

УДК 003:291.13

О СЕМИОТИЧЕСКОМ АНАЛИЗЕ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ДИСКУРСОВ

А.М. Прилуцкий

РГПУ им. А.И.Герцена, Санкт-Петербург

Статья представляет собой опыт анализа семиотических особенностей формирования и развития мифологических дискурсов. Автор даёт обоснование того, что развитие религиозного дискурса происходит в результате распада древнейших связных представлений, фиксирующих мировосприятие, в котором «небо» и «божество» не разграничиваются, но выступают как олицетворения единого, и прослеживает связь между «небом» и «божественным» в различных религиозных традициях. Подобное представление мира в статье трактуется как разновидность магического символизма. Доказывается, что генетически миф восходит к высказыванию на естественном языке, позднее получившем (в силу особой прагматики мифологической коммуникации) ритуализованную форму, создаваемую специальным языком.

Ключевые слова: мифологический дискурс, миф, мифологическая коммуникация, магический символизм, семиозис.

Развитие религиозного дискурса происходит в результате распада древнейших связных представлений, фиксирующих глубоко архаическое мировосприятие, в котором «небо» и «божество» не разграничиваются, но выступают как олицетворения *единого*. Согласно мифологическому восприятию мира, пространство мыслилось в рамках дихотомических категорий: пространственная вертикаль «верх-низ, юг-север» и пространственная горизонталь – «центр-периферия», при этом само пространство трактовалось как созданное в результате раздвижения Хаоса и передвижения его на периферию [4: 86], что предполагает понимание упорядоченности пространства, которое может быть представлено как взаимоотношение нескольких бытийных уровней – высшего, среднего и низшего мира. При этом верх – это «сакральная сторона», он наделён признаками «хороший», «благополучный», «плодородный», «жизненный» [там же], он может одновременно интерпретироваться в дискурсе ранних форм религии и как мир богов, и как собственно божество. Не случайно, согласно с архаическими представлениями, «внеземной божественный разум» связывался с «синим цветом, с синим цветом связывалась и первоматерия, первовещество» [12: 55–81].

Связь между небом и божественным прослеживается в различных религиозных традициях. Существовал культ неба как верховного божества в бурятском политеизме [15: 9]. В шумерском политеизме небесный бог Ану, выступающий как олицетворение небесных процессов, сделался важнейшим богом шумерского пантеона, а «небесные явления, измерявшиеся с всё возрастающей тщательностью и точностью, убеждали человека в существовании упорядоченного мира, который хотя бы частично возвышался над первородным хаосом или человеческим капризом» [13: 232]. Такое символическое (или правильное – знаковое) представление устройства мира является, по сути, «деструктурным» представлением, поскольку взаимодействие бытийных

уровней осуществляется здесь не через разработку концепции наличия между-уровневых стабильных связей-отношений, но благодаря установлению не столько символических, сколько, скорее, ассоциативных отношений, через наделение соответствующих уровней оценочными признаками – т.е. едва ли не на уровне мистической аллегоризации символа. Это было уже началом семиотических процессов, поскольку представление, объективируемое знаком (в данном случае словом), «вводится в определённую систему знаний, тем самым подвергаясь обработке, преобразованиям и интерпретации с позиции системного знания» [1: 30]. Эта закономерность лингвосемиозиса отчасти объясняет возможность инверсий, транспозиций и иных трансформаций мифологического материала, на которые обратили внимание В.В. Иванов и В.Н. Топоров [7: 44–76].

Описанное выше представление мира мы вполне можем определить как раннюю форму магического символизма, поскольку само зарождение символических фигур связано с магическим восприятием мира, а символ, понимаемый как «бытие, большее себя самого», укоренён именно в магическом мировосприятии, – сам символ обладает «внутренней герменевтической интенцией», которая (в более поздние периоды развития религии) может противиться официальным теологическим системам. Такое понимание символа, разработанное П. Флоренским, хорошо проанализировал свящ. Дмитрий Лескин, который обобщает взгляды П.Флоренского: «Синергия порождает символ. Рождаемый синергией, он больше себя самого – такого основное определение символа. Символ являет собой то, что не есть он сам, что больше его, но объявляется именно через символ» [9: 200]. Так, «восприятие Соломона как мага» обусловлено тем, что метафоры библейской книги Песнь Песней («положи меня как печать на сердце твое» – Песн. 8: 6) трансформировались в символы могущества, и «печать Соломона» стала главным атрибутом его магических способностей, что породило множество амулетов и историй, которые передавались паломниками уже в IV веке [22: 258].

