П. Н. Барышников

МИФ и метафора

лингвофилософский подход

СЕРИЯ

АЛЕТЕЙЯ

ИСТОРИЧЕСКАЯ
КНИГА

П. Н. Барышников

МИФ и метафора

лингвофилософский подход

Санкт-Петербург АЛЕТЕЙЯ 2010

УДК 001.51+81'42
ББК 80
Б26

Рецензенты:

В. М. Найдыш, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой онтологии и теории познания РУДН,

А. Н. Павленко, доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института философии РАН,

Н. Г. Брагина, доктор филологических наук, профессор кафедры русской словесности и межкультурной коммуникации ГИРЯ им. А. С. Пушкина

Барышников П. Н.

Б26 Миф и метафора: Лингвофилософский подход / П. Н. Барышников. — СПб. : Алетейя, 2010. — 216 с. — (Серия «Тела мысли»).

ISBN 978-5-91419-330-7

В монографии предпринимается попытка осмысления глубинных взаимосвязей мифотворчества и когнитивных функций иносказания, в частности, способности языкового сознания к созданию разноуровневых метафор. В работе анализируются соотношения метафоры и мифа в русле межпарадигмальной лингвофилософской позиции, позволяющей раскрыть особенности мифотворчества (в том числе и современного) через анализ метафорического компонента в языковых концептах.

УДК 001.51+81'42
ББК 80

© П. Н. Барышников, 2010
© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2010
© «Алетейя. Историческая книга», 2010

Посвящаю
дорогим родителям

ПРЕДИСЛОВИЕ

Данная книга посвящена лингвофилософскому анализу взаимодействия мифа и метафоры на уровне когнитивных процессов языкового сознания. Это попытка вызвать интерес к философскому осмыслению нетривиальных проблем когнитивной семантики. Результаты многих лингвистических исследований, в особенности в области метафорологии, выходят за рамки лингвистики и требуют комплексного и целостного понимания, которое возможно осуществить лишь в философском ключе. С другой стороны, обширное наследие философии мифологии (специфической области философского знания) напрямую зависит от концепций языка. Эта взаимозависимость и натолкнула автора на мысль о междисциплинарном исследовании таких неоднозначных мнгоуровневых феноменов как миф и метафора.

Очевидно, что на сегодняшний день развитие научно-рационального знания и прагматическая унификация смыслового пространства повседневности никак не влияют на спад мифотворческой активности человечества. Наоборот, в условиях глобального экономического кризиса, политической нестабильности, подвижности традиционных морально-этических ценностей активизировались архаичные пласты сознания, вбрасывая в культуру причудливые духовные образования, такие как квази- и паранаука, неомистицизм, политтехнологическое мифотворчество и т.д. Вплетение неомифологем в современную духовную культуру кажется таким органичным, что невольно возникает мысль о естественной глубинной предрасположенности сознания к смысловым замещениям и иносказаниям. Автор разрабатывает концепцию, в которой объясняется универсальная природа этих процессов, что позволяет обнаружить точки соприкосновения структурной семантики и теории познания, лингвистической когнитологии и философии мифа.

Автор пытается переосмыслить миф и метафору вне привычного ассоциативного ряда: кризис, дегуманизация, регресс, примитивное сознание, эмоциональная насыщенность, внерациональное знание, художественная образность и т.д., и представить эти сложные феномены в свете их эвристических когнитивных функций, в контексте первичных

семантических универсалий, организующих в языковой деятельности тонкую взаимосвязь системы Человек-Мир.

Работа выполнена в Пятигорском государственном лингвистическом университете на кафедре философии, культурологии и этнологии. Этой книгой мне хотелось бы почтить память безвременно ушедшего учителя и наставника профессора Лазарева В.В.

Выражаю свою глубокую признательность Н.С. Кирабаеву, В.М. Найдышу, А.Н. Павленко и коллективу кафедры онтологии и теории познания Российского университета дружбы народов за неоценимую помощь в подготовке выхода этой книги, за советы, рекомендации и за теплое человеческое участие в моей творческой судьбе. За эмоциональную поддержку и вдохновение мне хочется поблагодарить свою супругу, которая терпеливо выслушивала наиболее сложные для понимания фрагменты текста на всех этапах работы.

П.Н. Барышников
Пятигорск,
6 февраля 2009 г.

Быть может, всемирная история —
это история нескольких метафор.

Х.Л. Борхес

ВВЕДЕНИЕ

Миф является сложным и неоднозначно трактуемым культурным феноменом. Видимо, поэтому в философии мифологии как одной из важнейших и древнейших составляющих философии обнаруживается большое количество теоретико-исследовательских подходов, зачастую состоящих в прямой оппозиции друг к другу.

Для того, чтобы избежать разночтений, дадим некоторые определения. Феномен мифа здесь понимается как культурный продукт исторической деятельности человечества, присутствующий на всех исторических этапах, а мифотворчество как фундаментальная когнитивная способность сознания, продуцирующая культурно-обусловленные обобщенные формы наглядно-чувственной образности, не интерпретируемые самим субъектом, но несущие в себе его волевые интенции[1].

Рассматривая метафору как одну из форм когнитивной концептуализации, в качестве общего определения мы возьмем следующее классическое утверждение: «метафора — это троп или механизм речи, состоящий в употреблении слова, обозначающего некоторый класс предметов, явлений и т.п., для характеризации или наименования объекта, входящего в другой класс, либо наименование другого класса объектов, аналогичного данному в каком-либо отношении»[2]. Так как к типам языковой метафоры, помимо образной и номинативной, относится еще и когнитивная метафора, для анализа нам необходимо следующая дефиниция: «метафора — это когнитивный процесс, который выражает и формирует новые понятия и без которого невозможно получение нового знания»[3]. По своему источнику когнитивная метафора отвечает способности человека улавливать и создавать сходство между разными индивидами и

---

[1] *Найдыш В.М.* Философия мифологии от Античности до эпохи Романтизма. М., 2002. — С. 27—29.

[2] Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990. — С. 296.

[3] Краткий словарь когнитивных терминов / Под ред. *Е.С. Кубряковой*. М., 1996. С. 55.

классами объектов[1]. При наиболее общем подходе метафора рассматривается как видение одного объекта через другой и в этом смысле является одним из способов репрезентации знания в языковой форме.

В данной работе предпринята попытка осмысления соотношений метафоры и мифа в русле лингвофилософской позиции, позволяющей раскрыть особенности мифотворчества (в том числе и современного) через анализ языкового метафорического компонента, а также увидеть формы мифологического архаичного мышления, сохранившиеся в семантических структурах некоторых современных метафорических выражений. В более узком смысле разработанный в данном исследовании подход можно обозначить как межпарадигмальный, суть которого состоит в попытке синтеза положений когнитивно-семантической парадигмы относительно метафоры и лингвистических подходов внутри философских концепций мифа.

Целесообразность межпарадигмального подхода, на наш взгляд, обуславливается актуальностью исследовательских результатов в области когнитивной семантики и отсутствием их философского осмысления. Также важно, что лингвистика за последние десятилетия включила в свое проблемное поле множество парадигм из других дисциплин, в том числе и теорию мифа, которая широко используется в семантике и сравнительно-историческом языкознании, но современная философия мифологии в силу разных причин игнорирует перспективные теоретико-исследовательские установки внутри когнитивной лингвистики.

Среди новейших тенденций, что проявились на рубеже XX—XXI вв. не только в отечественной, но и мировой духовной культуре, одна из наиболее интересных и в тоже время наименее исследованных — мощная волна мифологизации культуры, возрастание активности глубинных, архаичных, мифологических пластов сознания. Процессы современного мифотворчества пока еще мало изучены, хотя они интересны и значимы не только сами по себе, но и в широком контексте философских, социокультурных и историко-культурных проблем, которые возникают в связи с существованием неомифологии, ее ролью и значением в жизни общества и человека. Только в самое последнее время в отечественной философской литературе появляются работы, в которых разрабатывается платформа для глубокого теоретического освоения природы неомифотворчества[2]. На этом пути возникает целый ряд глубоких ключевых

[1] *Арутюнова Н. Д.* Метафора и дискурс. Вступительная статья // Теория метафоры. М., 1990. С. 5 — 32.

[2] Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания. М., 1990; Наука и квазинаучные формы культуры. М., 1999; Наука и квазинаука. М., 2008 и др.

философских и социально-гуманитарных проблем: проблемы сущности мифа и мифотворчества, выявление закономерностей исторический трансляции древнейших мифологических структур и их подключения к «телу» современной культуры, проблема критериев демаркации рациональных форм познания и неомифологии и др.

Одной из наиболее значимых и емких проблем в поле философского знания о мифе и современных формах мифотворчества является проблема соотношения мифа и языка, где среди многих вопросов ключевую значимость имеют вопросы о тропичности мифа, о глубинных взаимосвязях мифотворчества и когнитивных функций иносказания, в частности, способности языкового сознания к созданию разноуровневых метафор. Такие вопросы связаны с недостаточной разработанностью темы соотношения метафоры (как знакообразующего единства концептов) и мифотворчества (как необходимого компонента культурной деятельности), а также отсутствием цельной лингвофилософской трактовки мифа в рамках когнитивной семантики. В своей работе мы попытались осмыслить соотношения метафоры и мифа в русле лингвофилософской исследовательской позиции, позволяющей раскрыть глубинные структурные взаимосвязи между способностью сознания к мифотворчеству и процессами языковой концептуализации, воплощенных в метафорических формах иносказания.

Существуют серьезные традиции изучения мифа и метафоры как отдельных феноменов, но их связь в полной мере не была описана. Корпус работ, посвященных проблемам метафоры, также как и теоретическим проблемам мифа, огромен, но лишь немногие из них затрагивают вопросы глубинных взаимосвязей, лежащих в архаичных пластах сознания. По этой причине мы остановимся на ретроспективе концепций метафоры в рамках когнитивистской парадигмы и на языковых теориях мифа, т.е. на тех исследовательских подходах, которые позволяют раскрыть проблему глубинной взаимосвязи этих двух феноменов.

Задача теории метафоры — сформулировать правила перехода от буквального значения к метафорическому и эксплицировать подлинное, т.е. переносное значение метафоры. Далее мы коснемся большинства концепций, здесь же схематично набросаем исторический путь развития теории метафоры.

Термин «метафора» впервые был употреблен Изократом в «Evagorus» (383 г. до н.э.)[1]. Некоторые авторы утверждают, что термин «метафора» и его первое определение («несвойственное имя, перенесенное с рода

[1] Античные теории языка и стиля (антология текстов). СПб, Алетейя, 1996. — С. 217.

на вид, или с вида на род, или с вида на вид, или по аналогии») были введены Аристотелем[1]. Начиная с античной риторики и вплоть до начала XIX века, метафора трактовалась как стилистическая фигура переноса по сходству, как языковой поэтический троп, не имеющий ничего общего объективной действительностью. Поэтому метафора с позиций теории познания не обладала никаким когнитивным потенциалом и трактовалась в критическом ключе как проявление естественного полисемантизма, оппозиционального рациональному познанию[2]. Критику иносказания и прочих фигуральных форм выражения относительно истинного знания оттеняет главенствующая роль метафоры в поэтике, риторике, стилистике.

После того как лингвистика выделилась в отдельную научную область знания, метафора помимо трактовок в рамках упомянутых дисциплин интерпретируется с лингвистических позиций сравнительного подхода. Метафора представлялась как скрытое сравнение, основанное на аналогиях. Теория сравнения утверждала, что метафорическое высказывание связано с сопоставлением и переносом свойств двух или более объектов.

В XX веке теория метафоры получила колоссальное развитие и воплотилась в работах авторитетных ученых следующих направлений:

1) *Аналитическое направление* — Б. Рассел[3], А. Айер[4], Л. Витгенштейн[5]. Поворот аналитической философии к формам обыденного языка, обычного словоупотребления задает прагматический горизонт в понимании метафоры. С возникновением структурно-семантической теории языка, с появлением лингвистической прагматики и теоретических основ структурализма языковые теории обнаруживают актуальность проблем метафоры.

2) *Прагматическое направление* — Дж. Серль[6], Д. Дэвидсон[7]. Эти два представителя в рамках оного направления создают оппози-

---

[1] *Алексеев К.И.* Эскиз теории метафоры. Психологические исследования дискурса / Отв.ред. Н.Д. Павлова. М., 2002. С. 80.

[2] Гогоненкова Е.А. Эпистемологическиий статус метафоры: экспозиция проблемы. // [Электрон. ресурс] Режим доступа: http://credonew.ru/content/view/421/29/.

[3] *Рассел Б.* Философия логического атомизма. Томск, 1999. — 318 с.

[4] *Ayer A.J.* The Problem of Knowledge. London, 1956, P. 45—54.

[5] *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 1958. —133 с.

[6] *Searle J.*The logical Status of fictional Discourse // New Literary History, 6 (1974—1975).

[7] *Davidson D.* What Metaphors Mean. Critical Inquiry, 1978, № 5, p. 31—47.

циональные подходы. Ими разрабатывается прагматический аспект интерпретации метафорического смысла как результата соотношений конкретных значений.

3) *Сравнительная теория*. Несмотря на свою традиционность, этот подход достаточно успешно разрабатывался Э. Ортони[1] и его последователями. Основной целью ставилось различение сходства, аналогии и уподобления в механизмах порождения метафорического смысла.

4) *Концепция сходства* была создана и развита Дж. Миллером[2], который первым поставил довольно интересный и сложный вопрос о соотношении метафоры и истинности высказывания.

5) *Интеракционализм* как направления был создан М. Блэком, взявшим за основу романтическую трактовку метафоры (А. Ричардс[3]), и некоторые постулаты неокантианства о преобразовании образно-символических форм (Э. Кассирер[4]). Основной тезис состоит в том, что «метафора именно создает, а не выражает сходство»[5].

6) *Теория языковых оппозиций* была разработана М. Бирдсли[6], который в структурную основу метафоры закладывает конфликт, вербальную оппозицию, содержащуюся в самой семантике метафорической языковой единицы. Основным критерием метафоричности высказывания автор полагает сдвиг от десигнации к коннотации, т.е. от первичных конкретных значений к переносным смыслам.

7) *Когнитивизм* как теоретическое направление переживает свой расцвет в начале 80-х годов XX в. Суть когнитивной теории состоит в следующем: когнитивная метафора формирует область вторичных предикатов-прилагательных, глаголов, характеризующих непредметные сущности, свойства которых выделяются по аналогии с доступными восприятию признаками физических предметов и наблюдаемых явлений»[7]. Данной проблематикой занимались в 70—80-х годах XX столетия та-

---

[1] *Ортони Э.* Роль сходства в уподоблении и метафоре // Теория метафоры. М., 1990. — С. 190—225.

[2] *Миллер Дж.* Образы и модели, уподобления и метафоры // Теория метафоры. — С. 240—252.

[3] *Ричардс А.* Философия риторики // Теория метафоры. — С. 56—64.

[4] *Кассирер Э.* Философия символических форм: введение и постановка проблемы // Культурология. XX век. Антология. М., 1995. С. 202—210.

[5] *Блэк М.* Метафора // Теория метафоры. — С. 161.

[6] *Бирдсли М.* Метафорическое сплетение // Теория метафоры. М., 1990.

[7] *Abraham W.* A linguistic approach to metaphor.—Lisse, 1975. — P. 54.

кие лингвисты как Д. Лакофф и М. Джонсон[1], Маккормак[2], С. Пеппер[3], А. Хили, Р. Харрис, Р. Рейнолдс и мн. др.

Очевидно, что метафора как объект исследования не теряет своей актуальности. По причине поливалентных свойств метафоры, взгляд исследователей на данное языковой явление трансформируется в соответствии с преобразованием общенаучных парадигм. Количество теоретических направлений исследования метафоры увеличивается с каждым годом, но на сегодняшний день теории метафоры условно можно разделить на несколько групп: логические, аналитические, когнитивные, прагматические, семантические и структурно-функциональные.

Теоретический аппарат, разработанный относительно мифа также достаточно обширен и охватывает практически все аспекты этого сложного культурного явления. Но, так как нас интересуют лишь те направления, которые помогут при анализе глубинных взаимосвязей мифа и метафоры, то в историческом обзоре предпочтение отдавалось трудам представителей философии мифологии XIX—XX в.в., в которых сформированы основные теоретико-познавательные подходы в изучении мифа в русле лингвистических и символических направлений. Хотя, разумеется, нельзя было обойти стороной ранние исторические пути развития знаний о мифе и языке.

Каждая эпоха интерпретировала феномен мифа в силу своего исторического опыта. В различных конкретно-исторических условиях сложился ряд философско-умозрительных трактовок природы мифа. Среди них: миф как подлинная реальность; миф как аллегория; миф как бессмысленный полет фантазии, миф как языческое извращение христианского учения; миф как недопонимание Бога; миф как поэтическая «метафизика» в основании культуры и многие другие[4]. Все эти концепции отражают отдельные закономерные стороны мифологии, однако, глубокого осмысления первичных установок мифотворчества, придающих ему внутреннюю целостность и единство они еще не достигли.

В теоретических исследованиях мифологии традиционно выделяется несколько фундаментальных подходов:

---

[1] *Lakoff G., Johnson M.* Metaphors We Live By. Chicago, University of Chicago Press, 1980. [Электрон. ресурс]. Режим доступа http://metaphor.narod.ru/lacoff_main.htm.

[2] *Маккормак Э.* Когнитивная теория метафоры // Теория метафоры. М., 1990. — С. 341—365.

[3] *Pepper S.* Metaphor in Philosophy // The Journal of Mind and Behavior. Vol. 3. Nos. 3 and 4, summer/autumn, 1982. P. 197—206.

[4] *Найдыш В.М.* Философия мифологии от Античности до эпохи Романтизма. М., 2002. — С. 21.

1) *Философский подход*, получивший значительное развитие в XIX—XX вв., рассматривающий проблему мифологического сознания как ключ к пониманию природы и сущности сознания, а также смысла существования человека в культуре. Философская проблематика мифа исследовалась немецкими романтиками Ф. Шлегелем[1], Ф. Шеллингом[2], а также иррационалистами, в частности, Ф. Ницше[3] и А. Бергсоном[4]. Основополагающие труды по философии мифологии в XX веке принадлежат таким авторам как Дж. Фрезер[5], З. Фрейд[6], К.Г. Юнг[7], Й. Хейзинга[8], Э. Кассирер[9], М. Элиаде[10], Г.Г. Гадамер[11] и мн. др.

2) *Культурологический подход*, рассматривающий миф в системе культурогенеза. К представителям этого подхода можно отнести А.Ф. Лосева[12], Б.С. Ерасова[13], В.П. Гуревича[14], В.П. Шестакова[15].

3) *Филологический подход*, направляющий свою линию исследований к мифу как к ранней форме повествовательной традиции, а также как к истоку литературных жанров. К представителям этого подхода можно отнести таких исследователей как М. Мюллер[16], В. фон Гумбольдт[17], Ф. Боас. В отечественной мифологической тра-

---

[1] Всемирная Энциклопедия Мифология / Гл. редактор *М.В. Адамчик* Мн., 2004, 1088 с.

[2] *Шеллинг Ф.В.Й.* Философия искусства. М., 1966. — С. 19—43.

[3] *Ницше Ф.* Pro et contra. Антология. СПб, 2001. — 433 с.

[4] *Бергсон А.* Творческая эволюция. М., 1998. — 304 с.

[5] *Фрезер Дж. Дж.* Фольклор в Ветхом завете. — М., 1989. — 542 с.

[6] *Фрейд З.* Тотем и табу. М., 2004. — 304 с.

[7] *Юнг К. Г.* Избранное. Минск, 1998. — 322 с.

[8] *Хейзинга Й.* Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992. — 464 с.

[9] *Кассирер Э.* Философия символических форм: введение и постановка проблемы// Культурология. XX век. Антология. М., 1995. С. 202 — 210.

[10] *Элиаде М.* Аспекты мифа. М., 2001. — 240 с.

[11] *Гадамер Г.* «Миф и разум» // Актуальность прекрасного. М., 1991. — 344 с.

[12] *Лосев А.Ф.* Философия Мифология Культура М., 1991. — 525 с.

[13] *Ерасов Б.С.* «Мифы и тотемы» или реальное единство? М., 1969.

[14] *Гуревич В.П.* О семантике неопределенности. — ФН. 1983 № 1.

[15] *Шестаков В. П.* Очерки по истории эстетики. От Сократа до Гегеля. М., 1979. —372 с.

[16] Языки как образ мира. М., 2003. — С. 9—100.

[17] *Гумбольдт фон В.* Избранные труды по языкознанию. М., 1984. — С. 89; *Гумбольдт фон В.* Язык и философия культуры. М., 1985. — С. 417.

диции приверженцами филологического подхода были Ф.И. Буслаев[1], А. Л. Топорков[2], А.Н. Афанасьев, А.А. Потебня[3], А.Н. Веселовский[4] и др.

4) *Структурно-семиотический подход* (своеобразное ответвление филологического), рассматривающий миф как древнейшую знаковую форму. Предтечами семиотического подхода к мифу и фольклору являются В.Я. Пропп[5], О.М. Фрейденберг[6]. В отечественной науке семиотический метод развивали Вяч. Вс. Иванов[7], Ю.М. Лотман[8], Е.М. Мелетинский[9], В.Н. Топоров[10], а за рубежом, прежде всего К. Леви-Строс[11], Р. Барт[12].

5) *Этнографический подход*, исследующий миф в архаическом состоянии на примерах его функционирования в первобытной культуре и традиционных обществах. Видными представителями этнографического (часто его называют позитивистским) подхода являются Э. Тайлор[13], Э. Лэнг, Г. Спенсер, Дж. Фрезер[14], Л. Леви-Брюль[15], Б. Малиновский[16].

---

[1] *Буслаев Ф.И.* Историческая грамматика русского языка. М., 1959. — 266 с.

[2] *Топорков А.Л.* Мифы и мифология XX века: традиция и современное восприятие. цит. по http://www.ruthenia.ru/folklore/toporkov1.htm.

[3] *Потебня А.А.* Слово и миф. М., 1986. — 477 с.

[4] *Веселовский А.Н.* Мерлин и Соломон: Избранные работы. М., 2001. — 864 с.

[5] *Пропп В.Я.* Морфология <волшебной> сказки. Исторические корни волшебной сказки. (Собрание трудов В. Я. Проппа.) М.,1998. — 512 с.

[6] *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. М., 1998 — 800 с.

[7] *Иванов Вяч. Вс.* Избранные труды по семиотике и истории культуры, в 2 т.т. М., 1999.

[8] *Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиосфера — история. М., 1996. С. 358—368.

[9] *Мелетинский Е.М.* От мифа к литературе. М., 2001. — 170 с. ; *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М., 2000. — 407 с.

[10] *Топоров В.Н.* Из наблюдений над этимологией слов мифологического характера.//Этимология 1967. М., 1969.

[11] *Леви-Строс К.* От меда к пеплу. М., 2000; *Леви-Строс К.* Путь масок. М., 2000. — 399 с. ; *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 2001. — 512 с.

[12] *Барт Р.* «Миф сегодня»// Избранные работы. М. 1989. — 344 с.

[13] *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура. М., 1989. — 503 с.

[14] *Фрезер Дж. Дж.* Золотая ветвь М., 1998. — 784 с.

[15] *Леви-Брюль Л.* Первобытный менталитет. СПб, 2002. — 400 с.

[16] *Малиновский Б.* Магия, Наука и Религия. М., 1998. — 304 с.

Отметим, что внутри этого подхода выявляются своего рода течения и школы, такие как функционализм, ритуализм и т.д.

Современные западные исследователи, максимально расширив понятие мифа, анализируют это многоплановое культурное образование в различных контекстах. Например, миф в рекламе[1], миф в науке[2], мифология комического[3], мифология индивидуальности и массового сознания[4], мифология истории[5] и т.д. Вобрав в себя множество исследовательских парадигм, миф перестал представлять собой что-то целостное и однозначное. Обладая универсальной природой, он заполняет собой культурные лакуны в различных отраслях человеческой деятельности.

В целом, характеризуя современный статус мифа и метафоры как исследовательских объектов, заметим, что история изучения метафоры и мифа достаточно обширна и распространяется практически на весь пласт социо-гуманитарного знания. По этой причине в работе использовались важнейшие принципы, категории и понятия гносеологии, лингвистики, философии мифологии, когнитивной семантики, сравнительно-исторического языкознания, семиотики. Специфика предмета исследования определила одновременное методологическое применение философского инструментария наравне с лингвистическими методами анализа.

Изначально перед автором стояла цель — разработать новый междисциплинарный подход к проблемам взаимосвязи метафоры и мифа, а также попытаться использовать современные данные когнитивной семантики в философском анализе мифа. Но по ходу исследования, не смотря на реализацию конкретных задач (таких как: а) классификация по функциональному признаку большинства теоретико-исследовательских подходов к метафоре; б) определение когнитивных свойств метафоры; в) анализ степени влияния лингвистических концепции и языковых теорий на трактовки мифа и мифотворчества; г) рассмотрение функциональных особенностей мифогенеза, на примере архаичных и современные мифологических систем; д) рассмотрение в лингвофилософском ключе оснований метафоры в мифотворчестве; е) выявление мифологического следа в языке в свете когнитивной семантики и т.д.), мы пришли

---

[1] *Quesnel A.* Les mythes modernes. Actualité de la culture générale. Paris, 2003. — 138 p.

[2] *Хюбнер К.* Истина мифа. М., 1996. С. 387.

[3] *Minois G.* Histoire du rire et de la dérision. Fayard, 2000. — 637 p.

[4] *Benasayag M.* Le myth et l'individu. Paris, 2004. — P. 67.

[5] *Давиденко И.В., Кеслер Я.А.* Мифы цивилизации. М., 2004. — 495 с.

не к теории, а к некому пространству созерцания, в котором пытались уловить смысловые «мерцания»[1] обоих объектов.

Структура предлагаемой работы продиктована логикой поэтапных рассуждений: сначала рассматриваются особенности метафоры как объекта, классифицируются и описываются современные теоретико-исследовательские парадигмы в области метафорологии; затем проводится обширный исторический экскурс в теорию мифа в контексте истории языкознания. Мы посчитали значимым выявление зависимости результатов исследования мифа от знаний о языке. В заключительной главе осуществляется анализ взаимодействия функций метафоры и мифогенеза на уровне когнитивно-семантических процессов в культурно-исторической памяти языка; исследуются современные формы мифотворчества и их социальные функции. Особое место уделяется роли мифа в квазинаучных теоретических построениях.

Засилье культурных продуктов квазинаучного мифотворчества и их активная интеграция в корпус рационально-научного знания, мифологизация всех уровней социальной действительности через полит- и PR-технологии требует от гуманитарного знания новых способов выявления и классификации мифологем в символическом пространстве повседневности. Переход от функциональных особенностей мифа и метафоры к глубинным когнитивным процессам сознания позволит, на наш взгляд, более эффективно выявлять результат деятельности архаичных пластов сознания во многих пластах духовной культуры.

Процесс ремифологизации культуры, разумеется, закономерен в условиях глобальной экономической и политической нестабильности. Еще и поэтому в контексте деструктивного этического кода эпохи апрепостмодернизма выглядит актуальным междисциплинарное исследование мифотворческой активности сознания.

[1] Термин, предложенный Д.П. Козолупенко: *Козолупенко Д.П.* Миф на гранях культуры. М., 2005 — 212 с.

Глава 1. ПАРАДИГМАТИЧЕСКИЕ ЛАБИРИНТЫ

1.1. История одного тропа

В данном параграфе мы рассмотрим основные направления теории метафоры, обозначим постановку вопроса в лингвистических и философских подходах, выявим основные когнитивные и коммуникативные функции метафоры, коррелирующие с процессом мифогенеза.

Метафору исследуют различные специальные научные дисциплины: языкознание, литературоведение, психология, психолингвистика и ряд других, каждая из которых выделяет свой аспект рассмотрения метафоры, выдавая результаты своих исследований за исчерпывающую характеристику метафоры. В результате появились многочисленные, а зачастую и прямо противоположные теории метафоры, поразному трактующие сущность метафоры. Необходимо отметить, что на современном этапе развития теоретических подходов к метафоре как междисциплинарному объекту исследования наметилась тенденция деуниверсализации.

Несмотря на то, что в некоторых современных трудах предпринимаются попытки создания целостной общенаучной интегральной концепции метафоры[1], мы предполагаем, что необходимо разрабатывать частные теоретические положения в каждой дисциплине в отдельности, затем их сопоставлять и, возможно, синтезировать. На наш взгляд, довольно трудно универсализировать теоретико-исследовательский инструментарий всех социально-гуманитарных дисциплин относительно одного сложного и многозначного феномена.

В задачи данного исследования входит анализ лингвофилософских концепций мифа в сопоставлении с лингвистическими проблемами когнитивной метафоры. Миф исследовался с лингвистических позиций, метафора — с философских. Представляет интерес детальный междис-

[1] *Glucksberg S., Keysar B.* Understanding metaphorical comparisons: similarity // Psychol. Rev. 1990. V. 97. № 1. P. 3—18.

циплинарный анализ теоретических положений, касающихся каждого из феноменов, а также разработка онтологических и гносеологических вопросов на базе лингвистики.

Краткий обзор некоторых лингвофилософских вопросов

Прежде чем перейти непосредственно к рассмотрению теорий метафоры, необходимо, на наш взгляд, осветить краткую историю некоторых лингвофилософских вопросов, таких как: соотношение между словом и объектом, статус смыслов языковых выражений, природа вторичной номинации, природа языковых норм и т.д. Это обзорное вступление позволит наметить некоторые философские проблемы в истории языкознания, которые лежат в основе многих теорий метафоры, и которые релевантны в нашей межпарадигмальной области исследования, охватывающей проблемы когнитивной семантики и символической концепции мифа. Дело в том, что учение о языковых тропах, поэтических и экспрессивных средствах выражения долгое время оставалось в русле риторики и стилистики. Философский аспект переноса значения, смещения семантических полей и т.д. проявился в полной мере сравнительно недавно, когда прошла эпоха сравнительно-исторического языкознания и наступила эра функциональных значений, когнитивистики и прагматики.

Вопрос о соотношении слова и объекта, означающего и означаемого иногда трактуется как проблема произвольности/мотивированности языкового знака и берет свое начало в трудах античных философов. В силу вещественного понимания чувственно-материального космоса язык в античности определяется как совокупность имен вещей. Споря о сущности именования, античные философы исходили из противопоставления совершенной природы несовершенному человеческому обычаю, закону, установлению, которому свойственны произвол, условность, случайность[1]. В «Кратиле» Платона раскрывается мысль о несостоятельности радикальных подходов к вопросу соотношения имени и вещи и доказывается релевантность теоретического синтеза «натуроцентризма» и «человека как меры всех вещей»[2]. Эта теоретическая оппозиция раскрывается в т.н. контактных парадигмах Парменида, Демокрита, Гераклита, Платона и Аристотетля. Начиная еще с досократического периода, языковые знаки рассматривались как ступень познания, т.к. они способны отражать определенные свойства объективных сущностей.

[1] *Зубкова Л.Г.* Общая теория языка в развитии. М, 2003. — С. 33.

[2] *Платон.* Соч. Т. 1. М., 1991; 386e, 440bd.

В принципе, вся история вопроса о номинации и соотношении вещи и имени состоит в признании или отрицании сторонниками природной или конвенциональной теории происхождении языка вышеупомянутых отражательных способностей языковых знаков.

При анализе соотношения метафоры и мифа, несомненно, возникнет схожий вопрос о соотношении образа, понятия, объекта и имени, закрепленного в культурном пространстве.

В античности были сформулированы основные вопросы взаимосвязи языкового и мыслительного содержаний. Согласно Платону в акте номинации звучащее имя соотносится не только с именуемой вещью и ее идеальной сущностью, но и с образом имени, который отражает способ интерпретации человеком сущности вещи[1]. У стоиков вместо платоновского образа имени мы встречаем «лектон», который согласно толкованию А.Ф. Лосева в виде словесной предметности обладает «осмысливающими функциями в отношении чистой, т.е. никак не осмысленной чувственности»[2].

Эпикур, примыкая к сенсуалистам, полагал, что в именах отражены не свойства именуемых предметов, а результат чувственного воздействия предметов на именующий субъект[3]. Отметим, что Платон, стоики и эпикурейцы различали языковое и мыслительное содержание, не находя в языковых формах выражения инвариантных универсалий.

Аристотель, являясь приверженцем конвенциональной теории, определяет знаковую ситуацию через триаду предмета, мыслимого понятия и звучащего слова, где «слова, выраженные звуками, суть символы представлений в душе, а письмена — символы слов»[4]. Этот «знаковый треугольник» останется на долгое время основной теоретической базой для лингвистических изысканий. Идеи Платона, стоиков и эпикурейцев о разделении чувственно-материального, мыслительного и языкового вновь обретут свою значимость лишь в конце XIX столетия, когда лингвистическая мысль перейдет в отдельную отрасль гуманитарного знания.

Прежде чем перейти к обзору последующих этапов формирования лингвистической мысли, отметим, что фундаментальные работы В. фон Гумбольдта (с его идеями о языке посреднике между миром внешних

---

[1] Там же. 440е.

[2] *Лосев А.Ф.* Учение о словесной предметности (лектон) в языкознании античных стоиков // *Лосев А.Ф.* Знак. Символ. Миф. М., 1982. — С. 177.

[3] Фрагменты Эпикура и Эмпедокла / Пер. С. И.Соболевского и Г.И. Якубаниса. Т. 2. 1947. — С. 75—76.

[4] Античные теории языка и стиля. СПб, 1996. — С. 65.

явлений и внутренним миром человека), задавшие одну из основополагающих исследовательских парадигм в современной лингвистике очень созвучны платоновскому синтезирующему подходу к языковым знакам.

Античная лингвофилософская мысль в раннесредневековый период получила свое продолжение в христианских философско-богословских исканиях «отцов церкви» — представителей ранней, средней и поздней патристики II—VIII вв.: Ориген, Климент Александрийский, Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Псевдо-Дионисий Ареопагит, Августин Блаженный, Леонтий, Боэций, Иоанн Дамаскин, (представлявшие как восточную, так и западную ветви христианства). Они рассматривали язык как важнейший атрибут человека, уделяя большое внимание коммуникативной и познавательной функциям языка, связи языка с мышлением, сущности языкового знака, происхождению языка и множественности языков.

Средневековая схоластическая традиция, развивая рационалистические идеи в языкознании, опиралась в основном на руды Платона и Аристотеля, в трудах которых средневековые языковеды видели норму естественного знания доступного, человеческому разуму. Под влиянием оппозициональных идей Платона и Аристотеля в схоластике развивается многовековой спор об онтологической и гносеологической природе универсалий. Эта проблематика выглядит значимой в русле лингвофилософского анализа метафоры и мифа, т.к. эти поливалентные культурные явления связаны с онтологизацией единства наглядно-чувственных образов и конкретных понятий. Вопрос об универсалиях и соотношении имен, вещей и понятий в средневековье ставился следующим образом: имеют ли роды и виды реальное самостоятельное существование, независимо от сознания (по Платону) или пребывают (по Аристотелю) в сущностях единичных вещей; либо же универсальные концепты, обозначенные именами, воспроизводят в человеческом уме сходные признаки единичных вещей. Эти точки зрения оформились к XII веку в общеизвестные направления: реализм (крайний и умеренный), концептуализм и номинализм (крайний и умеренный).

В учении о языке отцов церкви мир представляется первичным по отношению к языку, а человек, являясь единственным интерпретатором отношений предмета и имени, накладывает на собственные образ и понятие, результат познания сущности предмета[1]. Основное отличие от античных подходов состоит в том, что «означающим языкового знака, согласно средневековым учениям о знаке, является не сам звук, но сохраняемый

[1] История лингвистических учений: Позднее Средневековье. СПб, 1991. — С. 115.

памятью акустический образ слова»[1], в основе которого может лежать произвольный признак. Таким образом, мы видим, что уже в Средние века языковой знак трактуется как двусторонняя психическая сущность.

Традиция патристики выдвигает в своем учении радикальный тезис о вторичности языка в отношении мира; о том, что «...природа вещей остается неизменной, все равно, имеется о них высказывание или нет. Никогда высказывание не изменяет природу вещей»[2].

Представители направления модистов (Мартин Дакийский, Боэций Дакийский, Томас Эрфуртский и др.), столь широко распространенного в XIII—XIV вв., в систему отношений предмета, имени и понятия вводили т.н. модусы: модусы существования, модусы познания и модусы обозначения[3]. Между вершинами этого семиотического треугольника они ставили знак тождества, утверждая, что «единство мира определяет единство человеческого мышления»[4]. Ценность данного подхода состоит в том, что модисты впервые сформулировали идею об обусловленности человеческого сознания и языка свойствами реальной действительности. Также модисты осуществляют попытку выявления языкового содержания: «они различают значения субстанции, акциденции как логические категории и модусы обозначения как основание грамматической категоризации, отличают синтаксические понятия подлежащего и сказуемого от логических понятий субъект и предиката, разграничивают грамматическую согласованность / несогласованность слов и их смысловую (логическую) совместимость / несовместимость»[5].

Последний тезис важен для нас тем, что в нем определяется грамматический и логический статус нормы и нормативного высказывания. Язык как универсальная знаковая система должен в себя включать принципы нарушений нормы. Вплоть до XIX века, отклонение от логико-семантической нормы допускалось лишь в область поэтики и риторики и тропичный языковой аспект не наделялся когнитивными функциями за исключением эвристической функции, которую ему приписывали некоторые представители романтической традиции[6].

---

[1] *Эдельштейн Ю.М.* Проблемы языка в памятниках патристики // История лингвистических учений. Средневековая Европа. Л., 1985. — С. 204.

[2] Там же. С. 203.

[3] *Перельмутер И.А.* Грамматическое учение модистов // История лингвистических учений. Позднее Средневековье. СПб, 1991. — С. 40.

[4] Там же С. 14.

[5] *Зубкова Л.Г.* Общая теория языка в развитии. М, 2003. — С. 57.

[6] *Шеллинг Ф.В.Й.* Философия искусства. М., 1966. — С. 19—43.

Надо отметить, что с развитием знания о языке структурно-семантическим отклонениям и нарушениям нормы стали предписываться эвристические когнитивные функции. Эти же тенденции в языкознании отразятся в дальнейшем на теории мифа, что позволит развенчать устоявшиеся воззрения на миф как на культурный продукт примитивного сознания, не имеющий ничего общего с действительностью.

В отличие от позднего Средневековья в Новом времени под влиянием гуманистических идей Ренессанса структурно-функциональные основы языка начинают искать во внутреннем мире человека. В этот период знание о языке фактически копирует тенденции, происходящие в философском мире; иными словами, в общей теории языка также складываются два фундаментальных направления — рационалистическое и эмпирико-сенсуалистическое.

Говоря о рационалистическом направлении, воплотившемся в логико-лингвистической концепции Пор-Рояля (1660 г.) через труды А. Арно и К. Лансло, стоит отметить вслед за Л.Г. Зубковой следующие ключевые положения: 1) по принципу декартовского дуализма рационалисты манифестируют примат идеи-эйдоса-формы над материей, вследствие чего в теории языка анализируются не структуры мира вещей, а структуры человеческой мысли; 2) структуры мышления выполняют категоризирующие функции через двоичный акт представления / суждения; 3) структуры мысли и языка не тождественны, но в их основе лежат общечеловеческие универсалии. 4) Высказывание трактуется с двух позиций: грамматической (конститутивная форма выражения) и логической (смысловое содержание грамматических конструкций)[1].

