь шла выше. Что же касается человека древних цивилизаций, то его сознанию действительно не чужд космогонический миф - миф, сообщающий о творении мира в целом. Однако и в этом случае приходится говорить об известных космогонических передержках современного мифоведения в вопросах трактовки древних теогонических мифов.

Специалисты по мифу, увлеченные идеей космогонической сущности древней мифологии, полагают, что основным предметом и содержанием теогонической драмы является именно создание Вселенной, т.е. космогония. Именно создание сущего, полагают они, является подлинным содержанием божественных генеалогий, которые мы встречаем в теогониях древних цивилизаций. Надо только обнажить ту предметно-материальную сущность, которая скрывается за именем того или иного бога.

Скажем, в гелиопольской версии древнеегипетской мифологии основная канва теогонического сюжета выглядит так. Вначале Атум сам себя создает из Нуна, а затем проглатывает свое собственное семя, и изрыгает Шу и Тефнут - первую пару богов,

брата и сестру, от кровосмесительного совокупления которых рождается следующая пара богов, Геб и Нут. Последние так же оказываются в кровосмесительной связи: от брака Геба и Нут рождается множество детей-богов, часть из которых Нут ежедневно пожирает, а затем в изобилии рождает снова. В частности, ею оказываются рождены такие ключевые фигуры гелиопольского пантеона, как Осирис и Исида, Сет и Нефтида, также образующие брачные кровосмесительные пары, приводящие к рождению новых детей.
Но и взаимоотношения богов нового поколения не просты. Сет убивает своего брата Осириса, после чего жена Осириса Исида совокупляется с мертвым телом своего мужа и рождает сына по имени Гор, который спустя некоторое время отрывает Сету его детородный орган, правда, лишаясь взамен своего собственного глаза. И это - только начало длинной вереницы событий, свершающихся в божественном мире по мере появления все новых и новых поколений богов.
Важно подчеркнуть, что в оригинальной мифологической версии все это чисто теогонические сюжеты, излагающие некоторую последовательность появления богов, и мифологические сюжеты, сообщающие о характере личных взаимоотношений между этими и многими другими богами. Никаких собственно космогонических актов здесь не происходит, за исключением указания на ту точку начала, от которой ведет отсчет божественная генеалогия (бог Нун).
Однако в рамках исследовательской традиции, предполагающей, что боги - суть олицетворение каких-то природных сил, стихий и явлений, любая теогония автоматически интерпретируется как КОСМОгония.
В общем, такая космогоническая интерпретация древнеегипетской теогонии нетрудна. Достаточно предположить, что Нун -это исходный хаос, Атум - солнце, Шу - воздух, Тефнут - влага, Нут - небо, Геб - земля, а Осирис, Исида, Сет и Нефтида - это "силы плодородия и их антагонисты в мире растений, животных, людей" (а именно такой вариант трактовки "гелиопольской девятки" предлагает В.Н.Топоров 8) - и мы получим красивый вариант космогонической схемы. Мол, сначала из Хаоса возникло солнце, затем солнце породило воду и воздух, из соединения воды и воздуха появились земля и небо, а из соединения земли и неба рождаются природные и культурные силы, и т.д. Таким образом, теогоническая генеалогия расшифровывается как взаимное порождение каких-то природных реальностей, и сам теогенез расшифровывается как космогенез.
И все бы хорошо, да одна незадача: столь однозначная интерпретация гелиопольских богов в качестве природных стихий носит, мягко говоря, рискованный характер. И если обратиться к работам египтологов, легко обнаружить, что подобной однозначности нет и близко. Более того, возникает ощущение, что ни одно древнее божество вообще не допускает сколь бы то ни было одно-
615
званной интерпретации, сколь бы то ни было однозначного сведения к тем или иным природным силам или стихиям.
Скажем, согласно Р.И.Рубинштейн, Нун - это водная пучина, это образ Нила во время разлива, и, вместе с тем, синтетический образ всякой водной стихии - это реки, моря, дожди '. И по-видимому, представление о Нуне как о хаосе, да и то с известными оговорками, является лишь достаточно поздним представлением, продуктом философско-теологического осмысления и рациональной интерпретации образа Нуна.
Что касается Атума, то, согласно Р.Антесу, само слово "атум" означает "завершенный поглощением других". Согласно исследователю, это означает синтетический характер данного бога по отношению к целому ряду других богов, имена которых не дошли до нас. Кроме того Атум, подчеркивает исследователь, "отождествлялся с первичным земным холмом" ", или, возможно, с "земляным холмом" - землей, появляющейся из-под воды при окончании разлива Нила ". Согласно же другим данным, Атум отождествлялся с вечерним, заходящим солнцем, в отличие от Ра - дневного солнца и Хепри - утреннего солнца 12. Итак, Атум - это не просто солнце, а, прежде всего, земляной холм, и, с другой стороны, лишь одна из ипостасей солнца. Впрочем, последнее относится, судя по всему, к достаточно поздним версиям и интерпретациям Атума.
Ничуть не более однозначно выглядят и другие представители "девятки". Скажем, если Топоров идентифицирует Шу с воздухом, то, согласно Р.Антесу, "слово "Шу" может быть переведено и как "пустой", "сухой", и как "солнечный свет" (но не само солнце)" 13. Если Тефнут, по Топорову - это "влага", то, если верить Р.Антесу, "слово "Тефнут" является общим обозначением женщины в противоположность мужчине" '*.
О чем говорят столь существенные расхождения в трактовке основополагающих богов, на которых зиждется древнеегипетская мифология? Прежде всего - об условности приводимых интерпретаций. О том, что реально и достоверно мифология сообщает только о факте существования богов, но никак не о "космологических фактах". Любые космологические интерпретации - это всего лишь допущения, домыслы, которые можно принимать во внимание лишь с определенной мерой условности.
Вот как, к примеру, выглядят некоторые из тех текстов (Тексты саркофагов, 3-е тысячелетие до н.э.), - которые обычно трактуются как изложение космогонического мифа древних египтян, мифа о сотворении мира. Это именно те тексты, на которые обычно опираются, пытаясь реконструировать представления древних египтян о происхождении мира:
"Привет тебе, Атум. Привет тебе, Хепри, породивший сам себя. Ты поднялся ввысь под своим именем Холм - Тот, который высок. Ты возник под своим именем Хепри - Тот, кто возникает. Атум -тот, кто сам себя породил, извергнув семя в Иуну. Он взял свой член в руку свою, вызвав извержение семени, и так родились

близнецы - Шу и Тефнут. О Атум-Хепри... ты воссиял [в образе] Бену Феникса на предвечном Холме Бен-бен в храме Феникса в Иуну, выплюнул Шу и изрыгнул Тефнут..." 15.
Представляется, что космогонический характер этого мифа весьма и весьма условен. Более того, в самом тексте невозможно вообще обнаружить какую бы то ни было космогонию. Все, о чем рассказывает данный текст - это о том, как сам себя породивший Атум-Хепри затем, посредством мастурбации, направляет семя себе в рот и изрыгает двух близнецов, Шу и Тефнут. Поэтому только посредством интерпретации ключевых фигур этого текста ему можно придать какое-то космогоническое значение. Однако при этом всегда будут сохраняться вопросы относительно точности интерпретации.
Сама теологическая литература Древнего Египта - это литература интерпретаций, когда каждый бог из базовых мифологических пантеонов многократно трактуется и переосмысливается на протяжении тысячелетий древнеегипетской истории. И потому нужно соблюдать предельную осторожность при ответе на вопрос, а вкладывали ли авторы "текстов пирамид" в излагаемые ими мифы то космологическое содержание, которое обнаруживают в них современные мифологи?
Что касается работ В.Н.Топорова, то они во всяком случае такой осторожностью не отличаются. А если к этому добавить блестящий слог и яркий стиль мышления, демонстрируемый этим автором, становится очевидной опасность того, что желаемое будет принято за действительное не только самим автором, но и его увлеченным читателем.
Именно с такой однозначностью трактует теогонические генеалогии В.Н.Топоров, сводя божественные персоналии к природным стихиям, которые эти божественные персоналии будто бы олицетворяют. В результате, согласно Топорову, получается, что теогонические мифы - это "...серии утверждений о последовательном сотворении частей мироздания... Элементы или стихии... образуют первичный материал для строительства космоса-... Смешанные и неразделимые в хаосе, они разъединяются и "очищаются". Это разъединение скрытых в хаосе стихий представляет собой один из элементарных космогонических актов... К числу основных космогонических актов относятся, кроме того: установление космического пространства..., создание космической опоры..., посредничество в пределах созданного космического пространства между космическими зонами..., наполнение пространства элементами-стихиями, конкретными объектами... В своей совокупности эти акты представляют как космогонический процесс, так и его результат - сотворенный космос, его состав и параметры" ".
Но ведь в реальных теогонических мифах нет никакого взаимодействия стихий и взаимопорождения стихий, о которых столь красочно и убедительно пишет Топоров, а есть только взаимодействие и взаимопорождение богов. Поэтому В.Н.Топоров вынуж-

ден рассматривать богов как своеобразные ЗНАКИ. Мол, божественная генеалогия представляет космогенез, так сказать, в аллегорической форме, и за сюжетами, связанными с мифологическими рождениями новых и новых поколений богов, следует прочитывать толкование древними людьми устройства мира. Мол, в форме взаимоотношений между богами древний человек выражал свои представления о происхождении и характере устройства окружающего его мира. И никакие структуралистские изыски и тонкости, демонстрируемые В.Н.Топоровым, не отменяют тот грубый факт, что его трактовка древней мифологии по своей глубинной сути есть аллегорическая трактовка.
Сторонников аллегорического подхода к мифам легко понять: слишком невероятно и абсурдно выглядят взаимоотношения между мифологическими богами и героями. Мол, не может быть, чтобы во всех этих сюжетных хитросплетениях не был зашифрован некий рациональный смысл. Например, космогонический. И тогда все становится на свои места: безумные и странные действия богов, появляющихся на авансцену теогонического мифа, - это всего лишь символическое описание космогонических представлений древнего человека о порядке возникновения всего сущего...
Однако в этом месте хотелось бы развести две принципиальные вещи.
Одно дело, что теогонии принципиально МОЖНО истолковать в качестве космогонических моделей вселенной (чем и занимаются, между прочим, поколения древнеегипетских и не только древнеегипетских жрецов-теологов), и совсем другое - вкладывали ли сами создатели теогонии какой-то космогонический смысл в свои построения? К сожалению, не только В.Н.Топоров, но и множество других специалистов в области архаической мифологии предпочитают не замечать, что это два разных вопроса.
Вкус философии
То, что в результате аллегорического истолкования мифов действительно можно создать ту или иную космогоническую модель вселенной - несомненно. Это видно хотя бы из того, что все древние философы так или иначе начинали именно с этого: они пытались (каждый - на свой манер) аллегорически истолковать древнюю теогоническую мифологию, и в результате создавали свои индивидуальные космогонические системы. Можно было бы вообще с известной долей осторожности заявить, что вкус ранней философии - теологический. Философия рождается как теология, как попытка рационально постичь и логически интерпретировать различные божественные персоналии.
В большинстве древних цивилизаций (за исключением Древней Греции) философия вообще не возникает в ее гражданском обличье, а существует исключительно в форме жреческой деятельности по рациональному осмыслению, интерпретации и переконструированию божественных фигур, входящих в религиозный

пантеон данной цивилизации. В частности, чрезвычайно объемный и разветвленный характер такая деятельность имела в Древнем Египте, где происходили неоднократные теологические революции, в результате которых осуществлялся синтез различных богов и переустройство божественного пантеона. При этом древняя мифология ни в коем случае не отвергалась, а только подвергалась переосмыслению. Религиозный миф - это единственная почва, на которой работает сознание теолога. Но теолог - это человек, который пытается понять миф, перевести миф на язык разума и рассудка, - и своеобразным побочным, нечаянным результатом этого рационального осмысления мифа становится его переконструирование и изменение. В теократических государствах Древнего Востока этот процесс происходит крайне медленно, растягивается на тысячелетия, но это именно тот процесс, который является предельным идеологическим условием происходящих в этих обществах исторических изменений. Это именно тот процесс, в рамках которого происходит переформирование божественного пантеона, а, с другой стороны, боги получают космогоническую и космологическую интерпретацию, и МИФОвоззрение начинает заменяться на МИРОвоззрение. И это тот процесс, который в значительной степени можно охарактеризовать как философский, хотя в большинстве случаев - и в Древнем Египте, и в Древней Месопотамии, и в Древней Индии - приходится говорить о феномене анонимно-теологической философской мысли.

Только в Древней Греции рождается феномен философии гражданской и индивидуально-авторской. Тем не менее, и для древнегреческого философа подлинным арсеналом его мысли является миф.

Так, знаменитые "первые философы" Древней Греции занимаются именно этим: они обращаются к древним теогониям и пытаются истолковать мифологические перипетии божественных генеалогий как рациональное взаимодействие предметных стихий. Не случайно, что субъективно эти философы переживают себя как своеобразных представителей божеств, пророков, объясняющих для людей смысл тех или иных божественных деяний. "Гераклит и Эмпедокл..., - указывает О.М.Фрейденберг, - оба -земные формы божества, за которое они представительствуют. Эмпедокл в прямой форме переживает себя как боговоплотителя. Подобно Пармениду, и он услышал свою космологию от бога"17.

Но, переживая себя в качестве воплотителей богов, они все же выполняют работу философов. Это работа, которая в принципе появляется много позже времени создания религиозных теогонии, и смысл ее заключается в том, чтобы эти теогонии рационально истолковать. Именно философы занимаются тем, что переводят истории о происхождении богов на язык космогонических смыслов и замещают живых богов некими природными сущностями. У Фалеса такой первичной природной сущностью становится вода, у Анаксимандра - апейрон, беспредельность, у Анак-

симена - воздух и т.д. Но каждая такая философская гипотеза о сущности и природе мира является не чем иным, как рационально-переконструирующим срезом теогонических мифов, т.е. имеет фундаментально-божественное измерение, а отнюдь не является, как это нередко трактуется, проявлением так называемого стихийного материализма. Предметом интереса "первых философов" является не природа, а миф, который они пытаются понять и истолковать с опорой на какие-то природные сущности.

И оттого "вода" Фалеса или "воздух" Анаксимена - это не просто указание на какие-то природные реалии, но и указание на мифологическую подоплеку мира, которую начинают отныне представительствовать не имена богов, а имена природных стихий. Как подчеркивает А.Ф.Лосев, смысл воды у Фалеса не физический, а именно мифологический. "Это могло иметь религиозный, мистический, философский, какой угодно, наконец, смысл, но только не смысл "закона природы", отвлеченно усвоенного и "эмпирически" найденного" ". "...Здесь нет никаких научных построений, здесь нет никаких эмпирических обобщений, хотя Аристотелю и хотелось бы свести всё Фалесово открытие на узкофизическую наблюдательность; это не естественнонаучный принцип и понятие. Это - полнота в единстве созерцаемого мира; это символический МИФ, в котором имманентно живет Логос и полнота разумных определений" ".

Но если это и миф, то миф на существенно новой ступени своего развития. Это миф, который не столько персонифицированно представлен в фигуре бога, сколько деперсонифицировано представлен в феномене природной стихии. "...Фалес говорит о ВОДЕ, а не о боге воды, Анаксимен о ВОЗДУХЕ, а не о боге воздуха или грозы. И в этом проявляется ошеломляющая новизна их подхода. Несмотря на то, что "все полно богов", эти люди пытаются понять связь ВЕЩЕЙ" 20.

Развернутые космологические концепции мы без труда обнаружим у многих греческих философов, и в этом случае сомнений нет: философы ведут речь не о происхождении богов, а о происхождении и об устройстве Космоса. При этом, подобно Платону в "Политике", философы всячески подчеркивают, что их космогонии прямым образом основываются на древних мифах, являются прояснениями этих древних мифов. Как подчеркивает А.Ф.Лосев, "идеи" Платона - это "не что иное, как боги древней мифологии, но переведенные на язык разума, на язык понятий" 21, а, скажем, божественный перводвигатель Аристотеля, настаивает исследователь, есть " тоже, по-существу, не что иное, как древнегреческий Олимп, но реконструированный средствами логики и метафизики" ". Принципиальное отличие философских учений от мифологии заключается при этом в том, что "мифология здесь дана не в виде антропоморфных образов, а в форме философских понятий" 23. Таким образом, "философская мысль переосмысляла исходную античную мифологию, выдвигая в ней то один, то другой моменты, и, тем самым, меняя ее до полной неузнаваемости"

24.
620
Таким образом, именно в деятельности философов теогони-ческое мышление обретает очертания мышления космогонического. Однако можно ли утверждать, что в самих теогониях исходно заключена некая рефлексивно-космогоническая мысль? Во всяком случае, факт широких аллегорических толкований и космогонических интерпретаций, которые мы находим в комментариях древних философов к еще более древним теогоническим текстам в культурах самых разных цивилизаций не является сам по себе доказательством того, что некая космогоническая мысль изначально присуща этим религиозным теогониям, а не навязана этим теогониям последующими толкователями.
Возьмем классический текст, по которому современные исследователи восстанавливают генеалогию греческих богов и одновременно моделируют космогоническую модель древнегреческого мировоззрения. Речь идет о знаменитой гесиодовской поэме "Теогония". Вот как выглядят начальные звенья божественной генеалогии, согласно этому тексту.
"Прежде всего во Вселенной Хаос зародился, а следом
Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный,
Сумрачный Тартар, в земных залегающий недрах глубоких,
И, между вечными всеми богами прекраснейший - Эрос.
Сладкоистомный - у всех он богов и людей земнородных
Душу в груди покоряет и всех рассужденъя лишает.
Черная Ночь и угрюмый Эреб родились из Хаоса.
Ночь же Эфир родила и сияющий День, и Гемеру:
Их зачала она в чреве, с Эребом в любви сочетавшись.
Гея же прежде всего родила себе равное ширью
Звездное Небо, Урана, чтоб точно покрыл ее всюду
И, чтобы прочным жилищем служил для богов всеблаженных..." я.
О чем этот текст? Неужели его суть в том, чтобы объяснить порядок возникновения сущего в мире? Но тогда этот порядок сущего выглядит более чем запутанно. Во всяком случае, не создается впечатления, что подробнейшее описание порядка происхождения богов и родственных взаимоотношений между этими многочисленными богами способствует хотя бы минимальному прояснению вопроса о том, как и в какой последовательности происходило происхождение сущего.
Вначале во Вселенной рождается "зев Хаоса" (коль скоро греческий корень этого слова, согласно А.Ф.Лосеву, - "зевать", "разевать"), т.е. некая зияющая бездна (ср.: "открылась бездна, звезд полна...). И, пожалуй, формирование этой отверстой бездны действительно является точкой космогонии, в которой, одновременно с Хаосом рождаются спасительный приют Земли, ужас и проклятие бездонного Тартара и сладкоистомное искушение прекраснейшего Эроса. Во всяком случае, на этой ступени, когда количество божественных лиц исчисляется пальцами одной руки, рациональная реконструкция теогонических событий в качестве "космогонического акта" еще возможна.
Однако по мере того, как с каждой новой строчкой поэмы Гесиода прибавляются все новые и новые имена, характер их вза-
621
имных родственных связей начинает все больше и больше напоминать головоломку, которая заведомо не имеет решения. Точнее, можно предполагать множество различных интерпретаций того, "что имеется в виду", однако чем дальше, тем более становится понятным, что "в виду имеется" именно то, о чем говорится прямым текстом. Что "Теогония" не несет в .себе никаких спрятанных космогонических конструкций, а рассказывает только о том, о чем она рассказывает: не о происхождении Космоса и Земли, как неких объективных реальностей, а о происхождении богов. И единственное, что на самом деле волнует создателя поэмы - это не философско-метафизическую картину мира представить, а с максимально возможной тщательностью расписать систему родственных взаимоотношений между богами.
В самом деле, нужно обладать чрезвычайно изощренным воображением, чтобы предположить, будто столь генеалогически и метафорически сложный текст действительно что-то объясняет в происхождении реальных земли и неба, любви и смерти, дня и ночи, - хотя все эти реалии, очевидно, фигурируют в нем как мифосемантические комплексы соответствующих богов. То, что для Гесиода и его современников ПОРЯДОК БОГОВ выглядел именно таким образом, - несомненно. Но было бы весьма странным полагать, что этот порядок богов служил... объяснению природных явлений. Скорее, дело обстояло прямо противоположным образом: вначале был создан теоретический порядок богов (ровным счетом ничего не объяснявший, а вполне самозначимый), а уже затем, значительно позже, на основании философских интерпретаций этого порядка богов были созданы космогонические модели мира. Впрочем, первоначальный смысл этих философ-ско-космогонических моделей опять же состоял вовсе не в том, чтобы космогонически объяснять МИР, а в том, чтобы космогонически интерпретировать теогонический МИФ.
Итак, в момент своего создания теогония не содержит никакой рациональной философии. Но проходит время, приходят философы и делают попытки истолковать божественный порядок теогонии в виде космогонических концепций. Наступает эпоха интерпретаций теогонии. Но это - много позже, а вначале теогони-ческие генеалогии вполне самозначимы и не претендуют ни на какие философско-космогонические

