

Высоцкая А. Л.

[К ВОПРОСУ О МЕТОДОЛОГИИ АНАЛИЗА МЕХАНИЗМОВ МИФОЛОГИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ](#)

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/1/2009/1-2/13.html

Статья опубликована в авторской редакции и отражает точку зрения автора(ов) по рассматриваемому вопросу.

Источник

[Альманах современной науки и образования](#)

Тамбов: Грамота, 2009. № 1 (20): в 2-х ч. Ч. II. С. 42-47. ISSN 1993-5552.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/1.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/1/2009/1-2/

[© Издательство "Грамота"](#)

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: almanac@gramota.net

бева 1979: 62].

Можно сказать, что появление образ фантастического коня-уточки не случайно. Здесь налицо объединение двух практически равнозначных символов. С другой стороны, такое смешение можно объяснить и желанием дополнить функции того или иного образа функциями другого священного животного. Образы коня и уточки занимают важное место в мировоззрении не только коми-зырян, но и многих родственных финно-угорских народов.

Объединение двух образов, коня и утки, более глубоко раскрывает символическую систему функционирования образа в традиционной культуре. Нельзя отрицать, что возможна и иная интерпретация этого сложного смешанного образа. Стоит отметить, что обычно каждый из исследователей вырабатывает правила интерпретации ритуальных предметов для себя в том или ином конкретном исследовании. Зачастую многие объяснения нельзя назвать строго доказанными. Проблема достоверной интерпретации древних ритуальных предметов и изображений пока еще далека от своего решения.

Список литературы

- Ашихмина Л. И.** Погребальный обряд курганного могильника Борганьель: Доклад на заседании президиума КНЦ УрО РАН. - Сыктывкар, 1988.
- Вишине К. А.** Образ коня у финно-угорских народов Волго-Камья и Зауралья: Автореф. дис. канд. истор. наук: (07.00.07). - М., 1987.
- Голубева Л. А.** Зооморфные украшения финно-угров // САИ. - М.: Наука, 1979. - Вып. Е1-60.
- Грибова Л. С.** Пермский звериный стиль (проблемы семантики). - М., 1975.
- Грибова Л. С.** Декоративно-прикладное искусство народов коми. - М., 1980.
- Истомина Т. В.** Вотчинский могильник // Этнокультурные процессы в древности на Европейском Северо-Востоке (источники и исследования). - Сыктывкар, 1999. - МАЕСВ. - Вып. 16. - С. 76-101.
- Королев К. С.** Зарождение культа коня у предков коми-зырян: Доклад на заседании президиума КНЦ УрО РАН. - Сыктывкар, 1995.
- Мифология коми** // Энциклопедии Уральских мифологий / Ред. В. В. Напольских. - Москва; Сыктывкар: ДИК, 1999. - Т. 1.
- Напольских В. В.** Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (приуральский космогонический миф): Автореф. канд. истор. наук: (07.00.07). - Ижевск, 1992.
- Налимов В. П.** Некоторые черты из языческого мирозерцания зырян // Этнографическое обозрение. - 1903. - № 2. - С. 76-86.
- Рябинин Е. А.** Зооморфные украшения Древней Руси X-XV вв. // САИ. - Л.: Наука, 1981. - Вып. Е1-60.
- Савельева Э. А.** Вымские могильники XI-XIV вв. - Л., 1987.
- Сидоров А. С.** Следы тотемистических представлений в мировоззрении Зырян // Коми Му-Зырянский край. - 1924. - № 1. - С. 43-50.
- Сидоров А. С.** Идеология древнего населения Коми края // Этнография и фольклор коми: Тр. ИЯЛИ КНЦ УрО РАН. - Сыктывкар, 1972. - № 13. С. 10-23.
- Шер Я. А.** Миф, ритуал и археология // Миф, обряд и ритуальный предмет в древности. - Екатеринбург; Сургут: Из-во «Магеллан», 2007. - С. 7-24.

К ВОПРОСУ О МЕТОДОЛОГИИ АНАЛИЗА МЕХАНИЗМОВ МИФОЛОГИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Высоцкая А. Л.

Ивановский государственный энергетический университет

Известно, что когнитивные и эмоциональные механизмы мифологического мышления существенно отличаются от привычных для нас норм и способов осмысления действительности. Хотя время возникновения ритуальной практики отдалено от нас, причем ее истоки следует искать, по всей видимости, в древнем каменном веке, следует рассмотреть вопрос о методологии ее анализа [Столяр 1985].