Что касается знаковой теории, разработанной авторами Пор-Рояля, то они в рассматривают языковые знаки не только в семантическом аспекте, но и в прагматическом, вскрывая, таким образом, один из механизмов, обуславливающих функциональную асимметрию языковых знаков, их скольжение по осям полисемии и синонимии[2].

Для нашего подхода этот этап в развитии языковых теорий важен тем, что в нем развиты идеи о двусторонности языкового знака, о диалектических взаимосвязях, проявляющихся в соотношении материальной и духовной сторон языка. Систематизация частей речи грамматических категорий выявила особенности «фигурных нарушений» грамматического строя. Рационалисты впервые сформулировали идею

[1] *Зубкова Л.Г.* Общая теория языка в развитии. М, 2003. — С. 57.

[2] *Иванов Вяч. Вс.* Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 1. М., 1999. — С. 634—646.

о проявлении самобытного духовного склада каждого народа в индивидуальных отклонениях от универсальных норм. Эти идеи, на наш взгляд, очерчивают некоторые проблемные области в сфере анализа фигур переноса (метафора, метонимия, синекдоха) и типов языковых картин мира в контексте мифологического сознания. Дело в том, что на историческом этапе развития науки о языке была затронута глубокая проблема выражения духовного мира человека посредством языковой репрезентации

Параллельно с рационализмом в языкознании развивалось эмпирико-сенсуалистическое направление, которое было заложено еще Эпикуром, а в XVI—XVII вв. продолжено Ф. Бэконом, Т. Гоббсом, Дж. Локком. Исходя из превосходства чувственного опыта, сенсуалисты пытаются вскрыть механизм образования абстракций. Мышление рассматривается как восходящее развитие от конкретного образного к логическому абстрактному. Бэкон высказывает следующую мысль: «в древности ум человеческий был ее груб и бессилен <...> и видел лишь то, что непосредственно воспринимали чувства. Поэтому в древности всюду встречаются всевозможные мифы, загадки, иносказания»[1]. Еще одной особенностью данного направления была трактовка присвоения имен вещам, в качестве создания имен-меток и имен знаков, по мнению Т. Гоббса, для того, «чтобы возбуждать в нашем уме мысли, сходные с прежними мыслями, одновременно, будучи вставленными в предложение и высказанными кем-либо другим, служить признаком того, какие мысли были и каких не было в уме говорящего»[2]. Согласно Т. Гоббсу, именно своей способностью к речепорождению люди объединяются в общество и способны к построению государства.

В этом месте нашей краткой исторической ретроспективы необходимо подвести некоторые итоги и систематизировать тот круг лингвофилософских проблем, которые будут затронуты при анализе соотношений метафоры и мифа. Такое структурирование изложения вызвано тем, что начиная со следующего исторического этапа (с конца XVIII — начала XIX вв.) и вплоть до конца XX века метафора как языковой троп или стилистическая фигура подвергнется со стороны лингвистов и философов изучению с различных теоретических позиций и на феноменологическом уровне выйдет далеко за пределы риторики и стилистики. В данном случае не представляется целесообразным описание этих

[1] *Бэкон Ф.* Сочинения: В 2-х т. Т. 2. М., Мысль, 1972. — С. 231.

[2] *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия. В 4-х т. Т. 2. СПб, 1994. — С. 345.

теоретико-познавательных подходов, т.к. многие из них актуальны по сей день и выполняют роль теоретико-аргументативной базы. За два столетия теория метафоры охватит весь пласт социогуманитарного знания. Метафора как конституирующий компонент культурных универсалий и типов репрезентации действительности, различных знаковых и символических систем, разумеется, имеет определенную связь с мифом и принципами мифогенеза. Но, к сожалению, детальный развернутый анализ соотношений этих феноменов в рамках философии не был произведен. В отечественной науке есть ряд крупных авторов, которые в своих трудах касались вопроса о роли метафоры в мифопоэтике — Вяч. Вс. Иванов[1], М.М. Маковский[2], И.М. Дьяконов[3], Е.М. Мелетинский[4], О.М. Фрейденберг[5], а также многие их последователи и ученики. Но все эти работы выполнялись в рамках какой-то одной научной традиции: сравнительно-историческое языкознание, литературоведение, фольклористика, семиотика, социальная психология и т.д. Во всех перечисленных отраслях знания утверждалась глубинная взаимосвязь мифа и метафоры, но, т.к. трактовка самих указанных явлений оставалась классической, то выйти на новый уровень философского осмысления этой взаимосвязи не удавалось.

Как уже упоминалось, история изучения метафоры и мифа достаточно обширна и распространяется практически на весь пласт социогуманитарного знания. В подтверждение этих слов приведем несколько примеров современных работ, в которых в различных трактовках используются понятия мифа и метафоры: «Антисуворов. Десять мифов Второй мировой»[6], «Феномен околонаучного мифотворчества»[7], «Армянская политическая мифология и ее влияние на формирование внешней политики Армении и Нагорного Карабаха»[8], «Мифы и реальность горы

[1] *Иванов Вяч. Вс.* Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 1. М., 1999. — С. 634—646.

[2] *Маковский М.М.* Язык — Миф — Культра. М., 1996. — 330 с.

[3] *Дьяконов И.М.* Архаические мифы Востока и Запада. — М., 2004. — 248 с.

[4] *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М., 2000. — 407 с.

[5] *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. М., 1998 — 800 с.

[6] *Исаев А.* Антисуворов. Десять мифов Второй мировой. М., 2004. — 416 с.

[7] *Хоменков А.* Феномен околонаучного мифотворчества // Православная беседа № 2, 1999. — С. 18—25.

[8] *Лурье С.* Армянская политическая мифология и ее влияние на формирование внешней политики Армении и Нагорного Карабаха //[Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://cstaip.virtbox.ru/info/svlourie/articles/arm-geopolit.htm

Вотто-Ваара»[1] или «Метафора в политическом дискурсе»[2], «Насилие как культурная метафора»[3], «Метафора как темпоральная структура»[4] и т.д. В названиях очевидна обыденная трактовка мифа как заблуждения, в которое уверовало большинство, а метафоры — как фигуры, выражающей отношения перехода между схожими признаками различных предметов. Нам предстоит рассмотреть эти феномены в более широком плане и обнаружить особенности их взаимосвязи на уровне языка и мышления.

Итак, подходя к проблемам теоретических положений относительно метафоры, мы выделяем круг лингвофилософских вопросов, ответив на которые, получим теоретико-гипотетическую установку, в рамках которой продолжим рассуждения. Прежде всего, необходимо определить теоретические положения, на которых будет строиться наша гипотеза:

1) когнитивные функции метафоры;

2) связь тропов и чувственно-образного мышления;

3) номинация как процесс мышления;

4) соотношения концепта, образа, слова и понятия (семантический аспект).

Рассмотрение метафоры в контексте перечисленных теоретических проблем, позволит, на наш взгляд, приблизиться к пониманию сути иносказания вообще и роли метафоры в процессе мифогенеза в частности.

Выше указанные теоретические положения могут определяться в рамках двух фундаментальных концептуальных систем: синтезирующей и аспектирующей. Их ключевые различия состоят в следующих положениях:

— в центре внимания синтезирующих системных концепций находятся взаимоотношения языка и человека, языка и общества, языка и

---

[1] *Симонян С. М.* Мифы и реальность горы Вотто-Ваара // *Лаборатория* альтернативной истории // //[Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://lah.ru/text/simonyan/voto.htm.

[2] *Тихомирова Е.А.* Метафора в политическом дискурсе // Методология исследований политического дискурса: актуальные проблемы содержательного анализа общественно—политических текстов. Вып.1. Мн., 1998 — С. 214—221.

[3] *Усманова А.* Насилие как культурная метафора // [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://viscult.ehu.lt/article.php?id=101

[4] *Амелин Г.* Метафора как темпоральная структура // [Электрон. ресурс]. Режим доступа http://ihtik.lib.ru/.

природы (этот подход постулируется в трудах Платона[1], И.Г. Гердера[2], В. фон Гумбольдта[3], А.А.Потебни[4], И.А,. Бодуэна де Куртенэ[5]);

— в аспектирующих концепциях анализируется следствие отвлечения языка от его среды и в первую очередь от человека, что приводит к пониманию языка как пассивного продукта деятельности и лишает его познавательных функций (Ф. де Соссюра, А. Шлейхера, Г. Пауля).

Антагонизм этих двух систем обнаруживает себя и в методологии. Представители синтезирующего подхода избрали диалектический метод, исходя из единства логического и исторического и рассматривая язык как результат глубинных взаимосвязей всех онтологических пластов; приверженцы аспектирующего подхода склоняются метафизическому методу и изучают внешние доступные стороны языка, сводя внутреннюю историю языка к случайности и в позитивистском ключе отождествляя сущность вещи и ее явление. «В противоположность аспектирующим концепциям в синтезирующих, начиная с Гердера, исходят из единства бессознательного и сознания, его познавательных и эмоционально-волевых компонентов, чувственного и рационального отражения внешнего мира»[6].

Очевидно, что проблема соотношения языка, мышления и мифотворчества в контексте языковой метафоры коррелирует в большей степени с синтезирующим подходом, труды представителей которого послужат для нас в дальнейшем теоретико-методологической базой. Языковая метафора, структура соотношения номинативного поля и объекта действительности в равной степени, как и мифологические структуры, не могут рассматриваться в отрыве от духовной деятельности человека. Особенность языковой картины мира и мифологического миропредставления заключается в том, что в этих смысловых пространствах создается субъективный образ объективной действительности; образ, чьи уровни формы и содержания обуславливаются глубинными взаимосвязями работы индивидуального сознания и культуры в целом. Здесь возникает вопрос об инвариантных компонентах

---

[1] Апология Сократа, Критон, Ион, Протагор / Общ. ред. *А.Ф. Лосева и др.*; Примеч. А.А.Тахо-Годи; Пер. с древнегреч. М., 1999. — 864 с.

[2] *Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества. М., 1977. — 382 с.

[3] *Гумбольдт фон В.* Избранные труды по языкознанию М., 1984. — 397 с.

[4] *Потебня А.А.* Слово и миф. М., 1986. — 477 с.

[5] *Бодуэн де Куртенэ И.А.* Избранные труды по общему языкознанию. Т. 1-2. М., 1963.

[6] *Зубкова Л.Г.* Общая теория языка в развитии. М., 2003. — С. 440.

всей духовной деятельности человека, который также релевантен в пределах синтезирующего подхода.

Теории метафоры в свете синтезирующего подхода

Задача теории метафоры — сформулировать правила перехода от буквального значения к метафорическому и эксплицировать подлинное, т.е. переносное значение метафоры. Здесь мы рассмотрим некоторые теоретические положения современных теорий метафоры, актуальных в русле нашего исследования и в рамках выбранной нами теоретико-методологической базы. Хотелось бы отметить систематизирующую роль трудов Е.А. Гогоненковой[1], материалы которых легли в основу этого обзорного параграфа.

Говоря о подлинном (переносном) значении метафоры мы наталкиваемся на инверсионную смысловую параллель между метафорой и мифом. Дело в том, что миф, становится мифом в полном смысле этого слова (несмотря на противоречивость его трактовок) только в том случае, если субъект вырван из мифологической действительности и переживает миф в метапозиции, а не как подлинное бытие. Метафора же обретается как троп или стилистическая фигура только в интенциональном векторе, иными словами оговорка или описка, несущие метафоричный смысл, не являются метафорой в полной мере, т.е. субъект должен осуществить намеренный перенос смысловых полей на уровне языка и выявить схожие свойства объектов, подлежащие метафоризации.

В лингвистику метафора пришла из риторики, где она расценивалась как средство изобразительной речи и эстетики. Основа теории метафоры была заложена в его аристотелевской «Поэтике», где метафора была описана как способ переосмысления и переноса значения слова на основании сходства[2]. Аристотель дал классическое определение метафоры и выделил 4 типа, характерных для метафорического переноса (с рода на вид, с вида на род, с вида на вид и перенос по принципу пропорциональной аналогии)[3]. От Аристотеля идет традиция сравнительного или субституционального подхода к анализу метафоры. Сравнительные теории, исследующие процедуры переноса или сравнения в относительно

---

[1] *Гогоненкова Е.А.* Эпистемологический статус метафоры: экспозиция проблемы. // [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://credonew.ru/content/view/421/29/.

[2] *Аристотель.* Поэтика / Пер. М. Л. Гаспарова // Аристотель. Сочинения. В 4-х т. Т. 4. М., 1984. — С. 216.

[3] Там же. С. 240.

замкнутых смысловых полях, правила метафорического замещения, нормы понимания метафоры, в основном разрабатываются в рамках традиционной поэтики. На основаниях античного знания о фигурах и тропах сформировался получивший развитие в XX веке взгляд на метафору как неотъемлемую принадлежность языка, необходимую для коммуникативных, номинативных, когнитивных целей.

Квинтилиан рассматривал метафору в качестве природного дара человеку и полагал, что она «содействует тому, чтобы ни один предмет не оставался без обозначения»[1]. Цицерон трактует метафору как способ формирования недостающих языку значений. Перенос по сходству производится «ввиду отсутствия в языке соответствующего понятию слова»[2].

В классической риторике метафора была представлена в основном как отклонение от нормы — перенос имени одного предмета на другой. Причем за норму принимались логические основания грамматического строя. Цель переноса заключалась в заполнении лексической лакуны (номинативная функция), либо в «декорировании» речи, в убеждении собеседника (основная цель риторической речи). Далее проблема метафоры вышла за пределы риторики и переместилась в область лингвистики, где разрабатывалась сравнительная концепция метафоры. Согласно этой версии метафора — это изобразительное переосмысление «обычного» наименования[3]. Метафора представлялась как скрытое сравнение, основанное на аналогиях. Теория сравнения утверждала, что метафорическое высказывание связано с сопоставлением и переносом свойств двух или более объектов.

Интересен тот факт, что на первых этапах трансформации метафоры из стилистической фигуры в эпистемологический инструментарий, на ней отразились все тенденции теории познания той или иной эпохи. Например, в Новое время формируется ограничительно-критический подход, истоки которого обретаются в рационализме и эмпиризме. От представителей английского эмпиризма берет начало крайне негативное отношение к метафоре как неадекватной и необязательной форме выражения истины; в этот же период зарождается

---

[1] Античные теории языка и стиля. М.—Л., 1936.

[2] Там же.

[3] Metaphor or Analogy: How Should We See Programming Abstractions? [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http: // www.mrc—cbu.cam.ac.uk /projects / twd /mypapers/ PPIG96.html или Сравнение — градация — метафора // Теория метафоры. М., 1990. — С . 148—149.

представление о языке как о чистом «зеркале мира», фиксирующем его в статичных, абсолютных понятиях, выражающих содержание восприятия[1]. Эти тенденции очевидны из работ Т. Гоббса подчеркивающего необходимость четких дефиниций, для создания языка науки, способного отражать предметное содержание[2]; из радикальных утверждений Дж. Локка, понимающего метафору как языковой прием, внушающий заблуждения и ложные представления[3]. Р.Декарт, также провозглашает способность языка порождать ясные и отчетливые понятия, но при этом указывает на присутствие в языке смутных, размытых художественных образов, продуктов субъективности, стоящих по другую сторон от истинного знания[4]. Направления и эмпиризма, и рационализма в отношении иносказания объединяет мысль о том, что эпистемологический статус языковых форм никак не связан с образностью семантического содержания, что языковая рассудочная деятельность способна достичь истинного знания, только путем четкой категоризации понятий.

«Сформулированный идеальный образ научного познания требует чистого мышления в понятиях, экспликации знания в общезначимых, объективных, надличностных и однозначных логико-вербальных формах. Отсюда возникало стремление очистить структуры знания от сопряженности с языком, от полисемичности, присущей естественному языку. В такой модели науки метафора как носитель полисемантизма, как гносеологический девиант должна быть элиминирована из научного дискурса»[5].

Мысль о четком разграничении научного знания и образно-интуитивного языкового содержания нашла свое отражение в работах пред-

---

[1] *Гогоненкова Е.А.* Эпистемологическиий статус метафоры: экспозиция проблемы. // [Электрон. ресурс] Режим доступа: http://credonew.ru/content/view/421/29/.

[2] *Комарова В.П.* «Левиафан» Томаса Гоббса и его значение в истории культуры // Мировая культура XVII—XVIII веков как метатекст: дискурсы, жанры, стили. Материалы Международного научного симпозиума «Восьмые Лафонтеновские чтения». Серия «Symposium», выпуск 26. СПб: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. — С. 110—112.

[3] *Локк Дж.* Сочинения. В 3-х т. Т. 1 / Под ред. И. С. Нарского. М., 1985. — 623 с.

[4] *Декарт Р.* Соч. в 2-х т. Т. 2 М., 1996. — 609 с.

[5] *Гогоненкова Е.А.* Эпистемологическиий статус метафоры: экспозиция проблемы. // [Электрон. ресурс] Режим доступа: http://credonew.ru/content/view/421/29/.

ставителей аналитической философии. Так как основным принципом аналитиков являлся перевод любого высказывания в область формально-логического выражения, то, разумеется, метафора приобрела своего рода логический и онтологический запреты. Любая полисемия, многофункциональный семантический ряд, любое иносказание относились представителями данного направления к области субъективного языкового выражения, скрывающего истинную упорядоченную языковую форму воспроизведения действительности в четких понятиях и категориях буквального смысла.

Но именно такая радикальная позиция аналитиков, на наш взгляд, спровоцировала внутри этого же течения оппозициональную точку зрения, которая проявилась в поздних трудах Л. Витгенштейна, посвященных теории множественности языковых игр. В поздних трудах анализ языка для Витгенштейна призван выявить множественность контекстов придания значений одним и тем же выражениям, акцентировать эпистемическую значимость возможных различий в понимании языковых высказываний, значение которых он определяет как функцию от способов употребления их в разнообразных языковых играх[1]. Таким образом, фокус философского интереса смещается к языку естественному, вписанному в контекст действия, что предполагает исследование возможностей неявного выражения смысла, иносказания.

В истории изучения метафоры этот переход к принципам обыденного языка, описанный в поздних трудах Витгенштейна[2], на наш взгляд, является ключевым моментом. Метафора, приобретает новый статус, исследование которого затем разовьется в мощные когнитивистские концепции. Происходит как бы новый виток, и идеи романтического языкознания, гумбольдтианские спекулятивные утверждения обретают новое значение. Теперь возможно подвергнуть анализу формы духовного освоения действительности, выраженные в полисемантизме, в динамике смысловых смещений. С возникновением струткурно-семантической теории языка, с появлением лингвистической прагматики и теоретических основ структурализма языковые теории обнаруживают актуальность проблем метафоры; в этот период традиционная точка зрения, трактующая метафору через сравнение, подвергается серьезной критике.

[1] *Гогоненкова Е.А.* Эпистемологический статус метафоры: экспозиция проблемы. // [Электрон. ресурс] Режим доступа: http://credonew.ru/content/view/421/29/.

[2] *Витгенштейн Л.* Лекции и беседы об эстетике, психологии и религии / Пер. с англ. В. П. Руднева. М., 1999.

Развернутый анализ всех направлений в исследованиях метафоры в данном случае нецелесообразен, поэтому мы ограничимся кратким обзором с необходимыми комментариями относительно когнитивных оснований метафорического иносказания.

Дж. Серль представитель прагматического направления утверждал, что метафора связана с вербальной оппозицией или взаимодействием двух семантических смыслов — а именно, метафорически употребленного выражения и окружающего буквального контекста[1]. Иными словами, по мнению этого исследователя, для понимания природы метафоры необходимо различать значение предложения и смысл высказывания. Это различение может служить ключом к пониманию метафоры, т.к. «она делает возможным говорить одно, имея в виду нечто другое». Для Дж. Серля «метафорическое значение — это всегда значение высказывания говорящего»[2]. На наш взгляд, исследователю удалось уловить тонкие отношения между статичными значениями слов, упорядоченным синтаксисом и грамматическими категориями и сложной подвижной системой семантических полей, которые приобретают свои динамические особенности в коммуникативном узусе. То есть план выражения метафоры состоит из буквальных значений, а план содержания из переносных смыслов. Здесь проявляется наличие у метафоры некоторых игровых функций, присущих игре слов и каламбурам. Но у упомянутых фигур игровой элемент более выражен и зачастую носит комический эффект, в то время как в метафоре преобладают лишь игровые механизмы. Эти механизмы выразимы в сложной системе соотношений коммуникативной интенциональности и семантических аномалий.

Любопытно, что в рамках одного теоретического направления появляются оппозициональные подходы. В противоположность идеям Дж. Серля Д. Дэвидсон, рассматривая метафору в свете теории значения и теории истинности, в своем труде «Что означают метафоры»[3] утверждает, что «метафоры означают только то (или не более того), что означают входящие в них слова, взятые в своем буквальном значении»[4]. С этих позиций автор предлагает решать проблему истинности/ложности метафорических высказываний, подчеркивая, что они могут быть истинными либо ложными в зависимости от истинности либо ложности входящего

[1] *Серль Дж.* Метафора // Теория метафоры. М., 1990. — С. 44—58.

[2] Там же. С. 50.

[3] *Дэвидсон Д.* Что означают метафоры // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.metaphor.nsu.ru/davidson_1.htm.

[4] Там же.

в предложение буквального высказывания[1]. Д. Дэвидсон полемизирует с Барфилдом, Ричардсом, Блэком и прочими представителями теории взаимодействия, утверждая, что в метафоре важно не значение, не образность а ядро буквального значения, коррелирующего с опытом реципиента. В этом случае метафора не раскрывает «суть вещей» в фантастических образах, а лишь отражается в формальной когнитивной матрице коммуниканта.

Здесь мы видим, что автор отказывается от содержательной стороны познавательного языкового процесса, и в этом случае максимально приближается к логическим когнитивным формам. Ниже нам предстоит вернуться к вопросу о различии логического и языкового форм мышления.

Мысль Дэвидсона, о бесконечных возможностях интерпретации метафорических смыслов, лежащих за пределами семантического поля буквального значения наталкивает на проблему лингвофилософского характера: проблему различения значения высказывания и смысла коммуникативного намерения. Дело в том, что метафора актуализирует смещение не семантического, а когнитивного характера, т.е. смещения, включающего в себя категориальное нарушение. Именно поэтому, метафоры не застыли в формах символических или ритуализированных высказываний, требующих конвенциональных оснований. При всей своей синкретичности и динамике содержания формально метафора умещается в дихотомичные отношения: фигура-фон, фокус-рамка, донор-реципиент, профиль-база и т.д.[2] Синкретичность содержания, реализованная в простейших формальных схемах является одним из ключевых признаков взаимодействия процесса мифотворчества и создания метафор.

В контексте мифогенеза и его связи с метафорой нам представляется важным рассмотреть концепции сходства, разработанные Дж. Миллером, который первым поставил сложный и интересный вопрос о соотношении метафоры и истинности высказывания. Исследователь предлагает разграничивать *истину-в-мире* и *истину-в-модели,* т.е., недопустимо смешивать текстовой концепт и концепт реальности. Метафора, как полагает Миллер, характерна тем, что ставит апперцептивную проблему, т.е. проблему соотнесения вновь поступающей ин-

[1] Там же.

[2] *Рахимина Е.В.* Когнитивная семантика: История. Персоналии. Идеи. Результаты. // Семиотика и информатика: сб. научн. статей. — Вып. 36. М., 1998. — С. 274—323.

формации с уже построенной понятийной системой[1]. В данном случае важно взаимодействие референта и концепта, содержащего культурный «слепок» уже освоенного знания. В этом взаимодействии раскрываются различия между рационально-логической системой отношений понятий и действительности и языковой картины мира, которые имеют одни и те же денотаты, но совершенно различные формы структурации и репрезентации. Для нас в этой концепции важна образность содержания, наполняющего культурный концепт, актуализирующийся как в метафорах, так и в мифологических системах.

М. Блэк был одним из первых, кто четко обосновал следующее положение: «В ряде случаев было бы более правильно говорить, что метафора именно создает, а не выражает сходство»[2]. Возможно, это утверждение в лингвистике появилось под влиянием идей, проповедуемых представителями марбургской школы неокантианства, в частности Э. Кассирером, о рассудочной деятельности субъекта и об активном преобразовании образно-символических форм[3]. (К теории Э. Кассирера мы обратимся в последующих параграфах, в силу того, что его идеи полностью соответствуют задачам синтезирующего подхода при анализе мифа и метафоры). В ответ сравнительной теории метафоры М. Блэк, а за ним и многие другие исследователи, занялись разработкой т.н. теории семантического взаимодействия. Они также отмечали, что метафора не раскрывает сходство, а скорее создает его, т.е. *предписывает* сходство вещам.

Интеракциональная теория, созданная М. Блэком, разрабатывалась им под очевидным влиянием А. Ричардса[4], чьи воззрения восходят к романтической традиции идущей от Дж. Вико и И.Г. Гердера и опираются на представления П.Б. Шелли и С.Т. Кольриджа[5] о метафорической основе языка, о его погруженности в культуру. По мысли Ричардса, метафора является «вездесущим принципом языка», неустранимым его инструментом, который действует не на уровне комбинации слов и значений, а гораздо глубже, затрагивая концептуальные структуры, порождающие язык. Ричардс отмечает, что «метафорические процессы в

---

[1] *Миллер Дж.* Образы и модели, уподобления и метафоры // Теория метафоры. М., 1990.

[2] *Блэк М.* Метафора // Теория метафоры. М., 1990. — С. 160—171.

[3] *Кассирер Э.* Философия символических форм: введение и постановка проблемы // Культурология. XX век. Антология. М., 1995. С. 202—210.

[4] *Ричардс А.* Философия риторики // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.humans.ru/humans/22370.

[5] *Дьяконова Н.Я.* Английский романтизм. М., 1978.

языке, взаимообмен между значениями слов, который мы наблюдаем, изучая эксплицитные метафоры, накладываются на воспринимаемый нами мир, сам по себе также являющийся продуктом более ранней или непредумышленной метафоры...»[1]. Затем эта идея разовьется и найдет свое всестороннее обоснование в трудах Дж. Лакоффа и М. Джоносона. Здесь же отметим сходство этого тезиса с одним из постулатов лингвистической концепции мифа, развитой М. Мюллером, которые утверждает, что мифология есть ничто иное, как система первичных инвариантных метафор, «застывших» в языковых формах и утерявших свое значение[2].

Этот тезис о непредумышленной более ранней метафоре наталкивает нас на мысль от возможности типологизации процесса смещения значений. Процессы переноса, экстраполяции образов, смыслов, могут послужить основной базой для сопоставления когнитивных функций метафоры и мифа. В качестве гипотезы мы выдвигаем предположение *о наличии глубинных внеконцептуальных процессов метафоризации, которые затем обретают культурные и языковые формы.*

М. Блэк в своем классическом труде «Метафора»[3], выдвигает идею о том, что метафора есть результат интеракции не идей, а объектов. Критикуя сравнительный подход, М. Блэк утверждает, что «целью метафоры не является замещение формального сравнения или любого другого буквального утверждения, у нее — свои собственные отличительные признаки»[4]. Автор определяет дихотомию метафоры через фокус и рамку, которые на структурном уровне схожи с темой и ремой, но между ними нет предикативных отношений. «Таким образом, метафора как система фильтрации задает определенный способ видения объекта. А отсюда — прямой путь к анализу концептуальных метафор, формирующих мышление, и базовых метафор, формирующих когнитивные модели — инвариантные структуры, объективированные в культуре и задающие картину мира»[5]. Здесь очевидно спекулятивное

---

[1] *Ричардс А.* Философия риторики // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.humans.ru/humans/22370.

[2] Языки как образ мира. М., 2003. — 568 с.

[3] *Black M.* Models and Metaphor. in language and Philosophy. Ithaca — London, Cornell University Press, 1962. — P. 22—47.

[4] Ibid. P. 29.

[5] *Гогоненкова Е.А.* Эпистемологическиий статус метафоры: экспозиция проблемы. // [Электрон. ресурс] Режим доступа: http://credonew.ru/content/view/421/29/.

различение концептуальных и базовых метафор, что в некоторой степени подтверждает выше изложенную гипотезу.

Здесь мы видим прямое соотношение с гумбольдтианскими идеями о соотношении языка и мышления. Гумбольдт полагал, что человеческий опыт, вложенный в содержательные аспекты языка, формирует мышление людей, языковые картины мира, их мировоззрение. Поэтому, сколько языков — столько и языковых картин мира, мировоззрений, типов мышления. С другой стороны, он поставил вопрос о том, что дух народа, репрезентируемый его внутренней формой, определяет особенности его языка. Идеи Гумбольдта получили свое развитие в европейской традиции в неогумбольдтианстве (Мюллер, Трир, Вайсгербер), а в американской традиции — в гипотезе лингвистической относительности Уорфа-Сепира[1].

Следующая теория метафоры, которая нам видится значимой в аспекте философии мифологии, строится на базе интеракционально-семантического подхода и носит название теории языковых оппозиций. Дело в том, что в философии мифологии чрезвычайно распространена теория бинарных оппозиций, которые постулируются как некоторые инвариантные прото-универсалии. Вопрос об универсалиях в философско-языковедческой мысли возникает, как только у исследователей появляется потребность свести мыслительные и познавательные процессы к ограниченному набору инвариантных конструктов. Определение универсалий перестало быть целью исследования, а стало, скорее, необходимым промежуточным этапом.

Упомянутая бинарная форма структурных оснований была заимствована из лингвистики, в частности из работ Ф. де Соссюра. Леви-Строс, а вслед за ним целые поколения этнологов и антропологов, высказывает идею об основании функционирования первобытного сознания через операции с бинарными оппозициями. Первичные бинарные оппозиции, соотносящиеся с органами чувств (верх-низ, горячий-холодный, свист-стук, сырой-приготовленный) в процессе бриколажа[2] приобретают вторичный слой (война — мир, зима — лето, охота — земледелие), а также некоторые симметричные комбинации, систематизирующие стихийно-эмпирический опыт, которые способны на своего рода миграции в рамках культуры. Эти комбинации и являются принципом переноса смыс-

[1] *Лазарев В.В.* Философия познания и лингвофилософия: парадигмальный подход. Монография. — Пятигорск, 2006. — 506 с.

[2] Под бриколажем мы, вслед за Леви-Стросом, понимаем свойство дологического архаичного сознания выстраивать целесообразную смысловую взаимосвязь по принципам аналогии и изоморфного переноса.

ла с самих чувственных форм на отношения между ними. По мнению структуралистов, в этом процессе развивается способность сознания к абстрагированию.

Подобная теоретическая парадигма языковых оппозиций относительно метафоры была разработана М. Бирдсли[1], который в структурную основу метафоры закладывает конфликт, вербальную оппозицию, содержащуюся в самой семантике метафорической языковой единицы. Суть концепции Бирдсли состоит в том, что объект может быть описан двумя наборами свойств: первичными, определяющими, задающими основное значение слова (свойствами десигната), и вторичными, дополнительными, коннотативными. На примере концепции М. Бирдсли можно увидеть распространенную неточность формулировок и некоторое смешение понятий. В данной концепции смешивается эмпирическое знание о мире с формами языковой репрезентации действительности. Разумеется, объект обладает набором объективных характеристик, отраженных в понятийном языковом аппарате, но никаких коннотаций в физическом мире быть не может. Коннотативный метафорический сдвиг есть результат взаимодействия личностно-бытийственного субъективного содержания и понятийных форм. Иными словами переносные значения возникают, только при наложении субъективного языкового поля. И тогда оппозиция, проявленная в противоречии между понятием и языковым выражением, застывает в культуре в виде устойчивых метафор.

Относительно интеракционально-семантической концепции интересны размышления Е.В. Падучевой[2], которая различает два типа десигнационно-коннотативных[3] сдвигов. Перечисляя т.н. «родственников» метафоры, автор определяет метонимию через понятие концептуальной структуры как «сдвиг фокуса внимания при концептуализации реальной ситуации; иначе говоря, как изменение соотношений между фигурой и фоном»[4]. Метафора же характеризуется как категориальный сдвиг. Для лексической семантики представляет интерес следующее

[1] *Бирдсли М.* Метафорическое сплетение // Теория метафоры. М., 1990.

[2] *Падучева Е. В.* Метафора и ее родственники // Сокровенные смыслы: Слово. Текст, культура: Сб. статей в честь Н.Д. Арутюновой . М., 2004. — С. 187—204.

[3] **Десигнат**, отражение в сознании предмета, качества или процесса реальной действительности как внутренняя (семантическая) сторона (или содержание) языковой единицы. В семиотике **коннотат** — особый непрямой модус значения, уровень «вторичных означаемых», надстраивающийся над прямым денотативным значением слова.

[4] Там же. С. 190.

свойство метафоры: «Когда в какой-то поэтической системе метафорическая функция сильно акцентирована, традиционные классификации рушатся и предметы вовлекаются в новые классификации, подчиняются новым классификационным признакам»[1]. В качестве категориального сдвига охарактеризовать метафору позволяет то, что данная фигура выявляет в значении слова его классификационные признаки, т.е. его таксономическую категорию. Исходя из выше изложенного, можно заключить, что согласно теории языковых оппозиций любой категориальный сдвиг можно определить как метафору.

Отметим, что до появления когнитивных теорий, метафора понималась исследователями как языковая фигура или механизм речи, и никоим образом не связывалась с мыслительными процессами. Поэтому метафора не подвергалась типологизации и классификации относительно познавательных процессов.

В современном лингвистическом энциклопедическом словаре представлено самое распространенное определение: «Метафора — это троп или механизм речи, состоящий в употреблении слова, обозначающего некоторый класс предметов, явлений и т. п. <...> для характеризации или наименования объекта, входящего в другой класс, либо наименования другого класса объектов, аналогично данному в каком-либо отношении»[2].

Когнитивный подход дает определение метафоры как «одного из основных приемов *познания* (курсив наш — *П.Б.*) объектов действительности, их наименования, создания художественных образов и порождения новых значений, выполняющую когнитивную, номинативную, художественную и смыслообразующую функции»[3]. По словам Х. Ортеги-и-Гассета, «метафора — незаменимое орудие разума, форма научного мышления... метафора — это перенесение имени»[4].

В своей статье «Метафора и дискурс» такой авторитетный исследователь в области стилистических фигур и тропов как Н.Д. Арутюнова отмечает, что «центр тяжести в изучении метафоры переместился из филологии (риторики, стилистики, литературной критики), в которой превалировали анализ и оценка поэтической метафоры, в область изучения практической речи и в те сферы, которые обращены к мышлению, познанию и сознанию, к концептуальным системам и, наконец, к моде-

---

[1] *Якобсон Р.О.* Заметки о прозе поэта пастернака // Р.О. Якобсон. Работы по поэтике. М., 1987. — С. 331.

[2] ЛЭС. М., 1990. — С. 269—297.

[3] Там же. — С. 295.

[4] *Ортега-и-Гассет Х.* Две главные метафоры // Теория метафоры. М., 1990.

лированию искусственного интеллекта»[1]. Этот тезис в очередной раз подтверждает правомерность синтезирующего подхода при изучении глубинных структур духовной деятельности человека.

Теории метафоры условно можно разделить на несколько групп: логические, аналитические, когнитивные, прагматические, семантические и структурно-функциональные. Мы вкратце охарактеризовали основные теоретико-исследовательские направления, и теперь подробнее остановимся на когнитивном подходе, т.к., на наш взгляд, этот обзор очертит проблемное поле в контексте мифотворчества и его когнитивных характеристик.

Существует расхождение между классификацией теорий метафоры и типологией самой метафоры. Но, несмотря на развитие междисциплинарного знания о метафоре, само понятие фактически не видоизменяется, и метафора остается либо стилистической фигурой, либо механизмом речи, либо в лучшем случае одной из когнитивных форм языкового сознания. Поэтому предложенные классификации по функциональному признаку распространяются только на традиционное понимание метафоры. На функциональном уровне метафоры могут относиться к следующим типам: «1) номинативная метафора (собственно перенос названия), состоящая в замене одного дескриптивного значения другим и служащим источником омонимии; 2) образная метафора, рождающаяся вследствие перехода идентифицирующего (дескриптивного) значения в предикатное и служащая развитию фигуральных значений и синонимических средств языка; 3) когнитивная метафора, возникающая в результате сдвига сочетаемости предикатных слов (переноса значений) и создающая полисемию; 4) генерализирующая метафора (как конечный результат когнитивной метафоры), стирающая в лексическом значении слова границы между логическими порядками и стимулирующая возникновение логической полисемии»[2].

Основные вопросы, на которые пытались во все времена ответить исследователи метафоры, состоят в следующем: для чего человеку понадобилось нарушение закономерностей смыслового соединения слов? носит это намеренное смещение и пресечение когнитивный характер или же это произвольная комбинаторика, направленная на достижения экспрессивности и эстетического эффекта?

---

[1] *Арутюнова Н. Д.* Метафора и дискурс // Теория метафоры. М., 1990. — С. 5—32.

[2] *Арутюнова Н.Д.* Языковая метафора // Лингвистика и поэтика. М., «Наука». — С. 168.

В русле нашей проблемы соотношения метафоры и мифа можно сформулировать следующие вопросы: существует ли глубинная взаимосвязь между метафорическим интенциональным смыслопорождением посредством двусоставного (тема/рема или субъект/предикат) высказывания и синкретичным, бриколажным[1] мифом, существует ли внутренние глубинные формы метафоры, лежащие в основе концептуализации? В чем состоит взаимосвязь когнитивных функций метафоры и мифа? Здесь открывается обширное поле для анализа, который мы попытаемся осуществить в последующих главах нашего лингвофилософского опуса.

1.2. Когнитивная роль метафоры в мышлении

Итак, метафора из области поэтических фантазий в глазах исследователей приобрела интуитивно-эвристические черты и когнитивно-эпистемологические функции. Как отмечает В. Порус, «в проблемное поле гносеологии вошли проблемы культурной детерминации объектов познания, проблемы трансляции знаний и коммуникации между субъектами познания, многосложные взаимозависимости между деятельностью людей и ее культурно-историческим контекстом»[2]. Именно с этих позиций были переосмыслены место, роль и функции метафоры в познании. Любопытно, что в методологии исследования метафоры довольно отчетливо выявились две радикальных и одна умеренная позиция. Иными словам, некоторые авторы универсализировали интуитивно-иррациональные элементы в познании, некоторые — продолжали отдавать приоритет логико-аналитическим процедурам для достижения чистого знания без всякого рода примесей образности, и выделилась умеренная прослойка, основывающаяся на синтезирующем подходе, объединяющем все результаты духовной деятельности человека.

Принципиально новую исследовательскую программу в отношении метафоры разрабатывают различные направления когнитивизма, которые пережили свой расцвет в начале 80-х годов XX столетия. Постановка вопроса о концептуальной метафоре дала толчок исследованиям в сфере мыслительных процессов человека. Это привело исследователей к тому, что метафора — это, прежде всего, вербализированный прием

---

[1] Бриколаж — см. сноску на с. 35.

[2] *Порус В.Н.* О перспективах эпистемологии // Рациональность. Наука. Культура. М., 2002.[Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://kogni.narod.ru/porus.htm.