откровения.
Однако то, что было уместно в позиции древнего философа, который, толкуя миф, существенно выходил за его границы и неизбежно его рационалистически переконструировал (что, между прочим, являлось одной из духовных пружин развития культуры, одной из причин происходившей в истории культуры смены мифологических ориентиров), выглядит несколько странным в позиции современного профессионального исследователя мифологии, задача которого - не в том, чтобы перетолковать миф, а в том, чтобы его понять. Во всяком случае, думается, что сведение мифов к аллегорическим объяснениям и истолкованиям природных процессов рез-
622
ко обедняет их реальное богатство и не способно объяснить множество мифологических парадоксов. Мифы - не гносеологическая, а культурологическая реальность, в этом их суть. А потому стремление интерпретировать мифологические теогонии, генеалогические цепочки порождающих друг друга богов в качестве космогонии грешит изрядным натурализмом и едва ли научно продуктивно.
Между небом и землей
Возьмем в качестве примера отмечаемую В.Н.Топоровым "косг могоническую акцию" по "установлению космического пространства", которую он обнаруживает практически во всех мифологиях в виде акции "разъединения неба и земли" 26. Действительно ли можно обнаружить в мифологических теогониях эту "космогоническую акцию" как аутентично присущую -этим теогониям, или же она является результатом своеобразного интеллектуального наведения, неосторожно совершаемого В.Н.Топоровым?
Если мы обратимся к текстам наиболее древних теогонии, сообщающих о порядке происхождения богов, то без особого труда обнаружим, что никаких демиургических акций по установлению космического пространства эти боги не совершают, а занимаются исключительно тем, что рождаются, живут, ссорятся, убивают друг друга, вступают в брачные отношения, рождают новые поколения богов и т.п., - но вовсе не занимаются творением Вселенной. И только в результате определенного интеллектуального домысливания можно расшифровать действия каких-то богов как своего рода космогонические акции.
Правда, можно указать на факт существования некоторых религиозных текстов, которые - подобно иудейско-ветхозаветному -действительно представляют демиургический процесс творения от состояния: "Земля же была безвидна и пуста и тьма над бездною" (Быт. 1, 2) до полноценного мира, сотворенного Богом в семь дней. В процессе этих семи дней творения мы и в самом деле встречаем космогоническую акцию по "установлению космического пространства". "И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош; и отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью. И был вечер, и было утро: день один. И сказал Бог: да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды. И создал Бог твердь; и отделил воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью. И стало так. И назвал Бог твердь небом. И был вечер, и было утро: день вторый. И сказал Бог: да соберется вода, которая под небом, в одно место, и да явится суша. И стало так. И назвал Бог сушу землею, а собрание вод назвал морями..." (Быт. 1, 3-10)
Однако не надо забывать, что эти тексты относятся к достаточно позднему времени, и представляют собой иную интеллектуальную эпоху по сравнению с текстами ранних теогонии. И есть достаточно серьезные основания полагать, что за космогони-
623
ческими текстами ветхозаветного уровня скрывается определенная анонимно-философская проработка исходных теогонии, скрывается интеллектуальное перетолкование этих теогонии в традиции, которую О.М.Фрейденберг назвала традицией "анонимной философской мысли" 27. Концепция единого ветхозаветного Бога просто с необходимостью предполагала упразднение теогоничес-ких последовательностей и замену божественных генеалогий последовательностями космогонического творения в результате фи-лософско-аллегорического перетолкования теогонических фигур, теогонических персоналий.
Но если мы обращаемся к теогониям наиболее древним, не подвергшимся философско-аллегорическим переосмыслениям и перетолкованиям, мы однозначно встречаемся в них не с космогоническими актами, а с некими мифологическими сюжетами, представляющими взаимоотношения живых действующих лиц, выясняющих между собою, так сказать, внутрисемейные взаимоотношения, а вовсе не творящих какие бы то ни было космические акции.
Скажем, в той же древнеегипетской мифологии мы встречаем сюжет, в котором Шу, являясь отцом супружествующих брата и сестры Геба и Нут, разъединяет супругов после их жестокой ссоры, случившейся на почве пожираемых Нут детей, и поднимает Нут вверх, оставляя Геба внизу. Памятуя о том, что Шу представляет собой мифосемантический комплекс воздуха, Геб - ми-фосемантический комплекс Земли, а Нут - мифосемантический комплекс Неба, этот сюжет и впрямь можно прочитать как аллегорическое описание космогонических представлений египтян относительно того, как в объективной действительности произошло разделение земли и неба.
Но можно ли этот сюжет интерпретировать как однозначно космогонический? Можно ли однозначно утверждать, что это есть сюжет, объясняющий или трактующий факт разъединенности неба и земли? Можно ли утверждать, что содержание этого сюжета -именно космологическая схема, объясняющая, каким образом возникли земля и небо?

Во всяком случае, земные, психологические мотивы проглядывают в этом сюжете ничуть не меньше, чем космологические. И многое помогают понять знаменитые рисунки на папирусе, комментирующие этот, будто бы космологический сюжет: они изображают Геба со вздыбленным фаллосом, пытающегося достичь Нут, а Нут - холодно и недоступно изгибающуюся над Гебом.
О чем это? О космологической природе земли и неба , или о представленном в зримой метафоре недостижимо-далекого от земли неба факте священной недоступности женщины? В общем и в целом это выглядит, скорее, как текстовый и изобразительный парафраз инициационных обрядов, табуирующих кровосмесительную связь между братом и сестрой ("ты - моя сестра, ты -Нут, я тебя хочу, но ты недоступна как небо..."), однако при чем тут космогония? Этот миф выглядит не столько как космогони-
624
ческое объяснение "разделения неба и земли", сколько как мифологическая метафора важного социального закона.
А, с другой стороны, не исключено и прочтение этого текста как развернутой поэтической метафоры (ср. метафорический фразеологизм "далёк как небо от земли"), позволяющей представить специфику взаимодействия между двумя мифосемантичес-кими комплексами - мифосемантическим комплексом Земли и мифосемантическим комплексом Неба.
Так, если Геб - это персонифицированная совокупность мифов, представляющих культурную нагрузку предметов и явлений, находящихся на поверхности земли, а Нут - это персонифицированная совокупность мифов, относящихся к небесным предметам и явлениям, то сюжет о разделении Геба и Нут легко прочитывается как сюжет не столько КОСМОгонический, сколько ЛОГОгонический, и представляет собой персонифицированное выражение некоей логико-обобщающей процедуры.
Попросту говоря, миф о разделении Геба и Нут представляет собой персонифицированное выражение некоей обобщающей операции группировки, операции по разделению всей совокупности имеющихся у первобытного человека мифов на две большие группы: мифы земли и мифы неба.
Кстати, аналогичную категоризацию всей совокупности мифов на мифы земли и мифы неба мы встречаем и в других древних мифологиях. В частности, у шумеров мифы земли персонифицируются в имени бога Энлиля, а мифы неба - в имени бога Ана. Мифологически этот процесс расслоения мифов на две обширные группы получает отражение в виде своеобразной "разборки" между Аном и Энлилем, которые делят между собою мир: АН забирает себе небо, а Энлиль забирает себе землю. Однако в мифоведческой литературе этот процесс категоризации мира у древних шумеров, так же как и в случае с древнеегипетским мифом о Гебе и Нут, получает интерпретацию космогоническую: мол, шумеры имели в виду объективный процесс разделения неба и земли, будто бы осуществленный Аном и Энлилем. Но есть ли в самом тексте соответствующего мифа указание на то, что речь идет об объективно-космогоническом разделении неба и земли, а не о разделении владений между двумя богами (я бы добавил: о разделении мифосемантических владений)?
В переводе В.К.Афанасьевой этот текст выглядит так:
"Когда небеса от земли отошли, вот когда, Когда земля от небес отошла, вот когда, Когда семя человечества зародилось, вот когда, Когда АН забрал себе небо, вот когда, Когда Энлилъ забрал себе землю, вот когда..."
1S
Речь, в сущности, идет о трактовке слова "отойти": его можно понимать как в физическом смысле (в смысле физического разъединения), а можно - в смысле юридически-правовом: когда участок земли делится между двумя хозяевами, то часть участка отходит к одному, а другая часть - к другому, однако никому не
21 Зак. 239
625
I
придет в голову рассматривать этот процесс как космогонической, в котором два участка земли будто бы физически расходятся в стороны друг от друга.
Так какой же процесс описывается в приведенном фрагменте? Вполне возможно, речь идет о том, что боги, персонифицирующие два глобальных мифосемантических комплекса, делят между собою не реальную, а мифологическую Вселенную. И если к одному богу отходит совокупность мифов (совокупность смыслов, совокупность соответствующих тайн, совокупность соответствующих знаков), относящихся к земле, то к другому - совокупность мифов, относящихся к небу, - и это оказывается представлено в мифе словами об отделении или отхождении небес от земли. Но это вовсе не значит, что древние шумеры (или древние египтяне периода Раннего Царства) космогонически представляли себе процесс отделения неба от земли. Во всяком случае^ до той поры, покуда не возникла потребность в философско-рационалистичес-кой интерпретации теогонического мифа.
Разумеется, речь может идти не только о мифосемантических комплексах земли и неба, но и о множестве других мифосемантических комплексов. Скажем, в древнеегипетской мифологии явление Шу и Тефнут есть также персонифицированная категоризация всей совокупности мифов, разделение их на мифы воздуха (совокупность мифов, так или иначе связанных с воздухом) и мифы воды (совокупность мифов, так или иначе связанных с водой), а еще более раннее явление Нуна и Атума - персонифицированная категоризация всей совокупности мифов с делением их на мифы водной пучины (мрак, темнота, гибель, стихия, хаос и т.д.) и мифы солнца (тепло, радость, жизнь, свет и т.д.).

Разумеется, все эти категоризации носят несколько условный характер: отнесение того или иного конкретного мифа к той или иной группе - дело, в общем-то, субъективное. Но, коль скоро такое отнесение происходит, оно закрепляется в мифосеманти-ческом комплексе соответствующего бога и становится своеобразной характерологической чертой последнего. Принципиально важной в этом процессе является сама возможность многократной бинаризации мифов, многократное расслоение всего мифологического корпуса на бинарные группы.

Естественно, что в этом процессе какие-то мифы мультиплицируются, демонстрируя принципиальную возможность принадлежать разным богам: скажем, среди тех мифов, которые являются мифами Атума, мифами солнца (в их противопоставленности мифам водной пучины) заведомо найдутся мифы, которые будут мифами Нут, т.е. мифами неба (но уже в иной системной противопоставленности - противопоставленности мифам земли), а среди мифов, являющихся мифами Нуна, мифами водной пучины (в их системной противопоставленности мифам солнца), заведомо найдутся мифы Тефнут, мифы воды (но уже в их системной противопоставленности мифам земли). Таким образом, благодаря формированию мифосемантических комплексов, встроенных в божественные

626

генеалогии ранних теогонии, мифы, которые в сознании первобытного человека были хаотически разбросаны, отныне оказываются сцеплены чрезвычайно сложной системой взаимных связей, и фигуры многочисленных богов оказываются своеобразными энергетическими полюсами этой принципиально новой картины МИФа, этой, принципиальной новой МИФовоззренческой системы.

Кстати говоря, мифосемантическая трактовка природы древних богов позволяет достаточно убедительно ответить еще на один достаточно коварный вопрос, касающийся политеистических религий: как известно, древние люди не знают "плохих" богов, богов, заслуживающих проклятия и отторжения, а не поклонения (роль, которую, скажем, в ветхозаветном мифе выполняет "сын Божий" Сатана). Как бы ни были ужасны деяния тех или иных богов, какие бы мерзкие преступления они ни совершали, - все равно они являются предметом позитивного поклонения, а отнюдь не проклятий. Возьмем фигуру древнеегипетского Сета. Казалось бы, мерзкий и отвратительный тип. Злобный, мстительный, жестокий. Он выступает для египтянина олицетворением злого начала. Священным животным Сета является свинья, именуемая "отвращением для богов". Однако ему поклоняются, ему возносят молитвы, и никому не придет в голову воспринимать его как бога второго сорта. Более того, "в период Древнего царства Сет, наряду с Гором считался богом-покровителем царской власти" м.

В контексте развиваемой концепции мифосемантической природы мифа столь выраженная амбивалентность Сета не выглядит удивительной. Если Сет представляет собой мифосемантический комплекс дикой природы ("злобный бог пустыни", - говорят про него) то его злобность и жестокость является не столько продуктом этической оценки, сколько фактом природы, и поклонение древнего египтянина Сету при всем обилии гнусных поступков, которые тот совершает, выглядит совершенно естественным: нельзя проклинать и презирать дикого льва за то, что он злобен, дик и представляет собою отвратительное зрелище в момент пожирания своей добычи.

А что же космология? Присутствует ли она вообще в древних теогониях?

Разумеется, в теогонических генеалогиях богов идея космологии, идея творения сущего присутствует, но она, скорее, является вторым планом, побочным результатом взаимодействия мифологических комплексов, а ие прямой целью создателей этих теогонии. Создатели теогонии вовсе не пытаются объяснить возникновение мира, а просто-напросто выстраивают псевдоисторические последовательности различных мифосемантических комплексов в виде божественных генеалогий. И лишь много позже, с возникновением интерпретирующего философского сознания божественные генеалогии обретают некие аллегорические интерпретации, возникает искусство истолкования этих божественных генеалогий в форме тех или иных космологических концепций. Но философская интерпретация мифа - это совершенно особая

21*

627

вещь, которая никак не может предшествовать созданию мифологических теогонии, а является рефлексивным продуктом достаточно высоких ступеней развития цивилизации.

Порядок богов

***

Итак, акция творения всего сущего, т.е. собственно космогоническая акция в древних теогониях - это лишь повод, позволяющий определенным образом выстроить последовательность богов. Главное в теогонических эпосах - не рассказ о том, как была сделана Вселенная, а длинное перечисление имен богов, тем или иным образом причастных к акту творения и мифопоэтическая характеристика этих богов. Собственно творению Вселенной в теогониях и космогониях древних народов обычно посвящены одна-две строчки, да и те брошены как бы мимоходом, вскользь. Основное же содержание теогонии - это своего рода представление богов, которые оказываются тем или иным образом распределены относительно "точки творения" в виде длинной генеалогической лестницы.

В сущности говоря, точка творения - единственное место, свидетельствующее о наличии космогонического начала в теогониях. Основной же теогонический текст представляют собой не что иное, как невообразимо длинную генеалогическую лестницу, т.е. некий фундаментальный порядок рождения богов, а, значит, сис-

тему упорядоченных с помощью фактора времени мифосеманти-ческих комплексов, скрывающихся за каждой божественной персоналией. И потому боги, определенным образом упорядоченные по отношению к точке творения, - это не что иное, как определенным образом упорядоченная мифология данного народа.
То обстоятельство, что древние теогонии не являются по своей исходной сути космогонически-мировоззренческими системами, позволяет понять природу того факта, что теогонии, представляющие различные древние культуры, никогда не вступают в спор друг с другом, не вступают в спор по поводу того, как же на самом деле произошел мир. И отсутствие таких споров совершенно не удивительно, если встать на ту точку зрения, что теогонии вообще не отвечают на вопрос о происхождении мира, а просто упорядочивают во временной последовательности персонифицированные в богах мифосемантические комплексы.
Конечно, богословские дискуссии и споры в древних цивилизациях возникают,-но возникают они исключительно внутри тех или иных мифологий, и никогда не случаются между мифологиями. И это естественно: коль скоро предметом теогонии является не мир, а МИФ, то и общего основания для спора между различными теогониями быть не может. А что касается внутрирелигиоз-ных богословских споров, то они так же не касаются проблемы начала или - шире - проблемы божественной генеалогии, а ведутся прежде всего по поводу того, какому из богов отдавать статус лидера.
628
Но ведь если бы теогонии были по своей изначальной сути космогоническими системами, если бы речь в них шла о способах создания и устройства МИРА (а не МИФА), если бы их содержание состояло в прояснении вопроса "как устроен мир", -серьезных столкновений и споров между различными мифологиями едва ли можно было избежать, и богословские дискуссии велись бы не по поводу того, какому богу должно принадлежать лидерство, а по поводу самой базовой схемы теогонии (как схемы происхождения мира). Если бы теогонии действительно представляли собой модели мира, сравнение этих моделей было бы обыденным фактом богословской мысли того времени. При тех интенсивных взаимодействиях, которые происходили между культурами на узких пространствах Средиземноморья, Двуречья, Иранского нагорья и т.д., просто неизбежно должен был возникнуть вопрос о том, кто прав. Кто прав: грек ли, для которого существование мира начинается с "четырех первостихий" (как обычно трактуют в мифоведческой литературе начальную четверку богов из гесиодовской "Теогонии"), или же древний египтянин, для которого началом мира является солнце (Атум), возникающее из водной пучины (Нуна)?
Однако таких споров не происходило. Более того, просто немыслимо представить спор между древним греком и древним египтянином по поводу того, чья теогоническая последовательность более верна. Нельзя себе представить древнего грека, который бы усомнился в том, что прежде других богов возникли Хаос, Гея, Тартар и Эрос. Как нельзя представить себе древнего египтянина, который был бы несогласен с тем, что Атум происходит от Нуна, и что с момента возникновения Атума из Нуна вообще начинается история. И в том, и в другом случаях мы имеем дело с абсолютными, мифологическими началами соответствующих культур, а не с началами, которые корректируются в зависимости от изменяющихся знаний.
Так, древнеегипетский миф повествует вовсе не о том, что существование мира началось в момент, когда некое природное явление - солнце - самозародилось в глубинах водных пучин, а о том, что БОГ солнца Атум возникает в БОГЕ водной пучины Нуне так, как реальное солнце поднимается каждодневно из водных пучин Нила. И это рождение Атума от Нуна является тем фундаментальным абсолютом древнеегипетской культуры, который имеет прямое .отношение к проблеме происхождения династий египетских фараонов (ведущих от этого священного события свой отсчет), но не имеет ровным счетом никакого отношения к проблеме происхождения мира. И оттого предмета для спора между культурами попросту нет.
То, что древние культуры не только не вступают в спор друг с другом, но и проявляют подчеркнутое равнодушие к тому, как построены чужие теогонии, является прямым доказательством того, что теогонии не строят картину мира. Они строят нечто гораздо более для них существенное: КАРТИНУ МИФА. Они
629
создают упорядоченную по временной оси модель собственного МИФОустройства. Создают божественные генеалогии, в которых оказывается упорядочена вся совокупность мифов, характеризующих данное культурное сообщество.
И не удивительно, что, не являясь гипотезами, касающимися устройства мира, эти фундаментальное мифологические представления оказываются не сравнимы с мифологическими представлениями других народов. У этих, принадлежащих разным народам мифологических представлений разные объекты. Сутью теогонии является не устройство мира, а обустройство той или иной мифологии, систематизация совокупности мифов посредством персонификации мифосемантических комплексов и посредством введения тех или иных систем родства между божественными персонами. Систем, которые являются не мировоззренческими, а ми-фовоззренческими.
Рождение новых богов? - Пожалуйста. Утверждение новой фигуры на роль главенствующего бога? - Сколько угодно. Но что невозможно абсолютно, так это опровержение той СИСТЕМЫ РОДСТВА, которая заявлена в базовой теогонической модели. Споры в древних религиях возникают только по поводу лидерства тех или иных богов или по поводу их места и функций в общемифологическом пантеоне, но не по поводу их происхождения. Происхождение - абсолютно и священно.
Древний грек может быть осведомлен в теогонической системе древнего египтянина или вавилонянина,

однако это ни в малой степени не отразится на его собственной теогонической системе, ему в голову не придет усомниться в том, что первоначально во Вселенной возникли Хаос, Гея, Танатос и Эрос. Ибо это фундаментальный МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКТ, а вовсе не аллегорическое выражение каких-то космогонически-мировоззренческих представлений, и этот фундаментальный мифологический факт древнегреческой культуры не может быть поколеблен мифологическими фактами иных культур. И каким бы философским интерпретациям не подвергалась в дальнейшем эта базовая теогони-ческая схема, какие бы боги ни выходили на первый план в ходе греческой истории, сам этот теогонический порядок будет являться незыблемой истиной для каждого разумного грека.

И абсолютно то же самое происходит в других культурах. Порядок богов - это некий абсолют, который не может быть опровергнут ничем. Мифосемантические комплексы, скрывающиеся за именами богов, могут в ходе этого культурного взаимодействия изменяться, обогащаться, становиться предметом философского осмысления и т.д. Но генеалогический порядок богов при этом остается константой.

Ни древний грек, ни древний египтянин - до той поры, покуда они не становятся философами, - не ведут речь о происхождении мира, а потому и спорить им не о чем. Все, о чем они говорят -это о последовательности возникновения своих богов, и только. А ссылка на то, что мы называем природными явлениями, просто

630

позволяет создать зримый образ божественного происхождения: Атум (мифосемантический комплекс Солнца) возникает из Нуна (мифосемантический комплекс водной пучины), так как Солнце ежедневно поднимается из водных пучин Нила.

Иначе говоря, не боги придуманы для того, чтобы объяснить природу, а образы природных явлений используются для того, чтобы приблизиться к тайнам богов. Миф о возникновении Ату-ма из Нуна ровным счетом ничего не говорит о том, как представлял себе древний египтянин происхождение мира. Но зато он сообщает о том, какая линия мифосемантической категоризации мира представлялась древнему египтянину наиболее существенной. С одной стороны - группа мифов, объединенных ассоциативно-семантическим рядом "тепло, свет, радость, солнце, жизнь". С другой стороны - группа мифов, объединенных ассоциативно-семантическим рядом "холод, мрак, печаль, смерть". Из этой -совершенно не космогонической! - оппозиции и рождается основное мировоззренческое напряжение древнеегипетской цивилизации, ее неисчерпаемо-бесконечный диалог с миром смерти, но диалог с позиций жизни: диалог Атума с Нуном.

Или греческий вариант. В возникновении Геи и Хаоса отчетливо прослеживается другая линия мифосемантической категоризации. С одной стороны - плотность, наполненность, предметность, тяжеловесность, телесность, "беременность" - это все, разумеется, Гея (мифосемантический комплекс всего, относящегося к идее телесности). А с другой стороны - зев, пространство, просторная пустота, чистая протяженность, отсутствие предметности и какой бы то ни было плотности, бестелесность - это все, разумеется, Хаос (мифосемантический комплекс пространства, бестелесности). Такого рода ассоциативные ряды, прилагаемые к Гее и Хаосу позволяют почувствовать смысл и суть их взаимного возникновения, возникновения в общей точке. Гея и Хаос - это категоризация мира по линии "наполненность - пустота", "телесность - бестелесность", и очевидно, что к космогоническому возникновению Вселенной это не имеет ровным счетом никакого отношения.