Нельзя сказать, что ощущается недостаток в попытках выстроить методологические основания такого рода. Здесь уместно обратиться к идеям О. М. Фрейденаберг, высказанным с предельной ясностью в 20-30 годы XX века. Следует, разумеется, оговориться, что на ее творчество оказало серьезное влияние немецко-швейцарская школа классической филологии (Баховен, Узенер, Вильямовиц-Меллендорф, Беттихер, Маннгардт), английская школа, а также некоторые исследования мифологического мышления (Кук, Корнфорд, Фрезер, Гаррисон), идеи Н. Я. Марра. От последнего Фрейденаберг восприняла идею «стадиальной семантики». Ныне эта идея одними принимается почти безоговорочно (Вяч. Вс. Иванов), другими высмеивается (В. М. Алпатов). Идея эта в культурологическом смысле между тем очень проста и обладает, как нам представляется, немалой объяснительной силой (от лингвистических интерпретаций мы в данном случае отвлекаемся). Смысл ее таков: основная черта мифологического мышления - «восприятие мира в категориях слитного, обезличенного равенства... Но это равенство восприятия, которое порождает в сознании систему тождеств и повторений, характеризует первобытное мышление только по содержанию; формально такая система тождеств и равенств никогда реально не существовала» [Фрейденаберг 1936]. Система изначальных тождеств могла бы существовать в сознании только в том случае, подчеркивает исследовательница, если бы сознание

было автономным. Но поскольку сознание всегда вырастает на материальной базе, более того, - «выражало собой, *антизначно* проявляло собой материальную базу, постольку не могла многообразная реальность быть сама по себе, а система тождеств и слитности в сознании - сама по себе... Не следует думать, что вначале существовало какое-то слитное безличие, а затем в процессе развития, оно стало получать различия; *то и другое существовало одновременно и противоречиво*» [Фрейденберг 1936: 53]. Функцию тождества выполнял образ, система первобытной образности - это система восприятий мира в форме равенств и повторений. Однако, подчеркивает Фрейденберг, в реальности мы не находим одинаковых образов, а имеем дело с огромным количеством образов, отличающихся друг от друга *морфологически*, при внутреннем тождестве *их семантик*. Функцию конкретизации образов несут метафоры. В каждой метафоре мы имеем противоречивую одновременность («антизначность»), которая не может быть расщеплена и обозначена хронологически. «Образ оформляется при помощи отдельных, совершенно различных, конкретно примененных метафор; они, таким образом, семантически тождественны, но всегда морфологически различны» [Фрейденберг 1936: 53]. Темп стадийного развития образа, весьма проникательно отмечает Фрейденберг, стоит в зависимости от развития общественного сознания: темп его развития не одинаков на разных этапах развития общества. Так, сознание доклассовых и, добавим мы, раннеклассовых обществ «в основном остается малоподвижным». Стадийные изменения - выделим особо эту мысль - «сказываются здесь на морфологии метафор, но существенны не эти внешние замены одной метафоры другой, а то, что остается все та же внутренняя пропорция между образом и его оформлением... Тождество субъекта и объекта, мера одушевленного и неодушевленного, слова и действия приводит к тому, что сознание первобытного общества орудует одними повторениями. Тождество и повторение ставят знак равенства между тем, что происходит во внешнем мире и в жизни самого общества; переосмысляя реальность, это общество начинает компоновать новую реальность, иллюзорную, в виде репродукции того же самого, что оно интерпретирует: это и есть то, что мы называем обрядом, что в мертвом виде становится обычаем, праздником, игрой и т.п.» [Фрейденберг 1936: 54]. По Фрейденберг, мышление, «орудующее повторениями», является предпосылкой к тотемическому мирозерцанию, в котором общество и окружающая его действительность, коллектив и индивидуальность слиты, а в силу этой слитности «общество, считающее себя природой, повторяет в своей повседневности жизнь этой самой природы. <...> Рядом с объективным ходом вещей появляется действенный, вещный и персонифицированный мир «искаженной действительности, мировоззренческий, одновременно обязанный своим существованием первому и не связанный с ним формально-логической последовательностью» [Фрейденберг 1936: 54].