мышления о мире. Данной проблематикой занимались такие лингвисты 70-х - 80-х годов как Д. Лакофф, М. Джонсон[1], Э. Маккормак[2], С. Пеппер[3], А. Хили, Р. Харрис, Р. Рейнолдс и мн. др.

В чем состоит суть когнитивной метафоры? «Относя чувственно воспринимаемые признаки к отвлеченным и непосредственно ненаблюдаемым объектам, когнитивная метафора выполняет гносеологическую (познавательную функцию). Она формирует область вторичных предикатов-прилагательных, глаголов, характеризующих непредметные сущности, свойства которых выделяются по аналогии с доступными восприятию признаками физических предметов и наблюдаемых явлений»[4]. Когнитивная метафора, состоящая в переносе признака предмета к событию, процессу, ситуации, факту, мысли, идеи, теории концепции и другими абстрактными понятиями, дает языку логические предикаты, обозначающие последовательность, причинность, выводимость, обусловленность, уступительность и др.: предшествовать, следовать, вытекать, выводить, делать вывод, заключать, вести к чему-либо и др.

Авторами наиболее значимых работ, представляющих метафору в когнитивно-логической парадигме и исследующих этот троп с точки зрения связи с глубинными когнитивными структурами и процессом категоризации мира, были широко известные за пределами лингвистической науки Д. Лакофф и М. Джонсон. В своих работах («Метафоры, которыми мы живем»[5], «Современная теория метафоры»[6]) они подтвердили интуиции философов романтической традиции Гумбольдта, Шлейермахера, Ницше и др. о метафорической основе естественного языка. Метафора, согласно когнитивистскому подходу, выступает важнейшим

[1] *Lakoff G., Johnson M.* Metaphors We Live By. Chicago, University of Chicago Press, 1980. [Электрон. ресурс]. Режим доступа http://metaphor.narod.ru/lacoff_main.htm.

[2] *Маккормак Э.* Когнитивная теория метафоры // Теория метафоры. М., 1990. — С. 341—365.

[3] *Pepper S.* Metaphor in Philosophy // The Journal of Mind and Behavior. Vol. 3. Nos. 3 and 4, summer/autumn, 1982. Pp. 197—206.

[4] *Abraham W.* A linguistic approach to metaphor. — Lisse, 1975. — p. 54. Цит. по: *Гогоненкова Е.А.* Эпистемологический статус метафоры: экспозиция проблемы. // [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://credonew.ru/content/view/421/29/.

[5] *Лакофф Дж., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем. М., 2004. — 256 с.

[6] *Lakoff G.* The Contemporary Theory of Metaphor // Metaphor and Thought. 2nd ed. / Ed. by A. Ortony. — Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

инструментом категоризации мира в целом и отдельных предметных областей, структурирования восприятия и чувственного опыта. Благодаря метафоре мы можем свести (и, следовательно, понять) абстрактные понятия к физическому, чувственному опыту в его связи с внешним миром, то есть понятийная система метафорична по своей сути. Метафорическое понятие является посредником между репрезентацией мира в понятиях и нашим сенсорным опытом[1].

Эту идею можно считать дальнейшим развитием кантовской схемы категоризации. Лакофф и Джонсон утверждают, что понятийная система человека метафорична по своей сути, и что для осмысления когнитивно-концептуальных свойств необходимо отказаться от традиционных ложных исследовательских позиций: 1) любой предмет можно понимать буквально, без метафоры; 2) самое распространенное употребление метафоры — в поэзии. 3) метафоры — только языковые выражения. 4) метафорические выражения по своей сущности неправдивы. Только буквальный язык может быть правдивым[2].

Лакофф и Джонсон утверждают, что понятийная система человека, по сути, метафорична. То есть осмысление и переживание явлений одного рода в терминах явлений другого рода — это коренное свойство нашего мышления. Метафора является вербализированным способом познания и одновременно выходом на абстрактный уровень мышления: «Метафора пронизывает всю нашу повседневную жизнь и проявляется не только в языке, но и в мышлении и действии..., что обыденная понятийная система, в рамках которой мы мыслим и действуем, метафорична по самой своей сути»[3]. Понятия, управляющие мышлением, вовсе не замыкаются в сфере интеллекта. Они управляют также и повседневной деятельностью, включая самые обыденные, земные ее детали. Понятия упорядочивают воспринимаемую нами реальность, способы нашего поведения в мире и наши контакты с людьми. Понятийная система играет, таким образом, центральную роль в определении повседневной реальности. И если понятийная система носит преимущественно метафорический характер, тогда наше мышление, повседневный опыт и поведение в значительной степени обусловливаются метафорой.

---

[1] *Гогоненкова Е.А.* Эпистемологическиий статус метафоры: экспозиция проблемы. // [Электрон. ресурс] Режим доступа: http://credonew.ru/content/view/421/29/.

[2] *Лакофф Дж., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем. М., 2004. — С. 111.

[3] *Lakoff G., Johnson M.* Metaphors We Live By. Chicago, University of Chicago Press, 1980, p. 12 цит. по [Электрон. ресурс]. Режим достпа: http://metaphor.narod.ru/lacoff_main.htm.

Эти ключевые идеи когнитивистского направления в изучении метафоры составляют теоретико-методологическую ценность для нашего подхода, т.к. подтверждают правомерность предположения о существовании единых инвариантных концептов, лежащих в структурных основаниях мифа и метафоры.

Для резюмирования трудов Лакоффа и Джонсона как самых ярких представителей когнитивистского направления приведем основные положения из их выводов по природе метафоры:

Метафора — это основной механизм в понятийном аппарате человека, принадлежащий сфере мышления. Метафорическое высказывание есть внешнее проявления концептуальной системы, базирующейся на буквальных значениях. Понимая абстрактные сущности в терминах конкретики, метафора образует процедуры обработки структур знания, поэтому ее можно считать когнитивным феноменом[1].

Относительно структурных оснований метафоры можно в когнитивистике выделить несколько ключевых идей: 1) Когнитивные метафоры являются переносами между концептуальными областями, образующими область индуцируемого содержания; 2) Метафорические переносы подчиняются принципу инвариантности, суть которого состоит в том, что при переносе сохраняется когнитивная топология (структура образа-схемы) области источника в соответствии с внутренней структурой области цели. Эти переносы не являются произвольными, т.к. основаны на нашем повторяющемся физическом, повседневном и телесном опыте; 3) Концептуальная система состоит из тысяч конвенциональных метафорических переносов, которые и формируют внутри нее высокоструктурированные подсистемы; 4) Существует два типа переносов: концептуальный и образный, и оба подчиняются принципу инвариантности[2]. Здесь необходимо отметить, что приведенные тезисы и характеристики имеют связь лишь с метафорой высказыванием, хотя сама форма постановки вопроса открывает широкое проблемное поле относительно глубинных процессов переносов ассоциативно-семантических связей на уровне первичных концептов.

Детальное рассмотрение метафоры как способа мышления в рамках когнитивной лингвистики мы также находим в работе Э. Маккормака «Когнитивная теория метафоры»[3], в которой он различает метафору

---

[1] *Лакофф Дж., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем. М., 2004. — С. 156.

[2] Там же. С. 17.

[3] *Маккормак Э.* Когнитивная теория метафоры / / Теория метафоры. М., 1990. — С. 341—365.

как основу когнитивного процесса и метафору, воспроизводящую суть этого процесса в высказывании. По Э. Маккормаку причиной возникновения метафоры является сопоставление семантических концептов, в значительной степени несопоставимых, человеческим разумом путем определенных организованных операций. С одной стороны, метафора предполагает наличие сходства между свойствами ее семантических референтов, поскольку она должна быть понята, а с другой стороны — несходства между ними, так как метафора призвана создать некий новый смысл[1].

Этот тезис теории Э. Маккормака видится нам крайне актуальным при рассмотрении единообразия когнитивной природы метафоры и мифа. Исследователи функциональных метафорических значений не пришли к единому выводу, относительно того, обнаруживает ли метафора сходства денотатов или предписывает им их на уровне языковой картины мира. Вопрос осложняется тем, в гносеологии и философии науки все чаще встречаются примеры, когда интуитивные метафорические спекуляции получают достоверное научно-рациональное обоснование[2]. Разумеется, доказательство когнитивности метафоры не может строиться на совпадении рационального знания и метафорических значений. Но это дополняет характеристики когнитивной метафоры при философском анализе, истинности метафорического высказывания.

Метафорическое мышление преодолевает узость дессигнативного интенсионала и выводит когнитивные отношения на новый коннотативный уровень при этом, не теряя рационального основания. Например, в трудах А.Н. Павленко принципы подобия и структурной аналогии (соотношение теории, представления и театра[3], или генетическое подобие человека и Вселенной, метафора «Энарха»[4], перенос семантических отношений на формальный уровень и т.д.), выстраиваясь на основании научных, исторических положений, открывают новые методологические горизонты, сдвигают научно-теоретические посылки в сферу этики, приводят к нетривиальным философским выводам, что было невозможным

---

[1] Там же. С. 353.

[2] *Renneteau M.* La sience commence par la crainte de dieu. «Le Lampiste» , 1996. — 190 p.

[3] *Павленко А.Н.* Теория и театр. СПб, 2006. — 234 с.

[4] *Павленко А.Н.* Теорема о «затылке» (к вопросу об истоке и границах новоевропейского скептицизма)// Вопросы философии № 2, 2005. — С. 116—130. Также: *Павленко А.Н.* Рациофундаментализм // Вопросы философии № 1, 2008. — С. 29—45.

без метафорического смещения значений. Важно, что метафора — это не только образная фигура речи, но и функциональный способ мышления о мире.

Говоря о семантических механизмах традиционной языковой метафоры, заметим, что основное информативное содержание метафорической конструкции отождествляется со значением заложенного в нем предикативного признака и осложняется целым комплексом коннотативных значений, из которых наиболее важным является положительный или отрицательный статус составляющего ее основу метафорического образа. Нам видится важным то, что метафора выступает двусторонним знаком соотношений этих признаков, одновременно обнаруживая и предписывая наличие схожих атрибутов между конкретно-чувственными явлениями и абстракциями. Характерно, что между двумя составными частями метафоры помимо нового переносного смысла обретается пространство метадискурса, в которое помещается переходный признак и семантические пучки, идущие от него к конкретике субъекта и диффузности предиката. Поясним вышесказанное на примере.

Ср.: *Свинцовые тучи* — метафора возникает на стыке атрибутов двух разнороджных компонентов: металла, обладающего рядом конкретных характеристик (плотность, удельный вес, цвет, фиолетово-красный отлив и т.д.) и определенного рода облака (темного цвета, несущего дождь, снег, град). Первичное семантическое поле, на котором осуществляется перенос значений, в данном случае опирается на сходство цветов свинца и грозовой тучи. Это единая характеристика производит категориальный сдвиг темы, включение предмета в другой класс. Иными словами метафора строится на категориальной ошибке. Идентифицирующая функция метафоры актуализируется в пространстве вторичного индуцируемого смысла, зачастую возникающего за счет аффективно-эмотивной наполненности высказывания. То есть помимо свинцового цвета, образ тучи характеризуется через тяжесть и плотность металла, через красноватый отлив преломленных солнечных лучей и т.д. и т.п. вплоть до состояния тревоги, вызванного коннотацией *свинец-пуля-страх / туча-гроза-страх*. Важно отметить, что метафоры, несмотря на их категориальную ошибочность, закрепляются в речи в виде нормативных высказываний из-за многоуровневости переносного смысла. К примеру, *кровавый закат*, в русском языке стал распространенной нормативной метафорой, уже не обладающей высокой поэтичностью, в то время как *марганцовый закат* будет восприниматься носителем языка как стилистическая погрешность или коммуникативная неудача.

Приведенный пример доказывает правомерность функциональной классификации метафорического высказывания. Однако, подобный подход размывает классическое понятие самой метафоры. На наш взгляд, по функциональному признаку метафоры можно обозначить как *сдвиг, закрепление, троп.* Возможно, в ходе рассуждений эта классификация изменится.

Коннотативные образы, отождествляемые в сознании носителей языка с предикативными значениями, направлены на идентификацию или иллюстративное пояснение одного из признаков или целого ряда характеристик. В первом случае функционирование коннотата в структуре предложения определяется предикативной функцией, то есть заложенная в коннотате информация выступает в качестве структурного компонента, раскрывающего значение признака: *закат* > *красный* > *кровь* > *кровавый закат*[1].

Если коннотативный образ потенциально соотносится в сознании носителей языка не с одной, а с несколькими предикативными характеристиками, значение метафорического признака в каждом конкретном случае может быть выявлено только из контекста.

Хотя, как правило, в сигнификативной функции, соответствующей имплицитному выражению предикативного признака, отображающая коннотат лексема выступает лишь в одном, наиболее устойчивом метафорическом значении[2].

При употреблении коннотативного образа в функции номинатива значение приписываемых ему предикативных признаков может варьироваться в зависимости от языковой ситуации и от индивидуальных особенностей субъекта речи. Существование коннотата в системе языка чаще всего проходит в рамках одного из функциональных значений: номинативного или предикативного[3]. Таким образом, коннотативный образ в процессе означивания приобретает когнитивные черты.

Любопытно представление Маккормаком метафоры в виде трехуровневого процесса: 1) как языковой процесс в рамках культуры (самый поверхностный), 2) как семантический и синтаксический процесс (более глубинный) и 3) как когнитивный процесс (самый глубинный), связанный с получением нового знания. Такая классификация подтверждает нашу гипотезу о наличии базовых бессодержательных ме-

---

[1] *Арутюнова Н.Д.* Типы языковых значений: Оценка. События. Факт. М., 1988. — С. 58.

[2] Там же. С. 53.

[3] Там. же. С. 70.

тафор, в функции которых входит, сдвиг, смещение, перенос мыслительных операционалов.

Впервые идея о существовании базовых метафор просматривается в работах С. Пеппера[1], в которых он выдвинул теорию *корневых метафор*, объясняющих ход философской мысли и выполняющих инструментативную роль в научном познании.

Здесь важна не конституирующая функция метафоры в создании метафизической или научной теории, а сам механизм категоризации и концептуализации эмпирического опыта посредством базисных метафорических оснований, лежащих в основе языковой картины миры. С. Пеппер утверждает, что «...поиск исходной аналогии для объяснения и описания мира берется субъектом из эмпирического опыта. Сфера, которая может стать ключом к пониманию проблемной области, становится корневой метафорой; ее структурные характеристики и генерализации формируют систему концептов и принципов интерпретации искомой области. Если корневая метафора хорошо работает как объяснительный принцип, она разворачивается в систему категорий, которые специфицируются, конкретизируются, наполняются содержательным смыслом»[2].

Открывается еще одна проблема актуальная в контексте анализа мифа и метафоры — это проблема образности. Функциональные структуры образов и в мифе и в метафорических высказываниях несут в себе не только культурные содержания, но и сам мыслительный когнитивный принцип переноса. Это в очередной раз наводит на мысль о необходимости выявления глубинной метафоры, которая схожа в большей степени с функцией сознания, чем с иносказанием.

Пеппер отмечает, что термин «корневые метафоры» можно употреблять и в другом прочтении: в них можно отследить наличие т.н. «семейных сходств», соотносимых с парадигмальным образцом, который дает начало различным философским школам и научным направлениям, подобно тому, как мысленный образец, схема предмета порождает «сложную сеть подобий, накладывающихся друг на друга и переплетающихся друг с другом, сходств в большом и малом»[3].

---

[1] *Pepper S.* The Search for Comprehension, or World Hypotheses // The Nature of Philosophical Inquiry, ed.by Joseph Bobik. — Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1970. [Электрон. ресурс] Режим доступа: https://people.sunyit.edu/-harrell/Pepper/pep_duncan.htm.

[2] Там же. [Электрон. ресурс] Режим доступа: https://people.sunyit.edu/-harrell/Pepper/pep_duncan.htm.

[3] Там же. [Электрон. ресурс] Режим доступа: https://people.sunyit.edu/-harrell/Pepper/pep_duncan.htm

Таким образом, очевидно, что постепенно представление о метафоре как о фигуре стилистического декорирования речи трансформируется в сложные когнитивные теории, рассматривающий метафору как универсальный инструмент познания и концептуализации. В когнитивистском направлении выделяются авторы, исследующие метафору только в контексте научного знания.

В некоторых трудах современных исследователей метафоры, мы находим косвенную характеристику когнитивного потенциала метафоры, когда перечисляются основные метафоры в истории культуры: «к фундаментальным метафорам в философии относятся: зеркальная, оптическая, механистическая, производственная, органическая, осязательная метафоры, метафора театра, метафора возделывания человеческой души, компьютерная метафора и др.»[1]

Интерес к метафоре в современных исследованиях свидетельствует о возрастающем понимании когнитивной значимости метафоры, которая заключается в функциях смыслообразования, самопознания и самовыражения. Метафоры участвуют в процессе формирования новых понятий, изменяют повседневный язык людей, одновременно меняя их восприятие мира и способы его постижения. С помощью углубления в метафорические основания работы сознания происходит попытка определить истоки различных видов человеческой деятельности, прояснить те практико-символические структуры, в которых закладывается возможность научного, теоретического, рационального отношения к миру. В последние десятилетия очень распространена тема соотношения метафоры и научного знания, что, на наш взгляд, в очередной раз доказывает ее когнитивные и эпистемологические свойства[2].

По сути, эти исследования продолжают в различных интерпретациях развивать идею о эвристическо-интуитивной природе метафоры, необхо-

---

[1] *Хорошильцева Н.А.* Гендерная метафора в современной культуре: Дисс. ...канд. философ. наук. Ставрополь, 2003. — 161 с.

[2] См., *Суровцев В.А., Сыров В.Н.* Языковая игра и роль метафоры в научном познании Методология науки. Становление современной научной рациональности. Вып. 3. Томск, 1998. С. 186—197; *Порус В.* Метафора и рациональность. [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://kogni.narod.ru/porus.htm; *Плисецкая А.Д.* Метафора как когнитивная модель в лингвистическом научном дискурсе: образная форма рациональности (Текст доклада на конференции «Когнитивное моделирование в лингвистике», 1—7 сентября 2003 г., Варна) [Электрон. ресурс]. Режим доступа: virtual.coglab.com; *Алексеев К.И.* Метафора в научном дискурсе. Психологические исследования дискурса / Отв.ред. Н.Д. Павлова. М., 2002. С. 40—50. и мн. др.

димой в любой отрасли познания. В когнитивной метафорологии можно выделить два основных направления: 1)теории, построенные по рационалистической модели, преобладающей в картезиански ориентированной аналитике; 2) теории герменевтико-феноменологического характера, основанных на методологии «объяснения и понимания» метафор в текстах культуры и коммуникативной деятельности. Первые характеризуются как узкодисциплинарные (логико-семантические, лингвистические, психологические и др.), вторые — как межпарадигмальные, полидисциплинарные теории, строящиеся на основе кросскультурного взаимодействия.

Проведенный обзор современных теорий метафоры очертил ряд проблем, значимых для нашего подхода: поиск единой функциональной базы мыслительных процессов при создании метафор и мифотворчестве, проблема выявления глубинных метафор, оснащенных содержанием неких семантических примитивов или универсальных образных структур, обнаружение разноуровневых взаимосвязей когнитивно-семантического характера между метафорой и мифом. Возможно, что в ходе рассуждений, часть вопросов дезактуализируется. Сейчас же отметим, что подобные проблемные поля определяют когнитивно-семантическую парадигму, в рамках которой будет осуществляться исследование.

* * *

Итак, подведем некоторые итоги. Очевидно, что характеристики метафоры как объекта исследования менялись в зависимости от теоретико-методологического аппарата той или иной исследовательской парадигмы. Вопрос об иносказании, об означивании берет начало от первых попыток античных философов осмыслить соотношения образа, понятия, слова и предметной действительности. В последствие этот вопрос трансформируется в проблему о соотношении знака, денотата и коннотативных значений как результата этого взаимодействия. Учение о языковых тропах, поэтических и экспрессивных средствах выражения долгое время оставалось в русле риторики и стилистики. Поэтому долгое время, начиная с платоновской трактовки идеальной сущности вещи, метафора оставалась лишь стилистическим декорированием ораторского плана формы и никак не соотносилась с процессами мышления, познания и понимания.

В исторических трансформациях метафоры как исследовательского объекта мы выделяем несколько этапов: 1) метафора как стилистическая фигура речи, обладающая высокой степенью поэтичности и образности

(о ее роли в формировании мифологических концептов и языковой картины мира речь пойдет ниже); 2) с развитием идей о логико-эмпирической истинности высказывания метафора рассматривается как неуместный экспрессивно-образный оборот речи, нерелевантный при рациональном теоретическом построении; 3) метафора в глазах исследователей приобретает эвристическо-интуитивные характеристики, необходимые для инновационного мышления и дальнейшего прогресса рационального знания; 4) наконец, в XX столетии в связи с новыми достижениями в философии, лингвистике, семиотике метафора трактуется как необходимый компонент языка и мышления, как основной механизм, обеспечивающий их взаимосвязь.

На последнем этапе метафора приобретает колоссальный когнитивный потенциал, анализ которого успешно проводился многими учеными в рамках когнитивистского лингвофилософского направления. Проанализировав ключевые работы основных представителей этой научной школы, мы пришли к следующим выводам:

1. Метафора, обладая эвристическо-интуитивными чертами и когнитивно-эпистемологическими функциями, участвует в многосложных процессах номинации, детерминации культурных объектов, при трансляции знания и коммуникации.

2. Метафора строится на основании инвариантной концептуальной системы, которая включает в себя оппозициональные принципы соотношений (подобия и различия), образует в «зазоре» между образами и понятиями новое смысловое пространство и закрепляет в языке новые динамические смыслы через статичные коннотативные значения.

3. В метафоре заключен «базисный концепт», который с одной стороны является исходным пунктом порождения значения языкового знака, с другой — завершающим когнитивным этапом смыслового насыщения слова.

4. Амбивалентность и своего рода парадоксальность метафоры заключается в том, что она выступает двусторонним знаком соотношений предикативных признаков и коннотативных значений, одновременно обнаруживая и предписывая наличие схожих атрибутов между конкретно-чувственными явлениями и абстракциями.

5. «Корневая метафора» обладает функцией переноса, осуществляемой на материале базисных концептов языкового сознания и выступает в качестве универсального кода для создания иносказаний, таких как аналогия, сравнение, метонимия, синекдоха, аллегория и прочих фигур переноса.

6. Согласно когнитивному направлению, метафоры участвуют в процессе формирования новых понятий, изменяют повседневный язык людей, одновременно меняя их восприятие мира и способы его постижения.

Итак, очевидно, что метафора в ходе развития человечества как объект исследования совершила качественный «скачок», трансформировавшись из стилистической фигуры речевого декорирования в один из основных принципов мышления и культурного освоения действительности.

В следующих параграфах нам предстоит выявить сходства и различия между метафорой и мифом как исследовательских объектов и разработать аналитические области для сопоставления этих сложных культурных образований. Дело в том, что миф, как и метафора, постоянно менял свой статус и когнитивно-эпистемологичесикй потенциал.

В лингвофилософском подходе при исследовании соотношений мифа и метафоры, на наш взгляд, целесообразно использовать в качестве ключевого понятия «корневые» метафоры, как глубинные инвариантные структуры лежащие в основании языка и мифа. Мы будем в дальнейшем опираться на гипотезу о ритуально-мифологической памяти языка, основанной на корневых метафорах с воспроизведенными в них базисными концептами. Такой подход к мифопоэтической природе языкового мышления развивался отечественными школами индоевропеистики и сравнительно-исторического языкознания, семиотики и фольклора (Е.Я. Режабек, М.М. Маковский, В.Н. Топоров, Вяч. Вс. Иванов, О.М. Фрейденберг, Е.М. Мелетинский, И.М. Дьяконов и мн. др.). Разумеется, проблема метафоры как основания мыслительных процессов и семантических преобразований отчасти раскрывалась в трудах перечисленных крупных ученых. Но анализ когнитивных функций метафоры через триаду «язык-метафора-миф» требует дополнительного исследования с межпарадигмальных лингвофилософских позиций, в нашем случае контактными парадигмами выступают когнитивная семантика и ряд философских символических концепций мифа.

Глава 2. ФИЛОСОФИЯ МИФА И ЯЗЫКОЗНАНИЕ НА ИСТОРИЧЕСКИХ ПЕРЕКРЕСТКАХ

2.1. Древний Восток и античность: мистика грамматики и поиск срединного пути

Священные истоки древнеиндийского языкознания

Первые памятники «протоклассической» средиземноморской мифологии датируются, по меньшей мере, начиная с III тыс. до н.э., о чем можно судить исходя из сохранившихся четырех основных источников: критская иероглифика, линейное письмо А, кипро-минойское письмо и письменность т.н. Фестского диска[1]. Критская культура считается древнейшей культурой Средиземноморья, первый расцвет которой приблизительно совпадает по времени с расцветом Шумера. Лингвистические исследование вышеупомянутых письменных памятников свидетельствуют о возможной взаимосвязи древнего Шумера с крито-минойской цивилизацией, т.к. линейное письмо А относится, по мнению исследователей, к языкам агглютинативной группы, к которой относятся неиндоевропейские языки древней Малой Азии (например, протохаттский и хурритский, к таким языкам относился и древнешумерский)[2].

Работы, посвященные древним языковым теориям, составляют два направления. Первые, сосредотачиваясь на истории методов, описывают теоретический вклад древних грамматиков науку о языке в отрыве от мистико-религиозного контекста, в котором выполнялись эти грамма-

---

[1] *Найдыш В.М.* Философия мифологии от Античности до эпохи Романтизма. М., 2002. — С. 111.

[2] Там же. С. 112.

тические трактаты[1]. Создается впечатление, что мифологическая традиция к тому времени уже полностью демаркировалась от рационально-научного знания, в то время как любое знание о языке, в том числе и вопросы номинации и дессигнации, в ту эпоху исходило из ритуально-мифологического источника. Второе направление, получившее развитие после становления палеоэтимологии и сравнительно-исторического языкознания рассматривает древние грамматики в семантическом пространстве ритуально-мифологических культов[2].

Развитие знания о языке в Египте, в Аккаде, в Хеттском царстве было непосредственно связано с практическими нуждами, такими как переписывание священных текстов, культовых формул, трансформация и адаптация алфавитов и т.д. Поэтому систематизация словообразовательных канонов, синтаксических структур зависели от объемов практической работы с текстами. Семантико-морфологический и фонетический аспекты были ближе к сакральной функции языка, поэтому получили наиболее полное развитие. Ярким примером могут служить работы упомянутых выше древнеиндийских грамматистов.

Представители высшей касты жрецов-брахманов стремились сохранить в чистоте язык религиозного ритуала, получивший название ведийского, что и послужило причиной для развития особого интереса к проблемам языка в 1 тыс. до н.э. Служители ведического культа исполняли сложные обряды на устаревающем и не всегда понятном языке, который считался магическим языком богов.

В русле поздневедийской религии (брахманизма) сформировалась специальная дисциплина — нирукта, занимающаяся объяснением и этимологическим толкованием используемых в жреческом ритуале слов. Активно разрабатывались словари, каталогизирующие имена богов, названия совершаемых ими действий, находящихся в их распоряжении предметов, признаков этих предметов и т.п.[3]

Исторические документы свидетельствуют, что вопросы философии языка из ритуально-мифологической области экстраполировались в область грамматики, не утеряв своего мистического характера. В

[1] *Димри Д.П.* Панини и его «Восьмикнижие» // Народы Азии и Африки», 1973, № 6. *Томсен В.* История языкознания до конца XIX века. М., 1938.

[2] *Иванов Вяч. Вс.* Древнеиндийский миф об установлении имен и его параллель в греческой традиции // Индия в древности (Сб. ст.). М., Наука, 1964.; *Топоров В.Н.* Indo-Iranica: К связи грамматического и мифо-ритуального // Переднеазиатский сборник. Древняя и средневековая история и филология стран Переднего и Среднего Востока. М., 1986.

[3] История лингвистических учений: Древний мир. Л., 1980.

Ригведе (гимн X; 125) язык признается высшим божеством, и его земные формы воплощаются в образе нескольких богов: богиня Речи Вач, богиня священной речи Бхарати, бог истинной речи Варуна. Любопытно, что в образах Вач (др.-инд. Vāc) и Варуны (др.-инд. Váruna) воплотились древнейшие представления о языковой природе, которые будут обсуждаться еще не одно столетие, но уже в рациональном ключе. Образ Вач сложился на основе древнеиндийских представлений о триаде мысль — слово — дело и об особом мистическом значении звучащей речи[1], т.е. речь идет об иллокуции как о типах сакральных речевых актов. Образ Варуны гораздо более многосложный и относительно своей языковой природы. В немецкой индологии некоторые исследователи обоснованно интерпретируют Варуну как творящий Логос, как границу, пролегающую между космосом и хаосом. Вместе с Митрой Варуна моделирует космос через логосный акт, поэтому истинная речь в древнеиндийской традиции приравнивается к гармонизации природных начал[2].

Стоит отметить, что в ведической традиции, зафиксированной в индо-арийских священных гимнах, которые зачастую рассматриваются как древнейший текстовый памятник, кроме религиозно-философских комментариев не было разработано системы интерпретации мифа. С IV в. до н.э. в Индии существует фундаментальный труд «Восьмикнижие» Панини, представляющий собой точный и тщательный анализ морфологии санскрита и детальное описание его звукового состава[3]. Особого успеха у индийских грамматистов — последователей Панини — достигли анализ морфемного состава слов в санскрите и фонетические классификации.

При исследовании *семантико-морфологических* оснований древние языковеды использовали сравнительный анализ, сопоставляя сходные по значению слова и выделяя составные части слова. Этому способствовал ясный морфемный состав слова в санскрите. Стремление индийцев свести морфологические процедуры к выделению глагольных корней-основ нельзя, на наш взгляд, сводить лишь к недостаткам их аналитических методов. Ведь за такой интерпретативной моделью лежит мистико-мифологическое понимание языковых про-

---

[1] Мифы народов мира. В 2-х т. М., 1991. — С. 220.

[2] *Елизаренкова Т.Я.* Еще раз о ведийском боге Варуне. Труды по востоковедению, Тарту, 1968. — С. 113—122.

[3] *Димри Д.П.* Панини и его «Восьмикнижие» / / Народы Азии и Африки. 1973, № 6. — С. 54.

цессов. Описание морфологии санскрита, богатейшей по количеству форм, у Панини предельно экономно и напоминает не столько словесный связный текст, сколько столбцы математической (формульной) записи информации. Такая сжатость и шифрованность изложения связана с эзотерическими установками брахманизма, включая только устную, в специальном обучении, передачу жреческих тайн[1], а также с семантико-ассоциативными рядами, сформированными архаичной мифологической традицией.

Особого развития в Древней Индии достигла фонетика. Брахманы были убеждены, что гимны только тогда выполнят свою религиозно-мистическую функцию, когда будут актуализированы в безукоризненной фонетической форме. Фонетическая идеализация, послужила импульсом к систематизации фонетических знаний. Задолго до греков древнеиндийские фонетисты различали гласные и согласные звуки, смычные и фрикативные согласные, полугласные звуки, слияние звуков, уделяли большое внимание взаимовлиянию звуков в потоке речи[2]. Интересно, что древнеиндийские грамматисты, несмотря на присутствие черт мифологического мировоззрения, уже понимали, что между словом и предметом находится значение, выражающее нечто общее, отличали звук, функционирующий как знак (они называли его «sphota»), от звука речи[3]. Эти примеры свидетельствуют о возможности представителей древних цивилизаций и культур выхода на метауровень, о возможности объективации универсальных систем языка и мифа, что, на наш взгляд, является первым шагом к их рациональному осмыслению. Осмысление связи имени и предмета через значение является убедительным показателем высокого уровня абстрагирования при теоретическом исследовании языка.

Проникновение религиозно-мифологических идей в теорию языка наблюдаются в начале нашей эры, когда «Восьмикнижие» Панини стало уже классическим образцом восточной языковедческой мысли. Особо широкое распространение в Индии получили лингвофилософские идеи ведущего представителя «грамматической школы» философии Бхавртрихари (V—VI вв. н.э.), изложенные в знаменитом сочинении «Вакьяпадия» («О слове и предложении»). Этот мыслитель отождест-

---

[1] *Мечковская Н.Б.* Язык и религия М., 1998.

[2] *Барроу Т.* Санскрит М., 1976.

[3] *Топоров В.Н.* О некоторых аналогиях к проблемам и методам современного языкознания в трудах древнеиндийских грамматиков//Сборник памяти Ю. Н. Рериха. М., 1961. — С. 47.

влял Брахмана как высшую реальность, не имеющую начала и конца, со Словом (Словом-сущностью), из которого развертывается вся Вселенная с ее бесконечным разнообразием предметов и явлений. Вселенная есть, по его мнению, и то, что должно быть высказано (выражаемое, означаемое), и высказывающее (выражающее, означающее), а именно слова, речь. Бхавртрихари полагал, что знание переплетено со словом уже у новорожденного, что из этого переплетения рождается вся человеческая деятельность и берут свои истоки наука, искусство и ремесла[1]. Очевидно, что образы Вач и Варуны как логосных начал Вселенной трансформируются в теоретические понятия.

Таким образом, первое пересечение мифологии со знанием о языке происходит сразу в двух культурных пластах. Во-первых, мифологическая традиция сохранила мотивы о происхождении языка (как правило, язык это прообраз божественного логоса, частица которого дарована человеку для мистического процесса означивания предметного мира и для связи с абсолютным источником через произнесение священных гимнов), в связи с чем, языковая актуализация приобретает ритуальные функции, во-вторых, сама методология рационального осмысления языковых принципов основана на мифологических ассоциативно-семантических связях. С развитием языкознания ритуально-мифологическая составляющая индоевропейских корней послужит основой для сравнительно-исторического направления.

Здесь необходимо сделать некоторое тематическое отступление. Если образно представить историю философских воззрений мифа, то наиболее подходящей моделью послужит спираль, линейное развитие которой выражает смену интерпретативных подходов понятия «миф»; а цикличность выражает постоянную включенность активного «живого» мифологического начала в духовную культуру человечества. По этой причине историко-философский анализ концепций мифа крайне затруднен.

Рассматривая первые попытки рационального осмысления духовных основ мифотворчества и языковой деятельности, исследователь сталкивается с методологической проблемой: построение теоретического знания о мифе или языковой фигуре (например, метафоре) в любой исторический период зависло от мифологических концептов, скрытых в культуре принимаемых носителями исторического дискурса за подлинную реальность, и от метафоричной природы самого познающего разума. Поэтому в философии мифологии и теории языка зачастую мифы

[1] Сусов. И. П. История языкознания. М., 2006. — 295 с.

надстраиваются над мифами низшего порядка. Ярким примером циклического развития культурных форм мифологической активности сознания может служить новоиндоевропейский миф о едином Праязыке, вышедший из мифопоэтической сравнительной теории индоевропейских корневых основ, которая берет начало в древнеиндийском языкознании, наполненном, как мы показали, ритуально-мифологическими смыслами. Отчасти поэтому предметом исторического обзора *теорий* мифа и языка зачастую становятся сами мифы. Синхроническая картина некоторых теоретических подходов остается неполной, если не затрагивать диахроническую картину их развития, особенно если речь идет об индоевропейской традиции.

Почему же в древневосточной языковедческой традиции уделялось такое внимание корневым основаниям? Ответ кроется в метафорических механизмах мифологического мышления. Подтверждение положения о связи мифа с тропичностью мышления мы находим у Дьконова И.М.,

На глубинном уровне первобытного мышления ассоциативные связи могут восприниматься примерно как эквивалентные. Связь по смежности, связь части и целого, связь названия с самим предметом, даже связь по сходству — все являлись метонимическими и потому не ощущались как неравноценные, более того они могли даже ощущаться как равносильные причинно-следственной связи, особенно если коллективный опыт предков был недостаточен для обнаружения здесь их неравноценности. Это тоже можно видеть по фактам древних языков, где одно слово может обнимать целый семантический ряд: например, по шумерски ***a (aia)*** *означает вода; семя; родитель; наследник,* по-аккадски ***napištu*** *дышок; дыхание; душа; жизненная сила; сам;* ***šumu*** *имя; потомство; потомок; то, что создано и т.д.*[1]

Действительно, такое явление невозможно относить к полисемии, т.к. значения слов связаны по определенным ассоциативно-семантическим связям, и их значения воспринимаются как оттенки одного семантического ядра.

Архаичные грамматические теории строились с учетом семантической разветвленности корневых основ. Неразличение иерархии логических связей является следствием принципа смещения по сходству, лежащего в основе мифологического мышления. Метафора результат отождествления общих признаков нескольких предметов, вместе с об-

[1] *Дьяконов И.М.* Архаические мифы Востока и Запада. М., 2004. — С. 40.

щими признаками в значение переносится и языковой образ. Например, «вместо солнце парит в пространстве и движется по небу» — «солнце -птица» или вместо «отражение в озере» — «вода-глаз» и т.д.[1]

Очевидно, что на раннем этапе развития теоретического знания о языке живая мифологическая традиция, органично вплетена знание о языке. Иными словами связь языковедческой рациональности с активностью религиозно-мифологического сознания наложило отпечаток на само знание о языке. Но при этом еще не было исторических предпосылок для формирования рациональной теории мифа. Мифологические смыслообразы отождествлялись носителями традиции с подлинной реальностью, и первыми шагами на пути к рациональному знанию о природе мифа были лишь систематизация священных текстов и тщательное переписывание теокосмогонических, эсхатологических, телеологических и пр. сюжетов, т.к. они носили важную мировоззренческую функцию.

К палеоэтимологии и индоевропейским языковым концепциям мы вернемся в следующих главах, т.к. теория тропичности архаичного мышления возникла после сложного исторического пути философского знания о мифе и теории языка, который нам предстоит проследить.

Временной разрыв в формировании рациональных теоретико-познавательных подходов относительно языка и мифа вполне объясним. Миф является универсальным культурным продуктом духовной деятельности человечества, и его формы присутствуют в когнитивной деятельности сознания независимо от уровня рационально-научного познания. Так как различные формы и функции мифа вплетены в духовную сферу культуры, потребовалось долгое время для формирования новой, отличной от образно-символической, системы отношений Человек-Мир. Культурно-исторические предпосылки для появления новой формы рациональности с высоким уровнем формального абстрагирования (логики) сложились в Европе только в античный период.

Заметим, что труды древних языковедов — пример исключительного уровня языкознания в древнем мире. Из первых попыток осмысления природы языка можно привести также ближневосточную, китайскую, тибетскую, иранскую традиции, которые сформировались в III—I н.э.

В наши задачи не входит детальное рассмотрение архаичных индоевропейских и неиндоевропейских культурных основ в античной мифологии или анализ влияния древних малоазийский культов на форми-

[1] Там же. С. 40.

рование античных ритуалистических традиций[1], т.к. в этом процессе культурного взаимовилияния отсутствуют достоверные примеры разработки исследовательских подходов к мифу. Хотя, имеет смысл упомянуть точку зрения, утверждающую, что «первые рациональные попытки анализа мифологического материала предпринимались в древности жрецами Египта, Месопотамии, Мезоамерики и других цивилизаций наряду с освоением медицины, алхимии, астрологии, мантики и герметической традиции»[2].