Вера в бытие *sacrum*'а в этом представлении наличествует, но можно ли подобное «знание о божественном» рассматривать как знание теологическое? Ведь «задача теологии заключается в том, чтобы развернуть своё базисное знание, насколько это возможно (причём развернуть не в последнюю очередь с использованием философии» [8: 74].

Убедительный ответ на этот вопрос можно найти в работе К. Доусона «Религия и культура»:

«Правда, это изначальное знание о Боге и душе, конечно же, весьма удалено от того, что может быть названо естественной теологией. Первобытный человек сосредоточен не на абстрактной истине, но на реальности и власти сил, от которых зависела его жизнь, а его религия находит выражение в мифах и обрядах, или сакральных техниках. Лишь на более поздней стадии культуры, когда социальная организация продвинулась вперед настолько, чтобы представить возможность для обучения и исследования, мы можем ожидать, что обнаружим какую-либо систематическую традицию рациональной мысли» [6: 81].

Если описанные К. Доусоном проявления религиозности, свойственные ранним формам религии и обладают дискурсным измерением, то ещё не создают религиозного (тем более – теологического) дискурса: они предпола-

гают некое комплексное коммуникативное событие, но скорее всего не обладают устойчивыми жанрово-стилистическими характеристиками, поскольку уже Шеллинг установил, что мифология изначально является «миром первообразов» и представляет собой «первое общее созерцание универсума» [20: 116], а от языковой фиксации первого общего созерцания чего угодно – трудно ожидать жанрово-стилистического оформления.

На основании сказанного несложно разграничивать теологический и мифологический дискурсы. Мы можем утверждать, что миф находится на границе рационального и иррационального; определённый элемент *ratio* присущ ему априорно, как попытке представления природных, зачастую стихийных явлений языком искусственного (т.е. субъективного) кода, созданного на основе элементов, существовавших до мифа – то, что существует в реальности объективно находит свое отражение в языке в качестве образов-имён мифологических персонажей – подобно юнгеровским «вещам» они являются, обнаруживают себя в языке и обретают дискурсные характеристики в форме актуализированного в рамках коммуникативного действия текста. Таким образом, в сюжете мифа (и шире – в самом мифологическом повествовании) происходит фиксация некоего жизненно важного содержания, которое зачастую, по наблюдению Мартина Бубера, является результатом непосредственного опыта [5: 78], поскольку это повествования о событиях, от которых часто зависит само существование социума, причём повествование конкретное, лишённое типизации – те образы, которые в искусстве и литературе становятся типовыми, «изначально должны быть увидены в откровении, которое вызывается переживанием. Они порождены воображением, но не представляют чистой фантазии» [18: 12]. Очевидно, что генетически миф восходит к высказыванию на естественном [3: 72], обыденном языке, позднее получившем (в силу особой прагматики мифологической коммуникации) ритуализованную форму, создаваемую специальным языком [10: 86]. В силу генетических связей нередко оказывается сложным разграничивать миф как таковой и художественный эпический нарратив, современный ему. Однако для этого вполне можно использовать критерий повествовательной перспективы, более отчётливо характеризующий мифологический дискурс: упомянутый критерий связан со степенью охвата повествователем повествуемого мира. Неограниченная повествовательная перспектива характеризуется «всеведением» повествующей инстанции, которая способна проникать во все сферы повествуемого мира, располагая более обширным знанием, чем любая из его фигур» [2: 66].