Намного раньше М. Элиаде [Элиаде 1987: 27] (а именно в конце 20-х годов XX века) Фрейденберг указывает на то обстоятельство, что жизнь человека первобытного и раннеклассового общества есть «сплошное повторение космических действ... то действительное повторение, которое создало такую удивительную, странную вещь, как обряд». В то время имела хождение точка зрения, согласно которой жизнь человека первобытного и раннеклассового общества делилась на материальное производство, *труд*, некие обрядово-религиозные действия. Последние, может быть, и были необходимы до поры до времени, но затем нужда в них мало-помалу отпала, они превратились в «пережитки», этнографические курьезы, подлежащие в эпоху «развернутого строительства социализма» решительному упразднению. В противовес этому Фрейденберг высказывает точку зрения несравненно более эвристичную: не следует думать, что первобытно-охотничий коллектив ведет какой-то образ жизни, в котором известную роль играют и обряды. Обрядов и ритуалов, в привычном нам смысле, еще нет, но зато вне этих действий нет никакого «образа жизни»: вся сплошь повседневность состоит из действительного воспроизведения космической жизни. Акты труда и биологические моменты (еда, половой акт, смерть) - все это интерпретируется космогонически и соответственно воспроизводится в действии, хотя, как отмечает Фрейденберг, самого понятия космогонии еще нет.

Нет ли тут противоречия? Если буквально понимать выражение «космогоническая интерпретация», но в отсутствие «понятия космогонии», то противоречие налицо. Тут нужно принять во внимание, что метаязык мифологического описания сплошь и рядом сталкивается с противоречиями подобного рода. Когда речь идет об очень ранних стадиях развития мифологического сознания, по большей части реконструируемых с помощью аналогий с более поздними явлениями, то, естественно, что речь должна идти об особых формах психической жизни. По отношению к ним невозможно говорить о «понятиях», тем более таких абстрактных, как космогония. Однако, Фрейденберг абсолютно права в том, что по отношению к ранним стадиям развития общества само его производство связано с суровой борьбой, и она выступает как единственная категория восприятия мира, «единственное семантическое содержание его космогонии и всех действий, ее воспроизводящих» [Фрейденберг 1936: 55]. Мы бы не стали, однако, настаивать на том, как это делает Фрейденберг, что в данном случае речь всегда должна идти о тотемизме, тот объект, на который направлены усилия первобытного коллектива, полагает Фрейденберг, это животное-тотем. Сначала действительно имеет место овладение добычей. Но вряд ли во всех культурах она превращается в тотем. Да и не важно, имеет ли место то, что было у *некоторых* (далеко не у всех) народов описано под именем тотемизма. Гораздо важнее то достаточно простое обстоятельство, что действительно в истории культуры наблюдается стадийный опыт в семантике. Уже в эпоху палеолита наблюдается нечто напоминающее символические действия, использование сначала черепа, костей и части шкуры медведя для изготовления так называемого «натурального макета». Затем «макет» сменяет раннеориньякский профилно-контурный рисунок, а его - верхнепалеолитическое художественное изображение. Если перевести это на язык семиотики, то имеет место переход от псев-

дознака, знака-вещи, в котором обязательно наличие частей обозначаемого предмета (и не только, вероятно, потому, что более высокая ступень абстрагирования еще недоступна, а скорее именно потому, что знак служит и объектом прямых воздействий), к знакам изобразительного типа. При этом означающее все более отделяется от означаемого, происходит дифференциация семиозиса [Степанов 1971]. Однако отношение остается еще в рамках «моделируемое-модель» [Есо 1974].

Зафиксируем здесь следующий момент: уже поздние неандертальцы (или ранние кроманьонцы) создавали и использовали «мир искусственного», мир артефактов, выполняющих знаковую и моделирующую функцию для ... А для чего собственно? Стандартный ответ: удаляясь в глубину пещеры, забираясь в такие ее уголки, которые и для современных спелеологов подчас труднодоступны, создавая там изображения зверей и людей, которые в обычной жизни никто не мог, да, вероятно, и не имел права видеть, человек хотел воздействовать на то, что в обычных условиях находилось вне его непосредственной власти: «производство основных средств существования (образ зверя) и ...воспроизводство человека в виде определенной «телесной организации» (образ женщины), при этом древнейшие археологические источники наглядно показывают, что исторически исходной являлась первая тема...» [Столяр 1985: 258]. На более поздних этапах, фиксируемых как этнографией, так и историей Древнего мира, мы видим сдвиг стадий в семантике ритуала. Толкование Фрейденберг представляется нам несколько упрощенным. И вот почему.