Мифология и языковые теории античности

Более детальное рассмотрение первых теорий мифа и языка мы начнем с периода ранней античности, т.к. эта эпоха оставила наибольшее количество достоверных бесценных памятников. Нас интересует, прежде всего, процесс постепенного перехода от древнего полнофункционального мифа к первым попыткам его рационально-критического осмысления, которые осуществлялись в творчестве эпических поэтов, таких как Гомер, Гесиод, а затем в традиции античной мифографии.

Поэмы Гомера «Илиада» и «Одиссея» представляют собой наиболее значимые памятники поздней мифологии героического века. Являясь, по сути, бесценным источником греческой истории, культуры, мифологии, в них еще не очевиден выход за пределы мифологического мировоззрения, в них отсутствует критическое осмысление самого мифа; но наблюдаются первые признаки демифологизации. По поэмам Гомера можно судить о следующих закономерностях разложения мифологического сознания: связь с обрядовым фольклором, систематизация мифов и поиск их логической взаимосвязи, эстетическое переосмысление мифов и их нравственно-моральная кодификация[3]. Несмотря на то, что в творчестве древнегреческого аэда все еще присутствуют очевидные мифологически черты (образность, символичность, принципы аналогий и переноса, общая синкретичность познавательных и аффективных установок), в понимании природы он постепенно отходит от архаичных форм постижения действительности: хаотические стихии заменяются иерархией олимпийского пантеона, природа представляется уже не как воплощение богов, а как независимое начало всех вещей, и самих богов. «Резко

[1] *Найдыш В.М.* Философия мифологии от Античности до эпохи Романтизма. М., 2002. — С. 88—118.

[2] *Апинян Т.А.* Мифология: теория и событие. СПб, 2005. — С. 11.

[3] *Найдыш В.М.* Философия мифологии от Античности до эпохи Романтизма. М., 2002. — С. 139.

ослаблены в творчестве Гомера и такие важнейшие черты первобытной мифологии, как неразличение образа вещи и самой вещи, субъективнбго и объективного, материального и идеального»[1]. В гомеровскую эпоху сложились все предпосылки для перехода от мифа как от когнитивно-мировоззренческой основы к мифу как к объекту познания.

Следующим ключевым представителем поэтической традиции VIII—VII в.в. до н.э. был Гесиод «В его творчестве ярко отразилось развитие когнитивно-рационалистической и ценностной составляющих деятельности сознания»[2]. Когнитивно-рационалистические черты присутствуют в его поэме «Теогония», а в поэме «Труды и дни» выражаются аксиологические и соционормативные ориентиры того времени. Теокосмогонические мотивы крайне важны в творчестве Гесиода, т.к. в них наблюдаются первые попытки архаичного сознания вычленить субъективное и объективное, воспринять собственное Я в отрыве от природных процессов, разделить миф и означаемое мифом. Гесиод, систематизируя архаичные мифологические сюжеты, совершил попытку объективации мифов, тем самым, осуществив постепенный переход от мифа к логосу.

На наш взгляд, важнейшим этапом на пути к объективации мифа стала его текстовая фиксация певцами героического эпоса. На этот факт стоит обратить особое внимание, т.к. фиксация архаического мифа в тексте стала первым шагом к его десакрализации. Ценность функционирующего устного мифа заключается в его динамике и подвижности. Устный миф видоизменялся с приобретением новых знаний о мире, не теряя своей сакральной функции. Заключив его в текстовую форму, человек получил возможность сравнивать собственный обогащающийся опыт со статичным мифом. И постепенно, видя все большее несоответствие, предавал некогда священный миф секуляризации и поэтизации.

Здесь уместно сделать краткое тематическое отступление и определить роль сакральной стороны бытия в становлении ценностей человечества. Несмотря на утилитарно-прагматическую направленность развития человека, с первых этапов становления сознания человек делит бытие на две области: сакральное и обыденное. Первые концепции мира уже включали в себя осознание неоднородности бытийственных уровней. Именно область сакрального наделила мир инстинктов и естественных потребностей значением и алгоритмами воспроизведения или «повторяющегося проживания», на основе чего впоследствии появляется миф, магия и ритуал. Опираясь на исследование А.А. Федоровских, мы

[1] Там же. С. 141.

[2] Там же. С. 156.

можем выявить инвариантные характеристики сакрального, которые крайне важны для нашего исследования, способны к трансформации в специфические формы[1].

Из результатов упомянутого исследования, следует, что сакральное имеет несомненный ценностноформирующий потенциал, являет собой необходимую контактную оппозицию профанному и повседневному; будучи связанным с массовыми инвариантными архетипными образами, относится к культурному универсальному пространству, сакральное пронизывает фактически все формы духовной деятельности человечества. На наш взгляд, именно сакрализация той или иной области социальной деятельности привносит аффективно-эмоциональный аспект в мифо- или метафорогенез.

Кроме Гесиода из эпических дидактов можно назвать Алкея с Сапфо с их привнесением в древние мифы религиозно-нравственного смысла. В знаменитых трагедиях Эсхила, Софокла и Еврипида мифологический сюжет также часто использовался в форме назидания для решения актуальных социальных проблем. В III в. до. н.э. над мифами работали также и александрийские ученые, Аполлон Родосский собирал малоизвестные мифы и перерабатывал их в поэтические тексты. (Его римским подражателем был Овидий, написавший «Метаморфозы»). Кстати, подобная переработка мифологических сюжетов, надолго укоренит в сознании людей связь мифа и вымысла. Сведения о роли и состоянии мифа в античности дошли до нас из исторических и географических сочинений Геродота, Фукидида, Страбона. Хранителями и интерпретаторами мифа выступают римские поэты (Вергилий, Овидий), христианские писатели первых веков нашей эры[2]. Как уже упоминалось, человечество, покидая населенную мифологическими героями античность, пыталось сохранить миф в тексте, тем самым кристаллизируя его как языковое текстовое пространство, а не как необходимую деятельность сознания. В процессе текстовой фиксации мифа возникли «Мифологическая библиотека» Аполлодора из Афин, «Историческая библиотека» Диадора Сицилийского, «Ватиканские мифографы» — сборник VII в. н.э. В эпоху эллинизма и первых веков христианства пересказы мифов отличаются резкой критикой архаичных

[1] *Федоровских А.А.* Трансформация сакрального и профанного в обществе: миф—религия—идеология: Дисс. ...канд. философ. наук. Екатеринбург, 2000. — 142 с.

[2] *Медведев А.П.* Гелон Геродота: к проблеме соотношения античного нарратива и историко—археологических реалий // АМА. Вып. 11. Саратов, 2002. С. 131—140.

сюжетов, связанных с каннибализмом, инцестом, братоубийством, человеческими жертвоприношениями. Причем в данном случае авторы раннего средневековья (Климент Александрийский, Тертуллиан, Арнобий) подчеркнули амбивалентность мифологического сознания: с одной стороны миф как результат первобытных инстинктов толкает к страшным проявлениям человеческой природы, с другой — является запретным кодексом, табу. Древние греки первыми создали мифологическую экзегетику. Перейдя в разряд вымышленного повествования, с VI—V вв. до н.э. миф стал интерпретироваться как иносказание (аллегорическое, символическое, эвгемерическое). Мифы рассматривались как *метафоричные* иллюстрации к философским концепциям и мировоззрениям[1].

Эвгемерические толкования возникли примерно в III в. до н. э., когда Эвгемер вслед за Геродотом усматривал в мифологических героях обожествление исторически существовавших правителей. Начиная с этого периода, миф утрачивает свое сакральное значение, и исследователи все чаще прибегают к рационалистической трактовке.

Представление орфиков и пифагорейцев о мифе как о синтезе двух планов бытия, земного и небесного, лежит в основе символической интерпретации. Иными словами, они усматривали в мифе сакральные знания о законах природы, зашифрованные в замысловатом сюжете. Вопрос об истинности мифа поднимался еще самыми первыми исследователями этого культурного образования. Парменид (VI—V вв. до н.э.), ученик Ксенофана, различал два типа истины: 1) данную нам логосом; 2) чувственную. Мифологию он относил к последнему типу[2].

Платон в своих размышлениях о мифе в большинстве случаев придерживается аллегорического толкования мифов. Важным аспектом в мифе для Платона была его дидактическая сторона. Те тексты, в которых отсутствовала дидактическая упорядоченность, понимались им как неблагочестивые измышления. Несмотря на то, что Платон почитал миф за выдумку, поэтическую фикцию, он не отрицал его *причастность к истине*, т.к. миф должен был в какой-либо степени соотноситься с реальностью. В этот период миф находился в маргинальном состоянии. Неся на себе отпечаток первого эмпирического опыта, первых шагов в рациональном познании мира, он постепенно трансформировался в поэтический жанр. Платон считал (подчеркивая нравственный и воспи-

[1] *Тронский И.М.* История античной литературы. М., 1988. — С. 81.

[2] *Кессиди Ф.Х.* От мифа к логосу (Становление греческой философии). М., 1972. — С. 235.

тательный аспекты), что воспитание молодых граждан идеального государства нужно начинать не с логик и не с научных фактов, а с изучения мифов[1].

«Любящий мифы есть уже в некотором смысле философ», эта фраза Аристотеля из «Метафизики» относит мифологию к поэтическим искусствам, что понималось им как источник познания и удовольствия, т.е. философ не исключал из мифа, несмотря на его поэтическую форму, когнитивную функцию. Аристотель призывает поэтов, не забывая старых мифов, творить новые фабулы. Эту функцию взяли на себя поэты эпохи эллинизма (Вергилий, Гораций, Овидий)[2]. С помощью мифа они запечатлевали свои собственную повседневность, и жизнь своих современников. В центре мифологических сюжетов — жанровые сценки, частная жизнь. Очевидно, что, несмотря на то, что миф стал отождествляться с вымыслом, он не потерял своей праксиологической составляющей. Древние ученые и философы усматривали в нем также регулятивную и кодексирующую функции[3].

В философии VI—V в. до н.э. начинают выдвигаться утверждения о чисто условной связи между предметом и его названием. Отсюда появляются протонаучные космогонические теории, которые уже разделяли предмет и его сущность, лежащую в основании мира. В осознании первоначала всего сущего такие хрестоматийные фигуры как Фалес, Анаксимен, Пифагор, Гераклит приходили к элементам, которым приписывались свойства универсума. Основу мира они усматривали в воде, воздухе, числе, огне. И, безусловно, подобные взгляды, предшественники подлинно научного знания, носили мифологический характер, но в них уже были заложены интенции на рациональное осмысление мира. Все вышеперечисленные философы выступали с критикой мифа с его традиционным толкованием, но сами по существу не могли от него отказаться, создавая новые мифологические системы. «Как это ни странно для нас, но эти борющиеся, похищающиеся и похищаемые герои представляют собой архаическую форму наших будущих абстракций, наших философий и гносеологий, систем наших восприятий мира»[4]. Эта тенденция будет прослеживаться в дальнейших человеческих гносеологических исканиях: порицая и отказываясь от мифов

---

[1] *West M.L.* Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford, At the Clarendon Press, 1971. — P. 218—226.

[2] *Воеводина Л.Н.* Мифология и культура. М., 2002. — 384 с.

[3] Там же. С. 33.

[4] *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. М., 1998 — С. 193.

предшествующих поколений, мы создаем свои, соответствующие новой картине мира.

Какие же можно обнаружить параллели в раннеантичных исследовательских позициях касательно языка и мифа? Попытки осмысления значения слов отмечаются, начиная с Гомера и Гесиода. Последний понимал *миф* как *слово*, обладающее особой значимостью. Т.е. мифом становится нечто выделенное человеком в категорию значимых сущностей. «Иначе говоря, миф может быть и воображением, и поэтической ложью, и истиной, и носителем некоторого божественного откровения...»[1].

На идее соотношения мифа и слова основывается вся традиция античной мифографии, в которой в последствие разовьются вопросы этимологии, представляемой в античности как учение об истинном значении слов. Этимология оказывается первым проявлением рефлексии над языком в истории греческой лингвофилософской мысли. Первоначально господствовало убеждение в наличии неразрывной, естественной связи между словом и обозначаемым им предметом, коренящееся в мифологическом мышлении. В этимологическом анализе слова мыслители искали формы существования сущности обозначаемого предмета. Греки верили, что у каждый предмет носит два имени — в языке богов и в языке смертных.

Вообще, в силу того в античности разрабатывался в основном философский подход к языку, наибольший отзвук получили дискуссия об отношении между мыслью и словом, между вещами и их именами, а также противостояние аналогистов и аномалистов. Так как, на наш взгляд, философские теории мифа неотрывно связаны с теоретическими проблемами языка, рассмотрим подробнее некоторые положения обозначенных противоборствующих сторон.

Первым теоретическим вопросом, заинтересовавшим древних языковедов, был вопрос «о природном или условном характере слов. Одни считали, что номинация определяется «physei» (природой предмета), другие утверждали, что номинация зависит от «thesei» (от условного соглашения между людьми в произвольном порядке, без связи с природной сущностью предметов).

Традиционно этот спор возводят к взглядам Гераклита и Демокрита. Первый полагал, что в словах отражена суть природных объектов и явлений, нужно только суметь понять скрытые смыслы первичных корней, второй говорил о произвольности отношений между вещами и их названиями, ссылаясь на ряд любопытных несоответствий: 1) полисемия (недостаточность означаемых); 2) наличие нескольких наименований

[1] Там же. С. 162.

одного и того же явления (что невозможно при природном характере номинации); 3) подвижность значений; 4) наличие явлений, у которых нет словесных обозначений[1].

В платоновском диалоге «Кратил» мы находим столкновение двух оппозициональных точек зрения, воплощенных во мнениях самого Кратила и Гермогена. Платон, в лице Сократа, занимает промежуточную позицию, заявляя, что, по его мнению, вначале между звуками слова и обозначаемыми понятиями существовала какая-то внутренняя связь (символика звуков, ономатоэпический принцип). Платон считал, что от этих первоначальных слов люди образовали огромное количество слов, из которых затем уже невозможно вычленить внутренней взаимосвязи звука и значения. (Говоря языком современной лингвистики, Платон был первым, кто изложил первые идеи фоносемантики). Основная проблема данного диалога состоит в следующем — «можно ли понять сущность вещи, если знаешь ее имя, иначе говоря, могут ли имена быть орудиями познания вещей?» Эта тема была чрезвычайно важной для предшественников Сократа, атомистов и софистов. Именно они впервые заговорили о происхождении «имен», о природе самого языка, стали заниматься синонимикой, семантикой, этимологией.

Эта дискуссия не привела к заметным результатам, но послужила первым шагом к рациональному осмыслению природы языка, к созданию логических основ классификации частей речи, поэтических тропов и т.д. А.Ф. Лосев в своих критических комментариях к «Кратилу» отмечает такую проблему как «разную степень присутствия объективных вещей в субъективном сознании человека». То есть вещи, «вторгаясь» в субъективное сознание, «отчеканиваются» в нем через объективирующий акт имени. Это попытка объяснить присутствие посредством имен идеальных сущностей в сознании[2].

Рационально-критическое осмысление мифа и языка происходит в один и тот же период по единообразному принципу. Античные мыслители объективируют не только явления и предметы физического мира, но и их языковые и мифологические означающие. Освоив категорию значения, греки пытались найти мельчайшую единицу смысла, заложенную в отношениях между звуком и предметом. Кстати, здесь возможно проследить когнитивную функцию переноса по аналогии. В один исторический

---

[1] *Тронский И.М.* Вопросы языкового развития в античном обществе. М., 1973. — С. 18—44.

[2] Апология Сократа, Критон, Ион, Протагор / Общ. ред. *А.Ф. Лосева и др.* М., 1999. — С. 834—835.

период античные исследователи переносят поиск физического субстанционального первоначала на языковые принципы смыслообразования.

Это говорит о том, насколько античность (с ее, разумеется, во многом мифологическим мироощущением) уже далека от архаичной синкретичности. В архаичном сознании маска отождествлялась обозначаемым с божеством, ритуальные пассы — с «реальными» актами мифологических героев, магическое заклинание воспринималось как прямое действие содержания. В силу ритуально-магической специфики архаичного сознания слово обладало также сильнейшим иллокутивным и прелокутивным потенциалом[1]. Иными словами, в архаичном сознании проговаривание отождествлялось с «действительной» актуализацией высказывания.

После раннеантичного периода поэтапной демифологизации древние мыслители не отвергали миф как наивный вымысел предшествующих поколений, т.к. сами еще не утратили мифологических компонентов в мировоззрениях. Но выход на метауровень в отношении языка, повлек за собой формирование понятия «значения». Таким образом, миф стал значить, а не отождествляться с действительностью. Первые мифографы и классификаторы мифов в своих аллегорических, эвгемерических, символических подходах, пытались выявить эту смысловую взаимосвязь.

Считается, что аллегорическая трактовка — это первая и удачная историческая попытка рационалистической трактовки мифотворчества. Для нас этот первый шаг на пути к рационально-критическому осмыслению мифа в рамках аллегорической концепции важен по ряду причин: во-первых, аллегория есть чувственно-художественное выражение отношений между означаемым и означающим, что напрямую связано с развитием античных поэтических и риторических языковых концепций[2]; во-вторых, «зазор» между абстрактной чувственностью смысла конкретной наглядности чувственного образа»[3], в котором возникает аллегория, соотносится с мифотворческой метафорической функцией более высокого порядка; в-третьих, аллегория выражает, как правило, одно референтное значение, объединяющее олицетворяемый смысл и наглядный

[1] Иллокуции (illocutions), — то, что мы делаем в процессе произнесения слов, т.е. утверждаем, обещаем, приказываем и т.д. Прелокутивные акты, или перлокуции (perlocutions), — интеракциональный эффект, достигаемый посредством говорения, т.е. действия убеждения, запугивания и т.д., некое влияние, оказываемое на реципиента.

[2] *Тронский И.М.* Вопросы языкового развития в античном обществе. М., 1973. — 183 с.

[3] *Найдыш В.М.* Философия мифологии от Античности до эпохи Романтизма. М., 2002. — С. 191.

образ, и при обретении многозначности аллегория трансформируется в символ; в-четвертых, аллегория, как и метафора, требует мыслительной активности для дешифровки смысловых трансформаций в отношениях между означающим и означаемым[1]. Итак, можно утверждать, что аллегорическая трактовка мифа верно отражает характерные черты любого мифотворчества: 1) мифология — в символической форме обобщает бытие; 2) обобщение предполагает символическое замещение образом; 3) символический образ обладает таинственной природой, которую можно раскрыть в ходе интерпертаций.

К изложенным тезисам добавим, что языковая модель мира требовала дискурсивного воплощения этих характерных черт мифологического сознания, что проявилось на уровне языковых метафор. С другой стороны, можно предположить, что концептуальные смещения и замещения послужили структурно-функциональным основанием для самого мифотворчества.

В силу того, что данный параграф посвящен историческому обзору в аспекте соотношения философии мифологии и языковых теорий, мы будем анализировать наиболее очевидные концептуальные соотношения. К примеру, нецелесообразно детально сопоставлять платоновские концепции мифа и языка в силу их разноплановости. Миф для Платона, с одной стороны, является образцом эйдоса и противопоставляется логосу как невысказанная реальность, с другой — он носит несомненный дидактический характер, т.е. обладает моральной истиной[2]. Языковые проблемы, обсуждаемые Платоном в вышеупомянутом диалоге «Кратил», включают в себя ряд фундаментальных лингвофилософских вопросов, связанных с отношениями денотата, референта и значения, но не нашедших отражения в платоновской трактовке мифа.

Соотношение теорий языка и мифа в творчестве Аристотеля, величайшего мыслителя, систематизатора античной науки и культуры, выглядит несколько необычным и в то же время вполне закономерным.

Основывая свое учение на соотношении формы и материи, считая, что и мир вещей, и их идеальные сущности могут стать предметом достоверного познания как рационального, так и чувственного, Аристотель разрабатывает предметную трактовку истины. У него истина — это соответствие фактов действительности, а человеку возможно постигнуть общее в силу его причастности к божественному Нусу (Разуму) и в силу того, что человеческий разум способен усматривать объективные начала бытия и выводить из них знание о единичных и конкретных вещах.

---

[1] Там же. С. 191.

[2] *Платон.* Государство, III 394 b.

Все предметы мира у Аристотеля обладают вполне конкретными атрибутами и познаваемы с некоторых категориальных позиций. Кажется, что мыслитель, занимающийся предметной истиной, в языковой концепции обязательно должен коснуться проблем связи знака и денотата, референта и значения и их соотношения с контекстуальным смыслопорождением. Но в аристотелевском учении о языке мы встречаем все ту же строгую классификацию элементов языкового строя и грамматических категорий, тесно связанных с логикой. Рассматривая человеческую речь, Аристотель выделяет в ней следующие части: элемент, слог, союз, имя, глагол, член, падеж, предложение. Под элементами (языковыми началами) понимаются неделимые звуковые единицы, лишенные значения, но способные образовывать значимые части языка, к примеру, морфемы. Им также создана довольно точная классификация имен.

Аристотель не наделил свою языковую теорию когнитивным аспектом, выделяя лишь структуру языка. Им не затрагивались вопрос смысла и значения, проблема первичности мысли и слова и т.д. Для него соотношение истины и языка было нерелевантным, т.к. истина обреталась между предметной действительностью и человеческим представлением о ней. На наш взгляд, это яркий пример античного понимания языка: язык обладает поэтической функцией, он способен через тропы, фигуры и изощренный синтаксис эстетизировать дискурсивное содержание, но при этом никак не влияет на формы репрезентации действительности. Аристотелем сформулирована и первая трактовка метафоры как соотношения различных предметов по аналогии и принципу тождества некоторых их компонентов[1].

Этим, пожалуй, объясняется своеобразие аристотелевской трактовки мифотворчества, которое он представлял через слияние в мифе философии (рационального) и поэтического искусства. «Сущность мифа, по Аристотелю, может быть охарактеризована через три фундаментальные черты человеческой природы: удивление, подражание и удовольствие»[2]. Таким, образом, миф представляется первой попыткой людей понять «через подражание действию» смысл бытия в силу его удивительной красоты и гармонии. Это подражание застыло в инвариантных фабулах и сюжетах, доставляющих эстетическое удовольствие в силу своего соционормативного содержания и т.п.

Итак, Аристотель в своем учении четко разграничил проблемы логико-философского характера, проблемы языка, связанные с частями речи и

---

[1] *Аристотель*. Поэтика, 1457b6—33.

[2] *Найдыш В.М.* Философия мифологии от Античности до эпохи Романтизма. М., 2002. — С. 221.

грамматическими категориями и проблемы эстетико-поэтические. Миф помещался в последнюю группу и не соотносился с первыми двумя.

Можно сделать заключение, что в классическую эпоху, в период расцвета античного рационализма чаще всего миф противопоставлялся логосу, а язык как строгая рациональная система скорее с ним отождествлялся. Хотя, разумеется, существовали всевозможные мистические учения, касающиеся божественного логосного акта сотворения, но они не проявились ни в трактовках мифа, ни в языковых теориях. В период классической античности мы видим две тенденции: во-первых, логико-аналитические построения внутри языковых подходов и, во-вторых, развитие дидактико-аллегорических трактовок мифа.

Качественно новый этап в развитии теории о сущности мифа и языка складывается в эпоху эллинистическо-римской культуры.

Роль мифа в культуре эллинизма также претерпела радикальные трансформации. Миф уже никем не увязывается с реальными событиями. Среди аристократов подорвана вера в полисных богов. Древняя мифология теряет свои дидактические и мистические характеристики. Но в низших слоях населения, среди бедняков и простолюдинов протекает процесс обновления миропредставлений, связанный с развитием государственных экономико-политических связей и сопутствующих им культурных (в том числе религиозно-мистических) взаимовлияний[1].

У И. Т. Касавина мы находим утверждение о том, что в поздней античности сфера мифа и его магической актуализации резко локализуется, что определенный круг людей вообще перестал участвовать в магических обрядах. Но в этот же период происходит расслоение «народной магии» и официальной религии. «Миф и религия продолжают занимать в сознании античного человека одно из центральных мест, но постепенно вытесняются в сферу идеологии за пределы практической деятельности»[2].

Несмотря на то, что в период эллинизма сосуществуют две полярных мировоззренческих позиции (зачатки научно-рационального мышления, свойственного аристократической среде и мистико-мифологическое мировоззрение простонародья), миф остается единственной доступной для большинства формой обобщения действительности. Но с постоянным приростом рационального знания миф, с одной стороны, стал смещаться в область литературных фабул и дидактических притч, с другой — транс-

[1] Там же. С. 230.

[2] *Касавин И. Т.* Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания. СПб, 1998. — С. 98—99.

формировался в мистико-религиозный фанатизм, вызванный притоком восточных оккультных учений. Мифология занимает маргинальную позицию между литературой и искусством (любовный роман, аретология[1], сюжеты для барельефов и скульптурных сцен) и воплощениями повседневных магических ритуалов.

Образованные слои общества рассматривают мифы как источник мудрости и оригинальных литературных сюжетов, предмет рационального анализа, а также как безграничный арсенал образов, подвергающихся литературно-художественной и индивидуально-авторской обработке, для которых выискиваются новые приемы изображения.

Этот переход мифа вместе с его аллегорической трактовкой в область литературы крайне важен в свете нашего подхода, т.к. это, пожалуй, первое очевидное пересечение линий развития философии мифологии и науки о языке. Миф уже не просто записанная сакральная история, но фабула, пронизанная глубоким символизмом, воплощенная в художественном тексте, достойном филологической и философской интерпретаций.

В этот же период переживают свой расцвет в сфере языкознания стоическая и александрийская школы.

Первые считали, что слова воспроизводят звуки, издаваемые предметами, и выражают те впечатления, которые предметы оставили в душе человека. В философском споре о соотношении вещей и названий стоики были уверены, что слова соответствуют сущности обозначаемых ими предметов. Именно эта школа стоит у истоков этимологии как науки об «истинном значении слов». Вслед за Аристотелем они занимались классификацией структурных языковых компонентов и грамматических категорий. Интересен тот, факт, что древние языковеды при анализе названий мифологических существ уже не соотносили их с действительностью, а совершали первые попытки дать рациональное объяснение появлению этих образов и имен, связанных с ними. Но их произвольные толкования без должных сравнительно-исторических критериев привели только к тому, что этимология надолго закрепила за собой дурную репутацию[2]. Стоики придерживались той идеи, что в языке все подвержено закономерностям, функционирующим по принципу аналогий.

Относительно подхода стоиков к мифологии, необходимо отметить, что оно формировалось на базе их философской концепции, основанной на принципе структурности, органической сочетаемости и системности. Продолжая традицию аллегорической трактовки мифа, стоики онтоло-

[1] Повествование о сверхъестественном в жизни героя, святого, мистика и т.д.

[2] *Кондрашов Н.А.* История лингвистических учений. М., 1979. — С. 15.

гизируют аллегорические смыслы мифологических героев и сюжетов. Резюме стоического трактовки мифа мы находим у В.М. Найдыша : «мифология — это один из неотъемлемых компонентов космического целого, духовный, живой организм <...>, задача которого через образы богов, сюжеты, повествования выражать структурную дифференциацию единого космического организма»[1].

Представители александрийской языковедческой школы (Аристарх (215—143 гг. до н.э.), Дионисий Фракийский (170—90 гг. до н.э), Аполоний Дискол (II в. до н.э.) и др.) в отличие от стоиков, утверждавших наличие в языке аномалий, трактовали язык строгую гармоничную систему, в основе которой лежит законообразность аналогий. Александрийцы являются первыми авторами, разработавшими системный подход к языку, и сделавшими грамматику самостоятельной дисциплиной. Представители этой традиции классифицировали фонетический, морфологический и синтаксический материал греческого и латинского языков, сформировав строгую категориальную систему времен, наклонений, залогов, видов, падежей, флексий и т.д.[2]

Именно специфика такого теоретического построения повлияла и на работу александрийцев области семантики и интерпретации мифологических текстов. В александрийской школе продолжается филологическое изучение древнегреческого мифологического наследия, которое своими проблемами ставит, исправление текстов, систематизация мифологических сюжетов, написание литературно-мифологического комментария и т.д. В силу того, что миф воспринимался как объект научного филологического исследования, он не наделялся никакими сакральными функциями или истинностными значениями. Повсеместно распространенная аллегорическая трактовка мифа приобрела в александрийской интерпретации аксиолого-дидактический компонент, который закрепится затем в герменевтике как один из принципов интерпретации текстов.

Подчеркивая слабую сторону аллегорической трактовки, укажем на произвольность наделения мифов иносказательными смыслами и на произвольность субъективной интерпретации адресатом. Аллегоризм органично вплетен в мыслительный процесс, в силу чего мифотворчество переполняют относительные и субъективные смыслы.

---

[1] *Найдыш В.М.* Философия мифологии от Античности до эпохи Романтизма. М., 2002. — С. 261.

[2] *Тронский И.М.* Вопросы языкового развития в античном обществе. М., 1974. — С. 62.

Из этого следует, что теория мифа или, скорее, исследовательско-интерпретативные подходы к мифу, основанные на аллегории, себя изжили, т.к. требовались инвариантные каноны для осмысления мифологического наследия. Таким образом, перед исследователями ставился вопрос о глубинной сакральной природе мифа, основанной на неких прото-кодах, присутствовавших в древнем едином праязыке, отражавшем принципы архаичного мышления. Попутно заметим, что отсюда берет начало ранее упомянутый современный сравнительно-исторический подход, с той особенностью, что в основе инвариантных структур мышления, отраженных в древних языках, лежат «корневые метафоры». Стоит отметить, что очевидный кризис аллегоризма нисколько не повлиял на распространенность этого подхода. Вплоть до эпохи Просвещения миф будет объективироваться либо как тайный шифр, либо как древний фольклор, либо как магическая символика — т.е. нечто, требующее декодировки, интерпретации и переложения на обыденный язык.

2.2. Средневековье, Возрождение и Новое время: от мира чудес к торжеству разума

Эпохи Средневековья и Ренессанса в русле сопоставления философии мифологии и науки о языке не нуждаются в детальном компаративном анализе, по ряду причин. Эти два исторических периода характеризуются тем, что языкознание и теория мифа лежали совершенно в различных исследовательских плоскостях и пересекались лишь периферийно. Но, разумеется, мы не сможем обойти вниманием некоторые интересные исторические параллели между такой неоднозначной культурной формой как миф (которая имела оригинальные воплощения в упомянутых исторических отрезках) и знанием о языке. Тем более, что нет недостатка в литературе, подробным образом описывающей специфику мифологического сознания, языковых изысканий и особенностей становления научно-рациональных мыслительных форм в данном историческом континууме[1].

[1] См.: *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. В 3-х т. М., 2002; *Хейзинга Й.* Осень средневековья. М., 1995; Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре XIII—XIX вв. М., 1999; *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. СПб, 1997; *Найдыш В.М.* Философия мифологии от Античности до эпохи Романтизма. М., 2002; История лингвистических учений. Средневековая Европа. Л., 1985; *Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого М., 2001; и мн.др.

Особый интерес вызывают современные мифы (квазинаучные в том числе) о средневековье, которые сосуществуют с метафорой «нового средневековья» относительно грядущего информационно-технологического кризиса. Эта тысячелетняя эпоха примечательна тем, что образы предрассудков и эстетические коды глубоко коренятся на уровне обывательского сознания. Причем массовая культура не стремится их развенчать, а только насаждает неоромантические небылицы, никак несвязанные с подлинно историческим материалом.

Наше представление о средних веках — пожалуй, больше, чем о других периодах истории, — искажено предрассудками. Иногда оно чересчур мрачное, иногда слишком возвышенное. Не сомневавшийся в себе XVIII век считал средневековье просто варварством - для Гиббона[1] люди того времени были «грубыми предками». Реакция на французскую революцию породила романтическое восхищение абсурдом, которое обосновывалось тем, что разум привел к гильотине. Это вызвало и восславление так называемой «эпохи рыцарства», ставшее популярным в англоязычной среде благодаря сэру Вальтеру Скотту. Мальчики и девочки до сих пор увлекаются романтикой средних веков: они воображают время, когда рыцари были закованы в латы, вооружены пиками, говорили «Сказал» или «Во имя святости!» и неизменно были любезны либо разгневаны; все дамы были прекрасны, нуждались в помощи, и в конце концов их непременно спасали. Имеется и третья точка зрения, отличающаяся от первых двух, хотя, подобно второй, выражающая восхищение средними веками: это — церковный взгляд, порожденный нелюбовью к Реформации. Здесь подчеркиваются благочестие, ортодоксия, схоластическая философия и единение христианского мира под эгидой церкви. Подобно романтическому воззрению, это тоже реакция против разума, но не такая наивная. Она рядится в одежды того же разума, настаивает на великой системе мышления, которая когда-то правила миром и может еще вернуть свое господство[2].

[1] Гиббон, Эдуард (1737—1794) — английский историк, автор знаменитой «Истории упадка и разрушения Римской империи» (1776—1788). Наиболее известны 15-я и 16-я главы этого многотомного труда, где Гиббон развернул критику церкви, ее разрушительной для цивилизации роли. Вердикт Гиббона по вопросу об истории средних веков таков: «Я описал триумф варварства и религии». (прим. цит. авт.)

[2] *Б. Рассел.* «Почему я не христианин», М., 1987, стр. 95—113.

На примере средневекового мифологического поля можно проследить историческую многоуровневость и поливалентность мифа и его культурных форм.

Весь период от Средневековья до Нового Времени известен своими собственными мифологическими системами, которые внутри их исторического дискурса представлялись как подлинное бытие. В дальнейшем нам необходимо будет выявить культурно-исторические основания и лингвофилософские проблемы, связанные с анализом мифологического сознания в эту эпоху. Отдельным вопросом (в достаточной степени разработанным) стоит влияние мифологии на становление литературных жанров, начиная со стадии перехода от мифа к эпосу вплоть до мифологизмов в романе XX века[1].

Итак, чтобы не размыть узкую направленность проблематики, перечислим основные вопросы, которые нас интересуют касательно философии мифа и теории языка в период начиная с раннего христианства III—VI в.в. н.э. вплоть до середины XVII в.:

1. Диахронический план взаимовлияния мифологии и христианства.
2. Влияние схоластического аристотелизма на понимание грамматических основ языка.
3. Мистические откровения в языковых изысканиях.
4. Интеграция мифологических пластов в рациональное знание
5. Метафора как *cognitio ludens*.

По каждому из вопросов можно написать отдельную монографию, но нас будут интересовать лишь те моменты, которые отразились в теоретическом знании о мифе и языке, и которые в дальнейшем будут полезны при лингво-философском анализе современных мифов и культурных продуктов метафоротворчества.

В средние века мифология античности подвергалась гонениям вследствие того, что античные боги и герои трактовались как нечистая сила и искушение дьявола. Философии мифологии известна тенденция, когда отмирание одного мифа порождает другой, еще более объемный, символичный. Облик европейской культуры «средних веков» (примерно V—XV вв.) определило, христианство. В случае с переходом от древних мифологических представлений к христианству не было плавного перехода сюжетов, героических образов, фабульных мотивов. Христианство, взрастившее в катакомбах в период гонений свою догматическую базу, вышло на свет с уже сформировавшимся, устоявшимся мировоззрением. Любопытно, что на формирование возвышенных духовных идеалов

[1] *Мелетинский Е.М.* От мифа к литературе. М., 2001. — 170 с.

христианства нисколько не повлияли анахронизмы, несоответствия и противоречия в текстах, описывающих проповеди, крестные муки и смерть Христа, составленных и переведенных много позже, зачастую за пределами Палестины[1].

Строгая христианская мифологическая система попала на благодатную почву пошатнувшихся устоев гибнувшей Римской Империи. Таким образом, набравшее мощь христианство очень быстро вытеснило античные идеалы. Человек теперь ходил по земле, согбенный под тяжестью величия Бога. Восхищение красотой человеческого тела сменилось умерщвлением плоти, на смену празднику чувств и желаний пришли аскеза и строгая молитва. План содержания новой мифологической системы сильно отличался от предыдущей античной, но, как и эллинские мифы, и мифы различных европейских племен, христианство удовлетворяло сильную в столь непростой исторический период жажду сакральной стороны бытия. Библейская мифология проникла во все сферы человеческой деятельности.

Главной отличительной чертой средневекового христианства была его универсальность. Если современная религиозная проблематика проявляется в вопросах этики, то средневековая религиозность строилась как всеобщая жизнеобъяснительная система, которая давала представление о происхождении и устройстве мира (шесть дней творения, ад, рай), о времени («земном» и «небесном») и вечности, о смысле человеческой жизни. Иначе говоря, она была не просто религиозной системой, а системой культуры — средневековой культуры, которая сохранила в значительной мере черты мифопоэтического мышления[2]. Это касается уже ее центрального смыслообразующего ядра — истории страданий, смерти и воскрешения Христа; истории, которая в системе средневековой культуры является событием всемирного значения, имеющим всеобщий (глобальный) смысл.

Роль мифологии в становлении иудео-христианской догматической базы — тема не новая. По этой проблематике существуют фундаментальные труды[3]. Нас в данном случае интересует не столько влияние позднеантичных мистико-экстатических культов, сколько интеграция

---

[1] *Донини А.* У истоков христианства. М., 1976. — 341 с.

[2] *Найдорф М.* Очерки европейского мифотворчества. Одесса, 1999. — С. 18.

[3] *Фрезер Дж.* Фольклор в Ветхом завете. М., 1989. — 542 с.; *Уотс А.* Миф и ритуал в христианстве. — К., 2003. — 240 с.; *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. В 3-х т. М., 2002; *Донини А.* У истоков христианства. М., 1976. — 341 с.

мифологических пластов сознания в дискурсивную практику средневекового человека. Довольно трудно говорить о неких мифологических универсалиях, воспроизводимых на каждом историческом этапе в новых культурных «одеждах». Но не заметить единообразные сюжетные линии нельзя.

Говоря о мифах и философии мифологии относительно средневековья необходимо упомянуть об одной методологической проблеме, которая в принципе касается и других исторических периодов. Это проблема диахронической трансформации понятия «миф». Мы будем говорить о мифе, подразумевая значение нескольких синхронных срезов. То есть существует: 1) миф, который является мифом для средневекового европейского сознания; 2) миф, который являясь подлинным бытием для средневековья, становится мифом лишь в глазах современного мифолога; 3) современный миф о средневековье как результат синтеза культурно-исторических текстов.

К примеру, сравнивая универсальные мифологические мотивы в Ветхом и Новом заветах (такие как «легенда о ложной вести», «этногонический миф о грехопадении», «потоп», «богоявление и искупление» и т.д.) с античными мифологическими циклами в контексте средневекового понимания, необходимо различать два уровня активности мифа. Античность с ее мистической актуализацией мифа средневековому разуму представлялась как богомерзкое воплощение животного начала в человеке с его необузданными страстями и невоздержанностью, в то время как библейские сюжеты со схожими мифологическими мотивами воспринимались как подлинная история, как духовный путь, ведущий к смирению, покаянию и спасению.

В Средние века наблюдается расцвет мифологического мышления, основанного в основном на мистико-ритуальных фольклорных традициях. Все социальные классы провозглашают собственные мифологические традиции. Рыцарство, ремесленники, духовенство, крестьяне — все принимают «миф о происхождении» своего сословия или своего предназначения и стараются подражать некоторым образцам. Проявление этих мифологий происходило самыми различными способами. В цикле о Короле Артуре и Святом Граале соединяются, приобретая христианскую окраску, множество кельтских верований, связанных с верой в загробную жизнь и мир иной. Рыцари желают соперничать с Ланселотом и Персифалем. Трубадуры в своем творчестве развертывают целую мифологию о Женщине и Любви[1].