Другая мифосемантическая пара греческого варианта - Эрос и Тартар. Так сказать, динамическая пара. С одной стороны, - влечение, страсть, желание, искушение, любовь, - это всё Эрос (мифосемантический комплекс всего, относящегося к идее влечения). На абсолютно противоположном полюсе Эросу категориально противостоит мифосемантический комплекс Тартара - предельная, максимально возможная подавленность любых желаний и влечений (мифосемантический комплекс подавленности). И снова два ассоциативных ряда, прилагаемых к новой паре богов, позволяет понять тайну их происхождения, и вновь очевидно, что к космогоническому возникновению Вселенной это не имеет отношения. Просто-напросто древнегреческая теогония свидетельствует о том, что для грека категоризация мира по линиям "телесность - бестелесность" и "влечение - подавленность влечений" является наиболее

631

значимой и составляет глубинную основу его мировоззрения, - что и подтверждает сам феномен древнегреческой культуры, которая вся оказывается построена на своеобразном диалоге этих двух фундаментальных пар. Но при чем тут космогоническая концепция происхождения мира, которую упорно обнаруживают в гесио-довской "Теогонии" современные мифоведы?

Ни на какую объективную истину» все эти последовательности богов не претендуют. Они претендуют на нечто гораздо более значимое: на субъективную, а, значит, на абсолютную истину. И оттого этих различных генеалогий ровно столько, сколько различных культур. Генеалогий, в которых упорядочены не просто божественные имена, но совокупность мифосемантических комплексов, охватывающих всю смысловую Ойкумену данной культуры.

Общими же для всех без исключения генеалогий являются только две вещи: это сам факт наличия некоей точки начала и факт наличия некоей последовательности богов, выстраивающихся в некий генеалогический ряд, начиная с этой точки. Что же касается мифосемантической конкретики, то она принципиально различна и предопределяет качественное своеобразие каждой культуры.

Загадка хаоса

Вообще вопрос о том, что есть начало древних теогонии - вопрос чрезвычайно интересный. Существует убеждение, будто точка начала в разных теогониях принципиально совпадает, и что эта точка начала может быть так или иначе описана словом "хаос", что идея хаоса - это в каком-то смысле универсальное начало теогонических мифологий, и что космогоническое движение, представляемое в древних мифологиях - это так или иначе движение от хаоса к порядку. Возможно, наиболее полно это представление выразил в своих работах Мирча Элиаде, а среди российских авторов наиболее развернутое обоснование эта точка зрения получила у Е.М.Мелетинского и В.Н.Топорова. Впрочем, данная идея настолько прочно утвердилась в качестве общего места современной мифоведческой литературы, что указание на каких-то ее конкретных адептов выглядит заведомой условностью.

Так, Е.М.Мелетинский создает следующий портрет хаоса.

"В космогонических мифах развитых космогонических систем упорядочивающая деятельность богов более ясно и полно осознается как преобразование хаоса, т.е. состояния неупорядоченности в организованный космос, что составляет, в принципе, главнейший внутренний смысл всякой мифологии, в том числе, и архаической... Мифологической информацией par excellence является космогония как повествование о структурировании, формировании упорядоченного мира из его хаотического первоначального состояния. Образ хаоса как такового находим в полинезийской, японской, китайской, древнеамериканской (доколумбовой), египетской, вавилонской, греческой, скандинавской, иудейской и других мифологиях. Хаос большей частью конкрети-

632

зируется как мрак или ночь, как пустота или зияющая бездна, как вода или неорганизованное взаимодействие воды и огня, как аморфное состояние вещества в яйце. Превращение хаоса в космос оказывается переходом от тьмы к свету, от воды к суше, от пустоты к веществу, от бесформенного к оформленному, от разрушения к созиданию" 30.

Таким образом, согласно Мелетинскому, хаосом может быть названо практически все, что угодно: мрак, ночь, пустота, вода, взаимодействие воды с огнем, и даже содержимое яйца. Совершенно разные по своей сути и своей семантической нагрузке явления стягиваются автором в одну точку, условно именуемую им хаосом. То, что хаос оказывается столь семантически размыт, не удивительно: ведь автор пытается найти общее слово для точек начала, существующих в теогонических мифологиях самых различных культур. А эти точки начала в различных культурах весьма и весьма не похожи друг на друга. В результате выходит так, что не только денотат слова "хаос" - это некая бесформенность (с чем, пожалуй, можно было бы согласиться), но и само понятие хаоса оказывается весьма и весьма бесформенным.

Мелетинский считает, что "образ хаоса как такового" можно будто бы найти в десятках различных мифологий. Однако при этом совершенно непонятно, что это за "образ хаоса как такового", коль скоро сам Мелетинский указывает, что роль хаоса могут исполнять в одних случаях - вода, в других - пустота, в третьих -ночь, в четвертых - содержимое яйца и т.д. С какой стати столь неодинаковые феномены должны брать на себя миссию хаоса?

Понятно, что речь идет не об употреблении самого понятия "хаос" этими различными культурами, а о некоей теоретической реконструкции, которую пытается осуществить автор по отношению к самым различным мифологиям. И, следовательно, речь идет о том, что во всех перечисленных "началах" автор каким-то образом усматривает идею хаоса. Он так и пишет в приведенном фрагменте: "хаос ... КОНКРЕТИЗИРУЕТСЯ как мрак или ночь, как пустота или зияющая бездна..." и т.д. А это значит, что, согласно Мелетинскому, у создателей древних теогонии есть нечто вроде космогонического представления о хаосе и они только конкретизируют это свое представление в тех или иных образах, обнаруживаемых нами в теогониях.

Но откуда Мелетинский черпает свое убеждение, будто все перечисленные феномены ассоциируются в сознании древнего человека с идеей хаоса?

И, потом, что такое "идея хаоса"? В мифоведческой литературе состояние хаоса трактуется в соответствии... с современными физическими представлениями, как состояние предельной неорганизованности, предельной неупорядоченности и противопоставляется идее организованного Космоса. Однако из какой теогонии можно почерпнуть представление, будто боги, с которых начинаются генеалогические ряды, - это боги, несущие в себе идею предельной неорганизованности, предельной неупорядочен-

633

ности? Думается, такая трактовка несет в себе слишком большое количество натяжек.

Скажем, в древнеегипетской мифологии, с которого начинается гелиопольский теогонический ряд - это Нун, который, как я уже отмечал выше, выражает собой мифосемантический комплекс водной пучины и представляет собой одну из сторон категоризации мифов по линии "Нун - Атум". Н*ун несет в себе семантические оттенки "холодного", "влажного", "темного", "бездонного", "грозного", связанного со смертью и обращением в ничто в противовес "солнечному" комплексу Атума. Однако можно ли на этом основании согласиться с распространенной в мифоведении позицией, согласно которой Нун - это "олицетворение первозданного водного хаоса" ", т.е. олицетворение беспорядка и неорганизованности? Можно ли найти хотя бы один мифологический сюжет, в котором бы Нун представал как носитель идеи

беспорядка? Грозной стихии - да, но беспорядка и неорганизованности... Позиция автора энциклопедической статьи выглядела бы бесспорной, если бы он написал: "олицетворение первозданной водной СТИХИИ", - однако понятно, что "стихия" и "хаос" - это далеко не одно и то же, и что Р.И.Рубинштейн использует слово "хаос", имея в виду известную космогоническую модель. В угоду расхожему представлению о хаосе как об исходной точке всякой мифологии. И в результате получается нелепейшая вещь, подкрепляемая авторитетом энциклопедического издания: будто носитель эпитета "отец богов" является одновременно... носителем неорганизованности и беспорядка.

В.Н.Топоров, представляя идею "хаоса" на примере древнеегипетского Нуна, тоже делает вывод, что ему "неприсуща беспорядочность" 32. Но что же в таком случае позволяет устойчиво ассоциировать эту ключевую фигуру древнеегипетского пантеона с образом "хаоса"? Сам Топоров указывает на два момента. Во-первых, на то, что Нун характеризуется "отсутствием неба, земли, тварного мира". А, во-вторых, тем, что "внутри Нуна находится творец (Атум, Хепри), который из Нуна творит все сущее" 33.

Признаться честно, остается совершенно непонятно, почему на основании таких характеристик Нун характеризуется как хаос. Нун - это, конечно же, точка начала древнеегипетской теогонии, и уже одно это делает совершенно естественным, что в этот момент нет ни неба, ни земли, ни тварного мира, но это ни в малой мере не может рассматриваться в качестве доказательства того, что Нун - это... хаос. Просто-напросто, если Нун - это абсолютная точка начала, из этого следует то, что Нун существует уже тогда, когда в мире не существует еще ничего. Однако такой тезис не предполагает никаких качественных характеристик Нуна - скажем, характеристику Нуна в качестве хаоса или чего бы то ни было иного. И, во-вторых, то, что Нун - это абсолютная точка начала, автоматически означает и второй тезис: Нун просто обязан из себя кого-то породить, поскольку кроме Нуна никого в мире нет. Но это вовсе не модель рождения порядка из хаоса, а

634

модель рождения чего-то из ничего или, другими словами модель чуда, модель демиургического творения самой истории.

Еще более странно усматривать идею хаоса в вавилоно-асси-рийской мифологии. И, те не менее, общераспространенным является представление о том, что здесь персонифицированным выражением идеи хаоса является богиня Тиамат. "Персонификация первозданной стихии, воплощение мирового хаоса" 3t, - пишет об этой богине В.К.Афанасьева.

И вновь вопросы к употреблению словосочетания "мировой хаос". В самом деле, представляет ли фигура Тиамат нечто

неорганизованное и неупорядоченное? В аккадском теогони-ческом эпосе "Энума элиш" Тиамат выступает в роли прародительницы всего сущего совместно со своим супругом Апсу. Есть ли какие-то указания на то, что Тиамат - носительница сил хаоса? В "Энума элиш" Тиамат ассоциируется с морем, тогда как Апсу - с подземными пресными водами. Исходное состояние мира, созданного Апсу и Тиамат - это состояние ПУСТЫННОСТИ и НЕПОИМЕНОВАННОСТИ. Это мир, в котором есть созданные Апсу и Тиамат земля и небо, но это земля и небо, которые непоименованы и пусты, и поэтому все, что происходит в этом мире -это медленное перемешивание вод Апсу с водами Тиамат. Но "пустота" и "непоименованность" - это вовсе не то же самое, что "хаос"! И в мифах о Тиамат и Апсу вовсе не идет речь об отсутствии порядка! Скорее, возникает ощущение сумрачного и.даже мрачного мира, в котором нет никаких предметов, а небо и земля неразличимы, поскольку непоименованы.

Что же касается дальнейших событий аккадского эпоса - в ситуации, когда мир уже наполняется богами, - то здесь поведение Тиамат так же едва ли можно ассоциировать с силами хаоса. Так, именно Тиамат вручает очередному правителю среди богов скрижали судеб, и едва ли такую акцию можно интерпретировать как акцию деструктивно-хаотическую.

Итак, начальное состояние мира, согласно "Энума элиш", оставляет впечатление сумеречной ПУСТОТЫ, но никак не беспорядка или неорганизованности. Но точно так же и в дальнейшем развитии событий мы не находим подтверждений той идее, что Тиамат - образ мирового хаоса. Пустынность, покой, безвид-ность - вот базовые характеристики мифосемантического комплекса Тиамат. Не случайно рождение сонма богов, заселение ими пустынного мира, их активная поименовательная активность, их беспокойная и веселая суета раздражают Тиамат, выводят ее из состояния внутреннего равновесия. И вновь ключевые характеристики Тиамат, как покой, равновесие. Но покой и равновесие -это не совсем то же самое, что и хаос.

Далее Тиамат вступает с молодыми богами в битву, но терпит поражение. Ее рассекают на части: одна часть становится небом, другая - землей. После чего начинается демиургическая деятельность богов по НАПОЛНЕНИЮ рассеченной Тиамат различными предметами и вещами: на небе создаются звезды и светила, на

635

земле строятся дворцы и города. Таким образом, Тиамат можно интерпретировать как ПРОСТРАНСТВО, предназначенное к заполнению.

Попробуем расшифровать Тиамат и Алсу как мифосеманти-ческую категоризацию, лежащую в основании аккадской (вавилоно-ассирийской) мифологии. Апсу - это подземный пресный океан, источник (начало) рек и жизни, источник живительных сил во всем живом и в человеке, первопричина жизни, потаенные, могущественные силы земли. Наоборот, Тиамат - это огромный и пустой простор моря, куда вливаются реки, заканчивая свой путь и смешивая свои живительные воды с мертвыми, солеными водами, которые не

способны быть источником жизни. Зрительно море - это огромная, бескрайняя поверхность, необозримый простор. Вместе с тем в нем скрываются мощные внутренние силы - море может быть гневным и разъяренным. Но обычное состояние моря - равновесный покой. Но при чем тут хаос?
Вообще идея хаоса как исходного беспорядка - это достаточно сложная и поздняя философская идея - в частности, возникающая как попытка интерпретации одной из начальных фигур геси-одовской "Теогонии". Если же мы снова обратимся к тексту Ге-сиода - то найдем ли мы в самом тексте указание на феномен первоначального хаоса в категориальном смысле этого слова?
Да, Гесиод указывает, что первым во Вселенной зародился Хаос. Но он никак это не расшифровывает. Минимальные указатели, которые мы можем получить, связаны с этимологией этого слова, которая, согласно А.Ф.Лосеву, восходит к корню "зев", в результате чего "хаос означает прежде всего "зев", "зевание", "зияние",
разверстое пространство , пустое протяжение
5. Так же из-
вестно, что Хаос порождает из себя Эреба и Ночь. Что же касается греческой философской традиции, то в ней Хаос получает достаточно разнообразные толкования, но все они тяготеют, скорее, к идее пустоты, нежели к идее беспорядка или хаоса в современном смысле этого слова. "Зев Хаоса" - это именно пустота, которая призвана наполняться реалиями мира, но при чем тут "образ хаоса как такового", который определяется Мелетинским как состояние неупорядоченности? Думается, что отождествление беспорядка с пустотой выглядит несколько необоснованным.
Но тем более мы не найдем у Гесиода никаких указаний на ПРЕОБРАЗОВАНИЕ хаоса, никаких указаний на якобы происходящее здесь превращение хаоса в космос. Ни один бог в поэме Гесиода не действует "по Мелетинскому", т.е. не занимается преобразованием Хаоса в космос. И суть дела состоит в том, что Хаос возникает во Вселенной ПАРАЛЛЕЛЬНО с Геей, Тартаром и Эросом, и никто на протяжении всей теогонии не озабочен проблемой "преобразования хаоса". Единственное преобразование, которое происходит с Хаосом - это порождение им из самого себя "Черной Ночи" и "угрюмого Эреба", после чего Ночь от совокупления с Эребом порождает "эфир" и "сияющий день". Но, думается, было бы неосторожно трактовать акт этого рождения в ка-
636
честве "преобразования Хаоса в Космос", как этого требует концепция космологического истолкования хаоса.
Но то же самое можно сказать и про любую другую космогоническую модель. Ни "мрак или ночь", ни "пустота или зияющая бездна", ни "вода", ни "взаимодействие воды и огня", ни "содержимое яйца", на которые ссылается Мелетинский как на начала сущего в различных мифологиях, никак не могут быть проинтерпретированы как "конкретизации идеи хаоса".
Думается, что абстракция хаоса как некоего исходного беспорядка, будто бы являющегося началом самых различных мифологических космогонии, является неоправданным теоретическим преувеличением. Утверждение, будто точка начала различных теогонии может быть описана как точка хаоса, не выдерживает элементарных столкновений с фактами.
В действительности можно говорить только об одном объединяющем начале разных культурных теогонии: о том, что у всех у них есть некая точка начала. Эта точка начала может быть точкой кромешного мрака или точкой абсолютной пустоты, точкой водной пучины или точкой непоименованности мира, - но было бы крайне неточным обозначать все эти качественно разнородные точки как... точки хаоса. Гораздо более точным было бы их назвать "точками отсутствия". Отсутствия чего? Одного, другого, третьего... Точки отсутствия богов, точки отсутствия имен, точками отсутствия вещей и предметов, и т.д. Но никак не "точки хаоса"...
Рождение богов
Но вот заканчивается время отсутствия и начинается время рождения богов.
Скажем, в теогоническом эпосе вавилонской литературы "Эну-ма элиш" драматургия порождения богов выстроена следующим образом. Вначале, в качестве исходной точки истории (и, в частности, истории богов) описывается феномен непоименованного мира. Вначале - не имеющие имени (и, значит, не существующие) небеса и земля, порожденные богом-создателем Апсу и хаосом-морским чудовищем Тиамат. Затем - появляются боги в определенной последовательности.
"Когда вверху - небеса без названья, а внизу земля была безымянна, когда Апсу, первородный их создатель, и хаос Тиамат, что их породила, воды свои воедино мешали, ни болот, ни строений не было видно, когда боги не сияли во славе, имен не давали, не вершили судеб, тогда среди хаоса возникли боги, Лахму и Лахаму нарекли имена им. И прежде чем выросли эти боги, Ан-шар и Кишар великие созданы были, проходили дни, протекали годы, и Ану, их наследник, отцам своим равный, он сравнился с Аншаром, его сын первородный. Себе равным Ану породил Ну-диммуда..." зб. И так далее, и тому подобное на протяжении полутора тысяч строк.
637
А уже после появления на свет богов начинаются эпические события, связанные с борьбой между богами (а, значит, борьбой культурно-символических комплексов, скрывающихся за каждым из богов): Апсу пытается погубить своих детей, но Нудиммуд опережает Апсу и убивает его. Над мертвым Апсу возводится жилище,

являющееся мировым океаном, и в нем рождается верховный бог вавилонян Мардук. Мардук вступает в сражение со своей праматерью Тиамат и убивает ее (одновременно - символически вступая с нею в сексуальные взаимоотношения), а затем расчленяет ее тело на две части и из одной части делает небо, а из другой - землю...
То, что перед нами - космогонический текст, нет сомнений. Налицо все признаки космогонии: тут и исходная пустота, и де-миургическая деятельность богов, созидающих небо и землю... И все же современного наблюдателя не покидает ощущение некоторого безумия от изощренной сложности и запутанности происходящих событий. О чем этот огромный текст? Представляет ли он из себя хоть какое-то объяснение возникновения мира? Увы, вопреки закрепившемуся за-ним названию "Поэма о сотворении мира", он менее всего похож на объяснительную концепцию.
Безусловно, создание мира - центр происходящей драмы. Однако парадокс заключается в том, что вовсе не выяснение вопроса о том, как был создан мир, является подлинным содержанием этой космогонии. Подлинное содержание текста - это последовательность представления богов и характер взаимоотношений между ними. Это не поэма о сотворении мира, а поэма о мире богов в связи с сотворением мира. Сотворение мира - это всего лишь ПОВОД, позволяющий предъявить некоторую последовательность появления богов или иных мифологических фигур, каждая из которых олицетворяет какой-то мифосемантичес-кий комплекс или является персонифицированным мифосеман-тическим пространством. И это ключ к пониманию любой древней космогонии, ключ к пониманию космогонии как таковой. Древние космогонии - это вовсе не концепции возникновения мира, но способы упорядочения мифологии с помощью некоей условной точки отсчета, именуемой точкой возникновения мира.
Кстати, перечисление божественных имен в некоей генеалогической последовательности - обязательный элемент всякой космогонии. А каждый бог - это не просто пустое имя, но целая вселенная, несущая в себе множество разнообразных смыслов. Эти божественные имена - прямые наследники тех священных имен, которые центрировали ритуальную деятельность донеоли-тического человека. И последовательность рождения богов - это не что иное, как последовательность смыслов, скрывающихся за каждым из них. То, что первыми из всех богов возникают Лахму и Лахаму, за ними - Аншар и Кишар, а затем - Ану, который в конце концов сравнился с Аншаром, и т.д., - все это на случайная, а чрезвычайно значимая последовательность, поскольку за каждым из перечисляемых имен скрывается некий культурно-симво-

лический комплекс (или мифосемантический комплекс), очевидный любому представителю вавилоно-ассирийской культуры. Таким образом, космогонический миф - это матрица для упорядочения всей прочей мифологии, это стержень, на который нанизывается все прочее многообразие мифов: комплекс Лахмы и комплекс Лахамы, комплекс Аншара и комплекс Кшпара, комплекс Ану и комплекс Нудиммуда...
Каждый такой божественный комплекс несет на себе древнюю вещную мифосемантику: совокупность тех избыточных смыслов, которыми древний человек наделял те или иные предметы вещного мира. Потому-то и получается так, что каждый бог древней религии отвечает за свой фрагмент вещной действительности: ведь такого рода бог - это всего-навсего персонифицированный мифосемантический комплекс. И отсюда становится понятным великое множество богов, существующих во всех древних религиях. То, что в архаических ритуалах являлось доминантными символами, центрируя некие фрагменты мифосемантической реальности, отныне получает персонифицированное выражение в фигурах центральных богов. А то, что в архаических культурах являлось тайной мифосемантикой различных вещей, предметов и явлений, получает персонифицированное выражение в фигурах богов второго ряда, т.е. богов, рожденных позднее. А поскольку в архаическом обществе каждый предмет имел свой миф, становится понятным то фантастическое многообразие божественных лиц, которым насыщена любая древняя религия: при нескольких основных - многие десятки и даже сотни второстепенных.
Увы, расшифровать мифосемантические комплексы, скрывающиеся за каждым из множества божественных имен, которые мы встречаем в той или иной древней религии, не представляется возможным, хотя для самих представителей соответствующей культуры мифосемантика любого божественного имени была, скорее всего, очевидной. Однако прошедшие тысячелетия привели к утрате этой мифосемантической очевидности, и многие имена потеряли всякие отголоски исходной вещной мифосемантики.Разумеется, некоторые боги достаточно явственно несут на себе отголоски тех или иных мифосемантических вещных комплексов, особенно когда речь идет о доминантных богах. Однако по мере развития любой религии (а история любой религии неизмеримо более динамична, нежели история архаической мифологии), происходят весьма существенные трансформации, искажения и наслоения исходных мифосемантических комплексов.
Скажем, если мы обратимся к одной из центральных фигур шумеро-аккадского пантеона, богине Инанне (которая в вавилонской мифологий трасформируется в богиню Иштар), то окажется, что знаком-идеограммой ее имени является кольцо с лентой, а так же многолепестковая розетка 37. Вместе с тем богиня Инанна (а вслед за ней и богиня Иштар) являлась богиней плотской любви и распри. В этой связи можно предположить, что первоначальной "вещью", первоначальным "предметом", мифосемантический

комплекс которого представляет богиня Инанна, являлись наружные женские половые органы, vulva, вход во влагалище ("многолепестковая розетка", "кольцо") - один из важнейших доминантных культурных символов первобытной культуры. Не случайно в оргаистических празднествах, посвященных богине Инанне

(а впоследствии - богине Иштар) господствует "идея влагалища" (ритуальное лишение девственности - с одной стороны, и самооскопление мужчин - с другой), а сама Инанна рассматривается как покровительница проституток и гомосексуалистов. Ведь и ритуальный гомосексуализм, и самооскопление означают не что иное, как идентификацию мужчины с ролью вагины, вульвы ss. Однако в реальном своем бытии Инанна - это, разумеется, не просто олицетворенный и персонифицированный мифосеманти-ческий комплекс vulva. Конечно, в этой богине присутствует отголосок древней мифосемантики, связанной с vulva, но, вместе с тем, она живет своей собственной жизнью внутри религиозного пантеона. Так, исследователи подчеркивают, что образ богини Иштар поглощает в себе "множество шумерских и хурритских образов богинь" ", а это значит, что архаическая мифосемантика комплекса vulva не тождественна ни богине Иштар, ни богине Инанне.