Для Фрейденберг «поздние» формы жертвоприношения представляют собой бессознательное воспроизведение ранних форм жертвы-еды. Если на ранних, очевидно, доисторических стадиях животное жертвототом умерщвлялось, разрывалось (расчленялось), поедалось, то на «поздних» часто имеет место то же самое, но рационализируется как «пир богов или пир для богов»: «Мы видим то бога, который сам ест и приглашает гостей к себе на трапезу - это теоксении, то трапезу, на которую приглашаются боги, и их статуи размещаются за столами - это «селлистернии» для сидящих богов, лекцистернии для возлежащих. Но божество, если и не на пиру, все же ест, и его жрец является прислужником его стола» [Фрейденберг 1936: 57]. Опираясь на большой фактический материал, Фрейденберг показывает, что жертвоприношение понималось не только и не столько в привычном нам пышном и богослужебном смысле, но было проще в своей основе и сливалось с представлением священной кухни, с приготовлением пищи для божества. Так в Греции и Риме хлеб выпекался в храмах Гестии-Весты; в Риме части жертвенного животного приносились на алтарь в виде вареного или жареного блюда. В Индии и в Вавилоне имеются священные повара и пекари при храмах, по большей части жрецы, еврейские «хлебы предложения», приносимые на храмовый стол в торжественной церемонии, тоже полагаются божеству или его персонификации, священнику. У персидских несториан священник замешивает хлеб и выпекает его. Это составляет часть богослужения. Один из ранних церковных соборов запрещает варить в церкви на алтаре мясо и для христианской церкви «обряд умирает».

Тем не менее он продолжает жить в виде таинства евхаристии, причащения: священник prepares сперва сосуды, блюдо, нож, а затем хлеб и вино. Хлеб считается «агнцем» и телом Христа; священник режет его на части, и это аллегоризирует «страсти». Часть хлеба служит ребром Христа, нож - копьем, вино с водой выдается за кровь Христа. Священник разделяет на части хлеб, часть его съедает с ладони сам и дает помощнику, а остальные части раздает для еды присутствующим, то же он делает и с вином. Затем сосуды вычищаются и ставятся на место, а самый обряд кончается. Нет оснований не согласиться с Фрейденберг в том, что литургия воспроизводит древний обряд еды и питья, и тогда становится понятной роль в церкви стола: так как главное таинство - это драма еды, а хлеб и вино - тело и кровь божества, то стол («престол») - это «святыня», «святая-святых». Таким образом, семантика кровавой жертвы заменяется на следующей стадии семантикой хлеба, олицетворяющего мужское воскресающее божество, а в культе этого «хлеба-воскресения» можно уловить образ спасения от смерти, связанный с образом еды и хлеба.

Таким образом, можно зафиксировать определенный круг представлений связывающий жертвоприношение и еду, а акт еды с кругом других образов, которые прибавляли к трапезе, как утолению голода и жажды, еще и мысль о связи акта еды с моментами рождения, соединения полов и смерти (Рождество с рождественским столом, уходящим далеко вглубь древности, в свадьбе - брачная трапеза, похороны знаменуются тем же актом еды и на могиле и дома, сам покойник, изображенный на могильных плитах, мыслится едящим и пьющим, в определенные праздники покойникам приносят еду и питье). Церковь терпимо относится к таким «пережиткам язычества» у восточных славян. Но вот обычай «фамадихана» у жителей Мадагаскара - останки предков извлекаются из могил, их одевают в другие материи, «показывают» им те места, которые они любили при жизни и символически кормят и поят. В этой трапезе участвуют родственники и соседи. В зависимости от достатка семьи это делается один или несколько раз в году. «Под едой и под жертвой, - совершенно верно отмечала Фрейденберг, - доклассовое общество понимало нечто метафорическое, нечто, связанное с узлом образов о жизни и смерти» [Фрейденберг 1936: 59 - 60]. Более того, совершенно верна мысль о том, что «обряд и миф, создавая метафорической интерпретацией действительности, закрепляют метафоры, стабилизируя и узаконивая их, и тем самым обрекают на полное уничтожение их бывшего смысла. И все же именно здесь, в обряде и мифе, подготавливается будущая длительная жизнь метафор, которые начнут функционировать стороной этого забытого смысла» [Фрейденберг 1936: 180]. Вполне соглашаясь с тем, что многоплановость, поливариантность метафор, невозводимых друг к другу, дает внешне пеструю картину, изнутри объединенную одним и тем же значением, что в оформлении этих многовариантных метафор скрываются параллельные ритмико-словесные, действительные, вещные и персонифицированные отложения одной и той же смысловой интерпретации мира. Стоит задаться вопросом о более глубоких философ-