[1] *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987. — 320 с.

Некоторые исторические движения средневековья (милленаристские экзальтации, эсхатологические мифы крестовых походов, повсеместное мессианство и т.д.) наглядно иллюстрируют черты мифологического мышления у людей той эпохи. Таково мощное присутствие мифологического континуума в средневековой культуре.

Представляется вполне закономерным тот факт, что в эту эпоху не было толчка к развитию теории мифологии. Существовало что-то вроде литературоведческой традиции по классификации античных мифов, но актуальность христианской мифологии в духовной и интеллектуальной культуре не давала возможности взглянуть на процесс мифологизации с позиции наблюдателя. При этом литературная традиция, видимо, руководствуясь миссионерскими намерениями, успешно синтезирует христианские мотивы с народным фольклором. Так французский куртуазный роман подвергает христианской переработке т.н. бретонский цикл и ряд кельтских специфических фольклорных жанров (эхтра — посещение героем иного мира, имрама — фантастическое плавание, айтхеда — похищение женщин)[1].

Вызывает интерес дихотомия сакрального и профанного в средневековом культурном пространстве. Средневековый человек живет в постоянном ожидании чуда, открывающего тайны божественного замысла. Чудесное пронизывает его обыденную жизнь, наполняя ее тайными символами и знаками. Мир разделен на две части: в первой находятся догматическое христианство, схоластическая логика, зачатки рационального осмысления мира, с другой — духовидчество, молитвенное откровение, колдовство, чародейство, мистическое экстатическое знание, направленное на сверхъестественное бытие. Парадокс заключается в том, что архаичные народные и античные мифы оказались по ту сторону сакральной стороны бытия. Они стали, как уже упоминалось, объектом зарождающейся литературоведческой традиции, которая классифицировала и перерабатывала древние мифы, используя их фабульные мотивы, а также символы и аллегории в основании литературных жанров, таких как куртуазный роман, романическая поэма, религиозная притча, сказка и т.д.[2]

Литературоведение как и языкознание в целом переживает в данную эпоху процесс формирования методологического аппарата. Латынь, несмотря на распространение и становление национальных языков, считалась вратами учености и «школой логического мышления». Пра-

[1] *Мелетинский Е.М.* От мифа к литературе. М., 2001. — С. 82.

[2] Там же.

вильность грамматических явлений стала устанавливаться грамматическими критериями. Благодаря философии рационализма возникли идеи универсальной грамматики, которая полагала, что смысловая сторона различных языков одинакова, а их различие заключено только во внешней смысловой оболочке[1].

В позднее средневековье (XI—XII в.в.) разгорелся известный лингвофилософский спор между направлениями реализма и номинализма. Суть его состояла в следующем. Реалисты, возглавляемые Ансельмом Кентерберийским (1033—1109) утверждали, что существуют реальные общие понятия, слабым воплощением которых являются единичные вещи. Номиналисты, во главе с Росцелином из Кампьена (1050—1110) полагали, что реально существуют лишь отдельные вещи с их индивидуальными свойствами, а общие понятия существуют независимо от предметов и даже не отражают их свойств. И были также умеренные номиналисты, которые во главе с Пьером Абеляром (1079—1142) занимали наименее радикальную позицию, утверждая, что реально существуют отдельные предметы, служащие базой для формирования понятий, отражающих свойства этих предметов[2]. Размышления о соотношении предмета, понятия и слова в силу особенностей интеллектуальной традиции средневековья вытеснили этот вопрос в область чистой логики. Здесь уже не было места мифологическим представлениям в духе Платона.

Сфера языкознания, несмотря на обилие вольных этимологических трактовок и бессистемных глоссариев, стала приобретать научно-рациональные черты, поэтому миф как объект филологического интереса в эту эпоху утерял свое сакральное значение и трактовался как эпическое наследие древних, нуждающееся в систематизации и дидактической интерпретации. Однако, заметим, что христианские проповедники осознавали, насколько сильно мифотворчество присутствует в народном менталитете и зачастую использовали фольклорные образы, сюжеты для донесения смысла библейских притч до прихожан. (Этот же метод будет использоваться позднее миссионерами в Новом Свете, что приведет к появлению автохтонных религиозных ассимилятивных образований, включающих в себя смесь мифологических представлений и библейских сюжетов)[3].

---

[1] *Свадост Э.* Как возникает всеобщий язык? М., 1968.— С. 21—28.

[2] Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): Т. 1. СПб, 2001. — С. 115—127.

[3] Откровение Черного Лося. М., 1997. — 560 с.

Таким образом, миф, зафиксированный в тексте, стал источником литературных жанровых преобразований и объектом филологических рациональных исследований, а социальное мифотворчество, основанное на мистико-религиозных представлениях продолжало удовлетворять человеческую потребность в сакральной, таинственной стороне жизни. Эта двойственность мифа (объективированность и одновременная полнофункциональная культурная интегрированность) будет не раз себя проявлять на различных исторических этапах.

Что касается аналитических методов, «кроме аллегорического толкования текста Средневековье не знало иного, более подходящего средства для выражения связи всеобщей абстракции с индивидуальным, неповторимым чувственным образом»[1].

В то же время помимо синтеза мифологических концептов и религиозно-культового канона на протяжении почти тысячелетнего периода западного средневековья актуализируется древний мифологический сюжет о магическом потенциале буквы и слова, который берет начало в повсеместно распространенном цикле о происхождении письма. Как только исторические пути привели торжеству христианства, т.е. религии книги или текста, сакральное значение языка и буквенных форм многократно усилилось. В средневековье люди искали в языковых формах ключ к познанию тайн бытия, этим объясняется интерес к этимологии: понимание истинного значения слова есть понимание сущности вещи. Внутренний смысл морфем, способы буквенных начертаний постигались как оборотная сторона мира вещей. Познание есть выражение мира средствами языка. Слово и сущность неразрывны[2].

Как объяснить такое мистико-экстатическое переживание языковых форм? На наш взгляд, ответ на этот вопрос можно отыскать в аналогиях со средневековым эстетическим каноном. Развитие художественных форм, как и рациональное знание о языке, в эту эпоху достигло т.н. точки перехода между мифологической экзальтированностью и строгой догматикой. У. Эко в «Эволюции средневековой эстетики» иллюстрирует переход радости эстетической в мистическую радость бытия словами аббата Сугерия:

«Когда я наслаждаюсь красотой Дома Господня и многоцветная прелесть камней отвращает меня от внешних забот, а благие мысли переносясь от материального к нематериальному, склоня-

[1] *Найдыш В.М.* Философия мифологии от Античности до эпохи Романтизма. М., 2002. — С. 342.

[2] *Лихачев Д.С.* Развитие русской литературы X—XVII веков. Л., 1973. — 254 с.

ют меня к созерцанию многообразия святых добродетелей, то мне кажется, что я нахожусь а каком-то неземном раю, который помещается на в прахе земном, и не чистоте небес, и что я Божьей милостью могу неким мистическим образом перенестись из нашего дольнего мира мир горний[1].

Здесь нельзя не упомянуть еще об одном историческом контакте мистико-мифологического мышления с рациональным знанием о языке.

История совершенного языка в Европе начинается с ссылки на текст восточного происхождения, Библию, но в позднюю святоотеческую эпоху и в Средние века язык, на котором эта книга была написана, забылся. <...> Долг еврейскому языку христианский Запад станет платить начиная с эпохи Возрождения. Но именно в Средние века, когда еврейский язык забывается христианскими мыслителями, и именно в Европе зарождается и переживает расцвет течение еврейского мистицизма, которое впоследствии окажет основополагающее влияние на поиски совершенного языка, потому что базируется на идее создания мира как лингвистического феномена: речь идет о Каббале[2].

Чем же представляется Каббала в русле рассматриваемой нами проблемы? Внешне Каббала выглядит как мистическая традиция толкования текста Торы, основанная на представлении миросотворения из букв еврейского алфавита, сочетание которых рождает сокровенные смыслы Торы вечной, неизреченной. Внутренний смысл каббалистической традиции состоит в том, что текст Торы выступает в роли символического аппарата, комбинации которого могут приоткрыть смысловые ипостаси божества в процессе эманации.

Каббалистическая космогоническая картина представляет язык перводвигателем мировых процессов. А реальный текст — отправной точкой восхождения души по ступеням десяти Сефирот к божественному логосу. Подобный подход отличал каббалу от аристотелизма и от стоических языковых концепций, столь распространенных в Средние века, в которых язык выступает лишь замещением чувственного мира образами и понятиями, представляя референта через означающее. Мифологема миросотворения через иллокутивный акт вводит в культуру новое представление о языке (реальном алфавите, отличном от Гераклитова логосного огня) как о начале производящем и воспроизводящем структуры и законы вселенной.

---

[1] *Эко У.* Эволюция средневековой эстетики. СПб, 2004. — С. 37.

[2] *Эко У.* Поиски совершенного языка в европейской культуре. СПб, 2007. — С. 34.

Перечислим некоторые дихотомичные взаимосвязи, которые вытекают из предшествующих рассуждений. С одной стороны аллегорическая трактовка мифа (наследие александрийской школы), доминирование схоластического аристотелизма в христианской теологии помещают миф в разряд варварских примитивных фантазий; с другой — понимая, что миф вживлен в фольклорное сознание народа церковь использует мифологические сюжеты в мессианерско-проповедческой деятельности. С одной стороны, рационализация языкознания приводит к систематизации грамматик, ставит вопросы об универсальных началах общих понятий и выводит языковедческие проблемы в сферу схоластической логики; с другой — в знание о языке проникают древние мистические идеи, пропущенные через призмы интерпретаций ветхозаветных текстов и наделяют сам язык сакрально-мифологическими смыслами.

В западноевропейском средневековом языкознании (возможно в силу символико-аллегорического антуража, присущего всей эпохе) несмотря на рационализацию методологического аппарата, появляются мифологические очертания чуда и тайны, поиск которых может привести к божественным основаниям мира. Это тот этап, в котором уже предвосхищены романтические мечты о праязыке, о познании сокровенного языка Бога, об активной духовной природе человеческой языковой деятельности. Вопросы мистико-мифологического характера будут занимать языковедов последующих эпох.

Прежде чем перейти аргументации и иллюстрации последних тезисов, хотелось на примере западноевропейского средневековья остановиться на некоторых особенностях мифа как объекта философского анализа. Как уже упоминалось выше, в философии мифологии существует т.н. проблема «поливалентной внеисторичности» феномена мифа наряду с проблемой субъективной интенциональности мифолога. То есть, когда речь идет о мифологических представлениях какой-либо эпохи, необходимо выстраивать трехслойную редукционную модель относительно мифологического сознания:

1. Миф как фантастический вымысел несовершенного сознания.
2. Миф как подлинная сакральная реальность.
3. Миф как ретранслятор культурно-эстетических фреймов.

На примерах средневековья эту модель можно прокомментировать следующим образом. К первой группе можно отнести мифологические циклы устной и письменной традиции (записи ритуалов, обрядов, народных поверий, сказаний и т.д.), а также памятники средневековой литературы, традиционно считающимися основными источниками-каталогами североевропейской мифологии (Старшая Эдда, компиляции

Снорри Стурлусона, исландские саги, поэтические памятники кельтов: Книга Захватов Ирландии, Кад Годдеу, предания Мабиногиона и другие произведения древних бардов). Ко второй — выше упомянутый синтез мифологических сюжетов с христианскими догматическими текстами, а также влияние мифологических пластов сознания на становление рациональной науки, в том числе и на языкознание. И к третьей группе можно отнести современные мифы о средневековье, воплотившиеся в концептах массовой культуры в виде популярной кино-продукции и литературы жанра фэнтези через ограниченный набор символов (рыцарь, король, замок, дракон, чума, поход, меч, храм, ведьма, маг, пещера, сокровище, крест, книга и т.п.). На наш взгляд, подобную общую схему можно применить относительно любой исторической эпохи. Отсюда возникает сложность при анализе мифа как философемы, т.к. на определения накладываются разноуровневые трактовки и кросскультурные «миграции» концептов.

Для того чтобы этого избежать, мы предприняли пошаговый анализ не самих мифов, а философских представлений о них с перекрестным представлением языковых теорий. В последней главе на теме о роли метафоры в языковом мышлении прямые «сойдутся в точку».

Существует еще одна сложность при сопоставлении исторических путей развития философии мифологии и языкознания. Дело в том, что зачастую не теория мифа, синтезируется со знанием о языке, а непосредственно сами мифологемы органично инкорпорируются в теоретическое мышление. В этом контексте интересен пример лингвистического мифа о комбинаторике смыслов универсального языка, берущего начало от каббалистических идей (см. выше).

В трактате Данте Алигьери «De vulgari eloquentia» («О народном красноречии») мы видим очередную точку соприкосновения знания о языке и мифологических концептов. В указанном сочинении Данте пытается решить фундаментальную для своего времени проблему — проблему возвращения с помощью поэтики народного языка к т.н. confuisio linguarum, к совершенному языку, на котором Адам говорил с Богом, и от которого после разрушения Вавилонской башни произошли все остальные языки. Характерно, что в этот период повсеместно распространенная возвышенная латынь не способна удовлетворить человеческую мечту о мифическом Пра-языке. «Народный язык как язык естественный противостоит латыни, которая является примером универсальной, но искусственной грамматики»[1]. В своем труде Данте, размышляет о языке,

[1] *Эко У.* Поиски совершенного языка в европейской культуре. СПб, 2007. — С. 44.

который был дарован Богом человеку, еще до того, как человек обладал грамматическими формами. То есть здесь речь идет о врожденных языковых способностях. По сути, библейский мифологический сюжет в метафорической форме, открыл перед исследователем глубочайшую лингвистическую проблему врожденных языковых способностей, проблему, которая проделает сложный путь из трактатов средневековых модистов, в работы Декарта, а они в свою очередь вдохновят создателя генеративной грамматики Н. Хомского. Мифологический концепт, пропущенный через призму науки о языке, в метафорической форме раскрыл поэтический потенциал народного языка. Поэтика стала путем восстановления совершенного языка, владеющего сокровенными смыслами.

Данный пример демонстрирует изменение статуса мифа, в познавательных научных стратегиях. Миф уже не просто вымысел несовершенного примитивного разума, а некий символ, расшифровка которого позволяет создавать новое рациональное знание. Эта тенденция в полной мере раскрывается в период романтизма.

В несколько иной плоскости раскрывается синтез математики, языкознания, гностицизма и экзегетической практики в трактах по искусству комбинаторики. Раймонд Луллий (был почти современником Данте), к примеру, собирался использовать свои логические таблицы для миссионерской деятельности на востоке. Логическое единообразие суждения он собирался использовать посредством т.н. «камер» и «фигур» в качестве проповеднического метода. В метафизическом плане комбинаторика должна осмыслять движение, происходящее в реальности, и она работает с понятиями истины, произошедшими не согласно формам логического рассуждения, а согласно способу бытия вещей в самой реальности. То есть здесь очевидна трансформация платоновского мифа в положения схоластического реализма, воплотившиеся через синтез знания о языке и мистического знания. Это сочетание, во многом носящее для рациональной науки эвристическое значение, имеет мифологическую природу; оно впоследствии разовьется в лингвистический миф о праязыке и в утопию универсального единого языка.

Как известно, с конца XIII века с этапа формирования идеалов эпохи Возрождения, искусство приобретает более светский характер. Постепенно возвращаются образы античной мифологии. Л. Баткин высказывает мысль о том, что Возрождение являлось последней целостной культурной системой, основывавшейся на мифе[1]. В эпоху Возрождения наблюдается парадоксальный процесс: предпосылки к демифологиза-

[1] *Баткин Л.* Ренессансный миф о человеке / / Воп. Литературы, 1971. С. 23—27.

ции создаются самим ренессансным мифом с его антропоцентризмом, склонностью к историзму, и критичности мышления. Потерявшая функциональные черты античная мифология включилась в сплав с христианством, гротеском, магией, рыцарской легендой; в сплав, который был еще по существу мифологической реальностью, но который постепенно внедрялся в европейский эстетический код.

В эпоху Возрождения и в период Просвещения миф продолжает истолковываться как философская, моральная, научная категория. К сторонникам аллегорического толкования мифов относятся Джованни Боккаччо, истинный ценитель античности, Френсис Бэкон, интерпретировавший миф в свете неоплатонизма и христианского аллегоризма[1].

О ренессансном аллегоризме стоит сказать несколько слов отдельно, т.к. тенденции, зародившиеся в указанную эпоху будут иметь серьезное теоретическое продолжение как в лингвистике, так и в философии мифологии. Помимо того, что мыслители эпохи Возрождения реанимировали античную практику аллегорической трактовки, они довели ее до т.н. «методологического предела». В философской мысли того времени зарождаются предпосылки субъективизма, откуда исходит идея о субъективности интерпретации аллегорических значений. То есть больше не существует застывших канонических образов, а лишь поэтическая свобода художника-интерпретатора, который пытается не реконструировать символический язык прошлого, а через миф постигнуть божественные и природные принципы бытия. «Аллегорическая трактовка мифа при ее последовательном логическом проведении приводит к отрицанию за мифом как за духовным феноменом специфики и своеобразия, редуцированию мифа к субъективно-релятивизированным формам либо художественно-поэтического, либо философского творчества»[2]. Но человеческий дух томился в узости канонов аллегорической трактовки и стремился к раскрытию универсальных законов бытия через мифопоэтику.

В XVII веке в период барокко и классицизма формируется новое понимание сакрального и иное отношение к тайне и чуду. Мир теперь пронизан светом чистого разума, и любая тайна мира подвластна разуму человека. Все тайны мира суть в перспективе научные проблемы. В этот

[1] *Кряжева Е.Н.* Мировая культура XVII—XVIII веков как метатекст: дискурсы, жанры, стили // Материалы Международного научного симпозиума «Восьмые Лафонтеновские чтения». Серия «Symposium», выпуск 26. СПб: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С. 26—29.

[2] *Найдыш В.М.* Философия мифологии от Античности до эпохи Романтизма. М., 2002. — С. 390.

период зарождаются предпосылки научно-рациональных теорий мифа. В связи с тем, что символико-аллегорическая осталась в тени, методология исследования мифа фактически не пересекалась с методами языкознания. Но, как уже упоминалось, в языкознание проникли некоторые мифологемы, да и фольклорное сознание приобрело новое культурно-семантическое поле из-за неминуемых исторических последствий великих географических открытий.

На рубеже XVII—XVIII вв. оригинальные концепции мифа разрабатывал Джанбаттиста Вико. Исследуя миф, он критикует картезианскую историческую концепцию и предлагает теорию циклического развития человечества, проходящего три эпохи: божественную, героическую, человеческую, что соответствует детству, юности и зрелости человеческого общества. (В последствие подобная метафорическая периодизация еще не раз проявится в научных текстах, в частности в трудах Гердера). Можно утверждать, что Вико был одним из первых исследователей первобытного сознания. Автор подчеркивал синкретичность мифа, в котором в начальном состоянии были заложены наука и поэзия[1]. Первобытный человек, не владея абстрагированием, проецировал на природу свои собственные чувства и свойства, создавая, таким образом, мифологическую мировоззренческую базу для разного рода наук и искусства. Вико отмечал, что все народы мира проходят первую поэтическую стадию, где формируются мифы, схожие во многих отношениях (предвосхищение юнговской теории архетипов), что объясняется единообразием первичных идей у всех народов. Вико можно отнести к сторонникам эвгемерической интерпретации, т.к. он усматривает в мифологических системах отражение истории и общественных отношений. Обратившись к исследованиям языка древних сказаний, он приходит к выводу, что единство образов произошло от первоначального языка жестов и знаков, носивших символический характер, что отразилось на дальнейшем формировании эмоционального и символичного языка мифологии и поэзии[2].

Е.М. Мелетинский дает довольно любопытный комментарий к произведениям Дж. Вико: «Говоря о специфических формах архаичного мышления Вико имеет в виду чувственную конкретность и телесность, эмоциональность и богатство воображения при отсутствии рассудочности, *перенесение* (курсив наш – *П.Б.*) на предметы окружающего мира своих собственных свойств. <...> Эта характеристика мифологического мышления предвосхищает в общих чертах <...> современную, особенно

[1] *Киссель М.А.* Джанбаттиста Вико. М., 1972. — 215 с.

[2] Там же. С. 64.

если учесть глубокое понимание Вико метафорической природы мифа и мифологического генезиса поэтических тропов...»[1]. Вико выдвигает крайне важную для нашего подхода идею о том, что каждая метафора или метонимия является по происхождению «маленьким мифом»[2]. «Все тропы <...> при своем первом возникновении обладали своим подлинным значением. Но так как вместе с развитием человеческого ума были найдены слова, обозначающие абстрактные формы или родовые понятия, обнимающие свои виды или соединяющие части их с целым, то такие способы выражения первых народов стали переносами»[3].

Несмотря на четкие критерии объективации мифа, и Возрождение, и эпоха Просвещения обладают собственными историческими формами мифотворчества. К примеру, распространение и переосмысление идей неоплатонизма, гностицизма, оккультных учений, создание тайных обществ, различные виды демонологии и т.д. Новое время, создав, основы методологии конкретно-научного познания, далеко не сразу смогло искоренить из социальной реальности, описанные выше формы мифогенеза.

В этот период исследователи мифа приблизились к его символической и метафорической природе и пытаются обнаружить первичные элементы символотворчества. Это связывает теорию мифа с некоторыми тенденциями в языкознании:

1) В науке о языке с развитием философского направления рационализма усиливается стремление рассматривать грамматические категории как универсальные категории логики. Логика не интересовалась ни формами языкового выражения, ни волевой и эмоциональной сторонами сознания. Поэтому представители этого направления пытались кодифицировать язык и создать для него неизменные универсальные логические законы. Разумеется, миф для этой области языкознания ничего не имел общего с познавательным процессом, и трактовался как «поэтизированный языковой атавизм»[4].

2) В языкознании XVI—XVII в.в. преобладают два направления, (дедуктивное и индуктивное), которые, по сути, содержат в себе видоизмененные мифологемы. Первое направление занимается построением искусственных языков, второе — выявлением общих свойств реально существующих языков. Как следствие универсализации грамматических категорий предпри-

---

[1] *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М., 2000. — С. 15.

[2] *Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций. Л., 1940. — С. 149—151.

[3] Там же. С. 149.

[4] *Журавлев В.К.* Язык. Языкознание. Языковеды. М., 1991. — С. 75.

нимаются попытки создания международных искусственных языков, некой квинтэссенции универсальной грамматики, включающей в себя основные структурные компоненты из нескольких языковых групп.

«В общей сложности в XVII веке в Европе появился 41 проект искусственных всеобщих языков разного типа. Авторы литературных утопий того времени вполне могли быть знакомы, по крайней мере, с некоторыми попытками создания искусственного языка, тем более, что среди создателей лингвопроектов и теоретиков искусственного языка были Р. Декарт, Я.А. Коменский, Ш. Сорель, И. Ньютон, Г. Лейбниц и ряд других не менее известных персон»[1].

Эти попытки, на наш взгляд, предвосхищают идеи о единых универсальных структурах мышления, облаченные в различные пестрые одежды национальных менталитетов и языковых миропредставлений. Эта идея впоследствии будет развита В. фон Гумбольдтом и получит название принципа лингвистической относительности. И в этом случае миф есть квинтэссенция народного духа, его символическая связь с глубинными процессами формирования языковых картин мира.

3) В XVII—XVIII вв. положение о неизменности языковой сущности отчасти себя изживает, и на историческую арену выходят идеи сравнительно-исторического языкознания, для которого крайне важны объективные закономерности развития общества и языка (Дж. Вико), связь языка с общественными потребностями, выражающаяся в переходе от первобытного природного крика к упорядоченной грамматике (Ж.Ж. Руссо), переход от чувственно-конкретного к воображаемому и отвлеченному (Ш. де Бросс) и т.д. Разумеется, в данном подходе было невозможным отказаться от мифа как первобытной когнитивной системы, упорядочивающей знание о мире и концептуализирующей путем метафоризации элементы языковой картины мира.

Таким образом, мы видим, что в свете последней тенденции с расширением знания о мире, с наработкой нового эмпирического материала о языках и культурах народов мира (например, данные о мексиканских и ацтекских языках, появление в XVI—XVIII вв., сведения о турецкой, армянской, персидской грамматиках, первые словари священного языка браминов — санскрита и т.д.)[2] миф как некая архаичная форма отно-

[1] *Мясников Л.Н.* Общий язык в утопии // Человек, № 4-5, М. 1999. [Электронресурс]. Режим доступа: http://miresperanto.narod.ru/o_vseobscem_jazyke/mjasnikov.htm.

[2] *Гуковская Э.В.* Из истории лингвистических воззрений эпохи Возрождения. М., 1940. — С. 34.

шений Человек-Мир, как универсальный продукт культурной деятельности «реабилитируется» в глазах ученых и становится достойным объектом для серьезного анализа.

Важно подчеркнуть, что перенос значений, иносказательные средства выражения в теоретических положениях, исторические «миграции сакральных смыслов» из религии в науку еще не обозначили проблему единообразия метафорических форм и мифопоэтических образов. Натурфилософская поэтика в поиске сакральных истоков человеческого духа достигнет своего расцвета в период романтизма. Принято считать, что в периоды Нового времени и Просвещения, ренессансные эзотерические, натурфилософские мифологемы, пребывали в культуре в состоянии стагнации, будучи подавленными нарастающим авторитетом научно-рационального освоения мира, и воспроизводились лишь в канонических формах искусства как эстетические аллегории. Однако, результаты анализа исторической литературы красноречиво свидетельствуют о том, что мифопоэтические концепты актуализировали свой эвристический потенциал на самых ранних этапах становления рационального знания[1]. И не смотря на развитие строгой научной методологии, творческие мотивы исследователей, как правило, были основаны далеко не на научно-критическом мировоззрении. Поэтому есть основания полагать, что всплеск романтизма как «реакция на позитивизм» проявился не в сознании экзальтированных поэтов и художников, а внутри теоретического научного знания, обогатившегося за XVIII в. колоссальным эмпирическим материалом, расширившего свои представления о мире в области химии, физики, биологии, а также антропологии, археологии и лингвистики.

2.3. Романтизм: новое очарование древности

Идеи об универсальной «таинственной» природе мифа, скрывающего некий Пра-код древнего знания, получили свое полноценное воплощение в период Романтизма (вторая половина XVIII в.); период, ознаменованный «накатом очередной волны ремифологизации духовной культуры»[2], период, в котором, как уже упоминалось, традиции ренессансного эзотеризма получили «второе дыхание», воплотившись посредством различ-

[1] См., Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре XIII—XIX вв. М., 1999. — 864 с.

[2] *Найдыш В.М.* Философия мифологии от Античности до эпохи Романтизма. М., 2002. — С. 446.

ных оккультных тайных обществ, приверженцев мистических культов, масонства, духовидчества и пр.

Идейные основы романтизма были наиболее полно и развернуто сформулированы на рубеже XVIII—XIX вв. в творчестве кружка «йенских романтиков» — братьев Шлегелей, Ф. фон Гарденберга (Новалиса), Л. Тика и др. С философией романтизма, с его этикой и литературной стилистикой тесно переплетались творческие линии литературоведов, лингвистов и теоретиков культуры, таких как Ф. Шеллинг, Ф.Д.Э. Шлейермахер, И.Г. Гердер. Следствием явилось переплетение идей романтической философии мифологии и романтического языкознания.

Попутно заметим, что в рамках данной работы не представляется возможным детальное рассмотрения всех языковых подходов, т.к. начиная с середины XIX века и вплоть до конца XX столетия влияние лингвистики на весь корпус гуманитарного знания в целом и на теорию мифа в частности растет, и исследователями мифа разрабатывается огромное количество различных теоретических подходов, основанных на данных лингвистики. Нас интересуют те точки пересечения, в исследовательском фокусе которых находятся проблемы символо- и метафоротворчества, референции, полисемии, тропичности мышления.

В философии мифологии романтического периода выделяются два основных направления: литературно-философское и научно-рациональное. Обе эти формы исследования мифа повлияли (каждая по-своему) на становление лингвистической теории и даже целого направления в лингвистике.

Веря в подлинный смысл художественных метафор, романтики непосредственно онтологизировали их, считая, что в любой метафоре художник соединяет то, что имеет подобную взаимосвязь в действительности. И это им давало основания для мировоззренческой установки, гласившей, что «человек своим творческим сознанием способен преобразовывать живую, одушевленную природу и царить над миром»[1]. Отметим, что на данном этапе за метафорой, все еще сохраняется статус поэтической фигуры, тропа, и ее роль растет вместе с «авторитетом» поэтического осмысления мира.

Метафорам, символам, скрытым смыслам романтики придавали глубочайшее сакральное значение. С присущим им пафосом, приверженцы романтической традиции порождали культ необычного, странного, неизведанного и мистического.

[1] Там же. С. 453.

Идеи о бесконечности духовного мира поэта, о Вселенной его художественно-образных форм, созданных миром снов и аккордами космической музыки, красноречиво свидетельствуют о экзальтированном пафосном настроении этого философского течения, предвосхитившего и предопределившего многие исследовательские парадигмы (психоанализ, с его экзегетикой сновидений, философия жизни, интуитивизм и пр.), которые впоследствии также приобретут универсалистские пафосно-утопичные черты. Не станут исключением и некоторые направления науки о языке.

Взаимосвязь романтической трактовки мифа и языкознания выстраивается, прежде всего, на идеях о национальной народной духовности, которые распространились во второй половине XVIII в. Если раньше считалось, что «именно в народной культуре сосредоточены все те путы, которые не дают вырваться элитарной культуре из затхлой атмосферы Средневековья»[1], то начиная с романтического периода, представители которого воспринимали народную культуру как хранительницу древних сакральных знаний, был неизбежным интерес к фольклорному сознанию, к произведениям народного творчества, народной старине и национальной мифологии.

И. Г. Гердер внес ощутимый вклад в направление, развивавшее новые взгляды на народную литературу, сравнительно-историческое изучение древнего литературного наследия. Автор полагал, что поэтическое слово привносит в душу иллюзорное зрительное представление каждого предмета[2]. Эта идея в целом присуща романтикам; они считали, что поэзия и мифопоэтика суть первые попытки открытия «существа бесконечного духа»[3]. Гердер, разделяя всю историю языка на «юношеский», «зрелый» и «философский (зрелый)» периоды, понимает метафоры как формы выражения языковой чувственности и говорит о том, что в архаичный «юношеский» период «в языке появились понятия, не имевшие чувственного характера, но <...> этим понятиям давали уже знакомые чувственные имена»[4]. Обилие синонимических рядов и семантических «пучков» в древних языках объяснялось тем, что под неизвестные понятия подводили новые слова, связанные метафорическим принципом переноса подобия, с другим уже известным словом и присущим ему понятием. Здесь мы видим источник мюллеровской лингвистической концепции мифа, основанной на т.н. «болезни»

[1] Там же. С. 457.

[2] *Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества. М., 1977. — С. 430—457.

[3] *Шлегель Ф.* Эстетика. Философия. Критика. Т. 1. М., 1983. — С. 49.

[4] *Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества. — С. 120.

языка; языка, утерявшего первичные сакральные метафоры. Забегая вперед, заметим, что на идее «утерянных» метафор будет строиться и солярно-метеорологическая концепция.

Гердеровский подход опирался на идеи И. Канта, И.Г. Гаманна, английских сенсуалистов и французских энциклопедистов, послужив впоследствии теоретической базой для развития лингвистических проблем в русле этнопсихологии. Как уже указывалось выше, основная связь между теорией мифа и лингвистикой в период романтизма состоит в том, что исследователи вкладывали с одной стороны языковые принципы в мышление, с другой — указывали на первичную роль поэтизации действительности, обнаруживая тем самым мифологичность архаичных языка и мышления. О зарождении рассудочной деятельности через поэтическое выражение Гердер, ссылаясь на некоторые положения Дж. Вико, пишет: «В связи с понятийной бедностью и неспособностью создавать интеллигибельные родовые понятия вещей в древних языках используются образ, уподобление, сравнение, метафора, перифраза, естественные описания и т.д.»[1]. Особенное значение Гердер придает трудовой деятельности народа, его природной среде и социальным отношениям: «...так как люди мыслят и чувствуют согласно своему кругозору, то в мифологии каждого народа запечатляется присущий ему способ видеть природу, свойственное ему миросозерцание»[2].

Мифотворчество романтики понимали как громадный неисчерпанный резервуар, арсенал сюжетов, образов, мотивов, идеалов и импульсов художественного творчества. Отсюда берут начало и идеи сравнительно-исторического языкознания о единообразной системе мифов, которые в силу своей метафорической природы повлияли на процессы смысловых миграций и корневых переходов от некоего универсального праязыкового источника к многообразию языковых картин мира.

То, что в мифопоэтике, в искусстве, в непосредственной эстетической наполненности древних культур кроется источник духовности, утверждают труды Ф. Шеллинга, считавшего также, что в мифопоэтической духовности «снимается противоречие между сознательным и бессознательным как проявление Абсолюта»[3]. Из различения Шеллингом мифотворчества и поэзии для нас важна та мысль, что мифологические смыслы синкретичны, и потому их языковые проявления онтологизировались носителями мифологического мировоззрения.

---

[1] Там же. С. 127.

[2] Там же. С. 199.

[3] *Шеллиг Ф.* Философия искусства. М.., 1966. — С . 112.

Также вызывает интерес идея способности мифологии к порождению новых отношений в актуальных исторических условиях. Следовательно, возможно предположить, что мифология имеет не просто свои формы проявления в массовом сознании не зависимо от исторического этапа и уровня научно-рационального знания, но и инвариантные формы порождения смысловых переносов (метафор), которые затем в культуре застывают в виде мифов.

Рассуждения Шеллинга продуктивной способности мифологии и ее пророческих возможностях актуальны и по сей день, ввиду того, что мифология есть продукт культурной деятельности человечества, имеющая свои формы культурного воплощения на любом историческом уровне. По словам Шеллинга, в мифологии заложены бесконечные возможности создавать все новые отношения. Как универсальная форма мифология не только изображает прошлое, объясняет настоящее, но и предсказывает будущее, прокладывая его пути[1].

Систематизировав романтические трактовки мифа, Шеллинг наметил дальнейшие пути развития философии мифа, причем не только в направлении теории бессознательного, но и в области символических и лингвистических концепций. Важно отметить в творчестве Ф. Шеллинга два основных принципа: символизм и историзм. Эти два принципа получили широкое развитие в трудах индоевропеистов различных периодов и теоретических направлений. Символизм в интерпретации Шеллинга сближает миф с поэтическими метафорами. Но миф, в отличие от авторской индивидуальной поэзии, представляется немецкому мыслителю как тотальная поэзия духа целого народа, схватывающая в символической форме трансцендентальные формы бытия, недоступные позитивному знанию. Принцип историзма у Шеллинга охватывает не только исторические формы мифа, но и его точки соприкосновения с актуальной и историей и даже прогностические функции[2].

Исследователи мифа романтического периода приблизились на наш взгляд к основам универсальной природы мифа. Миф как постоянно воспроизводимая форма культуры, охватывающая различные области духовной деятельности человечества уже не мог трактоваться как примитивная форма познания, это был тайный символ, хранящийся в трансцендентальном субъекте, одним из путей к которому был язык.

---

[1] *Найдыш В.М.* Философия мифологии от Античности до эпохи Романтизма. М., 2002. — С. 472—473.

[2] *Шеллинг Ф.* Введение в философию мифологии. С. 113.

Необходимо отметить, что идеи историзма, развитые классической немецкой философией (в частности в трудах Г.Ф.Гегеля), оказали прямое влияние на воззрения романтиков как в философии мифологии, так и в области лингвистики. Метод исторической реконструкции единого начала всех языков и культур вдохновлял в то время многих исследователей, и, несмотря на некоторые свои слабые стороны, принес в науку ощутимые результаты.

Эти достижения послужили причиной перехода от философского осмысления природы языка и мифа к их конкретно-научному изучению. «Простых принципов вроде аллегоризма, эмпиризма, символизма, оказывалось явно недостаточно. Они давали слишком упрощенное и поверхностное толкование сущности целого пласта духовной культуры — грандиозного, многостороннего, исторического»[1]. Следовательно, для изучения единства эмпирических, концептуальных, теоретических философских проблем мифологии требовались радикально новые принципы исследования. Стало необходимым разработать рациональные конкретно-научные методологические установки.

Отметим особую значимость этого перехода. Если до данного исторического этапа трансформации теоретического знания о мифе философия мифологии и теория языка пересекались лишь периферийно, косвенно или на уровне толкования текстов, то теперь эти два направления слились в одну исследовательскую парадигму. Появились все условия для создания научной лингвистической концепции мифа: ***мифологи ключом к пониманию древней мифологии объявляют язык, а языковеды в исторической основе языков усматривают универсальную мифологическую систему, задающую принципы мышления, миропредставления и языковой картины мира.***

Например, говоря о национальном духе, воплотившемся в древних памятниках мифологии, братья Гримм утверждают, что языкознание, историческая грамматика позволяют раскрыть миф как продукт языковых преобразований (переход значений слов от наглядного к образному), и тем самым позволяют постигнуть глубинную суть народа. «История языка, таким образом, есть история мышления, и история мифологии, история национальной психологии. История слова позволяет выразить тончайшие нюансы в истории духовной жизни народа»[2].

---

[1] *Найдыш В.М.* Философия мифологии от Античности до эпохи Романтизма. М., 2002. — С. 474.

[2] *Гримм Я.* Мысли о том, как соотносятся сказания с поэзией и историей // Эстетика немецких романтиков. М., 1987 — С. 418.

Надо отметить, что идея компаративизма как в философии мифологии, так и языкознании возникла не случайно, а под прямы влиянием естественнонаучных областей знания, уровень которых к тому времени позволял проводить сравнительные исследования. Языкознание (вместе со всем гуманитарным знанием) затронули бурный расцвет естественнонаучного компаративизма и появление сравнительных анатомии, эмбриологии, палеонтологии, геологии и т.п. Из естественных наук была заимствованы идея системы, определяющей взаимодействие частей внутри целого (у Ж. Кювье она выступала в виде понятие «организма»), и идея исходной модели-архетипа (Р. Оуэн), объясняющей развитие всех реально засвидетельствованных конкретных форм[1].

В этот период наблюдается тесное взаимодействие рационального изучения памятников архаичной мифологии и методологических построений в области сравнительно-исторического языкознания. Романтики отказались от универсалистских подходов к языку, столь распространенных в эпоху Просвещения и признали множественность языковых форм выражения мифа. Таким образом, сформировалась концепция диффузионизма, согласно которой у всех языков и мифологий мира существовала единая архаичная модель, которая в силу исторических трансформаций породила все остальное этнолингвистическое многообразие.

Разумеется, эту идею возможно было развивать лишь в рамках конкретно-научного знания, поэтому в контексте сравнительно-исторической методологии философское умозрение отходит на второй план.