1. А.Ф.Лосев. Греческая мифология. - Мифы народов мира, т.1, М., 1987, с.326.
2. Р.Антее. Мифология в древнем Египте. - В кн.: Мифологии древнего мира. М., 1977, с.58.
3. Там же, с.59.
4. См. об этом: Померанцева Н.А. Эстетические основы искусства Древнего Египта. М., 1985, с.46.
5. Мифологии древнего мира. М., 1977, с.61.
6. Тахо-Годи А.А. Гея. - Мифы народов мира, т.1, М., 1987, с.300.
7. Афанасьева В.К. Энлиль. - Мифы народов мира, т.2, с.663.
8. См.: В.Н.Топоров. Космогонические мифы. - Мифы народов мира, т.2, М., 1987, с.7.
9. См.: Р.И.Рубинштейн. Нун. - Мифы народов мира, т.2, с.227.
10. Р.Антее. Цит. пр., с.75.
11. См. Липинская Я., Марциняк М. Мифология древнего Египта. М., 1987, с.7.
12. См.: Р.И.Рубинштейн. Атум. - Мифы народов мира, т.1, с.124.
13. Р.Антее, Цит.пр., с.75.
14. Там же, с.75.
15. Цит. по: Я.Липинская, М.Марциняк. Мифология Древнего Египта. М., 1983, с.23-24.
16. Топоров В.Н. Космогонические мифы. - В кн.: Мифы народов мира, т.2, М., 1987, с.7.
17. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности, М.,1978, с. 270.

640

18. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М, 1993, с.102.
19. Там же, с, 107.
20. Г.Франкфорт, Г.А.Франкфорт, Дж.Уилсон, Т.Якобсен. В преддверии философии: Духовные искания древнего человека. М., 1984, с.214.
21. Лосев А.Ф. История античной эстетики (ранняя классика). М., 1963, с.106.
22. Там же.
23. Там же, с.79.
24. Там же.
25. Антология мировой философии в 4 тт., т.1, М., 1969, с. 265.
26. Топоров В.Н. Космогонические мифы. - В кн.: Мифы народов мира, т.2, М., 1987, с.7.
27. Фрейденберг О.М. Цит. пр., с.270.
28. История всемирной литературы в 9 тт., т.1, М., 1983, с.88.
29. Рубинштейн Р.И. Сет. - Мифы народов мира, т.2, М., 1987, с.429.
30. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976, с.205-206.
31. Р.И.Рубинштейн. Нун. - "Мифы народов мира", т.2, с.227.
32. В.Н.Топоров. Хаос первобытный. - Мифы народов мира, т.2, с.581.
33. Там же.
34. В.К.Афанасьева. Тиамат. - Мифы народов мира, т.2, М., 1987, с.505.
35. Лосев А.Ф. Хаос. - Мифы народов мира, т.2, с.579.
36. Цит. по: История всемирной литературы, т.1. М., 1983, с. 103, перевод В.К.Афанасьевой.
37. См.: Афанасьева В.К. Инанна. - В кн.: Мифы народов мира, т.1, М.,1987, с. 510.
38. См.: В.К.Афанасьева, И.М.Дьяконов. Иштар. - В кн.: Мифы народов мира, т.1, с. 595.
39. Там же.

ПЕРЕКРЕСТОК ОБРАЗОВАНИЯ. ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Возможность и драма образования

Как вообще оказывается возможен в истории культуры выход за границы тех или иных мифологических установок? Ведь безусловным фактом является то, что в ходе человеческой истории происходит изменение ее смысловых ориентиров. Эпоха за эпохой человечество сочиняет новые смысловые предположения и выстраивает новые смысловые ориентиры. И то же самое происходит в жизни отдельной человеческой личности. Ее смысловое поле отнюдь не остается неизменным на протяжении ее жизни, а постоянно трансформируется тем или иным образом. Причем у одних людей этот процесс носит гораздо более выраженный характер, нежели у других. Можно даже говорить об определенной мифологической динамике личности: об интенсивности развития ее смысловых ориентиров. И более того, возможно, что мифологическая динамика личности должна быть признана одним из самых ярких критериев личностного развития вообще.

Реальным инструментом, позволяющим преодолеть тот или иной миф и выйти в пространство новых смысловых ориентиров является рефлексивное размышление. То есть размышление, позволяющее взглянуть на мир собственного "Я", на мир собственных смыслонесущих ценностей, на мир собственного мифа глазами стороннего наблюдателя.

Рефлексия - это особая мыслительная операция, позволяющая осуществить своеобразное удвоение сознания с последующей организацией своеобразного диалога между двумя образовавшимися субъектами. Образно говоря, смысл рефлексивной позиции заключается в том, чтобы стать иудеем внутри христианства или христианином внутри иудаизма. Единое мифологическое сознание распадается на две части, одна из которых представляет собой исходный миф, а другая - антимиф. Возникает мифологическое еретичество как первая ступенька философии. Такое удвоение позволяет выйти за пределы мифа и посмотреть на него извне, отстраненным взглядом. И лишь включая механизм рефлексив-

642

ного размышления, носитель мифа (обычно нерефлексивно слепленный с ним) обретает способность к мифологической динамике.

Как стать еретиком внутри собственного мифа? Возможно, это самая сложная интеллектуальная задача, которую приходится решать человеку в своей жизни.

Говоря о мифе, всегда следует иметь в виду, что существуют две существенно различные его исторические формы. С известной долей условности эти две формы мифа можно было бы назвать образованной и необразованной формами, имея в виду тот факт, что своеобразный водораздел между ними прокладывает институт образования.

Под образованной формой мифа я подразумеваю всю совокупность мифов, характеризующих позицию т.наз. "образованного" человека - т.е. человека, получившего образование в любом объеме и в любой форме. Это миф, склонный к аргументации и различным способам рационального самооправдания - в зависимости от того, каков образовательный рубеж, взятый носителем этого мифа. Чем более объемно полученное человеком образование, тем аргументированнее его мифология. Необразованная форма мифа, напротив, характеризуется полным отсутствием какой бы то ни было рациональной самоинтерпретации. В чистом виде это характерно для позиции ребенка-дошкольника и мышления первобытного человека.

И та и другая формы мифа представляют собой совокупность иллюзий, обладающих иррациональной силой воздействия на человека. Но в одном случае человек не отличает себя от собственного мифа и не способен предложить какие бы то ни было способы рациональной интерпретации собственного мифа, а в другом - создает более или менее изощренные интеллектуальные конструкции, оправдывающие миф посредством более или менее выраженной рациональной аргументации.

Необразованный человек довольствуется тем, что миф дает ему смысл жизни, дает ему ценностные ориентиры существования; ему и в голову не приходит, что эта - высшая инстанция его жизни - требует каких-то дополнительных интеллектуальных подкреплений.

Так мыслит ребенок-дошкольник: он твердо знает, что его мама - самая красивая на свете, а его дом - центр, вокруг которого вращается Вселенная. Весь мир для него организован по законам квартиры, по законам дома, в котором он родился и живет. В этом мире своя иерархия ценностей, свои смыслы, и нелепо требовать, чтобы этот мир был рационально аргументирован. Что может быть более глупым, чем искать доказательства того, что твоя мама - самая красивая и самая лучшая в мире? Это аксиома, не требующая доказательств; она сама является фундаментальным условием жизни маленького ребенка.

И он по большому счету прав: никакие аргументы рассудка ни на йоту не увеличивают силу мифа. В лучшем случае, они создают у образованного человека дополнительную иллюзию. К

643

иллюзии базового мифа ("моя мама - самая красивая!") добавляется иллюзия рациональной доказанности этого мифа ("я провел антропометрическое исследование и доказал, что моя мама самая красивая" - аргумент настолько же рационально простроенный, насколько нелепый).

В этом смысле логика детского мышления или логика мышления первобытного человека должны быть признаны гораздо более экономными, нежели логика мышления человека цивилизации, за плечами которого стоит школа рациональной аргументации. Это мышление, которое признает абсолютную власть неких мифологических истин и не претендует на создание дополнительных, рационализованных мифологических гипотез. Оно принимает миф как фундаментальную истину, не требующую дополнительных подтверждений своих полномочий.

Разница образованного и необразованного человека заключается, в сущности, лишь в одном: один из них верит в рационально необоснованный абсурд, тогда как другой - в абсурд рационально обоснованный. Один из них довольствуется мифом как таковым, тогда как другой, будучи заложником полученного им образования, пытается оправдать и объяснить то, что, вообще-то говоря, не требует оправдания и объяснения, а само является предельной оправдывающей и объясняющей структурой.

Стать образованным - это значит пройти школу. Худшую или лучшую - это уже другой вопрос. Но только пройдя школу, пройдя ИСПЫТАНИЕ ШКОЛОЙ, человек получает право называться образованным человеком. То есть человеком, способным мыслить и разговаривать на языке современной ему культуры.

"Какое у Вас образование?" - спрашиваем мы, имея в виду вполне определенную вещь: сколько классов общеобразовательной школы или сколько курсов специализированного высшего учебного заведения

закончил наш собеседник. И это очень точно.
Образование по сути своей институционально. А институт образования есть школа как особая, изобретенная обществом структура, смысл которой глубок и не сводим к простой передаче знаний, умений и навыков. Как раз последнее можно успешно осуществлять без всякой школы.
Первобытное общество не знает феномена школы в двух смыслах. С одной стороны, там попросту нет такой институциональной структуры, специализирующейся на передаче каких-то знаний или умений, равно как нет и особого учительского сословия. Весь процесс трансляции культурных ценностей в этих обществах вплетен в мир повседневных ритуалов, обрядов и церемоний, в которых в равной степени принимают участие все члены общества. С другой стороны, первобытное общество не знает школы в том смысле, что здесь нет специального школения тех или иных навыков - школе-ния, предваряющего их практическое использование.
Здесь нет школы, как особого звена, ПРЕДВАРЯЮЩЕГО жизнь. Здесь нет школы как РЕПЕТИЦИИ жизни. Здесь сама жизнь является школой, и ребенок осваивает культурную тради-
644
цию по мере ритуально-обрядового включения в различные сферы жизни.
Наоборот, школа как особый буфер между ребенком и обществом - это весьма и весьма позднее изобретение человеческой культуры, являющееся одним из ключевых звеньев в понимании самого феномена цивилизации.
Одним из радикальных следствий возникновения школы как институциональной организации является формирование такого сложного и загадочного механизма человеческого сознания, как механизм рефлексии. И одна из причин возникновения этого механизма, как уже отмечалось на предшествующих страницах, заключается в том, что школа как институциональная структура формирует феномен отчужденного знания.
Пределы "самости"
Поясню смысл и механизмы той культурной революции, которую влечет за собой появление феномена образования.
До-образовательный, до-школьный мир - это отнюдь не мир , неучей. Совсем наоборот: любой ребенок-дошкольник весьма и весьма учен в том смысле, что он освоил громадное количество умений, знаний и навыков в процессе своего - уже достаточно большого - жизненного опыта. Более того, мир ребенка-дошкольника буквально забит знаниями о мире. С самого момента своего рождения ребенок впитывает в себя знания, как губка, как маленький пылесос. Он только и делает, что научается чему-то в процессе проб и ошибок, в процессе активного освоения пространств окружающего его мира.
Но сколько бы знаний, умений и навыков он ни Освоил в процессе этой своей познавательной деятельности, это ни на йоту не приблизит его к тому, что можно было бы назвать ситуацией образования.
Он впитывает знания, но не вступает с ними в диалог.
Потому что диалог предполагает ДИСТАНЦИЮ по отношению к знаниям.
А маленький ребенок не знает такой дистанции.
Он не обладает способностью отделять свое "Я" от тех знаний, которые он получает об окружающем мире и нерефлексивно прилипает к своим собственным знаниям о мире - так, что уже не может сам себя от этих знаний отличить. Знания переполняют ребенка-дошкольника, и, тем самым, порабощают его, осуществляют над ним абсолютную власть.
Положение ребенка-дошкольника парадоксально. С одной стороны, он занимается постоянным фантазированием о мире и демонстрирует абсолютно субъективное отношение к этому миру. А, с другой, он не способен относиться дистанцированно к тем знаниям, которые у него имеются. Зависимость от имеющихся у него знаний и опыта - главная зависимость, в которой находится ребенок-дошкольник. Он совершенно не способен отнестись к каким
645
бы то ни было данным своего жизненного опыта критически-рефлексивно. Он усваивает все подряд, нередко ошеломляя взрослых степенью своей информированности в тех или иных вопросах; однако он совершенно не обладает способностью отсева знаний. Он копит знания. Он набирает знания впрок, - но, в общем и в целом, не умеет эффективно распоряжаться имеющимися у него богатствами. При всей своей способности к- фантазии он совершенно, не способен к собственно творческой деятельности.
Взрослые, вслушивающиеся в речь ребенка, способны вычленить в ней яркие и неожиданные обороты, поэтические метафоры и т.п. Однако сам ребенок к такому вычленению не способен. У него нет внутренних точек отсчета для оценки собственной речи. Яркое и самобытное он неспособен отличить от дежурного и банального. У него нет собственного вкуса, который только мог явиться основанием отбора и отсева. И оттого ему незнакомо искусство редактирования собственной речи: все что ему доступно в смысле редактирования - это ориентироваться на мнение взрослых. Его речь может быть яркой и нестандартной, но только взрослые способны увидеть это. А это значит, что распространенное представление о творчестве как об естественном состоянии маленького ребенка является весьма и весьма неточным. Маленький ребенок знаком лишь с одной стороной творчества - фантазийной. Однако подлинное творчество - это еще и диалог, способность поместить продукты своего сочинительства в некий культурный контекст, соотнести их с культурной традицией и отделить то, что действительно может иметь некий культурный резонанс.
Итак, ребенок - сочинитель, но творчество как таковое ему недоступно. Потому что творчество глубоко

связано с постоянным отбором и отсевом. Подлинное творчество всегда предполагает некую платформу вкуса, позволяющую постоянно каким-то образом оценивать и отсеивать негодные варианты. Творчество диалогично. Оно всегда имеет в виду позицию ДРУГОГО. И оттого творчество - это всегда "муки творчества" как непрерывный процесс отбора и отсева сочиняемых вариантов. Что же касается ребенка, которого не коснулась еще суровая десница школы, то его сочинительство легко и беззаботно, оно равнодушно к норме и менее всего предполагает слух другого. Поэтому легкость сочинительства оборачивается склонностью к имитации чужого. Он улавливает, что нравится окружающим его взрослым, и начинает подделываться под их мнение и вкус. Однако главная его проблема состоит в том, что он не может сам, без помощи взрослых определить, какая его фраза или какой его рисунок являются действительно яркими и нестандартными. И, тем более, он не сможет стать редактором собственной речи или собственной изобразительной деятельности.

Способность к редактуре, к саморедактуре - это то, что дает школа. И потому только ребенок, прошедший школу, школу в широком смысле этого слова - скажем, школу классического' рисунка или школу мысли или школу поэтического вкуса, оказыва-

646

ется способен к действительному творчеству-отбору, творчеству, которое в каждом своем мгновении пронизано позицией жесткой редактуры. И потому часто происходит так, что, столкнувшись с необходимостью редактуры, столкнувшись с необходимостью отбора, ребенок-сочинитель ломается и теряет всякий интерес к сочинительскому самовыражению.

Но точно так же у него нет рефлексивных точек отсчета для оценки собственных знаний. Он неспособен отличить истинное от ложного, адекватное от неадекватного. Он смотрит на мир глазами человека, для которого, в принципе, любые знания возможны. Точно так же, как любые варианты сочиняемого им текста для него абсолютно равнозначны. Это все та же всевоз-можностность, которая является лишь иллюзией творчества. Ему доставляет удовольствие сам факт обладания знаниями - абсолютно все равно, какими. Ложными или истинными, противоречивыми или непротиворечивыми, имеющими для ребенка практическую ценность или абсолютно бесполезными в его жизни.

Мир ребенка-дошкольника - это мир безусловного торжества его самости. Осваивая мир на свой страх и риск, он пытается всякое действие взрослых воспроизвести в соответствии с принципом "я сам!" "я тоже хочу попробовать!". При этом он воспроизводят модель подмеченных действий, менее всего подвергая эту модель сознательному рефлексивному анализу с точки зрения того, КАК она построена. Он схватывает общий образ действия и реализует его, не думая, как это у него получается. А в результате он совершает любопытную подмену: весь освоенный им мир он воспринимает как проекцию собственной самости. Весь мир для него одухотворен и живет по законам его собственного "Я". Ребенок как бы идентифицируется с тем миром, который он осваивает, а осваиваемый мир идентифицирует с собой. Информация об окружающем мире не носит для ребенка объективного характера, а воспринимается как проекция его собственного "Я". Этот мир не выглядит как что-то иное по сравнению с ним самим. "Он - это я, а я - это он", а, значит, познание этого мира есть не что иное, как безудержная экспансия детского Я. Ребенок познает окружающий мир, подминая его законы под логику своей ничем не ограниченной субъективности. Его знания о мире расширяются постольку, поскольку расширяется его присутствие в мире. Его знания о мире - это и есть его присутствие в мире. А, значит, он не познает мир как отличный от себя, а познает лишь себя в мире.

Но можно ли такую безудержную экспансию Я в мир называть творчеством? С точки зрения внутреннего состояния ребенка - пожалуй, да: ведь он переживает себя как абсолютного демиурга сущего. Однако с точки зрения самого мира культуры само-стная экзальтация ребенка практически ничего не значит: как бы ни было интенсивно самостное выражение ребенка (самовыражение), человеческая культура от этого не развивается. Потому что детское самовыражение не находится в диалоге с культурным целым. И потому само-реализация ребенка-дошколь-

647

ника никак не отражается на состоянии самой культуры. Творчество ребенка, если можно так выразиться, бессознательно. И если у него в конце концов случаются удивительные находки, интересные не только кругу ближайших родственников, но и культуре в целом, то это следует рассматривать именно как случайность, но вовсе не как результат сознательного и целенаправленного действия.

Ребенок-дошкольник, в сущности, способен к творению только самого себя. Чтобы стать соучастником культурного творчества, чтобы осуществить творчество-в-культуре, требуется вступить в диалог с существующей культурой и определить себя - В ОТЛИЧИЕ от культуры, определить себя НА ДИСТАНЦИИ к культуре.

И это именно то, что инициирует в ребенке институт школы как навязыв аемого ребенку образования. Лишь пережив драму несовпадения себя с культурой, ребенок обретает способность творить-в-культуре, т.е. производить продукт, имеющий значение не только для него лично, но и для культуры в целом. У него появляется возможность не только себя реализовывать, но и создавать нечто, имеющее ценность в самой культуре. Создавать то, что до сих пор вообще не существовало в культуре. И только в последнем случае можно говорить о творчестве как таковом. Только благодаря школе ребенок получает возможность стать из субъекта самого себя субъектом культуры. Иллюзия творчества -когда результаты усилий ребенка

существенны только для его личного мира - сменяется творчеством как таковым, когда его результаты обретают некое культурное эхо, т.е. оказываются значимы с точки зрения самой культуры.

Дорога смирения

Итак, образованный человек - это человек, который так или иначе пережил травму образованием и научился дистанцироваться по отношению к тем знаниям, которые он получил. Ведь образование - это отнюдь не просто передача знаний и не просто освоение знаний - освоением знаний занимается и дошкольник. Образование - это освоение ребенком мира отчужденных знаний. Потому что школа как специализированный институт предлагает ребенку знания, вырванные из жизненно-практического контекста. Знания так называемого учебника. Или более широко - книжные знания. И в этом состоит наиболее глубокая специфика школы. Если до сих пор ребенок приобретал знания в непосредственном жизненном опыте, по своему хотению, то отныне перед ним ставится задача освоения некоей суммы искусственно систематизированных знаний.

И если до сих пор знания осваивались как бы сами собой, то специфика школьного образования состоит в том, что ребенок вынужден отныне прилагать массу искусственных усилий, чтобы освоить сумму заведомо отчужденных от-него книжных знаний.