ских и антропологических основаниях рассматриваемых явлений. Мысль Фрейденаберг направлена в иную сторону: ей важно выяснить, как структуры мифологического мышления продолжают функционировать в философско-понятийном, художественном мышлении, когда смысл этого мировоззрения исчезает. Нас же интересует в известном смысле обратный ход, или, точнее, тот фундамент, который продолжает мифологическую семантику и, возможно, продолжает функционировать в ее превращенных формах, с которыми мы имеем дело и по сей день.

В этой связи имеет смысл задуматься о том, какой смысл, все-таки, имеет момент убиения, насилия, присутствующий в жертвенных обрядах. Нам представляется, что здесь имеет место наслоение различных смысловых и онтологических пластов.

Человек есть открытое миру существо «незавершенное существо» не столько в смысле Ницше, которому принадлежит это выражение, сколько в трактовке Шелера, Плеснера, Гелена, Ландмана [*Landmann* 1977: 260 - 267]. Неспециализированность и креативность образуют, как совершенно верно отмечает Ландман, продолжая линию рассуждений Гердера и Гелена [*Gehlen* 1993], устойчивую структуру. Однако наличие открытости, большого числа степеней свобод, как в движении, так и в мышлении, требует некоторого «ограничителя», некоторого средства, с помощью которого человек способен овладеть не только внешними предметами, но и своим собственным поведением. Более того: успех в овладении внешним миром очевидным образом связан с успешностью регуляции собственного поведения. Тема овладения собственным поведением разрабатывалась в мировой литературе в немецкой философской антропологии (прежде всего Гелен), в американской - Дж. Г. Мидом, в русской - Л. С. Выготским и его последователями, а применительно к антропогенезу Б. Ф. Поршневым. При всех различиях в методологических основаниях (а они на наш взгляд, вовсе не так велики, как это обычно стремятся представить «ученики и последователи») и некоторых конкретных решениях, основная идея заключается в следующем: регуляция поведения человека осуществляется через знаки, которые а) вырабатываются в общественном поведении (Выготский, Поршнев, Мид) и б) служат для «сжатия информации», для уменьшения числа степеней свободы (Гелен). Наиболее эвристической мыслью Б.Ф. Поршнева являлась следующая: знаки первоначально служат средством психологического воздействия, средством заставить другую особь сделать нечто для пользы коммуниканта, а затем они выступают как средства «парирования» этого воздействия. Однако во всех случаях под «знаком» понимаются либо жесты, либо звуковые сигналы, нечто вроде «протослов», тогда как сам археологический и этнографический материал показывает, что, начиная с верхнего палеолита, использовались достаточно сложные знаково-модели и знаки-изображения. Это то, о чем мы можем судить по сохранившимся следам. Естественно, что, так или иначе, использовались и жестовые знаки. Прекрасная сохранность специальных жестовых средств, используемых в ритуале буквально у всех народов мира, как «отсталых», так и «развитых», наличие даже специальных жестовых языков у народов Австралии, Океании, Африки, Южной и Северной Америки, - все это говорит в пользу того, что этот знаковый компонент возник достаточно давно, а главное он очень устойчив, прекрасно вписывается в семантику мифологического сознания, функционируя там наряду с такими символическими средствами, как ориентация по сторонам света, цветовой символикой и т.п.

Из всего круга относящихся сюда вопросов, которые, конечно же, требуют более подробного обсуждения, мы бы выделили мысль Поршнева о суггестивной функции знаков.

Однако традиционные теории антропогенеза и культурогенеза совершенно оставляют вне поля зрения агрессивность человека. Правда, после появления на русском языке книги К. Лоренца «*Das sogenannte Böse*», Wien, 1964 стало модным ссылаться на агрессивность человека по поводу и без повода.