Итогом научных изысканий романтиков, стала полная реабилитация мифа-объекта, т.к. теперь он выступал как квинтэссенция «народного духа», как путь к истокам образного мышления, как основа языковой, деятельности, как символический язык, на котором «сказывается», т.е. актуализируется в логосе тайна мироздания. В очередной раз в историческом срезе миф совершает «круговой оборот»: становясь объектом пристального научно-рационального исследования, миф активизирует в архаичных пластах сознания образные формы, которые вплетаются в понятийный познавательный аппарат. Среда, в которой актуализируются мифологические формы не исторический этап, и не фаза культурного развития, а языковое сознание. Романтики верили в подлинный смысл художественных метафор, непосредственно онтологизировали их, считая, что в метафоре художник соединяет, то, что связано в между собой в действительности. Этим объясняется такое засилье на рубеже XVIII—XIX в.в. «научных» теорий, использующих мистическое созерцание,

[1] *Сусов И.П.* История языкознания. Тверь. 1999. — С. 193—195.

категориальный аппарат алхимии, магии, астрологии. Однако отметим, что нередко натурфилософские аналогии приводили к эвристическому эффекту подлинную рациональную науку.

Романтики-исследователи вне зависимости от сферы научных интересов особое внимание уделяли семантике чувственно-образных концептов и поэтических ассоциаций. В их миропонимании поэтический смысл пронизывал все действительные взаимосвязи объектов и сущностей, а синтез сакральных мифологических смыслов и архаичных пластов языка представлялся им как ключ к постижению сокровенных тайн бытия.

Подобные умонастроения в историко-философском плане вылились в следующие тенденции: 1) рационализация теоретико-методологических исследований мифа; 2) как следствие первой тенденции формирование фундаментальных основ позитивизма; 3) воплощение романтических мифологем в концепциях неклассической философии.

Романтический период оставил значимый след и в теории языкознания: 1) заложены основы компаративистики и индоевропейского сравнительно-исторического языкознания; 2) формируются натуралистический, психологический и социальный подходы к языку; 3) по аналогии с мифом природа языка понимается как целостная и тотальная форма духа, где и миф, и язык суть производные длительного коллективного бессознательного творчества.

Очевидно, что в теоретической области языкознания намечается дихотомичная проблема: с одной стороны язык уже не представляется как универсальная система, провозглашается множественность языков и диверсификация языковых картин мира; с другой — язык есть целостная система, результат актуализации национального духа, некого трансцендентального духовного источника через матрицу звуковых форм и грамматических правил. Таким образом, есть некое универсальное идеальное начало и существует разнообразие его языковых воплощений.

Говоря о периоде романтизма как об историческом перекрестке философии мифа и языкознания нельзя не остановиться более подробно на традиции сравнительного исторического языкознания, которая в дальнейшем трансформируется в различные школы индоевропеистики. Дело в том, что, анализ этих теоретических направлений позволит в очередной раз увидеть универсальную поливалентную способность мифа интегрироваться в различные пласты культуры на разных исторических этапах; один из таких примеров был продемонстрирован на материале средневековья. Языковеды-романтики основатели сравнительно-исторического языкознания, понимая мифологические формы, воплощенные в языке

как универсальные концепты, привнесли в теоретическое языкознание мифологему индоевропейской проблемы. Суть индоевропейской проблемы заключается в определении основ индоевропейского праязыка и этапов его разветвления на европейские диалекты.

Традиционно зарождение сравнительно-исторического языкознания связывается с трудами Ф. Боппа, Я. Гримма (Германия), Р. Раска (Дания), А.Х. Востокова (Россия). Ключевым моментом сравнительно-типологических теориях является выведение первоисточника анализируемых форм родства[1]. Например, Бопп исходил из положения о том, что все слова индоевропейской семьи произошли от односложных глагольных или местоименных корней; Раск считает грамматические соответствия более надежным признаком родства, т.к. морфологические единицы зачастую меняют свое первоначальное значение; Востоков также опирался на грамматические принципы при сопоставлении старославянских памятников; Гримм впервые выводит законы фонетических смещений в германской языковой группе[2].

Здесь мы видим, что первые реконструкторы древних языков основной упор делают на план выражения, на морфологические, фонетические и синтаксические преобразования в ходе исторического развития языков. На наш взгляд, это объясняется тем, что языкознание как наука только зарождалось и не разработало еще строгих аналитических методов в области семантики. В это время не были в достаточной мере разработаны теории значения, теории знака. Наука жестко диктовала параметры исследуемых объектов, а в языке наибольшей конкретикой обладает нормативный план выражения. Поэтому семантический аспект языкознания не получил достаточного развития. Переход к анализу содержательной стороны языковых трансформаций, как и построение научного знания о смысле и значении осуществятся позднее.

Сравнительно-исторический метод обнаружения языкового родства в принципе выдержал проверку на надежность, именно поэтому у него оказалось столь много приверженцев и в XX веке. Но сама идея существования некой универсальной индоевропейской основы, содержащей ключевые когнитивные концепты, выраженные в ограниченном количестве корневых оснований, на наш взгляд, носит мифологические черты. Здесь просматривается романтический мотив о «золотом веке», об идеальном языке, способном выразить и познать сакральные метаморфозы вечного становления бытия. Естественно, мы не будем

[1] *Мейе А.* Сравнительный метод в историческом языкознании. М., 1954. — 218 с.

[2] Там же. С. 280.

отрицать, что метод исторической компаративистики открыл в гуманитарном корпусе наук новые горизонты, осветил многие исторические процессы и аналогии, но вместе с тем породил веру в собственную универсальность. Этим объясняются частые в наше время спекуляции и псевдонаучные фальсификации, основанные на компаративистском жонглировании индоевропейскими корнями без достаточных исторических оснований. Примером корректного, осторожного использования метода могут служить фундаментальные труды советского индоевропеиста Маковского М.М:

«Этимологические построения, однако, почти всегда носят относительный характер, являются *гипотезой* (курсив наш — *П. Б.*), которая в дальнейшем может уточнена, видоизменена, а то и вовсе отвергнута»[1].

В последующих главах мы вновь обратимся сравнительно-историческому методу, т.к., на наш взгляд, он наиболее ярко демонстрирует связь между мифом и архаичными пластами языкового сознания, выраженных в метафорах, но, не забывая о том, что этот метод продолжает нести на себе отпечаток романтического периода становления европейского языкознания, когда в корневых аналогиях усматривался некий тайный смысл, выраженный в духовном языке человечества.

2.4. От гумбольдтианства до структурализма

Следующим подготовительным этапом (сформировавшимся на базе романтических идей) к появлению цельной лингвистической теории мифа явились работы В. фон Гумбольдта, разносторонне талантливого исследователя, по оценке современников, одного из величайших людей Германии[2]. Остановимся подробнее на основных положениях философии языка этого мыслителя. Сформировав свое учение на базе классической немецкой философии в частности на творчестве Канта, Фихте и Шеллинга, Гумбольдт впервые применяет к анализу языка диалектический метод. Согласно этому методу, мир рассматривается в развитии как многостороннее единство противоположностей, как целое, пронизанное всеобщими связями и взаимными переходами отдельных явлений. Основывая свои положения на тезисах о единстве сознательных и бессознательных процессов, деятельности и созерцания, творческого воображения и фантазии, автор пытается обозначить прямую связь

[1] *Маковский М.М.* Удивительный мир слов и значений: иллюзии и парадоксы в лексике и семантике. М., 2005. — С. 19.

[2] *Томсен В.* История языковедения до конца XIX века. М. 1977. — С. 64.

между языком, творимой им картиной мира и духом народа: «язык есть непроизвольная эманация духа», «язык есть работа духа в материале членораздельного звука»[1]. То есть язык и дух взаимообусловлены диалектическими отношениями. На определенном этапе развития язык и дух образуют некое тождество.

Для нас важна идея Гумбольдта о том, что слово, являясь одновременно знаком и отражением действительной вещи, «не является изображением вещи, которую оно обозначает, и еще в меньшей степени является оно простым обозначением, заменяющим саму вещь для рассудка и фантазии. От изображения оно отличается способностью представлять с различных точек зрения и различными путями, от простого изображения тем, имеет свой собственный определенный чувственный образ»[2].

Чувственный образ, обусловленный нормами языка, на наш взгляд является ключевым моментом в метафорических смысловых преобразованиях, закреплении языковой метафоры в социально-культурном плане, и ее мифологическом воплощении.

Мы опустим анализ диалектики языка и речи, понимания и говорения, единства и целостности формы и т.д. Из всех диалектических пар гумбольдтианской теории нас интересуют некоторые соотношения языка и мышления, членораздельность и символичность, а также идея зависимости полисемии от усложнения социальной деятельности на ранних этапах развития человечества. Рассмотрение гумбольдтианских подходов к этим важнейшим языковым составляющим позволит нам обосновать метафору как важнейший механизм означивания, мышления и познания.

Дихотомичность соотношения языка и мышления, по Гумбольдту, раскрывается в том, что, несмотря на идеальность мышления, оно осуществляется всегда в формах человеческой чувственности, средством обозначения и выражения которой является язык, который в свою очередь через слово ищет «созвучия для мысли»[3]. Язык доводит до ясных понятий, смутные ощущения и впечатления от внешнего мира. Таким образом, с одной стороны языковая форма зависит от характера мышления и чувственной образности, с другой — мышление и мироощущение зависят от формообразующих свойств языка. Из этого следует вывод, что, несмотря на многообразие языков, языковых картин мира и особен-

[1] *Гумбольдт фон В.* Избранные труды по языкознанию. М., 1984. — С. 55—61.

[2] Там же. С. 305.

[3] Там же. С. 301.

ностей национального духа разных народов, существуют инвариантные первичные принципы переноса чувственной образности в план членораздельного звука. На наш взгляд, метафора и есть этот первичный перенос значения предметной языковой области в сферу многообразия личностных бытийственных переживаний.

Говоря о социальнодеятельностной зависимости полисемичных образований, Гумбольдт делает упор на развитие артикуляционного мышления, т.е. мышления воплощенного в звуке. Также автор указывает на то, что «и для повседневного чувства, и для глубочайшей мысли язык оказывается недостаточным... Всякая речь есть борьба с мыслью»[1]. В результате этой внутренней борьбы происходит духовное обогащение, и усложняющаяся чувственная образность выражается не в новых словах и понятиях, а в новых смысловых образованиях, т.е. в метафорах (здесь термин метафора понимается максимально широко и обозначает любое фигуральное выражение).

Членораздельность · важнейшая составляющая языка понимается немецким филологом как наделение отдельных звуков внутренним содержанием, что неизбежно влечет к образованию «мыслеобразующей способности»[2]. Символичность языка обуславливается взаимодействием в слове внутреннего языкового сознания и звука. И трактовка языкового единства становится символом понятийного единства[3]. Следующим этапом символизации происходит, в плане содержания. Значения одного чувственного образа переносятся по подобию (а это и есть основной принцип метафоризации) на значения другого чувственного образа, формируя синтез закрепленной нормативной формы и смещающихся значений. Этот синтез обогащается непрерывным развитием языка в узусе.

Итак, ключевые идеи гумбольдтианской концепции можно выразить несколькими антиномичными постулатами: 1) Язык есть средство выражения мысли и одновременно средство формирования мысли; 2) Язык представляет собой постоянно развивающуюся систему, но развивающуюся по единым принципам; 3) Язык есть универсальный синтез внутреннего языкового сознания и звука; 4) Язык закрепляет в культуре смысловые единства, отсюда вытекают нормативные принципы грамматики и синтаксиса, здесь же берет начало экспрессивная и игровая функции языка, т.н. функции отклонения от нормы.

---

[1] *Гумбольдт фон В.* Язык и философия культуры. М., 1985. — С. 378.

[2] Там же. — С. 414.

[3] *Гумбольдт фон В.* Избранные труды по языкознанию М., 1984. — С. 246.

Концепция Гумбольдта оказала прямое влияние на становление лингвистической теории мифа, на аналитическую философию, на психологическую школу Г. Штейнталя и А.А. Потебни[1], на социологические подходы Ф. де Соссюра[2] и А. Мейе[3], а также на неогумбольдтианские этнолингвистические направления в русле индоевропеистики.

Лингвистическая теория мифа ознаменовала собой полное «слияние» философии мифологии и языкознания, которые до этого развивались параллельно, независимо друг от друга, лишь изредка пресекаясь в области общих гносеологических проблем таких как: языковые субъект-объектные отношения, роль языка в познании, соотношение слова объекта и значения, интерпретация культурных смыслов и т.д. В чем же состоит суть *лингвистической* теории мифа?

Прежде всего, следует указать на то, что впервые связующим элементом между мифом и реальной исторической действительностью был выбран язык. Под влиянием историзма классической немецкой философии, а также благодаря мощному прорыву в области сравнительно-исторического сознания, основатели лингвистической трактовки рассматривали сущность мифа в неразрывной связи с языком и языковой исторической памятью. Схематично эта связь изображалась треугольником, вершины которого венчали миф, история и язык. Следуя гумбольдтианским идеям, в лингвистической теории миф трактовался «как особый феномен, который характеризуется не неразвитостью, немощью, скудостью человеческого разума, а наоборот тем, в чем проявляется сила сознания, величие «духа народа» — языком речью человека»[4].

Лингвистическая концепция связывается, прежде всего, с именем немецкого грамматика М. Мюллера, который понимал мифологию как «древнейшую оболочку языка». Забегая вперед, отметим, что со временем лингвистическая трактовка изживет себя и потеряет свою актуальность по причине неправомерности некоторых своих тезисов. Но одно очень важное утверждение мы полностью разделяем и видим его релевантным до сих пор: *родственность мифологии и языка обуславливается их метафоричностью*. Иными словами, метафора лежит в основе и мифопоэтического сознания и в основе языковой картины мира. Метафорические переносы значений участвуют не только в

---

[1] *Потебня А.А.* Слово и миф. М., 1986. — 477 с.

[2] *Соссюр де Ф.* Труды по языкознанию. М., 1977. — 694 с.

[3] *Мейе А.* Сравнительный метод в историческом языкознании. М., 1954. — 218 с.

[4] *Найдыш В.М.* Философия мифологии XIX — начало XXI в. М., 2004. — С. 37

фигуральном плане выражения, но и в мифотворчестве на любом историческом этапе.

Говоря о синкретичности мифологического сознания, Мюллер обращает внимание на деятельностный аспект: «Метафоричность языка определяется тем, что отдельные абстрактные свойства природных предметов, явлений, процессов можно выразить только глаголами, передающими человеческую деятельность»[1]. Данный тезис свидетельствует о том, что предикативные отношения в языке между агентом и объектом суть перенос онтологических отношений между субъектом и окружающей действительностью. Обладая характеристиками эго- и этноцентризма мифологическое сознание представляет мир и выражает образы мира через атрибуты собственных действий и состояний. Метафорически перенося собственные черты на природные предметы, человек создает символическую систему отношений, которая затем закрепляется в языке.

Языковая антропоморфизация природы подчеркивает активную позицию субъекта при создании знаково-символических систем. Здесь прослеживаются некоторые кантианские идеи. Мы разделяем мысль М. Мюллера о том, что через историческую реконструкцию отношений языка и мифа можно восстановить этапы становления духовного мира человечества. Метафора явилась совершенно естественным языковым обогащением, следствием расширения эмпирического опыта, а затем и одним из когнитивных инструментов, т.к. принцип подобия и аналогий явился основополагающим в освоении мира. Метафора, на наш взгляд, была первым опытом фигурального (здесь в значении непрямого) выражения эмпирического опыта. Причем опыта как профанного, так и сакрального.

Общеизвестно, что слабой стороной лингвистической трактовки мифа стала мюллеровская идея о «болезни языка»: «Мифология порождена неспособностью человека удержаться на той высоте своего духовного творчества, на которой он был в древние времена»[2]. По мнению немецкого лингвиста, первые вдохновенные поэтические метафоры в ходе общечеловеческой деградации были утеряны, и осталась только внешняя оболочка в виде застывших мифологических систем. Таким образом, история древних языков может позволить восстановить древние метафоры, и былое величие человеческого духа.

---

[1] *Мюллер М.* От слова к вере. / / Языки как образ мира. М., 2003. — С. 9—100.

[2] Цит. по *Найдыш В.М.* Философия мифологии XIX — начало XXI в. М., 2004. — С. 40.

Попутно заметим, что здесь вновь просматривается мифологическая романтическая идея о «Золотом веке» человечества, замешанная на романтизации образа благородного аборигена, живущего в гармонии с природой и чувствующего природную поэзию. Этот образ воспевался в литературе XIX века по причине расширения колоний и знакомства европейцев с традициями аборигенов из ранее недоступных районов. Литературный образ героя-аборигена, стал своего рода реакцией на последовательное уничтожение и порабощение племен Африки, Азии и обеих Америк.

Таким образом, лингвистическая интерпретация мифа совместила в себе принцип субъективного историзма, идеи руссоизма и индоевропейского романтизма.

Говоря о влиянии лингвистических идей на теорию мифа и на философию мифологии в целом, нельзя не упомянуть о влиянии гумбольдтианских и кантианских идей на формирование отечественной школы философии мифологии.

Во второй половине XIX столетия отечественная философия мифологии переживает свой заключительный этап. В российской традиции уже закрепились такие видные исследователи языка и фольклора как Ф.И.Буслаев, Н.И. Костомаров, А.Н. Афанасьев, А.А. Котляревский, К.Д. Кавелин и многие другие. Но предшествующий период отличало, то, что у отечественных исследователей не было собственной устоявшейся философской традиции, а, следовательно, и мировоззренческих ориентиров исследования. Они внимательно следили за тенденциями в научной жизни Запада и пытались им следовать. Еще одной существенной проблемой был недостаток полевых исследований и эмпирического материала. Что касается теоретических подходов, то в России прижилась и получила колоссальное развитие лингвистическая теория мифа, но не в мюллеровском метафорическом виде, а под мощным влиянием кантианских идей[1].

Впервые миф был рассмотрен с точки зрения его когнитивной функции. Новые теоретико-методологические установки в отношении теории мифа в России были разработаны А.А. Потебней, который рассматривал миф как внутреннее состояние субъекта и пытался выявить психологические механизмы мифологического мышления. Потебня являлся последователем В. Гумбольдта, который считал, что язык есть орган, генерирующий мысль. Он разрабатывает теорию мифа в аспекте других сфер знания таких, как психология, логика, гносеология.

[1] *Чемоданов Н.С.* Сравнительное языкознание в России. М., 1956. — С. 27.

Будучи убежденным, что язык формирует мысль, Потебня увидел в мифе, фольклоре, литературе производные по отношению к языку моделирующие системы[1]. Важную роль в концепции русского филолога играло различение в слове содержания и значения, а также «образ образа» стоящий за внутренней формой[2]. А.Н. Веселовский стал основоположником сравнительно-исторического литературоведения. Автор опирался на исследования представителей английской антропологической школы, таких как Тайлор, Лэнг, Фрэзер, которые выдвигали теорию о единстве самозарождающихся сюжетов, на основе идентичности функционирования психики. Оставаясь в лоне позитивистской идеи, Веселовский разрабатывал теорию анализа литературы и фольклористики. Еще вместе с представителями Кембриджской школы он выдвигал широкие концепции участия ритуалов в генезисе поэзии и искусства[3].

В XIX веке в России на основе гумбольдтианских и кантианских идей был заложен фундамент для мощной лингвистической методологии в исследовании фольклорной традиции, реализовывавшейся в логико-грамматическом (Ф.И. Буслаев), психологическом (А.А. Потебня) подходах, в одновременном развитии московской (Ф.Ф. Фортунатов) и казанской (И.А. Бодуэн де Куртенэ) лингвистических школ.

Переработка лингвистических концепций в философском русле теории мифа получит развитие в XX веке. Дело в том, что лингвистика переживает этап методологического становления. Результаты исследований таких направлений как структурализм, прагмалингвистика, когнитивизм, развившиеся в теорию значения, теорию референции, функциональную прагматику, теорию текста оказали колоссальное влияние на все области гуманитарного знания, в том числе и на теорию мифа. Из большого числа теоретико-исследовательских подходов мы ретроспективно рассмотрим лишь некоторые, которые наиболее ярко демонстрируют связь мифогенеза и метафоротворчества на уровне языкового сознания.

Своеобразный синтез кантианских идей и основ структурализма представляет собой символическая теория мифа. Этот подход релевантен в контексте нашего исследования потому, что метафора в нем понимается как языковая основа символотворчества.

---

[1] *Потебня А.А.* Слово и миф. М., 1986. — 477 с.

[2] Там же. С. 53—54.

[3] *Веселовский А.Н.* Мерлин и Соломон: Избранные работы. М., 2001. — 864 с.

Символическую теорию мифа разработал немецкий философ Э. Кассирер, представитель марбургской школы. Он рассматривает мифологию наряду с языком и искусством как автономную символическую форму культуры, отмеченную особым способом символической объективации чувственных данных[1]. Кассирер как яркий представитель неокантианства признает объектом познания не эмпирическую действительность, а способы ее конструирования через интерпретацию. Миф по Кассиреру является символической формой, способной к порождению подобных форм. Символ у него понимается в смысле кантовской «априорной формы» как формальный синтез чувственного многообразия. Он приходит, таким образом, к своеобразному «пансимволизму», различая несколько символических категорий: язык, миф, наука. Их автор выстраивает не в эволюционистском синтагматическом порядке, а в парадигматическом, т.е. как равноправные феномены, со своими «индексами модальности»[2]. Таким образом, Кассирер приходит к основополагающему, принципиально важному выводу, что *миф сам конструирует собственную действительность*, которую нельзя сводить к иным формам культуры. Наряду с языком и искусством миф имеет аффективные черты, не разделяя знака и денотата, внутреннего и внешнего, субъекта и объекта. Весь космос строится на мифологической модели, где часть функционально тождественна целому. На этих мировоззренческих принципах строятся первые представления о пространстве, времени, числах. Кассирер не раз подчеркивал огромное значение мифа в формировании мировой культуры, где миф явился способом упорядочивания и познания реальности. Работы Кассирера оказали значительное влияние на семантико-символическую американскую школу, продолжившую его идеи, рассматривая миф как автономный мир символов, интерпретирующих и репрезентирующих реальность. Таким образом, наметилась еще одна тенденция в философии мифологии: вслед за объяснительными функциями и структурно-функциональными особенностями мифа представители неокантианского подхода (Г. Коген, Э. Кассирер, В. Виндельбандт, Г. Риккерт и др.) обнаруживают в нем генерирующие и репрезентативные свойства, которые обуславливают в мифологической действительности релевантность самого мифа.

Символическая теория мифа акцентировала свое внимание на символотворчестве. Представители этого направления первыми выдвинули идею об автономности, креативности, аффективности мифа. Именно они

[1] *Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. — 784 с.

[2] Там же. С. 91—105.

выделили главенствующую роль мифа в формировании картины мира, законы которой строились на единстве функционального значения части и целого. Характерной особенностью этого направления является отождествление сознания и создания мира, признание того, что реальным бытием обладает не предметный, а символический мир.

Интересными в русле проблемы мифомышления и меафоротворчества представляются полемические работы представителей английского функционализма и их последователей, область интересов которых уходила в сферу этнологии и антропологии. Яркими представителями этого направления являются М. Мосс[1], Б.Малиновский[2], А.Р. Рэдклифф-Браун[3], Э. Лич, А. ван Геннеп[4] и др. Именно на новом полевом материале проверялись идеи символизма и зарождающейся структурной методологии.

Но в начале рассмотрим предпосылки к формированию структуралистского направления в лингвистике.

Ф. де Соссюр совершил новый качественный прорыв в языкознании, создав основы структурной лингвистики, предложив рассматривать язык как независимый целостный объект, отличный от речи, индивидуального акта воли и понимания. Его часто сравнивают с великими революционерами в науке Коперником и Кантом. Именно Ф.де Соссюр впервые предложил различать речевую деятельность (le langage), речь (la parole) и язык (la langue). Согласно Соссюру « изучение речевой деятельности распадается на две части; одна из них, основная, имеет своим предметом язык, т.е. нечто социальное по существу и независимое от индивида; это наука чисто психическая; другая, второстепенная, имеет предметом индивидуальную сторону речевой деятельности, т.е. речь, включая фонацию; она психофизична»[5]. Разумеется, язык и речь неразделимы, но Соссюр предлагает рассматривать их по отдельности, чтобы выявить особенности их отношений внутри единой системы. Таким образом, лингвистика делает своим объектом познания не отношение сл ва к предмету, который оно обозначает, а отношения между компонентами языка (словами, фонемами, морфемами и т.д.) В этом случае

[1] *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 1996.

[2] *Малиновский Б.* Магия, Наука и Религия. М., 1998. — 304 с.

[3] *Radcliff-Brown A.R.* A Natural Science of Society. Chicago, 1948.

[4] *Геннен ван А.* Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М., 2002. — 198 с.

[5] *Соссюр де Ф.* Труды по языкознанию. М., 1977. — С. 56.

язык представляется системой взаимозависимых элементов, знаков, подчиняющихся строгим правилам, диктуемым структурой их отношений. Язык должен изучаться как изолированная система «в самом себе и для себя».

Известное выражение Соссюра «в языке нет ничего, кроме различий», которое представляет достаточно общую идею, открыло обширные горизонты для дальнейших исследований, т.к. такой подход подразумевает под собой рассмотрение языка как универсальной знаковой системы, внутри которой функционируют абстрактные отношения между элементами.

Признавая вслед за романтиками, что «обычаи нации отражаются на ее языке, а с другой стороны, в значительной мере именно язык формирует нацию», соглашаясь, что «общность языка позволяет говорить о социальной общности, лежащей в ее основе», Соссюр считает необходимым строго отделить внешнелингвистические явления от «языка в собственном смысле». Он считает, что «язык — это система, подчиняющаяся лишь собственному порядку»[1].

Неудивительным стало, что узконаправленные работы по антрополгии начинаются со структурного анализа языковых оснований[2]. На примере работ упомянутого Э. Лича (ученика Малиновского и Рэдклиффа-Брауна) можно проследить предпосылки и этапы становления структурного метода. Дело в том, что уже в самом направлении функционализма обнаруживались разные методологические ориентиры. Например, Малиновский ссылался на доминанту первичных потребностей (basic needs)в культурном выражении; Рэдклифф-Браун, впервые выделив базовые бинарные оппозиции, основной упор делает на «социальную структуру», т.е. на упорядоченные взаимосвязи элементов культуры. И здесь очевиден т.н. «лингвистический поворот» в теории мифа. Уже в работах Лича мы видим теорию «коммуникативного события» (как некоего синтеза basic needs Малиновского, «социальной структуры» Рэдклиффа-Брауна и знаковую теорию Малдера и Херви) основанную на следующем постулате: «сходство между рождением новых высказываний какого-либо индивида, спонатнно выражающего себя в речи и рождениемновых обычаев в каком-либо структурном сообществе за определенный отрезок времени носит характер аналогии»[3]. Фак-

[1] Там же. С. 57.

[2] *Лич Э.* Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. М., 2001. — С. 19.

[3] Там же С. 18.

тически теория языкового знака (и сам автор на это указывает) со всем методологическим разнообразием, разработанным такими авторитетами как Ч.С. Пирс, Л. Ельмслев, Ч. Моррис, Р. Якобсон и др. переносится на материал антропологических исследований, где миф как основа духовной культуры примитивного общества играет ключевую роль. В итоге Э. Лич предлагает уравнение, квинтэссенцию синтеза структурной лингвистики и антропологии: *Символ / Знак = Метафора / Метонимия = Парадигматическая связь / Синтагматическая цепочка = Гармония / Мелодия*[1].

Основные принципы структурной лингвистики, такие как произвольность знака, синхрония и диахрония, синтагматические и парадигматические отношения, функционирование знаковых систем в обществе и т.д. оказали огромное влияние на развитие этнологии, в особенности на ее ярчайшего представителя К. Леви-Строса.

На примере смен научных парадигм во французской этнологии начала XX столетия можно осмыслить новый поворот в философии мифологии, продолжающий традицию центристских теорий. Получившая широкое распространение теория Леви-Брюля о принципиальной дологичности и аффективности архаичного мышления была смещена противоположной концепцией К. Леви-Строса, утверждающей, что первобытное мышление так же логично, как и современное, подчиняется тем же законам и отличается лишь вторичными производными функциями. Надо заметить, что данная концепция, обнаруживая единообразие внутренних структур, не претендовала на универсальность, а наоборот Леви-Строс утверждал, что единая внутренняя организация не подводит все культуры и общества под один знаменатель, но раскрывает бесконечное разнообразие структурных групп, функционирующих по одному принципу[2].

Французский этнолог, провозглашая руссоистские идеалы «золотого века» и «добродетельного дикаря», категорически отрицает мысль о примитивности первобытных обществ. Он считает, неолитический уровень развития наиболее сбалансированной системой отношений между природным и культурно-социальным онтологическими уровнями.

После философских диалектических систем гегельянского толка принято было считать, что освоение высших форм организации содержит в себе ключ к познанию низших ее форм. Леви-Строс после своих полевых исследований в Бразилии становится на позицию того, что первобытные общества ближе к фундаментальным основаниям бытия. Что, разложив

[1] Там же С. 19.

[2] *Lévi-Strauss C.* La pensée sauvage. Librairie Plon, 1962. — 347 p.

онтологический слой примитивного общества на составляющие элементы (прежде всего мифы, затем законы родства, табу, практика питания, особенности географического ландшафта, характеристики экологического ареала и т.д.), будет возможен поиск глубинных оснований социума. Всю свою творческую деятельность Леви-Строс посвящает разработке рациональных оснований структурного метода в теории бессознательного, теории мифотворчества, теории первобытного общества. Автор глубоко убежден в единстве познавательных структур, т.е. в единстве принципов, пропускающих мир через интерпретативную сеть. Основа мифа кроется не в биологических и экономических потребностях первобытного человека, а во врожденной неутолимой жажде познания. Миф в первобытном сознании это не аффективное нагромождение хаотических ассоциативных связей, а четко структурированный каркас интуитивных классификаций, ветвящихся от первичных бинарных оппозиций. Первобытное мышление выделяло логику отношений между предметами и классифицировало их, упорядочивая хаос чувственных восприятий, создавая генетический «банк данных». Первобытное мышление, используя миф как функциональное поле, упорядочивает, наделяет смыслом бессодержательный материал чувственно воспринимаемого. Таким образом, оно соотносимо по функции с современным мышлением.

Вызывает интерес в теории Леви-Строса ранее упоминаемый нами принцип *бриколажа*[1], что переводится как «отскок, рикошет». Это своего рода игровая форма активности сознания, комбинирующая соотношения смыслов. Первобытное сознание, являясь разновидностью интеллектуального бриколажа создает свои тексты, сюжеты, мифологемы на генетически накопленной базе. Дело в том, что миф как регулятор природно-культурных отношений накапливается и передается устной традицией, но при этом он находится в постоянном изменении, обнаруживая новые взаимосвязи между объектами и явлениями мира, наделяя их новыми отношениями и знаковыми функциями. Миф работает по принципу калейдоскопа, в котором комбинируется огромное количество узоров на материале неизменного количества зеркал и цветных стекол. С помощью бриколажа первобытная мысль поддерживает равновесие между Культурой и Природой.

Леви-Строс, а вслед за ним целые поколения этнологов и антропологов, высказывает идею об основании функционирования первобытного сознания через операции с бинарными оппозициями. Первичные бинарные оппозиции, соотносящиеся с органами чувств (верх-низ,

[1] См. ссылку на стр. 35.

горячий-холодный, свист-стук, сырой-приготовленный) в процессе бриколажа приобретают вторичный слой (война — мир, зима — лето, охота — земледелие), а также некоторые симметричные комбинации, систематизирующие стихийно-эмпирический опыт, которые способны на своего рода миграции в рамках культуры. Эти комбинации и являются принципом переноса смысла с самих чувственных форм на отношения между ними. В этом процессе развивается способность сознания к абстрагированию[1].

Обозначив полярные оппозиции, первобытное мышление вырабатывает систему медиаторов, т.е. связующих элементов занимающих промежуточную позицию (теплый, сумерки, дух,). К примеру, между понятиями «далекий» и «близкий» могут быть положены «более далекий», «здесь», «беспредельный». Парадигмы оппозиций выстраивают определенные отношения, внутри которых устанавливаются принципы когерентности. Таким образом, миграция, заимствование, метонимия, аффективно-ассоциативный аспект закладывают связь между источниками чувственных данных (например, человек — ягуар, женщина — луна, камень — мясо).

Ключевая идея в исследованиях Леви-Строса, крайне значимая для нашего подхода, состоит в возможности выявления единой структурирующей функции первобытного сознания, которая в себе изначально содержит черты материала, подвергающегося систематизации. Иными словами, первобытный человек классифицирует объекты теми способами, черты которых содержатся в самих объектах. Импульсом для означивания, для мифогенеза служат подсознательные фреймы, праобразные структуры — виды отношений объектов наблюдаемых в стихийно-эмпирическом опыте, а содержательным материалом — особенности природных условий. Но совокупность этих процессов кроется в имманентном трансцендентальном субъекте. Мифы — не результат метафоризации объектов природы, а культурная форма имманентных познавательных структур субъекта.

На наш взгляд одним из центральных вопросов структурной лингвистики, повлекший за собой исследования связей и отношений внутри различных культурных объектов, является вопрос о возможности перехода бессодержательной основы в виде мельчайшего элемента структуры (в лингвистике это фонема) на уровень семы, мельчайшей единице смысла. Иными словами, каким образом набор бессодержательных фонем составляет значащие морфемы?

[1] *Леви-Строс К.* Путь масок. М., 2000. — 399 с.

Исследования в области мифологических систем отличаются тем, что эти системы в отличие от языка неочевидны. Леви-Строс утверждает, что для конденсирования системного ядра необходим широкий охват анализируемого материала и смена аналитического фокуса; тогда кажущийся хаос упорядочится. «Это напоминает исследование материи под микроскопом, с помощью которого все равно нельзя наблюдать ее предельную структуру, возможен лишь выбор степени увеличения: любое увеличение обнаруживает определенный уровень организации, обладающий относительной истинностью, и исключает — коль скоро мы его приняли — восприятие других уровней»[1].

Любопытно, что кантианская концепция может использоваться не только в отношении исследуемого материала, но и в отношении самого исследователя. Леви-Строс разработал оригинальный исследовательский метод, но миф будет представлен со всеми своими качествами и характеристиками только в условиях структурного метода. Проблема мифолога может стать целью отдельного исследования. Но цель исследования мифа неизменна — создать инвентарь ментальных структур, упорядочить якобы произвольные данные, выйти на уровень, где открывается необходимость, имманентная видимость свободы.

Первобытное мышление не скованно рациональностью, поэтому разум остается как бы наедине с собой и воспроизводит себя в мифологических формах. «Он удостоверяет свою природу вещи среди вещей. Меняя фокус «микроскопа», этнолог выявляет структуры мифа на различных уровнях. Он не подводит их под жесткий каркас теории, а наоборот следует за их внутренней организацией. Не люди мыслят в мифах, а мифы мыслят в людях»[2].

Здесь прослеживается очередная связь с языком. Если бы говорящий следил за синтаксисом и грамматикой своей речи, он потерял бы нить рассуждений. Аналогичная ситуация с мифами: мифотворец видит действительность в значениях имманентного каркаса, несущего свойства его собственного разума. Основная сложность заключается в поиске общих врожденных начал, которые формируют и язык, и миф. В силу имманентности атрибутов трансцендентального субъекта анализ возможен только «на выходе» информации, т.е. в структурах языка и мифа, поэтому мы не можем не согласиться с Леви-Стросом, когда он говорит о двойственности характеристик языка и мышления. Язык несет в себе черты действительности, и в то же время он обуславливает действитель-

[1] *Леви-Строс К.* Сырое и приготовленное Т. 1. М., 2000. — С. 13.

[2] Там же. С. 19.

ность. Миф является квинтэссенцией внутренней амбивалентной связи мышления и языка, природы и культуры. Мысль формируется языком. Высказывание воплощает мысль. Природа обуславливает формы культуры, культура изменяет природу. Миф занимает в этих дихотомичных конструкциях промежуточное положение.

Очень сложным оказывается вопрос об онтологических универсалиях. Он соприкасается отчасти с вопросом о формировании бессодержательными элементами значащих единиц. По-видимому, для архаичного сознания бытие представлялось как данность. Первобытный человек не мог выйти на столь высокий уровень абстрагирования, как архаичный миф не может (в отличие от языка) выйти на метауровень. Судя по всему, началом, а вместе с тем и пределом, всех мифологических бинарных оппозиций было разделение Я и не-Я. Это послужило основой для элементарного членения всего мира на «верх-низ», «горячий-холодный», «мужчина-женщина» и т.д. Внутри дихотомичных пар с развитием и усложнением принципов мышления стали обнаруживаться отличительные и сходные признаки объектов. Параллельно усложняются соционормативные характеристики первобытного общества. В своей работе «Элементарные структуры родства» за многообразными несоответствиями правил брака Леви-Строс выделяет несколько принципов, которые позволяют объяснить и систематизировать сложную совокупность на первый взгляд абсурдных отклонений. Именно эта работа наглядно показала скрытый механизм отражения в сознании первобытных людей определенных требований общественной жизни[1].

Леви-Строс также испытал значительное влияние марксизма и психоанализа, особенно символической теории Юнга. Леви-Строс критиковал Юнга за априорность и за постоянность характеристик архетипов. Также автор сравнивал юнговский символический подход с распространенными достаточно спорными теориями лингвистов конца XIX в., когда, занимаясь поиском остаточных явлений индоевропейского праязыка, они усматривали в свойствах звуков элементы значений: так, «текучие» полугласные якобы должны вызывать представление о соответствующем состоянии материи, открытые гласные, встречающиеся в составе имен, обозначающих предметы большие, громоздкие, звонкие, тяжелые и т.д. Леви-Строс, переняв некоторые положения Кассирера, продолжил разработку его теории о структуре. Среди его учителей можно также отметить социолога Дюркгейма и мифолога Дюмезиля, разработавшего трехфункциональную статичную структу-

[1] *Keck F.* Lévi-Strauss et la pensée sauvage. Paris, 2004. — 154 p.

ру индоевропейских мифов и явлений культуры в целом. Леви-Строса отличает интерес к структурной динамике, а также методы исследования, которые он позаимствовал из лингвистики. Структурный подход продемонстрировал свою релевантность в исследованиях Ф. де Соссюра, Р. Якобсона, Ф. Боаса и др. Именно из работ этих ученых французский этнолог черпает идеи о произвольности знака, о прагматическом аспекте мифотворчества.

Основу структурного метода Леви-Строса составляет выявление структуры как совокупности отношений между элементами целого. Например, структурные элементы в социокультурных явлениях, где происходит противостояние интеллекта культурному слою иррационализма. Миф, таким образом, становится тем самым символическим метаязыком, разрешающим эти противоречия. Стоит отметить, что структурализм был закономерной реакцией на экзистенциализм, с его ориентацией на субъективный чувственный аспект отношений человека с миром. Структурализм вынес за скобки личность, оставив в сфере своего внимания логические механизмы культуры. Первоначальным таким механизмом стал миф, понимаемый как сложноорганизованная символическая система. По Леви-Стросу, миф есть сфера бессознательных логических операций и инструмент разрешения противоречий.