Изучение генезиса живописи позволило В. Розину сделать вывод, что появление рисунка связано с возникновением представления о душе. Проведённая им «культурно-семиотическая реконструкция» показала, что изображаемые предметы осмыслились первобытным человеком как души людей или животных, в которых сосредоточена их жизнь, и которые могут на некоторое время или постоянно покидать свои тела. Предложенная этим исследователем семиотическая интерпретация подобных изображений предполагает, что рисунок предмета является знаком-моделью, представление о душе – знак-выделение и простейшая нарративная схема, а появление рисунка и представления о душе было обусловлено определённым состоянием социальной

системы [17]. В любом случае появление символических изображений отражало развитие мифологии и имело магическое значение [16: 23].

Разумеется, можно спорить о том, насколько становление теологического мышления (невозможное без развития форм абстрактного мышления и использования отвлечённых спекулятивных аргументов, не сводимых к реалиям чувственного мира) зависело от развития именно социальной организации общества – иными словами, насколько история мышления сводима к социальной истории? Для ответа на этот вопрос следует учесть, что мифологема, представленная в виде конкретного текста, воспроизводимого носителями мифологической культуры в определённом социальном контексте, воспроизводится именно в форме коммуникативного действия, которое опирается «на такие символические (языковые или неязыковые) акты, при помощи которых субъект может понимать и контролировать окружающих его людей» [14: 119]. При этом данное коммуникативное действие своей прагматикой отличается от классических примеров коммуникативного действия, которые направлены на передачу структурированной информации, которая становится аргументом, необходимым для достижения поставленной задачи коммуникации – например, достижения консенсуса. Символ, и на примере мифа это особенно заметно, всегда содержит в себе нечто архаическое, потому что «восходит к дописьменной эпохе, когда определённые (и, как правило, элементарные в начертательном отношении) знаки представляли собой свёрнутые мнемонические программы текстов и сюжетов, хранившихся в устной памяти коллектива» [11: 213].

Проведённые нами исследования показали, что в мифологическом повествовании прагматика коммуникативного действия раскрывается в ином контексте, нежели при бытовой коммуникации, а само мифологическое повествование не столько выступает в качестве аргумента (хотя и это возможно), используемого для решения задачи коммуникации непосредственно, сколько достигает поставленной цели опосредованно, через формирование новой или консервацию существующей коммуникативной группы, в которой принятие участниками коммуникации содержания мифа создаёт условие для их вхождения в единый культурно-религиозный контекст. Границы дискурса мифа проходят там же, где и границы коммуникативной группы, в которой воспроизводится данный миф в качестве непосредственно-актуального действия (в том числе и прежде всего – речевого), поскольку «любой миф воссоздаётся всякий раз, как он рассказывается или предстаёт перед глазами» [19: 180]. Данное свойство мифа позволило современному американскому исследователю Стивену Фризену (Университет Колумбия) определить миф как повествование, «в котором группа людей на протяжении длительного времени видят ответ на такие вопросы о человеческой жизни, на которые отсутствуют удовлетворительные ответы» [21: 285], т.е. определить миф как актуальное коммуникативное событие.

Следует учитывать, что миф в той степени, в которой его содержание структурировано, является примером «дотеоретической структуры» – это не природная, естественная структурированность, но она сама является примером дотеоретических структур, с помощью которых «социальные субъекты производят эти объекты. Это досимволически структурированная действительность,

социальная реальность проникает и в правила производством говорящим субъектом социальных правил и отношений» [21: 286]. Таким образом происходит трансформация субъектно-объектной модели мировосприятия, а именно, дотеоретическое знание об обществе, происхождении мира и иных космогонических и (или) теогонических реалиях трансформируется путём замены «естественного» фонового знания знанием «сверхъестественным», основанным на откровении, а вхождение в мифо-ритуальный контекст делает человека причастным этому откровению. Эмпирические когнитивные процессы начинают взаимодействовать с мистическими формами мировосприятия.