Тем не менее, следует иметь в виду, что человеческая история в определенном смысле подобна истории естественной: и там и тут конфликт внутри вида и коллектива необходимым образом должен канализироваться, принимать устойчивые формы. В противном случае физическое и психическое насилие ставит под угрозу весь культурный порядок и социальное пространство. Мир, жизнь, порядок основаны на культурных различиях. Они - принцип всякого порядка, они придают смысл вещам внутри организованного целого, определяя предметы и ценности как сумму дифференциальных промежутков, которая сразу распадается, как только возникает взаимное насилие, а его завершение состоит в отказе от любых моделей насилия. Отказ возможен лишь при единодушном убеждении, что лишь кто-то один виновен за всех и более всех. Он причина. В мифах часто причина зла и первоначальная жертва насилия совпадают. На нее происходит коллективный перенос ответственности. Это позволяет остановить насилие всех против всех и направить его против одного - жертвы отпущения. Ритуал принесения жертвы отпущения позволяет архаическому человеку забыть о собственной вине, ритуал и миф отнимают знание о собственном насилии и это очень важно для выхода из жертвенного кризиса.

Жертвоприношение, играющее в восстановление культурного порядка главную роль получает, таким образом, двоякую сущность: одной стороны, оно морально, так как связано с богами; с другой стороны, оно греховно, так как резко отличается насилием от норм жизни. Одной из отличительных черт жертвенного сакрального насилия становится его упорядочивание, направление его в нужном для общества русле и сохранение безопасности коллектива. Сохранить безопасность - значит, сохранить порядок, который основан в первую очередь на системе различий (семейных, родовых, религиозных, социальных и т. д.). «Ритуал жертвоприношения дает повод для совершения убийства и кровопролития. И в древнем Израиле, и в Греции, и в Риме ни одно соглашение, ни один договор, ни один союз не заключались без приношения жертв. Объект выхода агрессии, который при том «убивает» и «расчленяет», на языке клятвы, в сущности, тождественен

самому союзу... Семейства и гильдии учреждаются в качестве жертвенных союзов, так же и города во время празднеств, и собрания политических групп: обитатели «острова Пелопса» встречаются в Олимпии, принося жертву на могиле Пелопса, жители архипелага встречают праздник на Делосе, ионийские города убивают для Посейдона в Микале быка» [Жертвоприношение 2000: 424; Фрейденберг 1936: 64 -65; Керени 2000].

Конфликт в древних обществах - это и есть утрата границ между различиями, когда все и вся становятся одинаковыми. Если жертвоприношение не способно восстановить различия, то начинается жертвенный кризис, выражающийся в потере четкой грани между сакральным очистительным насилием и губительным мирским. Утрата смысла жертвоприношения приводит к равенству смыслов насилия, то есть к взаимному стиранию всех прочих различий, к взаимному насилию. Культурный прядок, с его упорядоченной системой различий, уничтожается. Хаос дифференциальных интегралов стирает собственные различия и порядок расположения их относительно друг друга.

Порядок укоренен в иерархии различий и рушится вместе с ней. В мифологии существует огромное количество обычаев, предписаний, запретов, связанных с предупреждением стирания различий. Общим для них является быстрая распространяемость насилия как нечистого, пагубного и действующего в физическом и психическом планах. Мифологическое сознание представляет множество форм пагубного насилия: тотемные, космогонические, близнечные мифы, табу на инцест, ритуалы инициации и другие.

В жертвенном кризисе представлено и пагубное наступление священного насилия, которое способно к инверсии, но в пределах строго проведенного ритуала жертвоприношения очистительная функция насилия доминирует над разрушительной.

В конечном счете, в основе мифологического сознания лежит симметрия конфликта, то есть обезразличенное насилие, стоящее за темами мифов репрезентирующих его. Симметрия конфликта присуща жертвенному кризису как означаемое и означающее знаку. Возможно жертвенные кризисы, которые постоянно в замаскированном виде присутствуют в мифах, являлись источниками мифологического мировоззрения. Тогда миф - это переложение жертвенного кризиса в понятиях культурного порядка наступившего после его разрешения. Мифологическое перетолкование жертвенного кризиса должно было закрепить различия, таким образом отвергнуть обезразличенность. Кризис подвергается трансформации в мифе. Стиранию различий противостоит обратный процесс - процесс мифологической обработки опыта жертвенного кризиса.