Вспомним молитву безвестного шумерского ученика: "Я пишу свою табличку, я учу свою табличку, я рассказываю свою табличку!" В чем смысл этого действа? В том ли, чтобы просто запомнить содержащуюся в табличке информацию? Это выглядело бы странно, имея в виду то, что доцивилизованный человек без всякого школьного научения запоминал и передавал изустно, из поколения в поколение огромные объемы информации. И точно так же ребенок-дошкольник не жалуется на память: он запоминает множество самых мелких подробностей быстротекущей жизни именно постольку, поскольку события эти для него жизненно значимы. Но стоит ему прийти в школу и столкнуться с феноменом ОТЧУЖДЕННОГО знания, как тотчас начинаются головные боли и жалобы на плохую память. И не удивительно: школьный механизм зубрежки отчужденного знания далеко не самый лучший механизм запоминания. И если он возникает-таки в истории культуры, то причина этого вряд ли заключалась в том, чтобы более эффективно передать ребенку какие-то знания. Как раз с функцией запоминания информации школа справляется значительно хуже.

Но в чем же тогда состоит ее социально-культурная функция? имено в том, что, предлагая ребенку мир отчужденного знания, она впервые стимулирует в нем способность и готовность к диалогу.

Школьное, книжное, навязываемое знание - это знание, по отношению к которому ребенок неизбежно дистанцируется, а, значит, вступает с ним в диалог. И потому объективный, культурно-исторический смысл школы заключается вовсе не в научении как таковом, а... в формировании у ребенка особой позиции по отношению к осваиваемому им знанию.

До сих пор ребенок был субъектом добываемых им знаний, а, стало быть, те знания, которые он обретал, переживались им как свои собственные, личные, неотчужденные знания. Наоборот, школа вводит ребенка в совершенно новую ситуацию: он должен овладеть ЧУЖДЫМИ для него знаниями. Институт образования, в какую бы культурно-историческую эпоху мы с ним ни сталкивались, всегда имеет одну отличительную черту: он создает для ученика иной мир по сравнению с самой жизнью. Особое пространство, со своей , ни на что не похожей топологией. Пространство учения, из которого устранена сама субстанция жизни. Внутри института образования человек - и не человек вроде. Он не ребенок, и не взрослый; он - учащийся. Необразованный человек просто живет, вначале - жизнью ребенка, затем - жизнью взрослого. И набирает опыт в процессе ежеминутного взаимодействия с миром окружающей его культуры, с миром социума. Что касается собственно образования, то здесь все подчинено особым, искусственным законам, весьма не похожим на законы реальной жизни. Это мир, в котором человек как бы не живет, а... учится, чтобы жить. Огромный кусок своей жизни он посвящает некоему параллельному существованию в мире учебни-

ковой жизни. Основным содержанием, основной целью его существования на протяжении десяти или пятнадцати лет становится приобретение знаний и навыков, обладающих лишь потенциальной - и весьма проблематичной! - практической ценностью. И деятельность по получению образования приобретает в жизни человека самозначимый, самобытийственный характер - становится "превращенной формой" жизни, если вспомнить известный образ Ма-мардашвили. И в этом состоит основной контур драмы образования.

Драмы несовпадения образования и жизни.

Каждый цивилизованный человек переживает в своей жизни эту драму образования, что является одной из пружин личностного существования этого человека, его непрерывного драматического диалога с самим собой, и, вслед за этим, одним из источников его творческой реализации в культуре.

Ребенок-дошкольник ценен сам по себе, ценен своей неповторимостью, своей очаровательной детской непосредственностью, своей зависимостью от самого себя. Он фонтанирует своей субъективностью, он фонтанирует СВОИМИ представлениями о том, как организован и устроен окружающий его мир, нимало не смущаясь очевидной для взрослых нелепостью и противоречивостью многих своих представлений. Он не озабочен необходимостью соотнести между собой различные позиции и различные мнения, которые он усваивает из реплик взрослого мира и переделывает на свой лад. Он ВСЕ приемлет и все складирует в своем сознании, создавая в итоге порою весьма забавные и неординарные интеллектуальные конструкции,

поражающие воображение наблюдательных взрослых. Однако сам ребенок относится к своим интеллектуальным монстрам весьма и весьма спокойно. Для него в них нет ничего удивительного и парадоксального, ничего необыкновенного - всего того, что с такой готовностью усматривают в его суждениях представители мира взрослых. Ведь взрослый -это человек, прошедший школу нормативного мышления. А только человек, отчетливо осознающий границы нормы, способен по достоинству оценить отклонение от нормы, выход за границы принятого. И оттого столь часто взрослые смотрят на мир дошкольника глазами, полными восторга. И мало найдется взрослых, которых бы не умиляла эта непосредственность в пяти- или шестилетнем малыше.

Учащийся же школы - это совершенно другая интеллектуальная и психологическая эпоха в жизни человека. И совершенно по-новому смотрят на учащегося взрослые. Бог с ней, с его фонтанирующей индивидуальностью. А вот может ли он подчинить свое "я" логике иного? Способен ли он затормозить свою субъективную экспансию в мир, чтобы услышать точку зрения ДРУГОГО? Если "да", - то это свидетельство его социальной зрелости, свидетельство его способности вступить в мир, предполагающий иные взгляды. Отныне он ценен не каким-то индивидуальным своеобразием, а своей приобщенностью к иному, где "иным" выступает содержание образования.

650

Не случайно, что дети-школьники, даже если это отпетые двоечники, хвастаются: "А я уже в шестом классе!!" Заметьте: НЕ ВОЗРАСТОМ хвастаются, а тем, под какую категорию школьной КЛАССификации они попадают. Если дошкольник хвастается СОБОЙ, то школьник - тем, в какую категорию, в какой класс он зачислен. Отныне он - не Петя. Сидоров, отныне он -ученик какого-то класса. Его КЛАССИФИЦИРОВАЛИ в структуре образования, и он этим обстоятельством чрезвычайно горд. И даже для самых близких людей отныне он ценен не тем, что есть его Я, а тем, насколько он совпадает с иным. Интересен не собой, а тем, как в нем представлен, допустим, учебник по биологии или по русскому языку за седьмой класс. А главным словом его жизни становится слово "успеть", коль скоро он оказывается проклассифицирован не только по классам, но и по предметам посредством так называемого табеля успеваемости.

В отличие от дошкольников - существ, для которых так трудно найти параметры количественной сравнимости, - существование школьника просто пронизано идеей количественной сравнимости. И, кстати сказать, сами школьники жаждут быть сравниваемыми по тем или иным количественным показателям - и не важно, показатель ли это роста, силы, или учебной успеваемости. Главное, что они принципиально сравнимы с другими.

Но главной точкой отсчета для соизмеримости учащихся является их отношение к тому иному, каковым выступает содержание образования, которое выступает - ни больше, ни меньше, -универсальным прообразом для каждого из сидящих за школьной партой. Отныне - совместно с соучениками по классу - ребенок сам меряет себя меркой иного и этому иному принадлежит. Ему навязываются здесь смыслы, знания и навыки, никак не вытекающие из его предшествующего развития, но привносимые принципиально ИЗВНЕ. И это принципиально чуждая его внутреннему "Я" реальность; но отныне именно она становится языком и содержанием его коммуникации со своими сверстниками или же с миром взрослых. Если раньше ребенок осуществлял коммуникацию на своей собственной, суверенной территории, т.е. на почве того, что было для него личностно значимым, то отныне ДРУГОЕ становится предметом моей коммуникации со сверстниками или со взрослыми.

Если дошкольник волен сам выбирать (и создавать) рамки своих взаимоотношений с информационными потоками окружающего мира, то ученик - это особое существо, лишаемое свободы выбора. Его учебная позиция целиком и полностью навязывается ему извне. И он обязан со смирением относиться к этой своей новой роли.

Смиренно нести свой крест ученика, не задавая лишних вопросов - занять такую позицию для вчерашнего ребенка, принимавшего внешний мир лишь в той мере, в какой тот позволял ему осуществить экспансию собственного "Я", - означает подлинную психологическую революцию. Экзистенциально-травматичное

651

переживание этого рубежа, на котором я должен преодолеть упоение собственным "Я" и подчинить свое безудержное своеволие логике другого является одной из глубинных личностных составляющих человека современной цивилизации.

Школа - это то место, где ребенок научается себя вести смирно, смиренно. "Веди себя смирно!" - это, так сказать, стратегический окрик-призыв, обозначающий саму глубинную суть школы. И это отнюдь не по поводу дисциплины поведения только, а по поводу дисциплины-в-культуре. Той дисциплины мысли и духа, которая и есть смирение в высшем смысле этого слова.

Разумеется, в каком-то смысле это подавление личности. Подавление всевозможностной детской уверенности в том, что мир может строиться исключительно по законам его, ребенка хотения. Возможно, главная функция школы состоит в том, чтобы осуществить насилие над этим детским представлением о всевозможностности сущего. Сформировать у ребенка то высокое смирение, без которого невозможна подлинная культура. И которое только потом, много лет спустя, может и должно будет взорвано неким дерзновенным творческим бунтом.

Но это - потом. Потом, когда прошедший этап долгого и смиренного молчания ребенок обнаружит в себе

силу и волю ПОЙТИ ПРОТИВ всего того, чему его до сих пор учили. Когда родится то, что можно будет назвать подлинным творчеством, подлинной свободой. А прежде - долгая и нудная дорога смирения, каковой и является по сути своей школа.
Протестное пространство личности.
И именно здесь находится ключ к тайне образования.
Десять или пятнадцать лет существования вне жизни, но внутри некоторого иллюзорного мира, называемого образованием, - это то, благодаря чему у человека формируется поле личностного протеста, в котором только и происходит рождение личности.
Так часто проклинаемые внежизненность и иллюзорность образования оказываются отнюдь не недостатками последнего, если смотреть на образование в общекультурном контексте. Любой человек, прошедший школу, получает возможность выработать некую личностную дистанцию по отношению к культуре, а, следовательно, получает шанс стать самим собой.
Первобытный человек или ребенок-дошкольник слипаются с получаемой ими культурной информацией, не умеют сформировать по отношению к этой информации личностную дистанцию, а, значит, не способны вступать в диалог с этой информацией. Накапливая знания, они не могут их творчески трансформировать, не умеют создавать "новое знание" в подлинном смысле этого слова. Травма образованием выводит их из безмятежного равновесия с самими собой. И в этом состоит высшая ценность образования как мира иного. Не сумме знаний, которую приобретает или не приобретает ученик за сколько-то лет непрерывно-
652
го обучения, а в той дистанции, которую он формирует внутри себя по отношению к освоенной им сумме знаний. И это позволяет понять саму суть того, что есть институт образования в человеческой культуре. Это есть исторически возникающий институт систематического интеллектуального насилия над личностной безответственностью ребенка. Институт насилия над безапелляционной субъективностью дошкольного познания, когда ребенок упорядочивает информационные потоки окружающего мира, нимало не сообразуясь с тем, как это принято в культуре, а целиком и полностью полагаясь на прихоть своего Я. Институт насилия над детской непосредственностью - во имя формирования рефлексивной опосредованности. Институт систематического насилия над детской уверенностью в том, что все возможно, над детской неспособностью видеть противоречия и парадоксы - во имя торжества закона исключенного третьего.
С точки зрения усвоения информации школьная зубрежка абсолютно неэффективна. Но с точки зрения формирования про-тестного пространства личности это совершенно гениальное культурное изобретение. Школа, пронизанная пафосом абсурдной зубрежки, школа, где зазубривание оторванной от жизни информации возведено в священный принцип - это и есть образование par exellence, образование по преимуществу, образование как таковое, образование как тот совершенно особый институт культуры, без которого не была бы возможна современная цивилизация, построенная людьми, обнаружившими себя в ситуации личностного протеста против образования.
Школа - это инструмент, посредством которого в человеке возделывается идеал строгого мышления. Благодаря школе ребенок перестает мыслить как ему угодно, а начинает мыслить в соответствии с некими правилами и нормами, характеризующими данную культуру, данную цивилизацию. И потому любой гуманистический протест против "школы зубрежки" должен быть, как минимум, осторожен. В "школе зубрежки", школе смирения перед культурой есть своя ценность. Если ребенок не прошел такой школы, он задерживается на ступени мифологического мироотношения "все возможно" и не поднимается до необходимости рационалистического школения своих мыслительных процессов. Ведь несмотря на то, что творческая энергия мифа - несомненный факт, эта энергия оказывается весьма малоконструктивной в пространстве реальной культуры, если она не научается говорить на языке строгого логического мышления, создающего принципиальную возможность понимания (в коем мифологически организованное мышление попросту не нуждается). Подлинная свобода должна быть вышколена. Нужно понять, что школа как институт образовательного насилия над человеческой личностью обладает огромной и ничем другим не заменимой ценностью в культуре. Огромное значение школы заключается в том, что в ней рационализуется первично-
653
мифологическое отношение ребенка к миру, а, значит, ребенок утрачивает свою индивидуальность как право истолковывать окружающий мир абсолютно произвольно, никак не связывая свое истолкование с позициями других. И хотя ребенок утрачивает при этом свою мифологическую индивидуальность, зато он обретает язык понимания других.
Впрочем, смысл школы, вовсе не в том, чтобы преодолеть и отвергнуть миф как таковой. В конце концов, это попросту невозможно, коль скоро на творческой энергии мифа выстраивает свое индивидуальное миропонимание любой ребенок-дошкольник. Личностный миф, принципиально непреодолим, и, более того, является подлинным фундаментом движения личности в культуре. Школа - в лучшем случае - осуществляет рационализацию мифа, дает ребенку язык диалога как со своим собственным мифом, но ни в коем случае не отменяет миф.
Конечно, Фрекен Бок из знаменитой повести Астр ид Линд-грен, которая грозится: "Я выбью из тебя этого Карлсона!" и на самом деле готова выжечь каленым железом поэтические фантазии Малыша о "мышах, которые по ночам вылезают на крышу и греют свои лапки в лунном свете", страшна. Но, с другой стороны, Фр_екен Бок - это персонифицированная Школа, сам смысл которой заключается в том, чтобы вывести

ребенка за границы безудержного фантазирования об окружающем мире. Иначе не состоится ДИАЛОГ ребенка с окружающим миром. Потому что если все люди занимаются только тем, что произвольно сочиняют свое индивидуальное видение мира, диалог разных пониманий невозможен. Мир будет поляной роскошных мифологических цветов, где каждый цветок существует только для самого себя, а не для других.
Образование - это именно то, что призвано сформировать у ребенка слух на другое, и, значит, при всей непривлекательности позиции фрекен Бок, позиция эта - жестокая необходимость, без которой нельзя. Благодаря образованию, и только образованию различные мифологические миропонимания обретают платформу для видения друг друга, для слышания друг друга, для диалога друг с другом.
Суть детского, мифологического понимания состоит в том, что Сайта Клаус или Карлсон существуют на самом деле. И это ключевое условие полноценного вхождения ребенка в мир, а также источник творческих импульсов взрослого человека. Однако человек, инфантильно задержавшийся на ступени детского фантазирования "все возможно", это отнюдь не человек творчества. Ведь детское всевозможностное сознание не знает парадоксов, а, значит не умеет удивляться. Оно с готовностью принимает любую интерпретацию происходящих событий и лишено способности конструктивной работы с предметом. А способность вычленять парадокс и работать с парадоксом является важнейшей особенностью собственно научного мышления. Правда, принято считать, что удивление это норма жизни ре-
654
бенка. Но ведь удивление, согласно Аристотелю, это начало философии. Возможность удивления связана с очень высоким уровнем развития сознания. Способность к удивлению связана со способностью видеть парадокс. А маленький ребенок ничему не удивляется. Самые фантастические "объяснения" происходящих вокруг него событий воспринимаются им как нечто должное и само собой разумеющееся. Причем если взрослый предложит маленькому ребенку-дошкольнику два абсолютно взаимоисключающих варианта трактовки какого-то события, ребенок попросту не заметит этого, и с готовностью примет и ту, и другую версию.
И лишь пройдя обучение у туповатой "фрекен Бок", он обретает способность удивляться. Ведь только в том случае, если я твердо знаю, что Вселенная построена по Ньютону, меня может потрясти мыслительный ход, предложенный Эйнштейном. И наоборот: если для меня с самого начала ВСЕ ВОЗМОЖНО, никакие, даже самые удивительные факты и теории не заставят меня задуматься.
Миф на тропе войны.
По своей сути образование есть не что иное, как выход за пределы всевозможностного сознания, которое в равной степени характеризует позицию первобытного человека и ребенка-дошкольника, и которое представляет собой весьма своеобразный род интеллектуальной ограниченности, что достаточно подробно было проанализировано на страницах настоящей книги. Вместе с тем, образование - это вешка, знаменующая выход человека в пространство исторического времени, когда впервые оказывается возможен феномен ДИАЛОГА между различными мифами и феномен исторической трансформации мифа в пространстве этого диалога.
Однако между возможностью диалога и фактом диалога - огромная дистанция. Реальная история цивилизации - а это, как минимум, восемь тысячелетий - представляет собой не столько историю диалога между мифами, сколько историю ожесточенных столкновений между ними.
Доисторическое время - это время мирного сосуществования различных культурно-мифологических целостностей. Это время, когда один культурный миф, миф одного племени вполне равнодушен к факту существования других мифологических Вселенных, обладающих существенно иными топологическими характеристиками. Каждое племя создает свое, глубоко индивидуальное мифологическое пространство, создает свою мифологическую Вселенную, четко демаркируя свое культурно-видовое своеобразие по отношению к представителям других мифологических общностей. Любой человек тщательно поддерживает закон своего племени, и ему в голову не приходит соотнести свой миф с мифом другого племени.
655
Всевозможностный характер мышления первобытного человека, всевозможностный характер мышления маленького ребенка в любую историческую эпоху означает абсолютную, доходящую до равнодушия терпимость этих способов мышления к чужим, не совпадающим с их собственной позициям.
В сущности говоря, у всевозможностного мифа нет своей позиции, и оттого он не способен заметить чужую позицию - ее для него как бы не существует. Так, различные племена австралийских аборигенов существуют на соседних территориях, постоянно пересекаются друг с другом, и, казалось бы, постоянно сталкиваются с многочисленными фактами несовпадающих мифологий. У них разные обряды, разные церемонии, разные мифологические герои - а, стало быть, и принципиально разные объяснения возникновения всего сущего - от природных явлений до конкретных предметов на местности. Однако ни одному аборигену не приходит в голову обратить внимание на эти многочисленные факты несовпадения. То, что у другого человека другой миф - не только не удивительно, но и как бы незаметно для первобытного человека.
И точно так же маленький ребенок не слышит, что его собственные объяснения, его собственные мифологемы совершенно не совпадают с мифологемами и "объяснениями" других детей или взрослых. "Моя мама - самая красивая!" - утверждает один ребенок. "И МОЯ мама самая красивая" - утверждает его товарищ. И первый спокойно соглашается со вторым, абсолютно не принимая во внимание, что одно суждение, как минимум, противоречит второму. И так - в тысячах и тысячах каждодневных ситуаций.