Как уже упоминалось, теория бинарных оппозиций окажет колоссальное влияние на подходы в изучении мифа в XX века. Так, например, этой теме посвящен ряд работ американского мифолога Дж. Кэмпбелла[1], где он объясняет на материале мифов организацию первобытного континуума пространства и времени (пирамиды, зиккураты, священные деревья — вертикальная ось; направления сторон света, смена времен года — горизонтальная ось). Кэмпбелл приходит к выводу, предпосылки которому усматривались в работах Леви-Строса: строгая система мифа упорядочила мировой хаос, установила основные ориентиры в отношениях «человек-природа», а ритуалы, церемонии магия стали необходимым инструментарием для актуализации.

Середина XX века была ознаменована появлением работ еще одного французского исследователя структуралиста Р. Барта, который, как и Леви-Строс, испытал значительное влияние структурной лингвистики, благодаря трудам Ф. де Соссюра, Р. Якобсона. В исследованиях Барта просматриваются два основных подхода к мифу, на уровне семиологии (науки формальной) и на уровне идеологии (науки исторической). В своих «Мифологиях» Барт закладывает основу семиотического подхода к

[1] *Кэмпбелл Дж.* Герой с тысячью лицами. Киев, 1997. — 336 с.; *Кэмпбелл Дж.* Мифический образ. М., 2002. — 683 с.

мифу и к современной культуре в целом, который впоследствии получит широкое распространение у мыслителей разных направлений. По его мнению, миф — не только форма нарратива, но и феномен повседневности. Таким образом, Барт возвращается к идее мифа как «тени человечества». Он рассматривает миф как коммуникативную систему. Он сравнивает функционирование мифа с процессом семиозиса, т.е. с единством трехэлементной системы: *означающего*, *означаемого* и *знака*[1].

Зачастую понятие мифологии у Барта связано с идеологией. По мнению автора, мифы левых политических движений более бедны своим содержанием, чем мифы буржуазии, т.к. миф и революция якобы отрицают друг друга. В пятидесятых годах Барт посвящает свои исследования развенчиванию буржуазного мифа и критике буржуазии как класса пытающегося редуцировать историю путем создания идеологических мифов.

Он выделяет язык человека-производителя как свободный от мифологизации. Его семиотическая школа выпускает в свет новую плеяду критиков, в том числе Ю. Кристеву — основоположницу теории интертекстуальности, которая основывается на взаимодействии мифологем внутри текста[2]. С одной стороны Барт расширяет поле деятельности мифа, называя его мифологической системой, с другой — его интерпретация мифа через призму идеологии превращает последний в средство обмана и манипуляции в буржуазном обществе.

Лингвистика во второй половине XX столетия усилила свое влияние на остальные области знания. Для анализа были взяты лишь те концепции, которые позволят в дальнейшим определить функциональный и когнитивный потенциал соотношения метафоры и мифотворчества, увидеть как языковая деятельность и языковое миропредставление влияют на структурно-функциональные особенности мифотворчества и наоборот.

* * *

Ретроспективно проанализировав историю влияния лингвистических идей на развитие философии мифологии, подведем некоторые итоги. Очевидно, что система соотношения знания о мифе и языке претерпела множественные трансформации. Закономерность этих преобразований во многом зависела от приложения философии мифологии

[1] *Барт Р.* «Миф сегодня» // Избранные работы. М. 1989. — 344 с.

[2] *Кристева Ю.* От одной идентичности к другой // От Я к Другому. Минск, 1997. — С. 75—110.

новых языковедческих концепций. Несмотря на колоссальное разнообразие философско-умозрительных трактовок мифа (от мифа как подлинной исторической реальности до мифа как заблуждения в процессе познания) общая теория не обладала строгой рациональной методологической базой, и миф зачастую подвергался вольности интерпретатора. Ценность лингвистического подхода[1] состоит в том, что результаты науки о языке, которая четко обозначила свою предметную область и методологические основания, переносились в область философии мифологии, тем самым создавая научно-рациональную базу для анализа такого сложного явления как миф. Поэтому понимание мифа на различных исторических этапах напрямую зависело от достижений в области языкознания.

Это объясняется также и тем, что мифотворчество, будучи объективированным в русле гуманитарного знания, продолжало актуализироваться в поле социальной деятельности, накладывая отпечаток на языковые формы. Таким образом, язык представляется в форме культурно-исторической памяти, которая посредством метафорических концептов заполняет лакуны сакрального.

Проанализированный теоретический материал дает четкое представление о том, что проблема внутренней взаимосвязи мифогенеза и метафоротворчества имеет глубокие исторические корни; и предлагаемая далее концепция базисных метафор является закономерным дополнением к гносеологическим направлениям изучения мифа и метафоры. Представленный материал обуславливается одной из задач данной работы — показать, насколько философское знание о мифе зависит от развития языкознания и лингвистики. Обзор избранных теорий метафоры и мифа продемонстрировал схожую структуру развития теоретического знания относительно обоих феноменов: и миф, и метафора с развитием знания о языке приобретали в глазах исследователей все более значимый когнитивный, концептомоделирующий потенциал.

Перечислим общие выводы касательно соотношения языковых теорий и философии мифологии.

Миф рассматривался как исследовательский объект, начиная с самых ранних попыток человечества осмыслить священные тексты, сказания, сюжеты устной традиции, которые в древности выступали как синкретичный инструмент познания, как способ обнаружения, объяснения

[1] Здесь под лингвистическим подходом понимается не только мюллеровская теория, а весь языковедческий аппарат от индоевропеизма вплоть до современных когнитивистских и генеративистских направлений, повлиявших на теорию мифа.

и культурного закрепления взаимосвязей между явлениями объективной действительности.

В каждой исторической эпохе миф трактовался по-своему, в силу тех или иных мировоззренческих установок. Поэтому за всю историю философии мифологии накопилось значительное количество теоретико-исследовательских подходов. В задачи данной главы входило рассмотрение философских концепций мифа, коррелирующих с языковыми теориями. В итоге мы проследили тенденцию, которая выявила прямую зависимость развития философского знания о мифе от результатов языковых исследований. Причем эта зависимость просматривается уже на ранних стадиях формирования теории мифа, несмотря на то, что лингвистики как науки еще не существовало. Из теоретических подходов к мифу и мифологии в целом в русле языковых можно выделить несколько ключевых моментов:

1. Уже начиная с древнейших времен систематизировались и интерпретировались мифологические системы. Также осуществлялась рефлексия над языковыми грамматическим принципами, над фонетическим строем (в частности в Индии и в Древнем Иране). Но точек соприкосновения или пересечения эти две практики не находили, т.к. языковедение лежало в области светского теоретического знания, а мифология функционировала в полную силу, и ее системы лежали в области сакрального.

2. В античности с процессами демифологизации и усилением рационально-когнитивного потенциала усиливается теоретическая составляющая в интерпретации и систематизации мифов. Важно, что мифы понимаются как аллегорическая, символическая и метафорическая форма выражения религиозно-нравственного смысла. Здесь происходит первый контакт знания о языковых тропах, поэтических средствах выражения с теорией мифа. Причем теория языка уже ставила серьезные вопросы о природе слова, о его соотношении с денотатом и значением. Миф понимался в рамках и аномалистических, и аналогистических концепций как фигуральная языковая форма, обладающая особым значением, т.е. миф относился к эстетико-поэтическим проблемам языка.

3. Следующим общим моментом философии мифологии и теории языка стал текст. Миф — уже не просто записанная сакральная история, но текстовая фабула, пронизанная глубоким символизмом, воплощенная в художественном тексте, достойном филологического и философского анализа.

4. В Средние Века происходит становление языковедческого методологического аппарата; толчком для этого служит известный спор между реалистами и номиналистами. Но это никак не отражается на теории

мифа, которая лежит в области литературоведческой традиции, экзегетики, стилистики и риторики. В период расцвета мифологического мышления, как правило, невозможен рост теоретического знания о мифе. В Средневековье и эпохе Возрождения, несмотря на расцвет оккультно-мистических учений, происходит «кристаллизация» архаичных и античных мифологических образов в искусстве и литературе.

5. До рубежа XVIII—XIX вв. миф с теорией объединяло одно — для исследователей миф являлся древнейшей формой символотворчества, которое в области языковой деятельности закрепилось в форме метафор. Настоящий расцвет языковедческой теории мифа происходит вместе с развитием романтических философских концепций. С философией романтизма, с его этикой и литературной стилистикой тесно соприкасались творческие линии литературоведов, лингвистов и теоретиков культуры, следствием чего явилось переплетение идей романтической философии мифологии и романтического языкознания, в котором ставились проблемы символо- и метафоротворчества, референции, полисемии, тропичности мышления. Основная связь между теорией мифа и лингвистикой в период романтизма состоит в том, что исследователи вкладывали с одной стороны языковые принципы в мышление, с другой — указывали на первичную роль поэтизации действительности, обнаруживая тем самым мифологичность архаичных языка и мышления. Конкретно-рациональные предпосылки в изучении языка и мифа заложили основу для выделения лингвистики в отдельную отрасль научного знания.

6. Весь период от гумбольдтианских идей до концепций структурализма характеризуется тесной взаимосвязью лингвистики и философии мифологии. Основным полем проблем были соотношение чувственного образа и действительности, влияние языковых структур на мифологическую картину мира и наоборот — влияние мифов на этнолингвистические формы репрезентации действительности, мифологическая архетипика индоевропейского метафорического кода, проблемы первичности языка и мифа в процессах символотворчества, знаковая природа языка и мифа, символическая объективация личностно-бытийсвтенного опыта, структурное единообразие языка, мифа и социокультурных явлений, соотношение функциональных характеристик мифа и идеологических текстов, связь мифа и коммуникации и мн. др.

Следующим этапом наших лингвофилософских рассуждений исследования будет анализ современных форм мифотворчества, их связи с архаикой и с языковой картиной мира. В наши практические задачи входит выявить взаимосвязь структурно-семантических особенностей современных метафор и мифологических мотивов в современной культуре.

2.5. Методологические горизонты XXI века

Этот параграф нам хотелось бы представить в виде отвлеченного постскриптума к Главе II; постскриптума, в котором рассматриваются основные теоретические перспективы в исследовании феномена мифа. Логика рассуждений требует представить своего рода исследовательскую проекцию, т.к. следующая глава посвящена уже непосредственно когнитивно-семантическому анализу мифа и метафоры, и тема выведет нас в совершенно иные теоретические сферы.

С сожалением надо признать, что фундаментальных обзорных работ по философии мифа в последнее время публиковалось как за рубежом, так и в России совсем немного. К наиболее цельным трудам, выдержанным в подлинно научном стиле, мы бы отнесли две монографии В.М. Найдыша «Философия мифологии от Античности до эпохи Романтизма» и «Философия мифологии XIX — начала XXI в», которые очень помогли нам при обзоре исторических контактов языкознания и теории мифа. Большинство же современных авторов предпочитают делать либо дидактические пособия[1], либо подробно рассматривать одну из сторон такого поливалентного явления как миф. Современные исследователи, максимально расширив понятие мифа, анализируют это многоплановое культурное образование в различных контекстах. Например, миф в рекламе[2], миф в науке[3], мифология комического[4], мифология индивидуальности и массового сознания[5], мифология повседневности[6] и т.д. Вобрав в себя множество исследовательских парадигм, миф перестал представлять собой что-то целостное и однозначное.

Очевидно, что миф как объект исследования ставит перед мыслителем сложную задачу: избежать в собственном труде мифотворчества. Речь идет о т.н. «проблеме мифолога». В начале возникает сложность с общим определения мифа, затем — с методами его описания и анализа. А на заключительном этапе мифолог уже неспособен извлечь мифологе-

---

[1] *Апинян Т.А.* Мифология: теория и событие. СПб, 2005. — 281 с. // *Воеводина Л.Н.* Мифология и культура. М., 2002. — 384 с. // *Садовская И.Г.* Мифология: Учебное пособие. М., 2006. — 352 с.

[2] *Quesnel A.* Les mythes modernes. Actualité de la culture générale. Paris, 2003. — 138 p.

[3] *Хюбнер К.* Истина мифа. М., 1996. С. 387.

[4] *Minois G.* Histoire du rire et de la dérision. Paris, 2000. — 637 p.

[5] *Benasayag M.* Le myth et l'individu. Paris, 2004. — P. 67.

[6] *Богданов К.* Повседневность и мифология. СПб, 2001 — 438 с.

мы из собственного текста. Мы объясняем «проблему мифолога» тем, что мифотворчество является языковой необходимостью. Сама структура языкового сознания предписывает выстраивать знаково-символические отношения внутри высказывания. В связи с чем обнаруживается актуальная проблема языковой редукции субъекта от мифологических пластов языкового сознания. На наш взгляд, не смотря на обилие теоретических подходов к теории мифа, еще не создана фундаментальная теория, объединившая в себе проблемы соотношения языка, мышления и мифотворчества. Причем необходима междисциплинарная парадигма, синтезирующая в себе теоретическое наследие лингвистики, психологии и философии мифологии.

Трудно сказать, возможно ли найти столь универсальный синтез теорий относительно мифа, но очевидно, что ключевым моментом здесь станет проблема деятельности сознания. А здесь уже присутствует в философской традиции целый набор методологических трудностей. В принципе, большинство этих проблем можно переложить и на проблематику мифа.

Так, например, самоочевидность и ускользающая предметность сознания, когда «В лице «нашего сознания» мы имеем бытие не только сознаваемое и подлинно сущее — бытие, которое не противостоит нам, а есть в нас и с нами»[1]. Те же самые процессы происходят и с мифом. Парадокс, заключается в том, что слово «миф» имеет смысл только тогда, когда самого функционирующего «живого» мифа уже не существует, т.е. когда структура мифа схвачена в языке культуры, когда миф становится текстом. Ведь если миф интегрирован в деятельность субъекта, он выступает не иначе как подлинное бытие. Присутствие собственного сознания служит средством освоения всех других форм существования. Возникает вопрос — существует ли сознание без мифа? Ведь очевидно, что и рационально-научное знание, и материалистический скептицизм «обросли» в культуре своими мифами, которые крайне сложно редуцировать. Таким образом, возникает почти абсурдная проблема «критерия истинности» мифа.

Собственно, все трудности и парадоксы философского характера относительно мифа возникают тогда, когда от абстрактной манифестации присутствия мифологических пластов сознания на всех уровнях духовной деятельности человечества исследователи переходят к осмыслению предметной сущности мифа. Продолжая проводить аналогии с методологией исследования сознания, нельзя не упомянуть о гуссерлевском

[1] *Франк С.Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб, 1995. — С. 158.

«сознании о», разворачивающемся в ряде предметных переживаний образов и смыслов, которое, как и миф, всегда интенционально-предметно. Перефразируя слова Хайдеггера о сознании, можно предположить, что миф в качестве бытия всегда надежно укрыт за мифом предметно сущим, т.е. за «мифом о».

Парадокс «ускользающей предметности» мифа, по сути, состоит в невозможности полного определения мифа как феномена. На наш взгляд, этот парадокс связан с языковой природой мифотворчества и с особыми трудностями, связанными с метапозицией относительно языкового сознания. Иными словами, и языковые средства описания, и языковое сознание как объект исходят из одного и того же субъективного источника. То есть языковою деятельность, а вместе с ней и мифотворчество, крайне затруднительно увидеть в ноуменальных формах. Для адекватного описания языковых процессов сознания необходимо выйти за границы привычных знаковых отношений. Причем ни математический, ни формально-логический ни какие иные искусственные языки здесь не помогут, т.к. они функционируют по принципу знаковых коррелятов и все равно выступают в форме репрезентации деятельности языкового сознания. «Наше сознание континуально, а язык дискретен и потому неадекватен для описания непрерывного потока переживаний»[1]. Мифотворчество неотделимо от континуальной природы сознания, от включенности языковой активности в «здесь-бытие».

Какую же избрать исследовательскую стратегию мифологам XXI века, чтобы преодолеть «ускользающую предметность» мифа, чтобы попытаться взглянуть на миф «вне текста»?

На наш взгляд, при тех условиях, что сложились в современной теории мифа, можно выдвинуть три пути решения, причем эти методы являются составляющими одной методологии.

1. Первый путь, наиболее закономерный, состоит в попытке универсального синтеза единой теории мифа как теории развития когнитивных процессов, мышления, воссоздающей закономерности превращения свойств мира в наглядно-чувственные мифообразы[2]. Этот подход основывается на осмыслении фундаментальных отношений между когнитивными и ценностно-эмоциональными процессами сознания. Синтез этих процессов позволяет сместить акцент в понимании мифологической природы с познавательного отношения на соционормативное и эстетическое, в результате чего мифотворчество возможно будет включить

[1] *Налимов В.В.* Вероятностная модель языка. М., 1979.

[2] *Найдыш В.М.* Философия мифологии XIX — начала XXI в. — С. 538.

теорию психической деятельности. Преимущества данного подхода состоят в том, что когнитивно-ценностный философский подход позволяет «улавливать» мифотворческую активность сознания непосредственно в функциях культуры, таких как: «катализация интеграционных процессов, торение новых путей и связей между самыми различными формами сознания, <...> усиление импровизационной стороны в формах активности сознания, насыщения элементов сознания образностью и семантическим богатством»[1]. Современный исторический этап развития сознания характеризуется глубинным взаимопереплетением когнитивного и ценностного факторов. Возможно, постижение мифа (который в философии мифологии трактуется как квинтессенция духовной культуры) средствами самого мифа приведет к появлению нового типа рациональности, когда в научно-исследовательских процессах будут участвовать субъективно-мотивированные аспекты сознания. Иными словами, осмысленная включенность в культурные процессы потребности сознания к мифотворчеству, сосуществование научной рациональности с концептуальными смыслами мифологических пластов культуры могут привести к неординарным результатам в процессе познания. Одним из главных, на наш взгляд результатов такого синтеза может стать адекватная культурная аттестация феноменов современного квазинаучного мифотворчества, неомистицизма и т.п.

2. Второй путь менее масштабен, чем первый и выглядит как своеобразная детализация одного из аспектов когнитивной деятельности. Решая вопрос о сущности мифа, в качестве методологии необходимо, на наш взгляд, использовать познавательные стратегии одной из отраслей гуманитарного знания, направленной на феномен, схожий с мифом по «внепредметности» и смысловой поливалентности. И здесь очерчивается целая проблемная область тропичности языкового сознания, в формах выражения которого обнаруживаются механизмы мифогенеза. Если познавать сознание вне сознания невозможно, то объективировать миф через языковые формы сознания — задача непростая, но выполнимая. Сложность состоит в том, что обращение к мифотворческой активности языкового сознания ставит перед исследователем вопрос об универсальных концептах их эволюционно-биологическом или филогенетическом происхождении. Так как в мифе бытие вещи причинно определено ее номинацией, то наиболее продуктивным здесь было бы, применение в области теории мифа наследия метафорологии (подобная попытка осуществляется в данной работе) и теории культурно-

[1] Там же. С. 537.

исторических типов ментальности (Л.С. Выготский, Р.С. Лурия, Дж. Брунер и др.)

3. И третий путь — это т.н. «мечта герменевта», суть которой состоит не в универсальном синтезе, не в выборе какой-либо из рациональных или иррациональных парадигм исследования мифа, а в динамическом смещении по граням культуры, в «межпарадигмальном скольжении». В принципе, этот неклассический метод с некоторыми постмодернистскими чертами есть потенциально возможное дальнейшее развитие метафорической теории мифа. В дихотомичных отношениях синтагматики и парадигматики выстраивается гносеологическое единство знака, метафоры и мифа. Основной проблемой при подобном рассмотрении является то, что метафора предопределяет образ мышления о смоделированном ею же объекте. Этот тезис позволяет объяснить непротиворечивость мифологических (и не только) миропредставлений. Метафоризация, как функция означивания действительности является предзаданым атрибутом человеческой деятельности в целом. Все обретается через «иное». Человек не способен вырваться за пределы парадигматической установки, заданной тем или иным типом метафоризации. Миф предстает в этом случае жесткой, но подвижной системой отношений между предметами и явлениями означенной действительности. Внутри мифа не существует никаких противоречий, т.к. мыследеятельность базируется на том же метафорическом принципе. Тот же процесс мы наблюдаем в языке. В языковой системе не отразится ни одна сущность, если к ней не будет подобрано означаемое, которое затем будет декодироваться теми же принципами языковой системы. Рассудочная деятельность не впускает в свою систему феномены, неозначенные через символику ранее означенных и зафиксированных в культурно-исторической памяти. Для осмысления этого эпистемологического замкнутого круга требуется теоретико-исследовательский подход, способный преодолеть симметрию синтагматики и парадигматики и осмыслить миф с максимально широкой динамической позиции. Принцип «межпарадигмального скольжения», поднимающегося над субъект-объектными отношениями, над категориями истины и заблуждения, над дискурсивно-пресуппозиционной обусловленностью, над ломками парадигмально-синтагматической симметрии позволяет осмыслить движение мифа по граням культуры не в рамках какой-либо парадигмы, а максимально объемлюще, ставя мифолога фактически в универсальную герменевтическую позицию, включающую его в любой дискурс, но оставляя его как бы вне культуры. Подобный подход из разряда методологических утопий все-таки обладает прагматическим значением. Возможно, эта межпардигмальная «игра в

бисер» откроет новые объективные взаимосвязи разнообразных пластов культуры и откроет новые горизонты в познании мифотворческих процессов человеческого сознания.

Из этих трех методологических ступеней реально осуществимой на сегодняшний день нам видится вторая, решающая узкую, но глубокую проблему соотношения тропичной природы языкового сознания и мифотворчества. Рассмотрев в предыдущих двух главах теории метафоры и теории мифа, мы переходим к заключительной практической части работы, в которой с очевидностью продемонстрируем единые механизмы концептуализации универсальных смыслов и попытаемся выявить через метафорическую природу мифа первичные когнитивные импульсы языкового сознания.

Глава 3. МЕТАФОРА В АРХАИЧНОМ И СОВРЕМЕННОМ МИФОТВОРЧЕСТВЕ

3.1. Функции мифа: архаика и современность

Прежде всего, необходимо обосновать правомерность идеи о существовании мифотворчества в период расцвета научно-рационального знания и технического прогресса. Идея о мифогенезе современности не нова и рассматривалась многими крупными исследователями (Мелетинский Е.М.[1], Найдыш В.М.[2], Хюбнер К.[3], Богданов К.[4], Неклюдов С. Ю.[5], Брагина Н.Г.[6], Порус В.Н.[7], Касавин И.Т.[8], а также целый ряд авторов из Центра типологии и семиотики фольклора при РГГУ[9]), в традиционном повседневном понимании понятие мифа связано первобытными верованиями, с древними сказаниями этиологического и эсхатологического характера, не имеющими ничего общего с объективной действительностью.

---

[1] *Мелетинский Е.М.* От мифа к литературе. М., 2001. — 170 с.

[2] Наука и квазинаука / *Найдыш В.М., Гнатик Е.Н., Данилов В.Н. и др.* / Под ред. В.М. Найдыша. М., 2008. — 320 с.

[3] *Хюбнер К.* Истина мифа. М., 1996. —.387 с.

[4] *Богданов К.* Повседневность и мифология. СПб, 2001 — 438 с.

[5] *Неклюдов С.Ю.* Мифы и мифология современной России. // Структура и функция мифа. М., 2000. С. 17—38.

[6] *Брагина Н.Г.* Память в языке и культуре. М., 2007. — 520 с.

[7] Альтернативные миры знания / под ред. *В.Н. Поруса, Е.Л. Чертковой.* СПб, 2000. — 328 с.

[8] *Касавин И.Т., Щавелев С.П.* Анализ повседенвоности. М., 2004. — 432 с.; *Касавин И.Т.* Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания. СПб, 1998. — 408 с.

[9] Современная российская мифология. Сост. *М.В. Ахметова.* М., 2005. — 285 с.

Как показывают современные исследования, миф, являясь неотъемлемой частью культуры, принимает новые формы воплощения в зависимости от социально-исторического фона того или иного периода. Поэтому выглядит вполне закономерным всплеск неомистицизма, околонаучных форм знания, деятельности деструктивных сект и т.д. в период научно-технического прогресса. Эти социальные тенденции являются естественной реакцией социально-культурного пространства на «посягательство» со стороны рациональной науки и высоких технологий на сакральную сторону бытия. По причине религиозно-духовного невежества, связанного с методичным уничтожением религиозной мысли в советский период, в России особенно остро ощущается всплеск архаичных мифологических образов через неорелигиозную и политическую идеологию[1]. «Мы являемся свидетелями того, как по идущим из глубины веков архаическим моделям в современной политике и идеологии воссоздаются старые мифы в новых социальных и национальных оболочках»[2].

В современном мире можно выделить два основных типа порождения мифов и мифологических культурных пространств: спонтанная мифология, основанная на комплексах национального и социального самоощущения; и мифология «искусственная», конструируемая с идеологическими и политическими целями внутри отдельных интеллектуальных и властных групп.

Феномен современного мифотворчества стал привлекать внимание исследователей сравнительно недавно. В России интерес к современным формам мифа проявился в начале в русле литературоведения и теории текста после фундаментальных трудов Е.М. Мелетинского[3]. Автор в своих трудах анализирует мифологические системы, оказавшие влияние на тенденции в мировой литературе, рассматривает мифологические концепты в произведениях Т. Манна, Дж. Джойса, Ф. Кафки и их образную связь с психоаналитическим направлением, раскрытого в трудах А.Адлера, З.Фрейда, К.Юнга, Ж.Лакана и др. «В романе XX века существует множество вариантов мифологизации — например, апологетический подход к дохристианской мифологии у Д.Г. Лоренса, описание одичания человека у У. Голдинга, синтез позиций Т. Манна и Дж. Джойса у Г. Броха, эксплуатация греческой мифологии на манер

---

[1] *Кураев А.* Почему православные такие? М., 2006. — 528 с.

[2] *Неклюдов С.Ю.* Мифы и мифология современной России. // Структура и функция мифа. М., 2000. С. 18.

[3] *Мелетинский Е.М.* От мифа к литературе. М., 2001. — 170 с.; *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М., 2000. — 407 с.

Дж. Апдайка. Отдельно автор рассматривает мифологизмы в произведениях авторов стран Латинской Америки и Африки, и прочих постколониальных государств, переживавших в середине XX века расцвет национальной литературы. В 1980-х годах усиливается интерес к политической мифологии и мифологии массового сознания.

В своем подходе мы используем точку зрения авторов Центра типологии и семиотики фольклора при РГГУ (продолжателей идей Мелетинского), в которой современная мифология понимается как «мифологические представления в условиях индустриальной и постиндустриальной цивилизации, неразрывно связанной с городской культурой»[1]. Важно отметить, что современный миф сохранил все структурно-функциональные особенности мифа архаичного. В первую очередь здесь речь идет о бинарных оппозициях без которых немыслимо построение мифологической системы, базирующейся на конфронтации полярных начал. В архаичных мифах мы видим такие пары как «земледелие-охота», «полелес», «мир-война», «земля-небо» и т.д., в современных системах оппозиционная бинарность воплощается как «столица-провинция», «центр-периферия», «роскошь-нищета», «обыденное-чудесное» и т.д. Очевидно, что для современного человека, в особенности для горожанина, природный фактор (сезонные циклы и связанная с ними деятельность) стал менее значим. Но вместе с этим большую значимость приобрели социальные отношения, а, следовательно, и кодексирующие их обряды и ритуалы (обряды посвящения, перехода, смены социального статуса). Важной характеристикой современного мифотворчества являются социальные ареалы употребления. Если архаичные мифологические системы актуализировались в рамках родоплеменной группы, этноса или религиозно-мистического направления, то современный миф рождается в культурных условиях социальной группы, профессионального сообщества или субкультуры, причем в условиях глобальной информатизации ареалы распространения сюжета во многом зависят от коммуникации в киберпространстве[2].

Современная мифология существует в отрыве от традиции, воплощающей духовные основания той или иной культуры, конституирующей образную картину мира. Характер развития современных мифов зависит во многом от скорости передачи информации и от унификации культурно-смыслового пространства. Также к причинам универсализации мифологических систем можно отнести урбанизацию. Город как

[1] Современная российская мифология. Сост. *М.В. Ахметова.* М., 2005. — С. 11.

[2] Современный городской фольклор. М., Рос. гос. гуманит. ун-т, 2003. — 736 с.

мифологический локус порождает новые знаково-символические отношения и способы концептуализации.

«Это относится, в частности, к осмыслению города в его «вертикальном измерении», к его высотам и подземельям, чердакам и подвалам; связанные с ними мотивы широко представлены в городском фольклоре. В городском пространстве отчетливо проявляется противопоставление центра и периферии (окраины), старой и новой частей города; одним из важнейших инструментов его освоения является неофициальная микротопонимика с ее символикой, окказиональной семантикой, культурными и историческими ассоциациями»[1].

Здесь возникают вопросы относительно природы сакрального и повседневного. На уровне социальных кодексов эти две стороны бытия были всегда разведены, и их соседство в одном определении выглядит на первый взгляд неправомерным. Но миф как культурное явление балансирует на грани профанного и сакрального. Мифологизация повседневного опыта трансформирует его в священные истории. И наоборот — обмирщение сакральных ценностей всегда сопровождается мифами повседневности.

Существует полнофункциональный миф, который носителями мифологического сознания понимается как подлинное бытие, и который невозможно подвести под заблуждение, принимаемое большинством, т.к. для мифологического сознания пока не существует знания, открывающего «истинного положения вещей». И существует миф, вписанный в культуру, который может быть объективирован в рамках той или иной парадигмы мышления, и, разумеется, субъект в этом случае вынесен за рамки мифологической системы.

Примитивные общества, обладающие подобным мироощущением, приходят к мифологической картине мира совершенно спонтанно, согласно универсальным законам развития культуры. В данном случае миф — необходимая стадия развития общества. Схожей картиной мира обладают и современные представители неоокультных течений, финансовых пирамид, политических партий и т.д., которые не в состоянии покинуть культурное пространство собственного верования и аксиологических ориентиров, покоящихся на архетипных семантических моделях, таких как «Золотой век человечества», «Апокалипсис», «Мировое зло», «Рай на Земле», «Вечная молодость» и т.д. Но принципиальное отличие современных мифологических систем от архаичных состоит в том, что

[1] Там же. С. 2.

большинство из них являют собой искусственный интеллектуальный продукт, направленный на манипуляцию массовым сознанием.

Довольно трудно представить развернутую классификацию современных продуктов современного мифотворчества, но мы попытаемся обозначить возможные пути их теоретического исследования.

Так как любая мифология непосредственно связана с дискурсивной практикой или текстовой традицией, то существует риск подвести под понятие мифа чуть ли не всю современную культуру и большинство областей духовной деятельности человечества. Любая мифологическая система являет собой единство когнитивно-образных компонентов, которые онтологизируются в мифологическом сознании субъекта. Таким образом, аттестацию мифа можно проводить только субъекту или группе с иными концептуальными ориентирами. За типологический критерий можно взять насыщенность сакральными смыслами культурного текста.

Наиболее распространенной темой современных работ о мифе является область политического дискурса[1]. Известно, что при создании идеологических текстов используются метафорические образы, коррелирующие с архетипикой массового сознания, привлекаются языковые, сценические, технические пр. средства, затрагивающие эмоционально-чувственную сторону воображения, участвующую в мифогенезе. Эти же приемы используются при агитации, при политических дебатах, при создании любого идеологически насыщенного информационного пространства. Достаточно включить телевизор, чтобы из уст политика посредством экспрессивной полисемичной лексики родились образы «Золотого века», «Конца света», «Великой расы», «Вечной справедливости», а также образы эпических героев, спасителей, благодетелей и т.д. Даже при самом критическом подходе к подобного рода PR-мифологемам, система образов уже будет навязана адресату, т.к. при усвоении такой информации резонируют глубинные структуры мифологического сознания, к которому в условиях глобализации и духовного кризиса западноцентристской, технократической культуры в особенности предрасположен современный человек. Характерной особенностью PR-мифологии является, то, что на основе архетипных образов и универсальных мотивов, искусственно моделируется система образных верований, в последствие

[1] *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994. — С. 72—130; *Сарна А.* Метафора в дискурсе идеологии. [Электрон. ресурс.] Режим доступа: http://www.viscult.ehu.lt/article.php?id=555; *Шатин Ю.* Политический миф и его художественная деконструкция/ Критика и семиотика. Вып. 6, 2003. С. 67—78.

воспринимаемая субъектом (избирателем, потребителем, адептом) как подлинная реальность.

К подклассу PR или идеологической мифологии, можно отнести т.н. маркетинговые мифы, которые за счет архетипности дискурсивно воспроизводимых образов манипулируют сознанием покупателя, склоняя его к приобретению товаров или услуг. Типичным примером может служить реклама, а также популярные в настоящее время «дизайнерские тексты». Например, на обложке меню одного из московских пивных ресторанов, размещена «правдивая» история о том, как «владелец этого заведения случайно нашел в старинной кирпичной стене запыленную бутыль с домашним пивом, на которой чудесным образом сохранилась этикетка с составом и секретным рецептом изготовления; с тех пор слава этого московского пивного заведения понеслась по всей Руси...». Причем посетителя ненавязчиво уверяют в исторической достоверности описываемого факта, что и должно сыграть решающую роль при выборе сортов пива и дальнейшего меню, рекомендуемых все тем же владельцем. Маркетинговая мифология, моделирующая культурное и эстетическое пространство в сознании покупателя, мало исследована, и, на наш взгляд, методология философии мифа могла бы принести в этом ключе ощутимые результаты.

В следующей довольно масштабной сфере мифогенеза расположились, как это ни странно, научно-рациональный и обыденный типы знания. Точкой пресечения этих диаметрально противоположных типов послужила очередная волна мистицизма, характерная для исторических этапов, связанных с экономической и духовной нестабильностью, с кризисом гуманистических идей, с войнами, катастрофами и т.д. (достаточно вспомнить расцвет мистических школ накануне распада Римской Империи или моду на спиритизм и теософию в России в начале XX столетия). Конец XX — начало XXI века также ознаменованы новой исторической волной мифологизации культуры, когда ремифологизируется массовое сознание, когда вновь возрастает интерес к мистицизму, расцветает квазинаучное мифотворчество, оккультизм и магия; когда переход от материализма к мистике, от науки к мифу становится нормой в условиях релятивисткийх настроений и безбрежного скептицизма.

Любопытно, что мифологическое знание не противостоит науке, а органично вплетается в научный институт, вызывая нарекания лишь со стороны ученых, придерживающихся радикальных рациональных взглядов. В остальном синтез культурных слоев в лоне науки приветствуется. Так в физике есть приверженцы теории торсионных полей, в астрономии

— искатели внеземных цивилизаций, в лингвистике — реконструкторы единого Пра-языка, а наравне с традиционной психологией сегодня сосуществуют трансперсональная психология, школы «диагностики кармы», «анализа энергетических спектров ауры» и прочие направления, использующие магические культы, шаманские практики, теокосмогонию и телеологию восточной эзотерики.

Первопроходцы квазинаучного мифотворчества, среди которых есть люди из системы научно-рационального знания, обладатели степеней и званий, пытаются выдать свою деятельность за особую высшую форму познания, которая якобы способна в ближайшее время заменить традиционные научные системы экспериментального и теоретического поиска[1]. В эпоху релятивизма и плюрализма наука не смогла поставить мировоззренческий или методологический барьер для мифологического сознания, и выступила благоприятной средой для интеграции современного мифотворчества.

Параллельно с описанными тенденциями в науке развивается обывательский неомистицизм, причем в моде стали не только традиционные колдуны и гадалки, но всевозможные «цигуны», «рейки», «сюмороны» и т.д. Диапазон миропредставлений раскинулся от примитивной бытовой магии до сложных наукообразных астрологических системных расчетов. Вместе с обыденным интересом к магии и мистицизму получает развитие фольклорное сознание, воспроизводящее мифы в быличках о Шамбале, о древних цивилизациях сверхлюдей и об инопланетном заселении планеты Земля, о домовых, духах, и о таинственных знаках, о вселенском заговоре и о секретном оружии, о тайных орденах и эсхатологических знамениях и т.п. Причиной перечисленных мифологических мотивов, является вечная жажда познания чудесного и необычного, а также бегство от жестокой реальности, воплощенное в наивной, но неизменной мечте о лучшем мире, которая ранее компенсировалась торжественным триумфом рационализма и научным оптимизмом.

Происходит смещение семантических полей, когда научные понятия наполняются мифологическим содержанием, а для объяснения мифологических концептов используется научный аппарат. Это взаимопроникновение рационального и мифологического обуславливается, на наш взгляд тем, что миф одновременно существует в пространстве как социальной, так и языковой деятельности. И рациональное, и мифологическое мышление основано на метафоре, на принципе переноса по аналогии. Мифологические образы и структурно-семантические сюжетные осно-

[1] *Найдыш В.М.* Философия мифологии от Античности до эпохи Романтизма. М., 2002. — С. 9.

вания обрели новый статус: от литературных шаблонов до методологических приемов философских размышлений. Философские абстракции, ускользающие в силу своей поливалентной природы от строгих форм рационального, эффективно конституируются посредством мифем. Такой актуальной теме как мифотворчество в современной квазинауке и роли метафоры в научном дискурсе мы посвятим отдельный параграф.

Сравнивая архаичные мифологические системы с современными, мы обнаруживаем интересную дихотомию. Современные мифопредставления с присущей им идеологической подоплекой, адаптируясь к новой культурной ситуации, вживаются в повседневность их носителей и не осознаются ими как мифы в полном смысле, т.е. они являются частью подлинного бытия; в то время как архаический миф осмыслялся носителями культуры на метауровне, т.е представал виде священной истории, текста, символической фабулы и т.д. С другой стороны, современные мифы, в отличие от древних систем, не обладают тотальной кодексирующей и регулятивной функцией.

Говоря о мифотворчестве, нельзя не упомянуть о феномене повседневности. Вкратце приведем некоторые аспекты повседневности и обыденного сознания, рассмотренные в ряде теоретических трудов[1]:

1. Социологический аспект повседневности как ряд обыденных устоявшихся мнений;

2. Психологический аспект повседневности как набор неизменных поведенческих реакций на изменяющееся окружение;

3. Социально-антропологический аспект как кумулятивный опыт группы;

4. Когнитивно-социологический аспект как социальное использование результатов культурного творчества;

5. Методологический аспект повседневности как результат аналитической процедур, закрепляющий в культуре традиции ритуалы, стереотипы, категориальные системы;

6. Трансцендентальный аспект повседневности как результат секуляризации архетипа и исторических априорных семантических структур[2].

---

[1] *Шевцов Е.В.* Мир повседневности: эстетический аспект проблемы // Вестник МГУ. Серия 7. «Философия». 1994, № 2; *Бурмакин Э.В.* Мировоззрение, творчество и обыденное сознание. Томск, 1972; *Рыбаков Е.П.* Диалектика обыденного и научного в содержании естественного языка. Автореф. дис. канд. филос. наук. М., 1987; *Филатов В.П.* О структуре неспециализированного повседневного опыта // Опыт и его место в социальном познании. Калинин, 1984 и мн. др.

[2] *Касавин И.Т. Щавелев С.П.* Анализ повседневности. М., 2004. — С. 12—13.