Знание о реальном жестоком насилии перечеркивается полным незнанием коллективного ритуального священного насилия. В ритуалах и мифах жертвенный кризис прямо не репрезентируется, а наоборот показывает как коллективное священное насилие уничтожает память о прошлом жертвенном кризисе.

Эта способность переноса человеческого насилия в область ритуального сакрального дает возможность изображать его как внешнее высшее по сравнению с человеком, связанное с роком, судьбой, смертью и т. д.

Таким образом, с жертвой отпущения связана возможность восстановления различий и культурного порядка, а возможно и само существование архаического общества. Разрушенные ранее границы различий охраняются. Порядок и хаос неразрывно связаны. Это колеблющееся неустойчивое равновесие вошло в культурную традицию. Способность к убийству и осознание ценности жизни и порядка представляются только во взаимном союзе. Жертва структурирует общество - это имеет огромную сакральную и суггестивную силу (это можно отнести к ритуалу отпущения). Но основой этой структуры было единодушное коллективное насилие, порожденное жертвенным кризисом, поэтому его следы в мифе должны отсутствовать, либо сменить форму и значение.

Жертва отпущения соединяет в себе две крайности: само насилие и его завершение, так как не провоцирует дальнейших жертв и спасает оставшихся в живых. Она является виновником беспорядка, пока остается среди людей, но превращается в искупителя, как только насильственно устранена из общества.

С помощью ритуала приношения искупительной жертвы выстраивается генезис и структура мифологического сознания. Мифологическое сознание постоянно стремится к циклическому повторению учредительного механизма. Момент перехода к миру и порядку - это своего рода возвращение к мифологическому началу, когда «совпадают противоположности», к тому моменту творения различий и порядка из искупительной жертвы, всегда включающей в себя какие-то формы насилия. Это, возможно, трансформирует какие-то значения, связанные с жертвенным кризисом, а постольку и со способами избавления от него. Такой ритуал должен избавит общество от жертвенного кризиса, но он показывает, что насилие и порядок - это всего лишь две стороны единого, хотя и пытается разделить их, что бы восстановить и упрочить различия.

Таким образом «местонахождения» этого различия всегда внутри самого насилия. Следовательно, признание деления насилия на «положительное» и «отрицательное» дает возможность для существования самой ритуальной практики, ритуального и мифологического сознания.

Сакральность этой двойственности, ее таинственность приводит к разнообразию форм ее выражения. Таинственность необходима для любой мифологической и религиозной структуры, так как ее цель - скрыть учредительное насилие в отношении жертвы искупления. Выбор жертвы - случаен, то есть, доверен самому насилию. Случай управляет конфликтом и решает, кому стать средством его погашения. Насилие - случай - жертва - это и есть священное, его проявления. Случай - это божество, поэтому не может ошибиться, он обладает всеми характеристиками сакрального; он то дает возможность проявлению насилия, то - устраняет его. «Люди не смогли бы отделить свое насилие от самих себя в качестве отдельной, верховной и искупительной сущности, если бы не было жертвы отпущения, если бы само насилие в каком-то смысле не представляло им передышку, которая одновременно есть и новый старт, начало ритуального цикла после цикла

насилия. Что бы насиле... было сочтено божественным последнее слово насилия, секрет его эффективности должен оставаться не тронут, и механизм единодушия должен остаться неизвестен... Если рассеять неведение людей, то можно подвергнуть их большой опасности, лишит их защиты, которую составляет их непонимание, убрать единственный тормоз, которым снабжено человеческое насиле... Жертвенный кризис есть не что иное, как знание, растущее по мере того, как ожесточается взаимное насиле, но никогда не доходящее до всей истины в целом; именно эта истина о насилии, как и само насиле, в конце концов, всегда отторгается «вовне» путем изгнания жертвы... Знание в контексте... первобытной религии... может быть если не понятно, то угадано лишь как бесконечно разрушительное. Поэтому и существует запрет...» [Жи́рар 2000: 168].

Запрет - это тоже насиле, но насиле «положительное» для мифологического сознания. Это одна из форм жертвенной защиты, которая создает условия для сохранения не-насилия и существования культурного пространства, для сохранения хотя бы минимума упорядоченности и различий.