Список литературы

1. Алефиренко Н.Ф. Когнитивная семантика в аспекте лингвосомиозиса // Известия Российск. гос. педагогич. ун-та им. А.И.Герцена, *Общественные и гуманитарные науки*. 2007. № 9 (46). С. 28–38.
2. Андреева В.А. Литературный нарратив: текст и дискурс // Известия Российск. гос. педагогич. ун-та им. А.И. Герцена, *Общественные и гуманитарные науки*. 2007. № 9 (46). С. 61–71.
3. Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс.1994. 616 с.
4. Батуева А.А. Некоторые проблемы исторической семантики индоевропейских языков // *Вопросы филологии*. 2006. № 2 (23). С. 86–90.
5. Бубер М. Образы добра и зла // Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 127–139 (Buber M. Bilder von Gut und Böse. Heidelberg, 1964).
6. Доусон К.Г. Религия и культура. СПб.: Алетейя, 2001. 281 с.
7. Иванов В.В., Топоров В.Н. Инвариант и трансформация в мифологических и фольклорных текстах // Типологические исследования по фольклору. Памяти В.Я. Проппа. М.: Наука, 1975. С.44–76.
8. Кимелев Ю.А. Философия религии (систематический очерк). М., 1999. 424 с.
9. Лескин Д. Спор об имени Божиим. Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг. СПб.: Алетейя, 2004. 368 с.
10. Лотман Ю.М. Семиотика культуры и понятие текста // Лотман Ю.М. Статьи по семиотике культуры и искусства. СПб.: Академич. проект, 2002. С.84–93.
11. Лотман Ю. М. Символ в системе культуры // Лотман Ю.М. Статьи по семиотике культуры и искусства. СПб.: Академич. проект, 2002. С.211–226.
12. Маковский М.М. Семиотика языческих культов. Мифопоэтические этюды // *Вопросы языкознания*. 2002. N 6. С. 55–81.
13. Мамфорд Л. Миф машины. М.: Логос, 2001. 284 с.
14. Марков Б.В. Человек в пространстве культуры. СПб.: Алетейя, 1995. 304 с.
15. Махлина С.Т. Семиотика сакрально-религиозных представлений. СПб.: Алетейя, 2008. 170 с.
16. Мелетинский Е.М. Возникновение и ранние формы словесного искусства // *История всемирной литературы*. М.: Наука, 1983. Т.1. С. 23–52.
17. Розин В. Семиотические исследования. М.: Университетская книга. 2001. 256 с.
18. Франкфорт Г. и Г.А. Миф и реальность // В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. СПб.: Амфора, 2001. С.7–41.
19. Шайд Дж. Религия римлян. М.: Новое издание, 2006. 280 с.
20. Шеллинг Ф.В. Философия искусства. М.: Мысль, 1966. 496 с.
21. Friesen S.T. Myth and Symbolic Resistance in Revelation 13 // *Journal of Biblical Literature*. 2004. Vol. 123 (2). Pp. 281–313.

22. Rainbow J. The Song of Songs and the Testament of Solomon: Solomon's Love Poetry and Christian Magic // Harvard Theological Review. 2007. Vol. 100 (3). Pp. 249–274.

ON SEMIOTIC ANALYSIS OF MYTHOLOGICAL DISCOURSES

Alex. M. Prilutskii

Herzen State Pedagogical University of Russia, Saint-Petersburg

The article is an attempt to analyze the semiotic peculiarities of the formation and development of mythological discourses. The author states that the development of religious discourse takes place as a result of the breakup of the most ancient coherent concepts fixing the world-view, in which "heaven" and "deity" are not differentiated but function as personifications of the One, prove the existence of the connection between concepts of "heaven" and "divine" in different religious traditions. Such a representation of the world is interpreted in the article as a variation of magical symbolism. Further on it is proved that genetically the myth originates in the utterance in natural language which later (because of the special pragmatics of the mythological communication) takes a ritualized form springing from a special language. Further on, the article proves that in the mythological narrative the pragmatics of the communicative act is manifested in a context other than everyday communication and the mythological narrative itself does not only play the role of an argument (although it is also possible) used for direct solution of communication task, but it reaches its objective indirectly through the formation of a new or conservation of the old communicative group. The article also treats the problem of the formation of mythological discourse from the elements which existed before the myth; that which exists in reality objectively finds its expression in the language as image names of mythological persons who appear, reveal themselves in the language and assume the character of discourse as text actualized within the act of communication.

Keywords: *mythological discourse, myth, mythological communication, religious discourse, magical symbolism, communicative group.*

Об авторе

ПРИЛУЦКИЙ Александр Михайлович – доктор философских наук, профессор кафедры религиоведения Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена, e-mail: alpril@mail.ru