Сознание дошкольника существует по законам, для которых нет противоречий. Нет парадоксов. Нет проблем. Ведь проблемность предполагает рефлексию. А как раз ее-то у ребенка-дошкольника и нет. И оттого очевидное для взгляда образованного взрослого противоречие оказывается за границами внимания дошкольника.
Так и сознание первобытного человека демонстрирует своего рода абсолютную терпимость. Которая, впрочем, является на самом деле не терпимостью, а просто неспособностью заметить чужое.
Ни для ребенка, ни для первобытного человека "мира чужого" просто не существует. Точнее, возможен ФАКТ чужака, но зрение первобытного человека или маленького ребенка устроено таким образом, что оно не способно увидеть МИР чужого. Увидеть мир, построенный по иным законам, нежели мир собственный.
Но если первобытный человек не замечает противоречивости своего и чужого мира, то для древнего грека глубокое несовпадение своего и чужого явлено с предельной отчетливостью. Он четко знает: есть мир эллина - и мир варвара. И только первый из двух по-настоящему имеет право на существование.
Эллин смотрит на варвара с нескрываемым презрением и пренебрежением. В отличие от первобытного дикаря, он знает о принципиальном несовпадении ценностей ЕГО культуры с ценностя-
656
ми яруі 'Х культур. Он четко разделяет свое и чужое. И проблемы выбора для него не существует: свое обладает безусловным преимуществом перед чужим.
Если у первобытного человека факт существования чужого не вызывает ни малейшего напряжения: он его попросту не замечает, то для древнего грека чужое - ЕСТЬ, но смысл этого чужого в том, что оно принципиально ниже по рангу.
Впрочем, это отнюдь не исключительная позиция эллина. Представитель любой древней цивилизации занимает, в сущности, ту же самую позицию: жесткого отделения "своего" от "чужого" и высокомерного презрения к "чужому". И не случайно эпоха цивилизации - это эпоха государственности и войн.
Цивилизованное человечество - это человечество, которое впервые осознает несовпадение своего и чужого в силу появляющихся у него (благодаря институту образования) инструментов рефлексии. Однако еще долгое время его сознанию оказывается недоступна идея ДИАЛОГА своего и чужого. Оно обнаруживает чужое не как собеседника, но как мир чуждого, как мир врага. Возникновение мира цивилизации обозначено, таким образом, возникновением не только феномена школы, но и феномена нетерпимости в культуре, и именно это явление нетерпимости к чужому является наиболее яркой манифестацией совершившегося перехода от всевозможностного мифа к мифу избирательному, мифу невсевозможностному.
Чтобы лучше почувствовать суть совершившегося при этом интеллектуального переворота, вернемся к разговору двух воображаемых детей о своих мамах.
"Моя мама самая красивая!" - заявляет один. "Ничего подобного! Это МОЯ мама самая красивая!" - ВОЗРАЖАЕТ другой - и сжимает кулаки для потасовки.
Нравится нам это или не нравится в нравственном смысле, но это уже позиция школьника.
Позиция цивилизованного человека, способного отличить свое от чужого, и готового вступить в бой за правоту своего.
Конечно, как и в первом случае это пока еще не диалог. И даже совсем не диалог. Ведь диалог предполагает понимание чужого. Однако на этот раз собеседники уже отчетливо осознают несовпадение своих позиций. И за этим осознанием стоит целая интеллектуальная эпоха.
Это еще не диалог, но уже спор позиций. Спор позиций, возможный лишь на определенном уровне развития рефлексии. И потому это - шаг вперед в интеллектуальном смысле. Хотя и кровавый, как показывает история цивилизации, шаг.
Ключевая точка, с которой начинается время истории - это точка, в которой одна мифология оказывается явлена другой. Когда один миф научается видеть другой миф. Когда становится очевидным факт несовпадения мифологий и возникает необходимость выработать к этому какое-то отношение. Здесь мифологическое оборачивается религиозно-идеологическим и становится
22 Зи. 239
657
основой существования государств. И это именно та точка, в которой человек выходит из состояния равновесной тождественности со своим мифом и переживает искушение чужим.
До сих пор главной ценностью его существования была ценность сохранения. Смысл жизни состоял в поддержании той мифологической традиции, которая тысячелетие за тысячелетием транслировалась десятками поколений, подтверждая культурно-видовую идентичность представителей данного племени. И оттого история была невозможна. Взгляд представителя данного племени был подчеркнуто равнодушен к тому, как смотрят на мир представители чужого племени. Мифы не сталкивались друг с другом, и даже не задевали друг друга, существуя как бы в параллельных реальностях. И оттого можно было с уверенностью сказать: все, что будет, уже существовало в прошлом.
И первую точку прорыва этой доисторической самотождественности человека следует определить как точку неудовлетворенности чужим.
Казалось бы: миф остается прежним. Остаются прежними обряды, ритуалы и традиции, гарантирующие культурную самоидентичность данной племенной общности. Изменяется только одно: миф утрачивает позицию принципиального равнодушия к факту существования других мифов. Миф наконец-то замечает

факт существования других мифов и обнаруживает свою неудовлетворенность этим фактом. Миф начинает сравнивать себя с другим мифом, всячески демонстрируя позицию культурного высокомерия.
И это та точка, в которой у мифа возникает потребность, которой у него никогда не было: потребность в экспансии, потребность подчинения себе чужого мифа. Потребность САМОУТВЕРЖДЕНИЯ по отношению к чужому мифу. У мифа возникает неудовлетворенность чужим мифом, не совпадающим с его собственным, и этот чужой миф становится для него предметом своеобразного вожделения: подчинить его себе и, тем самым, утвердить абсолютное преимущество СВОЕГО мифа.
И это именно та точка, в которой начинается собственно история, которая вся складывается как борьба миров.
Отныне миф перестает быть сферой человеческой культурной естественности, которой дела нет до того, что существует некая чужая естественность. Нет, отныне он любую чужую естественность, чужой миф воспринимает как сферу неестественного, а, стало быть, воспринимает как нечто несовместное с самим собой.
Факт существования чужого становится предметом жесткого отторжения. Осознание того, что есть чужое, вызывает страх. Чужое начинает восприниматься как угроза. Возникает необходимость в особых инструментах, которые позволили бы своему мифу одержать полную и безоговорочную победу над чужим мифом. И тогда возникают религии, в которых мифы манифестируют себя в храмах и статуях богов. И тогда возникают государства, каждое из которых представительствует ту или иную ре-
658
лигиозную идеологию и посредством которых религии вооружаются для борьбы против чужих богов и чужих религий. Миф получает религиозно-государственное обрамление. Он становится воинствующим мифом.
Возникают и умирают царства. Одна царская династия сменяется другой. И все это сопровождается непрестанными войнами, которые никогда нельзя объяснить некой экономической целесообразностью. Это всегда войны за самоутверждение одной государственной религии за счет другой.
Войны древнего мира - это воистину войны богов, когда высшим смыслом войны является вовсе не завоевание золота и рабов (любые военные трофеи здесь, скорее, символы победы, чем ее смысл), - а доказательство величия своего бога. И оттого главным содержанием древнейших исторических летописей становятся именно войны, а ведение войн становится главнейшим достоинством любого древнейшего правителя.
Война, таким образом, оказывается подлинной завязкой истории: ведь с наступлением эпохи войн возникает историческая интрига и историческая непредсказуемость. И это тот ключевой пункт, в котором возникает сама потребность в летосчислении. Это тот ключевой пункт, в котором у человека возникает потребность в исторической размерности.
Таким образом, история начинается там и тогда, где и когда мифы начинают "меряться силами". История начинается там и тогда, где и когда миф становится идеологией. Когда происходит ИДЕОЛОГИЧЕСКОЕ столкновение мифологических схем. Когда возникает искушение один миф подчинить логике другого. Когда один миф пытается взять на себя ответственность за судьбу другого мифа. Когда миф выходит на тропу войны. Когда люди начинают умирать за идею. Когда идеология создает государство как инструмент своей агрессии против чуждых идеологий. Когда возникает феномен государственно-идеологического тоталитаризма.
И все это возникает в той точке, в которой возникает феномен образования.
Любое государство на заре цивилизации обслуживает какой-то миф - миф, возведенный в разряд государственной религии, государственной идеологии. Оттого и происходит так, что самые ранние государства в истории цивилизации - это глубоко религиозные, и, вместе с тем, тоталитарные государства. Это государства, которые пытаются осуществить власть мифа. Подлинным сердцем любого древнего государства является религиозно-храмовый комплекс, в котором некая мифология пытается осуществить себя как абсолютную по отношению ко всем прочим мифологиям. А образование - это и есть тот особый институт, посредством которого религиозно-государственный миф пытается осуществить свое тоталитарное господство над личностью.
Естественно, что античный грек никогда не скажет: "все может быть". Он слишком прочно держится за ценности своей культуры. И хотя античная мифология плотно населена отзвуками
22*
659
первобытной архаики и принцип "все может быть" весьма активно бытийствует в этих мифах, реальная жизнь древнего грека определяется совсем иными законами. Перефразируя А.Ф.Лосева, можно было бы сказать, что под роскошным покрывалом греческого мифа скрывается чрезвычайно строгое рационалистическое мышление, и не случайно изобретение формальной логики оказывается одним из высших достижений древнегреческой цивилизации.
В частности, это означает, что древний грек безусловно и отчетливо знает слово "невозможно". Это человек, которому безусловно знаком закон исключенного третьего и ценность непротиворечивого высказывания. И если первобытному человеку или маленькому ребенку совершенно незаметна противоречивость и непоследовательность собственных суждений, то мировоззрение древнего грека рационально простроено и

не допускает смешения противоположного.
Если нецивилизованный дикарь просто не замечает факта несовпадения ценностей, факта существования разных и несовпадающих между собою миров, то человек цивилизации, человек школы - а именно таковым является древний грек - не может не замечать этого факта, и, более того, для него этот факт является знаком войны. Войны за торжество СВОИХ ценностей над миром, в котором господствуют ценности ЧУЖОГО. Ибо уже не существует мира, в котором все возможно и все равно имеет право на существование. Ибо образованное мышление - это мышление, понимающее смысл формулы "или - или". Ибо образованное мышление - это мышление, стремящееся к непротиворечивости. А поскольку оно еще не созрело для диалога с иным, оно предпочитает унижение иного.
Бес во Христе
Разумеется, речь не только о древнем греке.
Любая древняя цивилизация замешена на точно такой же, кровавой интерпретации закона исключенного третьего. И любая цивилизация оказывается в своих идеологических-основах цивилизацией войны - за торжество своего против чужого.
И даже когда отцы христианства провозглашают великую истину: "Нет ни эллина, ни иудея...", - она не изменяет положения дел. Поскольку взамен старой антиномии предлагается новая, еще более кровавая. Нет ни эллина, ни иудея, но зато есть христиане и не-христиане. А так же представители различных христианских конфессий. И притом никто не отменяет великого завоевания цивилизации - закона исключенного третьего, а так же законов формальной логики. И в результате на место войн культурно-этнических приходят войны гораздо более глобальные и чудовищные - религиозно-конфессиональные. Ведь христианский миф - это далеко не всевозможност-ный миф, а миф, вводящий еще более жесткие ограничения на то,
660
что возможно и что не возможно. Скажем, для средневекового христианского сознания мир пронизан идеей всемогущего и всеблагого Бога, причем бога определенного, и именно эта идея предопределяет априорную возможность или невозможность чего бы то ни было. Средневековое христианское сознание - это сознание, осуществляющее чрезвычайно жесткий ценностно-информационный отбор. И все, что не укладывается в прокрустово ложе этого отбора для христианина попросту не существует.
Кто не с нами - тот против нас. Все, что не совпадает с нашими ценностями - должно быть уничтожено. И если так называемые варварские, дохристианские войны всего лишь УНИЖАЛИ чужую культуру, заключали ее в рабство, делали ее своим военным трофеем, то с наступлением эпохи великих религий - христианства и мусульманства - впервые начались войны НА УНИЧТОЖЕНИЕ чужих культур, войны-аутодафе. Войны, высшим смыслом которых стало не завоевание и подчинение чужих культур, а их физическое уничтожение.
Уничтожение чуждых культов, уничтожение чуждых храмов, уничтожение чуждых книг. Уничтожение целых культурных Вселенных, не имеющие права на существование только потому, что их ценности не совпадают с моими ценностями.
Идея "нет ни эллина, ни иудея" остается чистой декларацией. Интенция к великому: "все люди братья" оборачивается в реальной истории чудовищным культурно-религиозным геноцидом: кто не с нами - тот против нас. Железной метлой загоним человечество в христианское счастье.
Христианская (и в не меньшей степени мусульманская) декларация всечеловеческой общности оборачивается в пространстве реальной истории непрерывной войной за эту желанную общность. И оттого вплоть до изобретения великого принципа ПРИРОДЫ христианская идея "всеобщего братства" оказывается циничной и антикультурной.
Всеобщее братство? Да. Но только во Христе. А все, что находится за пределами христианства, должно быть в него обращено. И, если понадобится, - силой. Огнем и мечом. Разумеется, во имя великой идеи "всемирного братства".
Христианские миссионеры на протяжении веков занимаются тем, что уничтожают любые проявления иной культуры, встречающейся им на их великом пути. Они в буквальном смысле хоронят великие языческие культуры, разрушая огромное количество материальных памятников, запрещая культурные традиции и физически уничтожая сторонников "дьявольских" религий. Одна только история великих крестовых походов - это история беспрецедентного культурного вандализма и тотального уничтожения бесценных сокровищ языческих культур.
Ни одному язычнику не могло прийти в голову уничтожать культурные богатства завоевываемых территорий. Например, переплавлять статуи чужих богов в золотые слитки. И дело не в том только, что язычники боялись чужих богов. Скорее, наоборот:
661
они гордились тем, что чужие боги, чужая культура оказывались порабощены и унижены, будучи превращены в военные трофеи. И только великие мировые религии изобретают особый род войн: войны НА УНИЧТОЖЕНИЕ чужих культур. Когда высшим достоинством военного похода становится не завоевание культурных трофеев, а уничтожение и растаптывание чужого культурного мира. Когда совершенно нормальным становится превратить чужой храм - в конюшню, а бесценные сокровища этого храма переплавить в золотые слитки.

В результате уничтожаются статуи, уничтожаются храмы, уничтожаются библиотеки. Уничтожается все то, что попадается на пути и является знаком чужого. И оттого в тех местах, где проходят христианские миссионеры с мечами, остается культурное пепелище. Одному Богу ведомо, какое неисчислимое количество культурных памятников язычества погибло от рук христианских воителей! Ведь мир языческих богов для правоверного средневекового христианина - это мир бесовщины, который не имеет права на существование. И добропорядочный христианин ведет упорную борьбу с бесами - безусловно, во имя торжества идеи "всемирного братства". И упорно не замечая, что именно БЕС правит его собственными поступками и действиями.

И оттого - чудовищные суды инквизиции. Оттого - безумные ("во имя Господа Нашего Иисуса Христа") в своей жестокости костры, на которых заживо (во имя христианской добродетели) сжигаются все инакомыслящие. Оттого - чудовищные в своем акультурном пафосе крестовые походы.

Даже с наступлением Нового времени христианские завоеватели продолжают эту свою чудовищную линию культурного геноцида - достаточно обратиться к истории завоевания европейцами Америки. Легкость, с которой образованные европейцы шест-надцатого-семнадцатого века уничтожают бесценные культурные памятники коренного населения американского континента, поражает: ведь это то время, до которого, казалось бы, рукой подать. Но оказывается, что более чем тысячелетнее торжество христианской цивилизации вовсе не научило человечество декларированному братству. Результат тысячелетнего господства христианства в Европе - все та же безапелляционная культурная нетерпимость, с которой все начиналось.

Саму суть идеологии Конкисты составляла идея христианизации Нового Света, причем христианизации тотальной и безоговорочной. И оттого "в каждом отряде рядом с солдатами шли священники и монахи различных католических орденов - идеологи завоевания" '. И эти же священники - образованные люди своего времени! - в своих хрониках Конкисты бесстрастно свидетельствовали о вакханалии разрушений и уничтожений, пронесшихся по американскому континенту вместе с отрядами "цивилизованных" завоевателей.

Так, первый епископ Мексики Хуан де Сумарраги бесстрастно сообщал в 1531 году, что по его приказу "было уничтожено

500 храмов и 20 тысяч идолов" 2. Им же был отдан приказ на сожжение всех (!) обнаруженных ацтекских кодексов, написанных пиктографическими письменами. Аналогичное аутодафе, свидетельствуют историки, было произведено на Юкатане, где "под руководством епископа Диего де Ланды ... были уничтожены десятки иероглифических рукописей" 3. И характерно, что посланники и полномочные представители христианской идеологии сообщают об этих своих "подвигах" не только без тени сожаления, но и с очевидной гордостью.

Чужое - значит, не имеющее права на существование. Чужое -стало быть, не имеющее ценности. Чужое - стало быть, подлежащее уничтожению. А разве можно о чем-то сожалеть, коли уничтожается "бесовское"? И едва ли можно упрекнуть христианских миссионеров в неискренности.

Идея всемирного братства и всемирного взаимопонимания народов была безусловно прорывной идеей в идеологии

христианства. Но это была идея братства в границах христианской идеологии. Братства во Христе. И оттого это была идея, обрекавшая народы на еще более жестокие войны, чем прежде.

Ведь не в меньшей мере, нежели бог христианина, существует бог иудея, бог мусульманина и еще сотни других богов. И каждый из этих богов не в меньшей мере, чем бог христиан творит свои законы и претендует на СВОЕ основание всемирного братства. И оттого-то христианские миссионеры оказываются в капкане своей веры. Заклиная именем Бога, и борясь с "бесовщиной" других культур, они устраивают самый настоящий разгул бесовщины.

Идея единого на всех Бога является весьма и весьма рискованным и ненадежным основанием для возможности понимания различного. Слишком уж бог субъектен и личен. Слишком он, если можно так выразиться, культурно произволен. Слишком явно лежит на боге отпечаток его культурного происхождения. Слишком явно претензия того или иного бога на абсолютность оказывается на деле претензией той или иной культуры, персонификацией которой и является данный бог. И оттого никакой бог не может стать платформой для взаимного понимания культур. И оттого, сколько ни провозглашали всемирные религии своих богов (каждая - своего) и свои принципы в качестве универсального фундамента для всего человечества, идея бога в качестве основы для понимания и диалога оказалась несостоятельной. И только идея природы впервые создает платформу для подлинного культурного диалога.

Время еретичества

Понятно, что тоталитарный исход культуры, открывшей факт существования различных мифологий и не желающей с этим смириться, далеко не самое лучшее ее историческое разрешение. Ведь миф в своем исходном качестве - это то, что отличает одну культуру от другой, это то, что определяет самоценность культуры.

Идеологизированный миф, пытающийся подчинить разные типы культурного миропонимания некоей единой смысловой матрице, конечно же, является разрушительной силой. Легко представить, какое

количество различных естественных культурных мифологий было уничтожено в процессе генезиса древнейших цивилизаций, в каждой из которых лишь только одна мифологическая Вселенная одерживала победу, превращаясь в религиозную систему, жестко сцепленную с силой государственной машины.
Однако глубокий культурный парадокс любой государственной идеологии заключается в том, что она, стремясь, казалось бы, к безраздельному властвованию, вместе с тем порождает некое протестное поле культуры, принципиально совпадающее по своей сути с тем протестным пространством личности, которое рождается в процессе образования.
Никакой идеологии, в том числе самой авторитарной никогда не дано осуществить абсолютное подавление других, не совпадающих с ее собственным способов миропонимания. В любом, даже в самом жестком тоталитарном государстве существует огромный мир андеграунда, представляющий собой чрезвычайно разнообразную жизнь подавленных, но так и не уничтоженных других мифов. Это в полной мере применимо даже к тоталитарным режимам XX века (примечательно, что никогда и нигде оруэллов-ский сценарий тоталитаризма не был даже близко осуществлен: и в нацистской Германии, и в сталинской России культурный андеграунд, культурное сопротивление имело чрезвычайно развитые формы), не говоря уже о культурных автократиях прошлого. Достаточно обратиться к блестящему анализу низовой культуры средневековья, проделанному М.М.Бахтиным в пространстве научно-андетраундного философствования социалистической России.
А другая сторона дела заключается в том, что именно тогда, когда та или иная идеология празднует свою окончательную победу над чуждыми ей мифами, когда та или иная группа богов воцаряется на идеологическом Олимпе, происходят странные вещи: наступает время еретичества, когда внутри господствующей идеологии начинаются брожение и расколы, связанные с различными способами интерпретации базовых идеологических мифов, и это приводит в конце концов к тому, что любая государственная идеология взрывается и происходит ее более или менее глубокая реформация. Таким образом, любая идеологизация и тота-литаризация мифа оказывается не смертью его, а... условием его развития.
Эпоха глубоко стагнированных, неподвижных мифологий -это как раз доисторическая эпоха. А с началом истории, с началом жестоких и кровавых столкновений различных мифологий и государственно-идеологических самоутверждений одних мифологий за счет других начинается особое время развивающихся мифологий. И именно этот бурный процесс преобразования мифологий и непрерывной смены общественных мифологи-

ческих ориентиров является, судя по всему, одной из самых глубоких и мощных пружин самого исторического развития.
При этом не носитель религиозной истины, борющийся за ниспровержение чужих истин во имя утверждения истины собственной, а еретик внутри собственной религии, реформатор собственного миропонимания - вот тот, кто обусловливает культурный прогресс, обусловливает выход за границы устоявшихся миропонимании и открывает новые культурные горизонты. Еретичество - генеральный путь развития и самоизменения мифа, а, вместе с тем -генеральный путь развития и самоизменения культуры в целом.
Вместе с тем, в реальной истории культуры развитие общественной мифологии, смена общественных ценностных ориентиров и общественных идеалов - это глубоко невротический и драматический процесс. Любое еретичество, пытающееся вырваться за границы устоявшихся мировоззренческих истин, встречает жесткое сопротивление идеологизированных мифологий, и это порождает новую кровь. И потому реальный прогресс в истории культуры всегда кровав. И потому та модель развития мифа, развития культуры, которая до сих пор главенствовала в истории культуры никак не может быть признана оптимальной.
Да, миф, возведенный в статус идеологии имеет объективно-исторический смысл.
Да, тоталитаризм постоянно оборачивается своей противоположностью.
Да, рождается "протестное поле культуры".
Да, возникает еретичество.
Да, только с возникновением феномена религиозно-тоталитарной мифологии возникает феномен развивающегося и изменяющегося мифа.
Но какой ценой! Плата за развивающийся миф в реальной человеческой истории - это бесконечные войны на идейной почве.
Плата - это моря крови и взаимной ненависти.
Плата - это сам глубоко невротичекий характер человеческой цивилизации.
Есть ли другой путь развития мифа?
Думается, есть, и связан он с великим принципом природы, открытым новоевропейскими мыслителями, но до сих пор не воплощенным в реальном бытии культуры.
Платформа природы
Агрессивным богам всемирных религий недоступна идея того, что встречающиеся им необычные культурные миры - это вовсе не явление бесовщины, а просто явление иных природ. Что у каждой из этих культур - своя природа, не похожая на природу культуры христианской, и оттого каждая из них имеет

равное с христианской культурой право на существование. И только универсально-безличная идея ПРИРОДЫ впервые дает шанс на со-
665
здание единой платформы взаимного понимания носителей различных культур. И, вместе с тем, дает шанс на диалог. Ведь открытие принципа природы впервые делает все интересным и все ценным. И проводит абсолютный водораздел между образованным человеком средневековья и образованным человеком Нового времени. Даже если оба они мыслят и чувствуют себя христианами.

В самом деле, участнику крестового похода - даже если это образованный человек своего времени, - в голову не приходит отнестись к чужой культуре как к предмету исследовательского интереса. Ему в голову не приходит, что у этой чужой культуры есть своя природа, которая может быть исследована и понята. Чужая культура ему не только неинтересна, но и чужда, а, стало быть, требует уничтожения. К такому пониманию его обязывает все полученное им образование.

И совсем иное отношение к чужой культуре обнаруживаем мы у человека, воспитанного в естественнонаучной парадигме. Отношение священного трепета: каждый клочок чужой культуры должен быть сохранен как предмет возможного изучения. Каждый клочок чужой культуры - это драгоценное свидетельство, по которому может быть реконструирована и понята ее природа.

Таким образом, только открытие принципа природы создает предпосылку для утверждения принципа абсолютной ценности любой культуры. А это значит, что человеку, прошедшему школу новоевропейского мышления становится очевидной ценность ИНОГО. Иного - значит, имеющего иную природу. А, значит, достойного не проклятий и уничтожения, а изучения. Ибо великий тезис "у всего есть своя природа" как раз и означает, что ВСЕ достойно изучения. Поскольку природа - это и есть то, что можно изучать.