Список литературы

Жертвоприношение. - М., 2000. - С. 424.

Жи́рар Р. Насиле и священное / Пер. с фр. - М., 2000. - С. 168.

Керени К. Элевсин / Пер. с англ. - М., Рефл-бук, 2000.

Степанов Ю. С. Семиотика. - М., Наука, 1971.

Столяр А. Д. Происхождение изобразительного искусства. - М., Искусство, 1985.

Фрейдберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. Период античной литературы. - Л., Гослитиздат, 1936. - С. 64-65.

Элиаде М. Миф о вечном возвращении // Элиаде М. Космос и история / Пер. с фр.. - М., Прогресс, 1987. - С. 27.

Gehlen A. Der Mensch. Seine Nature und seine Stellung in der Welt. Textkritische Edition // Gesamtausgabe. - Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993. - Bd. 3. - Teilband 1.

Landmann M. Was ist Philosophie? - Bonn: Bouvier, 1977. - S. 260-267.

Eco U. Trattato di semiotica generale. - Milano: Bompiani, 1974.

К ВОПРОСУ О ФОРМИРОВАНИИ ИКОНОПИСНОЙ ТРАДИЦИИ ЧЕРЕПОВЕЦКОГО АРЕАЛА (НА ПРИМЕРЕ ПРОИЗВЕДЕНИЙ ИЗ СЕЛА ДОЛГАЯ СЛОБОДА)

Галунова С. Н.

Череповецкий государственный университет

В собрании Череповецкого музейного объединения находится группа икон, происходящая из Покровской церкви села Долгая Слобода Шекснинского района (Ленинградской, ныне Вологодской области). Эта коллекция, несомненно, является одной из самых примечательных в Череповецком музее и привлекает внимание исследователей. Деревянная церковь, из которой поступили иконы, была построена на средства прихожан в 1671 г. на месте более древней [Новгородский сб. 1866: 27]. Создание икон Деисуса исследователи относят к I половине или середине XVI века [Рыбаков 1995: 259], хотя есть предположение, что они исполнены не позднее 1492 года.

Долгослободские произведения отличаются особой праздничностью колорита, изяществом линии, даже утонченностью. Для этих образов характерна большая экспрессия.

Центральное произведение – «Спас в Силах» – иконографически сходно со многими аналогичными образами. На фоне разбеленной охры изображен красный квадрат, по четырем концам которого помещены символы евангелистов. На мандорле Христа представлены Силы Небесные, изображение которых присуще традиции среднерусской живописи [Смирнова 1988: 286]. Поверх овала – красный ромб с фигурой Спасителя на престоле. Правая рука Иисуса Христа поднята в жесте благословения, а в левой Он держит раскрытое Евангелие с текстом: «Не на лица судите сынове человекестии но праведень судъ судите придите ко мне вси обременении и труждающесе азъ покою возьмете ся иго мое на ся иго бо мое и бремя лежко есть». Пропорции фигуры удлинены в соответствии с тенденцией искусства данного периода. В фигуре Спаса ощущается легкое движение, оно подчеркнуто направлением складок, имеющими несколько заостренные очертания.

Иконописец акцентировал внимание на лице Спаса и Евангелии с текстом. Лик Спаса, словно светящийся изнутри, в обрамлении темных волос отчетливо выделен на фоне золотого нимба, который также контрастно сопоставлен с синим цветом мандорлы. Мягкое высветление лика имеет форму овала, занимающего достаточно большую площадь. Выразительны крупные глаза Спаса. Верхнее веко подчеркнуто длинной дугообразной линией, нижнее – более короткой, причем эта линия не соединяется с первой. Выразительность взгляду придают белильные движки, нанесенные двумя короткими штрихами возле радужки глаза. Брови несколько изогнуты, приподняты в средней части. Притенение под бровью переходит на боковую поверхность тонкого, удлинённого носа. От наружного края глаза тень спускается на внешнюю сторону скулы. Под нижним веком также имеется тень в форме сегмента, чуть высветленная посередине. Легкие тени под носом, а также под достаточно округлой нижней губой дополняют рельеф нижней части лика. Уголки небольшого рта характерно опущены вниз, на верхней губе положены полупрозрачные мазки красного цвета. Объем-