Смысл термина "природа" совершенно не сводим к идее некоей вселенской целостности, окружающей мир человека: мол, "человек - и природа", "общество - и природа". Как раз в этом смысле термин "природа" является всего лишь заменителем средневековой идеи Бога и не привносит с собой ровным счетом ничего нового. Там - Бог был всем, теперь - Природа стала всем, приняв на себя функции Бога... Разницы, по сути дела, никакой.

Гораздо более глубокий смысл идеи природы открывается в тот момент, когда человек осознает, что природа - это то, что есть у каждой вещи и у каждого явления. И только новоевропейский человек может сказать так: "Мне интересна природа его реакции на мои слова". Или: "мне интересна природа религиозного отношения к миру". Постичь природу того или иного явления означает такого человека постичь тайну этого явления, его внутренний закон.

Предположение, согласно которому у всякой вещи или у всякого культурного явления есть своя природа, означает возможность и необходимость изучения этой вещи или этого культурного явления. А, следовательно, означает абсолютную ценность любой вещи и любого явления культуры. И именно это обстоятель-
666
ство становится подлинным основанием для возможности диалога культур.

Лишь с возникновением философии природы чужая культура становится интересной сама по себе, т.е. с точки зрения ее природы, а не с точки зрения той или иной религиозной идеологии. Подлинное величие шага, совершенного европейскими мыслителями, открывшими (или, точнее, изобретшими) феномен Природы как внесубъектного образования состоит во введении некоего универсального основания для диалога самых разных культур. Основания, не имеющего конфессиональной принадлежности.

Не пафос той или другой религии, провозгласившей себя мировой и универсальной, а изобретение идеи природы как безличного основания возможного диалога между людьми стало подлинным прорывом в истории цивилизации и открыло дорогу к постепенному осознанию человечеством себя как единого (хотя и культурно разного).

Что значит постичь природу человека? Это значит, между прочим, постичь природу его богов. Постичь природу его идей. Постичь природу его культур. Но, таким образом, понимание природы мусульманства, природы иудаизма или природы христианства и становится подлинным основанием для возможного диалога этих конфессий.

И так - во всем.

Если я хочу, чтобы у меня состоялся диалог, а не война, я обязан понять ПРИРОДУ позиции своего оппонента или собеседника. И, вместе с тем, должен понять природу своей неспособности понять его аргументы.

Идея природы, таким образом, - это идея закона, который может быть явлен каждому, и осознание которого может стать реальной основой для диалога, каких бы вопросов и каких бы сторон культуры это ни касалось. А понять природу человека вообще и понять природу любого отдельного его проявления -отдельных поступков и действий либо какого-то культурного феномена - это и значит создать основание для диалога как искусства одновременного удержания своего и чужого. Только с возникновением новоевропейского научного мышления человечество обретает шанс на взаимопонимание, и основа этого взаимопонимания обретается им вне самого себя, в идее природы. Ведь природа - это то, что делает людей одновременно едиными - и различными. Природа - это то, можно обнаружить у всего. Природа - это тот глубинный, прирожденный закон, который заставляет тот или иной предмет, то или иное существо, тот или иной феномен

культуры вести себя таким, а не другим образом. И установка на выяснение природы тех или иных поступков, действий, манифестаций - это установка, которая по сути своей направлена на возможность диалогического понимания иного.
Почему люди мыслят и чувствуют по-разному? Потому что у их мышления и чувств разная культурная природа. И оттого ус-
667
ловием понимания и диалога с другим является способность и интенция понять природу этого другого. Не нужно ни принимать, ни подминать под себя позицию другого. Задача отныне состоит в том, чтобы понять ПРИРОДУ этой другой позиции. Понять тот природный закон, который заставляет эту другой позицию быть другой. И если природа христианства оказывается явлена мусульманину, он способен вступить в диалог с христианством. Если природа православия явлена католику - он способен вступить в диалог с православием. Если я понимаю природу позиции своего оппонента (ее корни, ее происхождение, ее генезис, властвующий над ней закон), это значит, что я способен вступить в диалог с позицией своего оппонента. Понимание природы чего бы то ни было - это радикальное условие для ведения диалога с этим "чем-то". Принцип природы - это фундаментальный и универсальный принцип, дающий ключ к пониманию и диалогу.
Поэтому когда новоевропейские мыслители выдвигают на авансцену своего философствования принцип природы, они осуществляют тем самым воистину революционный прорыв, и оказываются гораздо более христианами, нежели их теологические предшественники. И лишь с этого момента - момента изобретения великого принципа природы само христианство обретает лицо действительного гуманизма и культурной терпимости. Само христианство начинает говорить на языке понимания чужого. И возникает та интерпретация христианских принципов, которая закладывает фундамент современной культуры. Принцип природы - это тот великий принцип, который впервые научает христианство, равно как и все прочие мировые религии говорить на языке ПОНИМАНИЯ.
И вовсе не благодаря самому себе, не благодаря своей особой религиозной сущности, а исключительно благодаря принципу природы само христианство радикально меняет свою суть, перестает быть религией культурного геноцида во имя иллюзорного братства, но становится религией культурной терпимости и культурного диалога. Лишь с возникновением платформы природы и утверждением ее на месте идеи воинствующей религиозной нетерпимости человечество созревает для культурного диалога. Диалога, преодолевающего агрессивно-военную трактовку закона исключенного третьего и принимающего возможность иного. Возможность третьего, четвертого, пятого - находящихся за пределами черно-белой логики противоположностей.
Но значит ли это, что диалог предполагает возможность всего, чего угодно? Значит ли это, что диалог есть возвращение к "все-возможностному мифу"? Разумеется , нет. Потому что диалог всегда есть встреча логик. А, стало быть, предполагает возможность и необходимость рациональной реконструкции логики иного. Предполагает наличие некоего закона, некоей природы, которую можно понять и расшифровать. Предполагает наличие школы, наличие чрезвычайно жестких ограничений, без которых невозможно
668
понимание. Предполагает, что природа позиции другого принципиально интеллигибельна, принципиально доступна для понимания, принципиально охватываема рациональным рассудком - ибо природа - это и есть то, что принципиально можно понять.
Диалог невозможен, если нет жесткого поля законов, управляющих логикой собеседников. Любой подлинный диалог предполагает определенные правила диалога и определенную способность к пониманию позиции другого. Возможен и необходим диалог культур, но весьма рискованно и опасно провозглашать необходимость диалога со всем, чем угодно. Подлинный диалог предполагает определенный уровень образованности, а, значит, определенный уровень рефлексивной простроенности позиции собеседника. Нельзя вести диалог с нахрапистой и воинствующей безграмотностью, пренебрегающей элементарными правилами рационального дискурса. Нельзя вести диалог с отсутствием позиции - когда партнер по диалогу не способен удержать свою собственную позицию и логику диалога. Нельзя вести диалог с бредом. Нельзя вести диалог, если позиция культурного оппонента лишена элементарной рациональной простроенности. Таким образом, образование - это важнейшее условие возможности диалога. И возможность диалога - это совсем не торжество всевозможности. Диалог безусловно допускает существование иного и право иного на существование. Но это вовсе не значит, что диалог допускает существование ЛЮБОГО иного, подобно всевозможностному мифу. Ведь для последнего позиции другого просто не существует. И оттого он вообще не способен к пониманию. Его глубоко мирный характер по отношению к другим мифологиям есть свидетельство его интеллектуальной инфантильности, и не более того. Всевозможностный миф - это мирное сосуществование различных культур, не замечающих и не слышащих друг друга. Наоборот, диалог - это мирное сосуществование различных культур, слышащих, понимающих друг друга, и... принимающих друг друга в своих несовпадениях. А между все-возможностным мифом и культурным диалогом пролегает огромная историческая эпоха культурно-идеологического тоталитаризма, когда знание о существовании иного являлось источником вражды и культурного отчуждения.
Естественно, что позиция диалога чрезвычайно трудна и требует непрерывной интеллектуальной активности по отношению к миру чужого. Ведь это не гегелевское преодоление противоположностей, но

некоторое диалогически неисчерпаемое сохранение существующих противоположностей. И - диалог в пространстве этих противоположностей.

Средневековье образования

Похоже, однако, что структуры европейского образования оказались менее всего готовы к встрече с идеей диалога. Открытая новоевропейской философией великая идея природы как предпо-

669

сылка диалога культур вступила в разительное противоречие с постсредневековой концепцией образования как процесса трансляции знаний, образования как процесса трансляции каких-то истин. Основные принципы новоевропейской школы - это принципы, родившиеся в недрах средневековой школы. И великие педагогические реформаторы Нового времени - Коменский, Песталоц-ци и другие - так и не сумели выйти за границы средневековой образовательной парадигмы как парадигмы трансляции истин от учителя к ученику. И это стало основой культурно-образовательного кризиса современной цивилизации, когда школа стала все более и более отчетливо демонстрировать свою неспособность адекватно ответить на вызов, брошенный ей философией природы и сопряженной с ней идеей диалога культур. Природа, загнанная в прокрустово ложе средневековой идеи образования, превратилась в выхолощенное "знание о природе" передаваемое ученику с помощью учебника и образовательных стандартов, вместо того, чтобы быть живым основанием совершенно нового по сравнению со средневековьем типа образования - образования как диалога культур. И эта неспособность постсредневековой школы ответить на вызов, брошенный ей культурой, стала особенно очевидной в XX веке.

В каком-то смысле можно было бы утверждать, что XX век проходит под знаком мифа. И это более чем странно. Ведь именно этот век стал веком подлинного торжества науки и просвещения. А суть европейской науки и европейского просвещения как раз и определяется термином "рационализм". Что же касается глубинной сути мифа, то она определяется чем-то прямо противоположным: миф иррационален. Не мудрено, что просветительский рассудок смотрел на миф свысока, как на прерогативу необразованного и невежественного человека. Умение мыслить рационально, с опорой на законы формальной логики и с отсечением всех заведомо ложных и несостоятельных возможностей - в этом виделось безусловное преимущество человека образованного перед необразованным. Поэтому стратегической идеей европейской цивилизации на протяжении нескольких веков была идея тотальной демифологизации общественного сознания, и успехи в деле образования - так виделось - делали этот идеал как никакой другой доступным и близким.

Казалось бы, весь ход развития культуры и науки в веке XIX свидетельствовал о небеспочвенности таких ожиданий. Ближайшее крушение всех и всяческих мифологий представлялось интеллектуальной самоочевидностью. И залогом тому была фантастически быстрая экспансия образования. Всеобщая образованность, причем образованность в специфически-европейском смысле должна была явиться надежным гарантом демифологизации общественного сознания на всех его уровнях. Ведь быть образованным в европейском смысле как раз и означало умение рационально мыслить, а рационально мыслить - это значит мыслить аналитически, отделяя возможное от невозможного и осуществляя мыслительные операции исключительно в пространстве возможного.

670

Что же на самом деле предъявил адептам образованного мышления XX век?

Казалось бы: наконец-то реализовались идеалы европейских просветителей, и наступил век действительно всеобщей образованности. То, что раньше было прерогативой избранных, прерогативой узкого социального слоя, стало теперь достоянием самых широких масс. К тому же именно в XX веке научно-рационалистический подход достиг наивысших практических успехов. А это также входило в программу-максимум европейских просветителей. И поскольку считалось, что именно дремучие, невежественные массы являются носителями мифологического сознания, указанные изменения должны были означать конец мифа.

Однако именно в XX веке случилась настолько мощная флуктуация самого дремучего мифологизма в образованное общественное сознание, что это тотально дезавуировало надежды и ожидания просветительского разума: образованный человек XX века впал в состояние... полной мифологической невменяемости.

Произошло то, что даже приблизительно не могли себе представить адепты просветительской идеи. В сознании образов анного-человека XX века вдруг актуализировался тот уровень мифа, который характеризует мышление первобытного человека и ребенка-дошкольника, а именно - уровень всевозможностного мифа.

Произошла совершенно невероятная вещь. Человек получивший европейское образование, а, значит, так или иначе прошедший школу рационалистического мышления, лежащего в самом основании европейского идеала образования, все настойчивее стал обращаться к образцам мышления не просто арационалистичным, но и всевозможностным. Он стал мыслить с полным равнодушием не только по отношению к "бритве Оккама", но и вообще не соблюдая каких бы то ни было рационалистических приличий. Мир для него начал населяться энергетическими вампирами и оборотнями, бесовскими силами, кармическими воплощениями, загробными голосами, астрологическими сценариями - и притом... всем этим одновременно! В его голове каким-то непонятным образом сформировалась невероятная смесь самых различных, притом совершенно

противоположных мифологий. Он молится в православном храме, справляет католическое рождество, снимает порчу и сглаз у заезжего колдуна-целителя, определяет астрологический сценарий своей судьбы по восточному календарю, верит в множественное воплощение своей жизни и одновременно в последние достижения научно-технического прогресса. Иисус Христос, Альберт Эйнштейн и и знакомый экстрасенс со способностью к столоверчению обладают для него одинаковой степенью реальности. Его образованное сознание представляет собой невозможное смешение заведомо несовместимых вещей - однако это менее всего выводит его из равновесия.

Доминирующей идеей массового общественного сознания в XX веке становится всеобщая вера во все. И твердая убежденность в том, что ВСЕ МОЖЕТ БЫТЬ. А ведь именно эта убежденность

671

является ключевой характеристикой мифологического сознания в его наивно-детских и первобытно-архаических формах.

"Все может быть" - это значит, что возможны ясновидение, вампиризм, превращение человека в оборотня, жизнь после смерти, многочисленные повторные рождения, натурализованные бесы и ведьмы и проч., и проч., и проч. "Все может быть" - это значит, возможно, чтобы вчерашняя журналистка из районной газеты сегодня стала живым воплощением Господа Бога Нашего Иисуса Христа, а вчерашний секретарь обкома, за всю жизнь не написавший ни строчки авторского текста, стал вдруг автором многих книг и отцом российской демократии. Нет ничего невозможного -таков лозунг современного образованного человека, опровергающий саму суть идеи образования, саму суть рационального способа мышления, т.е. мышления, направленного на отсечение сферы возможного от сферы невозможного.

Откуда берется всевозможностный миф в пространстве самого образованного из всех доныне существовавших веков? Каким образом у образованного человека формируется готовность верить во все, что угодно? Несет ли за это ответственность только система образования или же есть какие-то более фундаментальные причины впадения образованного человека в беспредел всевоз-можностной веры? Рациональный рассудок предшествующих веков был слишком уверен в том, что жизнь без мифов доступна всякому человеку, достаточно получить надлежащее образование. Сегодня рациональный рассудок пребывает в состоянии полной растерянности перед лицом своеобразной пандемии всевозможностного мифа, охватившей человечество, несмотря на достигнутый уровень всеобщей образованности.

Образованное человечество XX века этически поднялось до того, чтобы отвергнуть идею культурного геноцида. Оно вырвалось на свободу из-под власти культурно-идеологического тоталитаризма. Оно обрело идею абсолютной терпимости к культурному иному. Но, увы, не в форме диалога, а в форме возобновленного всевозможностного мифа. Когда этический протест против культурно-идеологического тоталитаризма, не обеспеченный достаточным уровнем рациональной рефлексии привел к реабилитаций наивно-детского представления "все возможно". И это безусловно явилось свидетельством глубокого кризиса новоевропейской системы образования, которая оказалась не готова к новому культурному вызову. Ибо способность вести диалог с иным предполагает не только жесткую рациональную рефлексию и отбор возможностей, но и мужество быть собой.

Образованный миф

Образование в его классических образцах создает лишь возможность индивидуально-личностного, протестного мышления. Однако в реальном образовании далеко не каждый человек эту принципиальную возможность реализует.

672

Образованный человек в контексте культуры - это отнюдь не человек, который покинул почву своей естественной мифологии, но человек, который обрел способность находиться в рефлексивном диалоге со своей естественной мифологией. Разумеется, в каком-то смысле это демифологизированный человек. Ведь в своем протестном пространстве он рефлексивно дистанцируется по отношению к получаемым им знаниям и осуществляет с ними индивидуально-личностный диалог. Однако, с другой стороны, он оказывается своеобразным заложником полученного им образования и делает свое образование средством... укрепления собственного мифа.

Образованному человеку кажется недостаточным того, что миф смысловым образом санкционирует его жизнь. Ему кажется необходимым и уместным создать интеллектуальные подпорки для мифа в виде тех или иных рациональных аргументов. Как если бы, узнав, что земля, которая ни на что не опирается, несется в космическом пространстве, он начал строить подпорки для Земли: не дай Бог, упадет и разобьется!

И это, если угодно, позиция образованного невротика. Полученное им образование и навык рациональной аргументации не позволяет ему отнестись к собственному мифу с позиций наивной непосредственности. Поэтому он важно надувает щеки и начинает объяснять и оправдывать свой миф аргументами рассудка - ровно настолько, насколько ему позволяет это делать полученное им образование. В сущности говоря, из этого важного надувания щек и попыток рационального оправдания, объяснения и интерпретации того, что вовсе не требует рационального объяснения, оправдания и интерепретации, и рождается феномен философии.

Воистину правы оказываются те древнегреческие философы, которые подмечают, что философия рождается из анекдота. Философ - это человек, которому оказывается мало того, что Бог (или боги) как высшая мифологическая инстанция жизни существует, и оправдывает смысл существования этой жизни. Он

начинает создавать интеллектуальные подпорки для Бога. Или - более широко - интеллектуальные подпорки для мифа. Ему оказывается мало того, что миф как высшая инстанция его жизни ЕСТЬ. Ему оказывается важным санкционировать существование этого мифа слабыми аргументами своего рассудка. Ему оказывается мало того великого знания, что земля стоит на черепахе и трех слонах. Ему - получившему образование! - отныне требуется АРГУМЕНТИРОВАТЬ эту фундаментальную мифологическую гипотезу. Рационально ее проинтерпретировать. На уровне того уровня образованности, которого ему удалось достичь.

А в результате из мифа необразованного получается образованный миф.

Рационально простроенный.

Философически реконструированный.

673

Великий в своей иррациональности миф, низведенный... до уровня образования. До уровня того образования, которым может похвастать данная личность.

Напомню: в широком смысле мифом можно назвать любой феномен или любую идею, становящуюся предметом иррациональной веры. Именно в этом значении употребляем мы термин "миф", рассуждая о "коммунистическом мифе" или о "современной политической мифологии".

Такой миф всегда является предметом более или менее сознательного выбора, совершаемого человеком. И каждый человек, к какой бы культурной эпохе он ни принадлежал, окружает себя плотным облаком такого рода установок веры, несет в своей повседневной жизни многообразный мир своей индивидуальной мифологии - разнообразных ценностных ориентиров, позволяющих ему делать в тех или иных ситуациях тот или иной выбор. Это мифы научные, религиозные, политические, моральные, эстетические, психологические, сексуальные, бытовые и т.д. Каждый человек увешан мифами, которые являются глубинным основанием его ориентировки в мире и выполняют для него роль охранительных амулетов. Как и полагается мифам, все они носят вполне иррациональный характер. Даже если человек и пытается объяснить, почему он делает тот или иной политический, моральный или эстетический выбор, само это объяснение зачастую оказывается построено по мифологическим законам. Так, поклонник Ельцина может до хрипоты спорить со своими политическими оппонентами, приводить разнообразные аргументы в пользу своего "героя", но конечным основанием его позиции является формула совершенно иррациональная: "Я ВЕРЮ Ельцину!". И то же самое можно сказать про любого другого политического героя или эстрадного кумира: отношение к нему всегда является в своей основе глубоко иррациональным. И именно в этом смысле функционируют в языке словосочетания типа: "миф Ельцина", "миф Горбачева", "миф Жириновского", "миф социализма", "демократический миф". В этом же смысле можно говорить о мифах в области морали или науки и т.д.

Все перечисленные мифы так или иначе являются мифами образованными, коль скоро для всех них характерна некая рациональная опосредованность. Та, с помощью которой человек не просто бездумно верит в некий миф, а выстраивает некую рациональную конструкцию-объяснение своей веры. Все свои способности рациональной аргументации человек активизирует, дабы оправдать и обосновать свой миф. И в результате пространство мифа имеет выраженное субъективно-рациональное измерение.

Образованный человек не просто верит в свой миф. Он обязательно выстраивает КОНЦЕПЦИЮ своей веры. А это значит, что, включая механизм рациональной аргументации, я по максимуму осуществляю свой субъективный ВЫБОР и отбор возможностей. И, вполне очевидно, что в описываемом случае меня уже никак И его во всяком случае не устраивает тот всевозможност-

674

ный миф, на котором строится детское или первобытное мировосприятие. Для образованного человека отнюдь не все возможно, а только то, что соответствует ЕГО мифологии. И этим принципиально отличается образованная мифология от мифологии необразованной. Образованный человек тоже мифологичен, но его миф функционирует совершенно иначе, нежели миф первобытного человека или миф ребенка.

Образованный человек находится в весьма любопытных взаимоотношениях с своей собственной иррациональностью. Он свою иррациональную веру пытается окружить разнообразными интеллектуальными подпорками, создаваемыми из аргументов, которые он черпает в своем образовании. А в результате возникает кентавр своего рода рационализованной иррациональности. Эта-то рационализованная рациональность и является образованным мифом - мифом, пронизанным интенциями рациональной аргументации.

Частокол рациональных аргументов, оправдывающих ту или иную иррациональную веру или установку может быть развернут до уровня и масштаба философской доктрины, а может обходиться весьма скромными апелляций к данным житейского опыта. Но и в том, и в другом случае человек будет манифестировать себя как рационально мыслящее существо, а, значит, существо, склонное к доказательствам. Как существо, знакомое с формальной логикой. И неважно, насколько представляемые доказательства будут убедительны. Важна сама принципиальная установка на необходимость и возможность рационального обоснования того, во что он верит.

Образованный человек - это человек, который так или иначе гордится той школой мысли которую ему довелось пройти, и которая поставляет ему средства рефлексивного и формально-логического самообоснования. И оттого самое сокровенное, самое смысловое, что есть в его существовании - миф - он

устанавливает на рельсы своего рационально-культурного мышления. И создает совершенно особый миф - миф, с которым находится в рефлексивном диалоге.
Образованный миф - это разборчивый миф.
Если всевозможностный миф ребенка или первобытного человека приемлет все, то образованный миф не таков. Он осуществляет весьма и весьма тонкую избирательную активность по отношению к -поступающей из внешнего для мира информации, и если какая-то информация не будет его устраивать - он без тени сомнения ее отсечет. А если на его пути встретятся факты, противоречащие его сути, он спокойно парирует: "Тем хуже для фактов! ". Ведь это миф, прошедший школу рационального аргумента. А это значит, что он не просто ВЕРИТ в некую высшую мифологическую истину, но и производит достаточно жесткое логическое отсечение всего того, что противоречит истине мифа. Всю силу рациональной аргументации пытается он применить для защиты своих мифологических истин. Для отделения "правиль-

його" знания от "неправильного" - в соответствии со своим пониманием истины. Для отделения "возможного" от "невозможного".
Уже в самых древних своих культурно-исторических образцах образованное сознание демонстрирует эту свою принципиальную ориентированность на отделение "возможного" от "невозможного".
Возьмем для примера образованное-сознание античного грека. Казалось бы, оно пронизано самыми невероятными мифологическими представлениями. Эти мифы, тянущиеся из самой глубокой архаики, несут в себе яркий пафос всевозможностности, в них воистину царит логический беспредел. И, тем не менее, образованный грек четко отделяет "возможное" от "невозможного" и держит своеобразную дистанцию по отношению к собственным мифам. Он вовсе не склонен принимать на веру все, что угодно (как это было характерно для тотемистического сознания первобытного человека или всевозможностного сознания ребенка). Он крайне избирателен к поступающей информации. Он накладывает на события и факты достаточно жесткую сетку миропонимания. Ту жесткую сетку, которая очерчивает некий ПРЕДЕЛ восприятия мира. Ту сетку восприятия, которая заставляет его осуществлять ЦЕННОСТНЫЙ ОТБОР поступающей ему информации.
И прямо противоположную картину демонстрирует миф необразованный, не вышколенный рациональным размышлением. Его главная характеристика состоит в том, что он носит всевоз-можностный характер. Он не предполагает никакой рациональной самоинтерпретации, а просто существует как высшая данность. Скажем, вера ребенка-дошкольника в маму и папу лишена каких бы то ни было сомнений и какой бы то ни было интенции рефлексивного отбора. Сознание такого ребенка нерефлексивно. А это значит, что оно не знает каких-либо альтернатив или каких-либо противоречий. Оно ВСЕ ПРИЕМЛЕТ. И если мир взрослых (мир детских богов) предлагает сознанию трехлетнего малыша какие-то взаимоисключающие суждения, ребенок ничуть не смущается этим, а с уверенностью принимает и то, и другое, не видя в этом никакого противоречия.
Значит, ТАК НАДО.
Кому? Зачем? - это не его вопросы. ТАК УСТРОЕН МИР. Мир, в котором высшей ценностью является не истина, а мнение взрослого.
И точно так же устроен миф (и мир) первобытного человека. Миф (и мир), которому совершенно чужд пафос рефлексивного анализа. Миф (и мир), в котором ВСЕ ВОЗМОЖНО. Мир, в котором миф не требует рациональной аргументации и не знает закона исключенного третьего.
И, вместе с тем, мир, который поразительным образом возобновляется современным образованным человеком в том беспределе всевозможностного, о котором шла речь выше.

Между образованием и диалогом.
Одна из важнейших ценностей, завоеванных культурой XX века - это ценность полимифии как важнейшего условия выживания культуры и цивилизация. Когда миф должен развиваться не за счет драматических сшибок и взаимных уничтожений, а за счет полифонического диалога. И именно в этом состоит суть того перехода, накануне которого находится сегодня человеческая цивилизация: должен произойти принципиальный переход от культуры тоталитарно-средневекового, религиозного по своей сути образования к культуре образования-диалога, где диалог является своего рода антиподом образования как процесса трансляции культурных ндей и ценностей (именно такой тип образования я и называю религиозным).
Сама суть религиозного образования (до сих пор господствующего в современной культуре, несмотря на его декларированную светскость) антидиалогична. Это образование, которое по сути своей есть насилие, требующее от личности предельной активизации ее волевых усилий. В ситуации такого образования личность вынуждена не столько следовать своим познавательным прихотям, а смиренно воспринимать мир глубоко отчужденной школьной информации - мир искусственно навязываемых знаний.
Религиозно-тоталитарный тип образования, т.е. образование в форме информационного насилия над ребенком зачастую рассматривается как единственно возможный тип образования. Не случайно в истории культуры феномен систематического образования возникает там и тогда, где и когда возникает феномен тоталитарной мифологии, стремящейся заявить претензию на абсолютное господство с помощью специальных инструментов государственной власти. И мы не должны забывать, что школа в момент своего

изобретения была по сути своей религиозным институтом, и что в служении религиозному мифу состояла ее исходная внутрикультурная функция. И то, что школа, где бы она ни возникала, всякий раз возникала в пространстве религиозно-храмовых комплексов, не должно рассматриваться нами как случайность. Сама суть ранних образовательных учреждений в том и состояла, чтобы помогать религии в утверждении одного
мифа посредством унижения чужих.

Шло время. Менялись социальные идеалы и религиозные ориентиры. И только суть школы как инструмента в руках той или иной идеологии оставалась при этом неизменной. Обязанность школы - научить, дать образование. Навязать человеку систему универсально-единых знаний. Сформировать у человека чувство тождественности со своими соплеменниками. То, что в период мономифических культур формировалось у каждого человека как нечто естественное, в период полимяфизма требует искусственных усилий. То, во что древний человек просто верил, теперь привело к необходимости рефлексивной аргументации. Но сама суть школы оказывается при этом заявлена как антидиалогическая.

677

Таким образом, в реальной культуре задачи образования и задачи развития личности оказываются диаметрально противоположными задачами. Задача школы - в какую бы эпоху эта задача ни решалась - состояла в том, чтобы ОБРАЗОВАТЬ человека. Придать ему некий ОБРАЗ. Сформировать его "по образу и подобию божьему", при всем при том, что у каждой культуры, в том числе у культуры т.наз. атеистической - свой бог. Вылепить его, если угодно, из глины. Из того сырого материала, каковым он приходит в школу из своего дошкольного детства. Для такого образования человек - это только сырой материал. ПРЕДМЕТ для образования. Тот, кто еще только ДОЛЖЕН СТАТЬ. И при том у любой исторически существовавшей модели образования (а все они были так или иначе тоталитарно-религиозными) есть некий ИДЕАЛ человека - того человека, которого данная модель образования подряжалась сформировать. В любую историческую эпоху, в любом культурном сообществе дело обстоит именно таким образом. Мы можем говорить о какой-то модели образования лишь в той мере, в какой в ней задан образовательный идеал. Задано некое ожидаемое будущее. Задано представление о том, каков должен быть "продукт" НА ВЫХОДЕ из системы образования. Задан "образовательный стандарт". Все это - признаки тоталитарно-религиозных моделей образования.

Наоборот, образование как диалог есть принципиально открытая ситуация. И в этом смысле подлинный диалог глубоко антиобразователен, если понимать под образованием все то, что до сих пор образованием называлось. Потому что подлинный диалог принципиально есть там и тогда, где и когда его участники не "образовывают" друг друга, а взаимно разворачивают свои позиции. И эти взаимные позиции требуют взаимного вслушивания друг в друга, но никак не взаимной коррекции. Коррекция позиции в диалоге - это только аутокоррекция, самокоррекция.

Позиции участников тоталитарно-религиозного образовательного процесса принципиально неравноправны, принципиально неравновесны. Хорошая школа в традиционном смысле этого слова - это школа, которая ДАЕТ образование. Хороший ученик - это ученик, который ПРИНИМАЕТ на себя тот образ, который навязывает ему школа.

Поэтому диалог ВНУТРИ религиозно-образовательного процесса, т.е. внутри традиционной школы по большому счету невозможен.

Или - или.

Или - диалог, или - образование. TERTIUM NON DATUR.

Диалог ВСТРОЕННЫЙ в религиозно-тоталитарную модель образования - это абсурд.

Или это уже не образование в классическом смысле слова.

Потому что там, где есть диалог, там есть равенство позиций. Там нет ОБРАЗОВЫВАНИЯ одного другим. Нет перетекания большего в меньшее. Нет одностороннего восхождения одного к

678



логике другого. И, само собой разумеется, нет программы, навязывающей такого рода восхождение.

Но это значит, что у образования как диалога нет и не может быть образовательного идеала, потому что образовательный идеал с неизбежностью предполагает некоторую идеологию. Ведь образовательные идеалы - это то, что изобретается только одной стороной образовательного процесса - той, которая обучает, но не той, которая обучается. Можно изобрести самые замечательные идеалы. И все же это будут идеалы, навязываемые школой ребенку. И любые разговоры о принципиальном равноправии учителя и ученика

будут заведомым лицемерием.
У любого образования есть более или менее четкое представление о том, чего хочет "образовывающая сторона", чем должен закончиться образовательный процесс, к чему должны в конце концов прийти "образовываемые". Любое образование обязано иметь принципиально ПРЕДСКАЗУЕМЫЙ результат.
Наоборот, специфика диалога в том и состоит, что его результат принципиально нельзя предсказать: ведь в нем участвуют два (или более) РАВНОПРАВНЫХ участника, каждый из которых ведет свою субъективно-прихотливую линию. А в результате диалога двух участников всегда рождается ТРЕТЬЕ, не принадлежащее ни первому, ни второму.
Но если само образование антидиалогично по своей сути, откуда тогда берется феномен диалога?
Диалог в истории культуры возникает здесь не "благодаря", а "вопреки" образованию.
Диалог совершается здесь в той мере, в какой формируется протестное пространство личности, не соглашающейся с тем, чтобы ее "образовывали" по какому-то внешнему, универсальному для всех сценарию. Вот тогда-то и начинается ДИАЛОГ, результатом которого становится то, что человек, отважившийся на диалог, в конце концов выходит... за границы образования как такового.
Во всякую историческую эпоху бывают люди, которых можно назвать образованнейшими людьми своего времени. Это те, кто наилучшим образом соответствует тем неявным образовательным стандартам, которые рассеяны в атмосфере эпохи. И во всякую историческую эпоху бывают люди, которые "взрывают" образовательные стандарты, создавая такие культурные измерения, которые вовсе не предполагались никаким образовательным стандартом.
Конечно, последние так же являются "получившими образование". Но их специфика в том, что они никогда не совпадают с тем образованием, которое они получили. Они не столько следуют некоторому образовательному стандарту, сколько ведут с ним непрерывный спор. Это так называемые "гении", "таланты", "творцы культуры" и проч. Как раз они и демонстрируют тот тип вза-
679
имоотношений с культурой, который можно назвать диалогическим. Они признают в культуре равноправного собеседника, но и сама культура вынуждена считаться с их независимостью. Они менее всего являются ПРЕДМЕТОМ образования. По отношению к своему собственному образованию они удерживают выраженную дистанцию, никогда не совпадая с тем образованием, которое они получили. -
^
И именно в этом заключается ситуация диалога.
Диалог - суть подлинный и, пожалуй, единственный способ существования и самоосуществления человека в позиции творца. Ведь главное в диалоге, его важнейшая предпосылка - это наличие авторских позиций его участников. Если такие позиции есть, если они четко отдемаркированы друг от друга, - они неизбежно будут взаимно интересны и вызывать у участников диалога желание вслушиваться друг в друга. Но если позиции участников той или иной внутрикультурной коммуникации слипаются друг с другом, если между ними нельзя провести четких линий демаркации, если каждый его участник не несет в себе суверенный культурный мир, никакой диалог между ними принципиально невозможен. Чтобы диалог между позициями был возможен, эти позиции прежде всего должны быть.
Но что значит - "иметь свою позицию"? Если я позаимствовал свою позицию из прочитанной мною книги - будет ли она достаточным основанием для диалога с позицией другого? Да, но с единственной оговоркой. Это будет не моя позиция, а позиция той книги, того автора, которого я в своей позиции представительствую.
Стратегический внутрикультурный идеал эпохи цивилизации - человек образованный. То есть, так или иначе, человек, стоящий на высоте своей культуры. Умеющий ПРЕДСТАВИТЕЛЬСТВОВАТЬ свою культуру.
Он вовсе не представительствует свой индивидуальный, авторский мир, Его устами говорит сама культура.
Меняются, точно в калейдоскопе, образовательные идеалы, но не меняется лишь одно: сам принцип соответствия человека некоему (тому или другому) образовательному идеалу. А в общении двух образованных людей, представляющих одну и ту же культуру, культура говорит как бы сама с собой.
Несомненно, что культура цивилизации, культура тоталитарно-религиозного образования ценит своих гениев, выламывающихся из образовательных стандартов своего времени. Но, скорее, задним числом. Ближе к столетним и далее юбилеям. А так они - культурные маргиналы, вызывающие, скорее, чувство недоумения и настороженности, нежели чувство восхищения и радости. И здесь -ключ к пониманию высказанного выше тезиса о необходимости перехода от "культуры образования" к "культуре диалога".
1. История литератур Латинской Америки. От древнейших времен до начала Войны за независимость. М.,1985, с. 134.
2. Там же, с. 139. ;
3. Там же.'
680
Лобок А.М., философ, педагог.
Автор пионерских разработок, в области начального школьного образования. Создатель оригинального комплекса лингвистических и математических задач, позволяющих получать удивительные результаты в обучении детей младшего школьного возраста. Десятки публикаций по этому поводу в российской педа-

гогической прессе произвели своеобразный фуррор, а их автор был назван "учителем столетия" на страницах общероссийской газеты "Первое сентября".
Автор книги "Подсознательный Маркс, или Евангелие, которое не состоялось" - книги о том, как не надо воспитывать детей. В литературной критике это произведение было отмечено как одно из ярких событий 1993 года.
Книга "Антропология мифа" написана в жанре интеллектуальной провокации. Она обладает редкой способностью дразнить воображение, вызывает на спор буквально каждой своей страницей, производя порою шоковое впечатление. Вместе с тем, ее аргументация выглядит парадоксально убедительной и точной. Ошеломляющая смелость предлагаемых автором гипотез сочетается со строгим следованием рационалистическим традициям европейской школы мышления и нормам хорошего литературного языка.
"По моему представлению, автор сотворил сверхмиф о мифах, чтобы уяснить сущность мифа в эволюционном движении человечества"
"Считаю, что исследование А.М.Лобка несет в себе уникальный, выходящий за рамки привычного образ мышления"
Шалва Амонашвили,
профессор, доктор пед. наук, почетный член РАО
"Это очень, в высшей степени нетривиальное, интересное, и, пожалуй, талантливое произведение. Количество интересных мыслей сопоставимо с количеством страниц".
Б.Д.Эльконин
доктор псих, наук
681
СОДЕРЖАНИЕ
Неправильная книжка.....5
ЧАСТЬ 1. ОЧЕРТАНИЯ МИФА
ГЛАВА 1. ИСТОКИ МИФА
Мифологический кентавр.....10
Парадокс мифа.....11
Миф, тождественный истине 14
Миф равнодушен к эксперименту.....18
Тайный язык мифа 21
Культура как знак другого.....22
Естественный абсурд.....24
Табуна "совокупление" культур 26
Непереводимость культуры 28
Обман, дарующий смысл 30
Проблема жизни.....32
Искушение культурой 35
Испытание выбором.....39
Все живое.....41
Точки опоры.....43
Инобытие в культуре 46
Невозможное животное.....53
ГЛАВА 2. ТЕХНОЛОГИИ МИФА
Предмет с навязанным смыслом.....59
Культура как творчество.....64
Миф как прообраз культуры.....67
Миф жребия.....71
Миф вкуса.....73
Миф эстетических предпочтений.....76
Миф как смысл 82
Мифологические координаты рассудка.....84
Иерархия смыслов 87
Кризис смысла.....93
Плата за свободу.....97
Свобода как театр.....102
682
ГЛАВА 3. МИФ И ПРИРОДА ДЕТСТВА
Человек, возделанный мифом 106
Миф как имя сущего.....113
Пространство человеческой субъективности ... 117
Как мыслит ребенок?.....120
Вероятностный мир.....125
Детский взрослый миф 128

Человек рождающийся.....131
Один на один с семантикой культуры 135
Потребность в языке.....139
Логика имени.....143
Проблема диалога.....147
ГЛАВА 4. ЯЗЫКИ МИФА
Иллюзии происхождения.....153
Искусство семантики 159
Некоммуникативная природа языка 164
Ритуал и обряд
как способ существования мифа.....169
Структуры ритуала 175
Тайна ритуала.....180
Феномен слова.....186
Мир поименованный 191
ЧАСТЬ 2. ИСКУШЕНИЯ МИФА
ГЛАВА 1. ФАЛЛОЛОГИЯ МИФА
Фаллические мотивы культуры 196
Загадка обожествленной сексуальности.....202
Сила фаллоса.....207
Парадоксы человеческой сексуальности 213
По ту сторону эволюции 220
Рождение культуры 223
Фаллическая карта культуры.....227
Фаллос, творящий Ойкумену.....231
ГЛАВА 2. ПЕДАГОГИКА УКРОЩЕННОЙ СЕКСУАЛЬНОСТИ
Посвящение в культуру.....240
Обряды, воистину безумные.....243
Фаллические игры на грани фола.....246
Укрощение фаллоса.....250
Культура возделанной сексуальности.....255
Педагогика "наоборот".....260
Культура, построенная педагогикой 267
По ту сторону фаллоса.....269
Женщина как миф.....273
ГЛАВА 3. ГНОСЕОЛОГИЯ АБСУРДА
Мифологическая память культуры
683
.277
Мотивация к информации.....281
Фаллос как стержень
мифологического познания 285
Педагогика в генитальных тонах.....287
Информационный Клондайк.....290
Магические инструменты познания 292
Сотворение знания.....297
Сила мифа.....300
У истоков творчества 304
Мускулатура мифа.....308
Творчество: от абсурда к логике.....312
Двойной отщеп 315
ЧАСТЬ 3. ОСНОВАНИЯ МИФА
ГЛАВА 1. АРХЕОЛОГИЯ МИФА
Загадка древнейшего производства.....320
Парадокс "хабилиса" 326
Проблема орудийности.....331
Орудийный барьер.....337
Границы мозга.....342
Благими намерениями.....349
Опоры выбора 352
ГЛАВА 2. КОРНИ КУЛЬТУРЫ
Странный мир галек 359
Культура каменных меток.....365

Память в камне.....373
Рождение утилитарности.....379
Знание на фундаменте мифа 384
Магия орудийности.....388
ГЛАВА 3. ИСКУШЕНИЕ СОЦИАЛЬНОСТЬЮ
В начале было слово.....394
В преддверии языка.....397
Явление языка в обряде 400
Культура как культ.....405
Восхождение к образцу.....408
Прыжок питекантропа 412
Фактор отбора.....417
Возможны варианты 421
Принцип мутаций.....425
Homo sapiens - человек спасенный.....430
ГЛАВА 4. АРХЕОЛОГИЯ ДЕТСТВА
От истории культуры к истории детства.....437
Миф метки 442
Мир татуированный.....447
От языка меток к языку культуры.....454
684
"Собственно человеческое..." 460
Педагогика ритуала 464
Мир категорий.....468
Магия ритуала.....470
Школа варианта.....474
ЧАСТЬ 4. ИНОБЫТИЕ МИФА
ГЛАВА 1. ДИАЛОГ С МИФОМ
Тайна поэзии 483
Пространство прозы.....487
Миф в зеркале слова.....491
Рождение эпоса 497
Космос эпоса 500
Тайна жречества.....506
Восстановление целого.....512
Тайна школы 517
ГЛАВА 2. ПРИВКУС ИСТОРИИ
Проблема производства.....526
Производство из мифа.....528
Земледелие: детерминация целью.....532
Феномен труда.....536
Творение времени.....541
Загадка земледелия.....544
Злаковые оттенки земледелия 548
Мировоззрение хлебной лепешки 551
Глиняные маски истории.....559
ГЛАВА 3. РОЖДЕНИЕ ИСТОРИИ
История, выплавленная в тигле.....567
Жизнь внутри времени.....573
Космологическая мифологема мифоведения ... 578 Ритуал: между педагогикой и космологией .. 582
Фактор времени: культура и ребенок 586
История, сочиняемая ребенком.....592
Теогенез истории.....596
ГЛАВА 4. МИФОВОЗЗРЕНИЕ ТЕОГОНИИ
Мифосемантика древних богов.....603
Пастбище для небесной коровы.....607
Боги разных земель 611
Иллюзии космогенеза 614
Вкус философии.....618
Между небом и землей.....623
Порядок богов 628
Загадка хаоса.....632
Рождение богов.....637

685
ПЕРЕКРЕСТОК ОБРАЗОВАНИЯ. ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ
Возможность и драма образования.....642
Пределы "самости".....'.....'.....645
Дорога смирения.....;...!.....648
Протестное пространство личности.....652
Миф на тропе войны.....655
Бес во Христе.....660
Время еретичества.....663
Платформа природы.....1.....;.....6W»
Средневековье образования.....669
Образованный миф.....672
Между образованием и диалогом.....677
Александр Михайлович Лобок
АНТРОПОЛОГИЯ МИФА
Художник Юлия Колинько
Вёрстка Алексей Яценко
А.Лобок
Антропология мифа.- Екатеринбург: Банк культурной информации, 1997.- 688 с. (Библиотека"философа: Философский андеграунд Урала). X >
.В книге представлена новая теория языка, оригинальная концепция происхождения человека, человеческого сознания, древнейших человеческих цивилизаций. На основе анализа феномена мифа.
;•
ISBN 5-7851-0013-4