Возможно, что некоторые из предложенных аспектов выглядят спорными, но нас интересует лишь последний, касающийся неких образно-семантических универсалий, закрепляющихся в культуре посредством разноуровневых метафор. Происходит своего рода миграция и трансформация архаичных структур символическое пространство современной культуры. Термин М. Вебера — «Vertalltäglichung» (оповседневливание) относительно сакральных архетипов характеризует синкретичную природу символического пространства повседневности. Между результатом деятельности архаичных пластов сознания и современной повседневностью устанавливаются амбивалентные отношения. Элементы мифа, магии, религии, искусства, творчества, будучи незаметно вкраплены в повседневность являют собой выходы в трансповседеневные миры, тем самым определяя границы обыденного сознания. Ключевую роль в этих процессах играет язык, выступающий как в роли исторической памяти, (которая хранит целые исторические пласты духовной деятельности народа), так и в роли механизма, закрепляющего в культуре архаичные мифологические структуры.

Прежде чем перейти к конкретным сравнениям, заметим, что примеры нами отбирались по принципу текстовой и нарративной оснащенности. Примеры современной мифологии фольклорного характера (бывальщины об НЛО и сектантских чудесах, детские считалки, анекдоты и т.д.) не отвечают задачам данного исследования[1]. Нам важно увидеть, как взаимодействуют миф и тропичный текст, и как происходит культурно-языковое закрепление метафор.

Первый пример, будет связан с советским ритуализированным культом пионера-героя, который представляет собой наглядную мифологическую систему, произведенную текстовыми аналогиями.

Для советской мифологии в целом характерно почитание героев и героизма, что придает ей эвгемерические черты. Каждый советский человек должен был при необходимости суметь совершить подвиг за благородные идеи своего отечества. Для того чтобы «вживить» образ советского человека-героя в менталитет народа и сделать его персонажем нарративной традиции, создавались тексты для детей о «пионерах героях». Культ детей-героев возник в 1920—1930-х годах, когда в новых условиях мирного строительства требовалось создать новый образ советского ребенка, способного на подвиг ради социалистических идей, и продолжал существовать вплоть до 1980-х.

[1] См. об этом: Современный городской фольклор. М., 2003. — 736 с.; Современная российская мифология. Сост. *М.В. Ахметова*. М., 2005. — 285 с.

Приведем пример текстового морфологического клише о «пионере-герое»: «*Весь Советский Союз знает пионера-героя Павлика Морозова, убитого кулаками. Он не побоялся выступить против своего отца, когда узнал, что тот вредит делу социализма. Таких героев, как Павлик Морозов у нас много. У нас много пионеров, предотвративших крушение поездов, разоблачивших воровские шайки, пионеры с опасностью для жизни задерживали расхитителей социалистической собственности. Эти герои должны быть примером для каждого пионера и школьника*»[1].

Не вдаваясь в подробный лингвистический анализ процитированного текстового фрагмента, можно перечислить несколько очевидных мифологических мотивов, основанных на образной аналогии с архаичными мотивами: 1) классическое вступление жизнеописания легендарного героя, принявшего мученическую смерть, и известного во всех уголках страны (царства, империи и т.д.); 2) отцеубийство — классический мифологический сюжет об Эдипе; здесь имеет особое значение, т.к. родственные отношения противопоставляются социалистическим идеям грядущего «Золотого века»; 3) обращает на себя внимания усилительный повтор « *у нас много*». Помимо экспрессивной функции здесь присутствует селективная фигура умолчания, выражающая кастовость, избранность и т.п. Под этим выражением подразумевается местоимение «мы», объединяющее в одну актантную фигуру повествователя и читателя таким образом, что читатель чувствует себя частью огромной системы, объединенной идеями текста; 4) перечисление подвигов клише: спасение поезда (здесь читается символика локомотива, идущего по рельсам социализма к светлому будущему), разоблачение антагонистов-воров, противостоящих достижению «Золотого века». Отцеубийство и смерть от кулаков также приравнивается к подвигу; 5) в качестве окончания используется форма модального императива, за которой следует наименование того сообщества, из которого выходят описанные герои.

Разумеется, в представленном отрывке отсутствуют прямые языковые метафоры, но, очевидно, что в данном тексте достаточно мифологизированных образов, для оказания идеологического давления. Идеологическая составляющая является одним из основных отличий современной мифологии от архаичной. Политическая идеология часто

[1] Пионер. Справочно-записная книжка для школьника. Воронеж. 1935. С. 5. Цит. по: *Леонтьева С. Г.* Жизнеописание пионера-героя: текстовая традиция и ритуальный контекст // Современная российская мифология. Сост. *М.В. Ахметова*. М., 2005. — С. 90.

использует мифологические концепты, закрепленные в семантических структурах языка и образах бессознательного для оказания эффективного давление на общество.

Зарождение текстовой традиции о «пионерах-героях» непосредственно связано с газетно-публицистическим дискурсом, т.к., начиная с 1930-х годов, фактически в каждом номере центральных детских газет и изданий появляются многочисленные публикации, посвященные героическим поступкам пионеров-ленинцев. Эта тенденция не могла не проявиться в социальной ритуализации мифолого-идеологических идей.

Архаическим прототипом принятия в пионерскую организацию являются обряды инициации со всей прилагающейся фетишной атрибутикой отдельного возрастного сообщества (торжественная клятва, поведенческий кодекс, галстуки, значки, пилотки, знамена, горны, барабаны и т.д.). По сути, вся советская символика является синкретичной метафорой древних культов и мифов, начиная с промасонских эмблем на флагах и гербах, заканчивая святыней мавзолея с телом «предка-основателя нового мира». Мифы о пионерах-героях являют собой результат искусственной идеологизированной текстовой традиции, чья морфология восходит к эвгемерической агиографии. Цельность и единообразие сюжетной линии позволяет их выделить в отдельный мифологический цикл, который занимает особое место во всей советской мифологической системе.

Итак, пример советского мифологического цикла о пионерах-героях представляет собой искусственно созданное культурное явление, предназначенное заполнить ценностную картину советских детей строгими идеологическими ориентирами. Основными механизмами семантических смещений являются аналогии с древними культами (моделирование возрастного сообщества в рамках центрального культа) и метафоры аксиологического характера (удостоенные вступить в пионеры суть потенциальные герои, спасители культа, стражи миропорядка и т.д.)

Прежде чем перейти к очередным примерам взаимовлияния архаичных и современных мифологических систем, целесообразно прокомментировать логику последующих рассуждений. На наш взгляд, картина соотношений функциональных характеристик метафоры и мифа будет полнее, если анализ проводить ступенчато на всех уровнях языка, начиная с непрямых переносов внутри идеологических текстов, заканчивая мифологическими концептами внутри языкового лексико-семантического аппарата. Таким образом, возможно будет проследить дихотомичную зависимость: *от конкретных мифов со следами метафор, до конкретных метафор со следами мифов.*

Следующий пример мы опишем вкратце, лишь обозначив функциональные особенности эсхатологических мифов в архаичном и современном обществах. Дело в том, что миф «о конце света» относится к разряду «вечных» социально-культурных фабул (как, например, миф о Золотом Веке, миф о Вечном возвращении, миф о Драконе и т.д.), которые в разные эпохи воплощали различные социальные умонастроения. Из перечисленных сюжетов эсхатологические мифы всегда несли максимальное эмоциональное и семантическое напряжение (в когнитивистике обозначается как *tension*), т.к. «онтологическое доказательство» начала мира, во все времена порождало естественное умозаключение о конце его существования.

В религиозных системах эсхатологическая составляющая является вполне закономерным продолжением космогонического цикла и несет в себе осмысление цели человеческого существования, расставляя ценностные ориентиры для верующего. Это могут быть спасение, искупление, покаяние, сострадание, самоотречение и т.д. Быстротечность и иллюзорность реальной действительности являются привычными образами для религиозного сознания. Поэтому в архаичных мифологических и религиозных системах миф «о конце света» не обладал никакими идеологизированными характеристиками. Как правило, этот мотив выражался в виде пророчества или в форме экстатических видений.

В связи секуляризацией современного общества и сменой ценностных ориентиров миф о «конце света» перешел из системы сакрального в область социально-психической реальности. Иными словами, закрепившись в концептуализированных образах архаичных мифологических систем, эсхатологический мотив метафорически воплотился в постиндустриальных мифах об экологических катаклизмах, всемирной информационно-компьютерной катастрофе, о глобальных экономическом и экологических кризисах и т.д. Посредством массмедийной культуры в социально-языковое пространство «заселяются» образы глобальных войн и катастроф, вызванных бездумной деятельностью человечества и несовместимых с дальнейшим технологическим развитием цивилизации. В силу того, что, несмотря на свою обмирщенность, современное общество склонно к оккультно-мистическому мышлению, образы современных природных и технологических катастроф, войн, эпидемий и т.д. выстраиваются в единый семантический ряд с мифологическим сюжетом об уничтожении повседневного профанного мира.

В языковой системе эти образы закрепились в устойчивых выражениях, которые в современных условиях становятся все более употребимы:

конец света, светопреставление, апокалипсис, хаос, катастрофа, крах, всемирный кризис. Представленный лексико-семантический ряд не имеет прямого отношения к метафорам, но эти слова приняли метафорические функции, перейдя из области сакрального в повседневное употребление и в привычный информационный фон.

Для человека начала XXI века состояние «катастрофичности» мира является привычной эмоциональной средой. И, как отмечают современные исследователи процессов массового сознания, в силу оккультно-мистических страхов, социальных неврозов, связанных с глобальным культурно-экономическим кризисом, чей мифологический апокалипсический образ воссоздан в пространстве масс-медиа, миф о «конце света» обладает мощным манипулятивным потенциалом. Этот потенциал используется при влиянии на финансово-экономические процессы, при создании рекламы и политических слоганов и т.д.

Итак, из всего видно, что современная мифология обладает идеологическими и манипулятивными характеристиками. Воплощаясь в языковых концептах, через метафоризированные архаичные образы, современные секуляризированные мифы, как и древние сакральные, наделены регулятивными и кодексирующими функциями.

Следующим примером присутствия мифологических концептов в повседневности и в повседневном языке будет игра в жмурки[1]. В отличие от предыдущих примеров, здесь отсутствует идеологическая окрашенность, но вместе с тем и более очевидна деятельность мифологического сознания в ритуалах повседенвности и деятельности языкового сознания.

Итак, жмурки — известная во многих странах народная забава, носящая в разных языках различные названия, связанные со слепцом или каким-либо животным. У англичан это *Blindman's buff* («толчок слепца»), у немцев *Blindekuh* («слепая корова»), у итальянцев — *a mosca cieca* («слепая муха»), у испанцев — *la gallina ciega* («слепая курица»), у французов эта игра носит необычное название *colin-maillard* (примерно можно перевести как сайда или медуза, попавшаяся в сети). Мы не будем останавливаться на фольклорных нюансах правил, и возрастных групп играющих, т.к. это все достаточно подробно описано у К. Богданова[2]. Нас интересует культурно историческая память языка, зафиксировавшая мифологические образы, стоящие за ритуалистической семантикой данной игры. Разумеется, здесь имеют места языковые

[1] *Богданов К.* Повседневность и мифология. СПб, 2001 — 438 с.

[2] Там же.

и культурные метафоры, начиная с этимологии названий, заканчивая психологическими ролями участников.

Вкратце иносказательный смысл игры в жмурки можно обозначить как «слепой ищет зрячего» или «мертвый ищет живого». Мифологический параллелизм смерти и потери зрения красноречиво отражен во многих фразеологизмах: «Закрыть глазки да лечь на салазки», «Свет из очей выкатился», «Свет в очах померк»[1]. Смерть также зачастую предстает в образе слепой старухи, которой чужды условности всего человеческого: «Смерть сослепу лютует», «Смерть ни на что не глядит»[2]. Мифологический демонический образ слепой старухи-колдуньи сохранился в чешском, польском, и румынском названиях игры: *slepa baba, slepa babka, slepa oarba*. В мифологической традиции слепота также связывалась с потусторонним, с убогостью страдающей от земных зол и болезней. Именно поэтому, колдуны, маги, безумцы, калеки, прокаженные предстают в мифах в образе слепых, для которых невидим повседневный мир живых, но для которых открыт потусторонний сакральный мир.

Этот мифологический мотив подтверждается данными сравнительного историко-этимологического анализа слов, связанных с русским названием жмурки. Этимологический ряд близких слов в достаточной степени открывает связь слепоты и смерти: *жмурки — жмуриться — жмурик* (арг. покойник). «Утвердившееся в словарях толкования слова «жмурки» производит последнее от глагола *mĭžuriti* и существительного *mĭžura* (мгла, тьма), а чередование гласных первоначальная метатеза позволяют связать его в пределах общеродовой основы со словами *мгла, миг, (мгновение), смежить* и, как результат народно-этимологического сближения, со словами *жму, жать*»[3]. В мифологии Русского Севера с представленной этимологической группой номинативно связаны имена злых духов, насылающих болезни и удушье: *жма, жмара*.

Заслуживающее внимания объяснение мифологизации слепоты мы находим в работе Крогиуса А.А.: «Мифологизация слепоты объясняется не только очевидной обособленностью слепых членов общества, но также факторами социально-психологического и, может быть, нейрофизиологического порядка (индивидуальной тенденцией слепых социальной сверхкомпенсации вообще и функциональной гипертрофии мозга, возмещающего недостаток зрения механизмами экстраординар-

[1] *Даль В.И.* Пословицы русского народа. М. 1957. — С. 281.

[2] Там же. С. 283.

[3] *Черепанова О.А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983. — С. 25.

ной — тактильной, мнемонической, вербальной и др. — ориентации в частности»[1].

Иными словами, мифологизация того или иного явления и последующее языковое закрепление в метафорических образах имеют под собой социально-психологические реакции, которые в свою очередь базируются на архаичных мифологических образах бессознательного и на «базовых» метафорах.

Итак, данный пример мифологизации и метафоризации игрового социального явления свидетельствует, о том, что мифологические концепты связаны с архаичной ритуализированной деятельностью параллельно в двух формах: 1) в смысловом коннотативном пространстве определенно лексико-семантической группы; 2) в историко-культурной социальной памяти в виде мифа. Таким образом, очевидна семантическая взаимосвязь между метафорой и мифом в их архаичном воплощении и в современных языковых и социальных явлениях.

Здесь возникает вопрос о первичности мифа и языка, ответ на который мы сформулируем в последующих параграфах, после того как подробнее остановимся на проблеме мифологической языковой концептуализации. Сейчас лишь заметим, что, многие исследователи соотношения мифа, языка и культуры, в частности представители неокантианского направления, отмечали в своих работах, что функциональная устойчивость, господствующих в обществе метафор, не только характеризует породившие ее представления и указывает на смысловые взаимосвязи между явлениями, но и генерирует сами эти представления и отношения между образами[2]. «Действительность, предшествующая метафорам, осложняется действительностью, которой эти метафоры предшествуют»[3]. Здесь речь идет о двух онтологических пластах: о подлинном бытии, реальной действительности и о языковом метафорическом воплощении мира, о действительности мифологизированной при помощи иносказания. Подобное разделение действительности возможно только теоретически, т.к. на практике «любая действительность выражает действительность бытующих в ней мифов»[4] или репрезентируется посредством языковых форм выражения.

---

[1] *Крогиус А.А.* Шестое чувство у слепых // Вестник психологии. 1907. Вып. 1. Цит. по: *Богданов К.* Повседневность и мифология СПб, 2001. — С. 118.

[2] *Cassirer E.* Language and Myth. New York, 1956. P. 8—9 [Электрон. ресурс] Режим доступа: www. countries.com/library/culturologists/kassirer.htm.

[3] *Богданов К.* Повседневность и мифология СПб, 2001. — С. 111.

[4] *Хюбнер К.* Истина мифа. М., 1996. — С. 334—336.

3.2. Мифологический след в языке. Проблема метафорической концептуализации

Прежде чем обратиться к лингвистическому аспекту, рассмотрим некоторые особенности мифологического сознания в целом. Результаты палеолингвистических исследований[1] дают основания утверждать, что этапы становления и усложнения мыслительной деятельности человека нашли свое отражение в языковых трансформациях, в особенности в этимологии, фразеологии, в тропах и структурно-семантических концептах. Поэтому перед анализом источников языковых смыслообразований обратимся к основам деятельности мифологического сознания в целом.

Мифологическое сознание анализировалась в парадигмах различных наук, от этнологии до нейрофизиологии. В данном случае мы обратимся к работам Э. Кассирера[2], А.Н. Павленко[3], Е.Я. Режабека, Н.Г Брагиной[4], М.М. Маковского[5], т.к. исследовательские подходы данных авторов наиболее полно отвечают нашей задаче проследить «миграции» мифологических концептов от естественного состояния архаичного сознания до современных языковых форм воплощения.

В работах Э. Кассирера мы находим важную мысль о том, что «в символической функции открывается сама сущность человеческого сознания — его способность существовать через синтез несовместимого»[6], что «в языковом мышлении присутствуют инвариантные структуры, остающиеся неизменные в ходе исторического развития»[7]. Этим, на наш взгляд, можно объяснить присутствие мифологических концептов в языковых формах и неизменных мифологических черт в человеческой деятельности вне зависимости от этапа развития рационального

---

[1] *Красухин К.Г.* Три модели индоевропейского времени на материале лексики и грамматики // Логический анализ языка. Язык и время / Отв. ред. *Н.Д. Арутюнова, Т.Е. Янко*; М., 1997. — 263 с.

[2] *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление. М., СПб, 2001. — 280 с.

[3] *Павленко А.Н.* Бытие у своего порога (посильные размышления). М. 1997. — 211 с.

[4] *Брагина Н.Г.* Память в языке и культуре. М., 2007. — 520 с.

[5] *Маковский М.М.* Язык — Миф — Культура. М., 1996. — 330 с.

[6] *Кассирер Э.* Философия символических форм. Том 2. Мифологическое мышление. М., СПб, 2001. — С. 70.

[7] Там же. С. 73.

мышления. За всю историю философии мифологии рациональное дискретное постоянно противопоставлялось мифологическому линейно-синкретическому. В то время как подобное сопоставления неправомерно, в виду того, что эти формы мыследеятельности лежат в совершенно различных плоскостях.

У Леви-Строса встречается мысль о рациональности и целесообразности деятельности первобытных людей, несмотря на «фантастичность», с точки зрения европейца, их миропредставлений. Это сопоставление также невозможно, как если бы мы сравнивали истинность метафорического и логического высказываний. Логическое языковое построение направлено на выявление причинно-следственной обусловленности, в силу чего исключаются субъективные, аффективные бытийственные аспекты, т.е. фрактальный мир «округляется» до операционалов. Мифологическая составляющая любого языка исключает этап построения высказывания, мифопредставления «растворены» структурно-семантических, лексико-семантических, а иногда и грамматических основаниях. Это результат синкретичности мифа и его включенности личностное бытие и языковую картину мира.

В чем же состоит синкретичность мифа? В первую очередь в том, что мифу не свойственна никакая изолирующая абстракция, в силу которой из общего комплекса выхватывается и выделяется в качестве «условия» определенный частный момент. «Для него всякое совпадение во времени, всякое пространственное совмещение и соприкосновение уже само по себе содержит в себе реальное каузальное «следствие». В качестве принципа мифологической каузальности и основанной на ней «физики» принято считать то, что в мифе всякое соприкосновение в пространстве и времени непосредственно воспринимается как отношение причины и следствия»[1]. Так, для мифологического мышления привычно представление, будто животные, появляющиеся в определенное время года, приносят его, являются его причиной: для мифологического воззрения именно ласточка и «делает» лето[2].

Те же самые процессы наблюдаются при метафоризации. Метафорический «фокус» ориентирован не на онтологическое соотношение с «рамкой», а на языковую совместимость, которая концептуализируется и закрепляется культуре. Также важно отметить, что метафора в виде

---

[1] *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление. М., СПб, 2001. — С. 58.

[2] *Lévy-Bruhl L.* Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Paris, 1973 — 215 p.

тропичного высказывания совмещает в себе и дискретную статичность и синкретическую динамичность. То есть в ней присутствует жесткие функциональные отношения двух компонентов на уровне формы (дихотомия рамки и фокуса) и синкретичность смыслообразов, смещающихся и открывающих новые контаминации в зависимости от контекстуального фона или культурной пресуппозиции.

В связи с этим интересен пример Кассирера с ссылкой на Пройса о комплексно-мифологическом восприятии мира: «Пройс объяснил это своеобразие мифологически-комплексного способа представления, противостоящего аналитическому представлению понятийного мышления, показав, например, что не луна или солнце играют роль верховного существа, а скорее вся совокупность небесных светил воспринимается как нерасчлененное целое и является предметом религиозного поклонения»[1]. Такое свойство нерасчлененного мифологического мышления наложило свой отпечаток на грамматические структуры некоторых языков индейцев Северной Америки. Дело в том, что даже в современном варианте индейских языков нет разделения на отдельные явления природы (к примеру, в языке племенной группы кечуа, нет понятий дождь, снег, жара как некомфортных погодных условий; если переводить дословно, то они обозначают состояние природы через выражение «не тот день для совершения чего-либо»)[2]. Но чаще всего синкретичность мифологического мышления выражается в языке через отсутствие родовых категориальных понятий. Например, у современных индейцев сиу нет в языке обобщающего слова «рыба». Существуют слова эквивалентные «щуке», «налиму», «окуню», но если проанализировать их этиологический и космогонический циклы мифов, то мы увидим, что эти существа были созданы по-разному и имеют различные мифологические роли. Но при этом у современных аборигенов не вызывает сложностей употребление английского слова «fish».

Опираясь на точку зрения Кассирера о тотальном детерминизме мифа и отсутствии у него какой-либо каузальности, можно заключить, что для мифа важны не онтологические причины события, а сам факт его свершения. «Дело выглядит так, как если бы чистое познание и мифологическое сознание прилагали рычаг «объяснения» к совершенно различным точкам. Первое удовлетворено, когда ему удается постичь

[1] *Кассирер Э.* Философия символических форм. Том 2. Мифологическое мышление. М., СПб, 2001. — С. 59.

[2] *Platt T.* El sonido de la luz. Communcación emergente en un dialogo chamanico Quechua//RMNEF. 1996. Vol. 8. — P. 44.

индивидуальное событие в пространстве и времени как частный случай общего закона, в то время как относительно самой индивидуализации, относительно здесь и сейчас как таковых оно не задает дальнейших вопросов. Второе, напротив, ставит вопрос «почему» именно относительно частного, единичного и уникального. Оно «объясняет» индивидуальное событие, устанавливая и принимая в качестве основания индивидуальные акты воли»[1].

Эта характеристика во многом объединяет миф с синкретичностью метафорического смыслопорождения. Отличие состоит лишь в том, что совмещение семантических полей закрепляется не волевым актом субъекта, а языковой деятельностью и культурой в целом.

Согласно В.М. Найдышу, метафоризация происходит на двух уровнях. В начале возникает аллегория: «Аллегория возникает в образовавшемся «зазоре» между абстрактной всеобщностью смысла, — (смысловая всеобщность обуславливается линейной нерасчлененностью мифологического сознания — *П.Б.*) и конкретной наглядностью чувственного образа непосредственного восприятия объекта»[2]. Именно присутствие такого «зазора» позволяет устанавливать множество взаимосвязей «между элементами абстрактно-рационального и чувственно-образного уровней сознания»[3]. Таким образом, аллегория как производная от аналогий либо создавала комбинационный ребус для завуалирования абстракции, либо, наоборот, делала смысл более доступным, выражая его в материале чувственного образа.

На наш взгляд, следующим уровнем формирования языковой и мыслительной тропичности является метафора, которая появляется в «зазоре» между образами. В этом «зазоре» проявляется мыслительной способности оперировать образами при отсутствии внутренней логики и каузальной закономерности, что и является основой метафоричности языка мышления, и причиной представления одного образа через другой и постижения одного предмета через другой.

Сравнивая процессы концептуализации в архаичном и современном сознании, нельзя не удивляться единообразию лексико-семантических механизмов. В метафорологии существует целое направление по лингвистическому анализу мифологической лексики.

---

[1] *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление. М., СПб, 2001. — С. 59.

[2] *Найдыш В.М.* Философия мифологии от Античности до эпохи Романтизма. М., 2002. — С. 191.

[3] Там же. С. 192.

Здесь важно подчеркнуть два момента: во-первых, несмотря на до сих пор бытующий термин «прелогизма», логика номинации присутствует и в архаичных понятиях. Существование первых понятий свидетельствует о способности архаичного мышления к обобщению, к вычленению общего, постоянного и устойчивого из многообразия текучести явлений; во-вторых, вместе со словом появляется система номинаций, отражающей результаты классификации и категоризации, т.е. когнитивной деятельности. Следовательно, суть языковых когнитивных процессов в архаичном и современном типах мышления неизменна.

Удивительно в данном контексте единообразие принципов номинации, мотивации и возможности классификационного распределения. Обращает на себя внимание прозрачная мотивированность номинированных единиц.

Подавляющее большинство лексических единиц сохраняет внутреннюю форму и демонстрирует логику процесса наименования: **водяной** *— в воде;* **гуменник** *— на гумне;* **бережник** *— бережет. Далее поистине поразителен тот факт, что классификационная схема мифологической лексики не только не воспринимается «архаической», но почти полностью совпадает с классификацией новейших лексических микросистем, например, с обозначением лица в современной русской разговорной речи: 1) сфера, место (ср. в современном языке:* **надомник, тыловик, портовик, штабник***); 2) функция (ср.:* **бегун, прыгун, взрывник***; 3) сопричастность с предметом, явлением (ср.:* **блокадник, грибник, тряпичник***); 4) внешний облик (ср.:* **бородач, очкарик, глазастик** *и т. д.).*

*Если обратиться к типам номинации мифологической поры, то и здесь мы обнаружим соотносимость с номинациями в современной русской разговорной речи, например субстантивацией (***водяной, конечный, лукавый** *— ср.:* **дозорный, рядовой***), с семантическими стяжениями (***лесовик** *— лесной хозяин,* **болотник** *— болотный леший — ср.:* **гипертоник, передовик***), с суффиксальными образованиями (***лоскотуха, манило, обдериха** *— ср.:* **толстуха, воротила, трусиха***) и др.*[1]

Таким образом, лингвистический анализ мифологической лексики наглядно демонстрирует единообразные процессы номинации и формирования словообразовательных моделей для архаичного и современного лексико-семантического строя.

[1] *Скляревская Г.Н.* Метафора в системе языка. СПб, 2004. — С. 28—29.

Следующим шагом рассуждений будет детальное рассмотрение мифологических концептов в языке их проявление через метафоротворчество. Но прежде чем перейти к указанному этапу необходимо во избежание терминологической путаницы обозначить в рамках структурной семантики понятие концепта и различить основные термины, такие как образ, знак, символ и метафора.

Понятия образа, символа и метафоры по своему значению, разумеется, не близки. Но их объединяет принцип постижения, осмысления или выражения одной сущности через другую. По отношению к любому из этих существительных можно выстроить классический семиотический треугольник, когда денотат, обладающий значимостью (во французской лингвистической терминологии легко различить *signification-значение* и *significance-значимость, обладание значением*) пропускается сквозь призму означающего, и как результат мы имеем символические, образные или метафорические отношения. Казалось бы, что все их можно обозначить как знаковые. Но в механизме означивания представленных терминов есть существенная разница.

Образ, символ и метафора объединены идеей наглядного представления об объекте: именно это наглядное представление и есть тот источник, который порождает бесчисленное количество смыслов. Все конкретные концепты, подводимые под упомянутые классификаторы иконичны. Но между ними есть глубокие различия. «Только *символ* является собственно семиотическим понятием, конституируемым связкой. В образе три составляющих (значение, форма и связь) создают нерасчлененное единство. Метафора сделала шаг к формированию смысла (означаемого), но в ней не выделилась связка. Вследствие этого отношения между выражаемым ею смыслом и образом не могут быть конвенциональными»[1]. Эта мысль для нас имеет особую ценность, т.к. подчеркивает динамику семантического пути метафоры. В этой же работе Арутюнова Н.Д. развивает идею о том, что семантика метафоры развивается вне конвенциональных установок, в то время как символ, знак, эмблема, сигнал и т.д. имеют четкие семиотические ограничения. Это объясняет присутствие поэтического начала в метафоре, улавливающей фрактальность и «текучесть» мира, выражающей неограниченную возможность смысловых отношений между образами предметов.

Нам предстоит выяснить, как метафорические отношения между образами закрепляются в языке и культуре. Почему, например, в русском языке говорят *огонь любви*, а не *воздух любви* или можно *излить чув-*

[1] *Арутюнова Н.Д.* Язык и мир человека. — 2—е изд., испр. М., 1999. С. 337.

ства, но нельзя *излить веру* и т.д.? Что обуславливает выбор именно такого семантического закрепления? Как и какие единицы языка содержат элементы мифологического мышления, со всеми присущими ему атрибутами. Наше основное утверждение касательно причисленных вопросов состоит в том, что *миф и метафора имеют единые механизмы означивания и взаимообуславливают другу друга в структурно-семантическом и культурном закреплении*. Для подтверждения данного тезиса нам необходимо будет доказать существование аналогий между мифологическими сюжетами и сюжетами, раскрывающимися в метафорических словосочетаниях. Такой подход близок идеям, высказанным в работах Н.Г. Брагиной[1], Н.И. и С.М. Толстых[2], Ю.Д. Апресян[3], А.Н. Павленко[4] и др. Этой исследовательской позиции будет также релевантна когнитивная теория «корневых метафор» (См. Главу I).

Итак, не вызывает сомнения включенность мифологических концептов в деятельность современного общества и в современный язык. Как уже упоминалось, мифологические мотивы хорошо просматриваются в художественной литературе, в идеологических концепциях, стратегиях поведения, ритуалах, и т.д. Мы предполагаем, что такая устойчивость мифологических мотивов в человеческом поведении вызвана культурно-исторической памятью языка. «Язык играет одну из ключевых ролей в создании и воссоздании мифов. Он не только сохраняет в себе мифопоэтические реликты слова-концепты: *хаос, Таратар, Прометей*, но и присваивает их, редуцируя, трансформируя и облекая их в новые образы»[5].

Вопрос о включенности мифа в язык крайне интересен и мало разработан. Существуют палеоэтимологические исследования в русле индоевропеистики. Эффективным будет, на наш взгляд, выявить мифологические концепты в современном метафорическом языке повседневности, при этом данные палеолингвистики во многом могут подтвердить или опровергнуть пути образных и корневых исторических смещений.

---

[1] *Брагина Н.Г.* Память в языке и культуре. М., 2007. — 520 с.

[2] *Толстой Н.И.* Избранные труды. Т. 1: Славянская лексикология и семасиология. М., 1997. — 372 с. *Толстая С. М.* «Человек из теста» (фольклорные мотивы и семантические модели) // Русский язык в его функционировании. Тезисы докладов международной конференции. Третьи Шмелевские чтения 22—24 февраля 1998 г. М., 1998. — С. 88—100.

[3] *Апресян Ю.Д.* Метафора в лексикографическом толковании эмоций // Вопросы языкознания. 1993, № 3. — С. 27—35.

[4] *Павленко А.Н.* Бытие у своего порога (посильные размышления). М., 1997. — 211 с.

[5] *Брагина Н.Г.* Память в языке и культуре. М., 2007. — С. 280.

Надо также отметить, что при своем неоднозначном научном статусе психоанализ достиг определенных объективных результатов в исследовании бессознательных процессов, и, обладая в середине XX в. весомым авторитетом, оказал влияние на некоторые области лингвистики и философии. В настоящее время наблюдается рост научного интереса к проблемам психоанализа во фразеологии[1], т.е. исследователи признают тот факт, что бессознательные процессы, оперирующие глубинными образными структурами, влияют не только на единообразие мифологических систем, но и на языковую форму проявления мифологических концептов.

Таким образом, можно предположить, что принцип аналогии или семантического переноса, выражаемый в языке посредством метафор, лежит в основе упорядочивания и взаимовлияния двух планов человеческого бытия, феноменального и ноуменального. Миф выступает в этом случае в качестве набора инвариантных образов.

Говоря о связи бессознательного и языка, отметим, что не сами процессы подсознания протекают «на языке», а методы психоанализа имеют текстовую природу, потому эти сложные психические процессы возможно изучить только в поле дискурса. Основной вопрос, как уже упоминалось, состоит в том, что остается невыясненной природа несвободной сочетаемости метафорических единиц. «Устойчивые метафорические сочетания возникают как результат языкового и культурного выбора из множества возможных словосочетаний, мыслимых как свободные»[2]. На наш взгляд, выбор пути построения той или иной аналогии во многом зависит от мифопоэтической языковой памяти.

Ярким примером мифологического следа в языковых примерах являются метафоры, выражающие чувственные переживания. Метафора состоит в том, что чувства — это агрессивная, как правило, отрицательная сила, неподвластная человеку. Чувства — это что-то приходящее извне, и неподдающееся контролю разума. Чувства *приходят в человека, нападают на него, поселяются в душе, закрадываются*; человек может *бороться со своими чувствами, брать над ними верх* и т.д. В языковом воплощении человек, *одержимый чувствами*, подобен мифологическому герою, борющемуся с природной стихией[3] (*бурей, ураганом, волной* и т.д.) Язык, также закрепил образ слепца или умалишенного,

[1] Например, конгресс EUROPHRASE'97. *Брагина Н.Г.* Память в языке и культуре. М., 2007. — С. 293.

[2] Там же. С. 291.

[3] *Апресян Ю.Д.* Метафора в лексикографическом толковании эмоций // Вопросы языкознания. 1993, № 3. — С. 27—35.

покинувшего свое истинное «Я» (единая дискурсивная природа слепца и безумца описывается М. Фуко[1]): *быть одержимым страстью, выйти из себя, быть вне себя от ярости, быть ослепленным гневом, не помнить себя от страха.*

Любопытно, что языковая репрезентация чувств, нашла свое отражение и в социальной деятельности, в частности в юридической практике, когда состояние аффекта является смягчающим обстоятельством преступления. «Сознание, которое взволновано, довольно похоже на сознание, погружающееся в сон. <...> Мы видели, что в эмоции сознание деградирует и внезапно преобразует мир причинных связей, в котором мы живем в магический мир»[2]. Схожее отношение к чувствам и чувственности мы находим в религиозной практике, начиная с отсечения привязанностей и успокоения *чувственной бури* в буддизме, заканчивая *опаляющим чувственным огнем мирской жизни* в христианстве.

Итак, осмысление чувств через языковую картину мира придает им образ неконтролируемой агрессивной силы приходящей извне. Мы разделяем точку зрения Н.Г. Брагиной, которая утверждает, что, возможно, система древних мифологических представлений о добрых и злых духах была трансформирована в язык в форме устойчивых метафорических словосочетаний, выражающих чувственные состояния. Эти застывшие в языке мифы стали составляющей культурного поля исторической памяти, транслируемой из поколения в поколение[3]. Ведь до сих пор о буйном проявлении чувств можно услышать *«бес попутал»*, *«нечистая завела»*, *«он во власти прелести»* и т.д.

Дальнейший анализ метафор, выражающих чувства, подводит нас к типологии чувственных образов, связанных с конкретной эмоцией. Подробный лингвистический анализ метафор хотя бы некоторых европейских языков, составил бы целую монографию. Поэтому мы остановимся лишь на наиболее ярких примерах мифологических концептов в русском, французском и английском языках[4].

---

[1] *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. СПб, 1997. — 576 с.

[2] *Сартр Ж.П.* Очерк теории эмоции // Психология эмоций. Тексты. М., 1993. — С. 126—144.

[3] *Брагина Н.Г.* Память в языке и культуре. М., 2007. — С. 297.

[4] Некоторые примеры немецких выражений: *Teliya V.., Bragina N., Oparina E., Sandomirskaya I.* Lexical Collocations: Denominative and Cognitive Aspects // EURALEX 1994 Proceedings. Amsterdam. 1994. P. 368—377. *Демьянков В.З., Воронин Л.В., Сергеева Д.В., Сергеев А.И.* Лингвопсихология как раздел когнитивной лингвистики. Воронеж, 2002. — С. 29—36. // Русские идиомы и устойчивые метафорические выражения.

Чувства из абстрактной области «извне» в метафорических выражениях перемещаются в центр (согласно мифологическим представлениям) человеческого естества: в сердце или душу, а также иногда печень или селезенку, которые имели в архаичных представлениях сакральное значение сохранения жизненной силы. Именно поэтому бытуют следующие выражения: *печаль закралась* ***в сердце, на душе тоска, сидит в печенке (селезенке)***. При этом концептуализируется образ хищного агрессивного зверя. В мотиве вселения чувства в душу просматривается параллель с поведением демонов в мифологии, завладевающих мыслями и чувствами героя. Образ демонов, также зачастую связывался с гиперболизированными образами животных. Например:

1) *Грусть/печаль/тоска нападает, наваливается, гложет, охватывает кого-либо; озвереть, зверская злость.* // фр. *Avoir le cafard. Passer son humeur noire. Les affres de la mort, féroce bestial.* О грусти, тоске — *s'emparer de qn. , gagner qn., se ruer sur* (прям. зн. *лягаться, брыкаться*) // англ. О чувствах в целом *to grip, to seize* (в прямом значении о когтях, о лапах), *to overcome, beastly, awful, frightful, tremendous, ravenous.*

2) Образ борьбы, атаки и победы над хтоническим началом деструктивных зооморфных чувств выражен в прямых метафорах: *Бороться со скукой, превозмогать тоску, пересилить лень, избыть, одолеть, разогнать, рассеять, развеять* и т.д. // фр. *dissiper le cafard, chasser l'ennui,* (прям. зн. *охотиться*), *surmonter, dominer les sentiment, réprimer (обуздать) ses passions* // англ. *to subdue* (о чувствах — подчинять, покорять, укрощать), *to dispel, to destroy, to master (приручать), to bridle (обуздывать).*

3) Деструктивная составляющая образа чувств выражается экспрессивно окрашенными глаголами: (В отношении *гнева, ярости, горя, тоски, печали, уныния, скуки* и т.д.) — *давит, душит, гнетет, гложет, заедает, сжирает, сушит, старит, сгибает, наваливается, нападает, ложиться на сердце, стесняет грудь, находит, накатывает, обуревает, обуяет.*// фр. *(rage, tristesse, angoisse, cafard, chagrin, piene) — écumant* (пенящийся) *de rage, consumer* (*иссушать, пожирать о чувствах*), *avoir la poitrine oprésséе, ronger, accabler, l'angoisse étreint, avoir le coeur serré.*// англ. *to emaciate, to exhaust, devoured by guilt, to prey upon* (прям. зн. *охотиться, ловить*), *to gnow (Sorrow is gnawing at my heart), torment, harass, to choke,(he is choking with anger).*

4) Для ряда метафор означающих эмоционально-экстатические состояния характерны мифологические образы мистических трансформа-

ций, а также покидания собственного тела или потери души, что свидетельствует о сохранении в языковом плане следов архаичных верований магических культов и т.д.: *побелеть, потемнеть, поседеть, согнуться, осунуться, трястись от ярости, задрожать от гнева, выйти из себя, сам не свой, быть на себя непохожим.* // фр. *trembler à se tordre les côtes (до скрученных ребер),se courber; se plier, s'obscurcir, pâlir d'effroi, devenir blanc comme un linge, ses traits se sont tirés; ses joues se sont creusées (щеки ввалились), s'emporter, éclater ,sortir de ses gonds* (букв. *сорваться с петель), sortir de son lit (выйти из берегов), être très mal à l'aise.* // *англ. to be beside oneself; to lose one's temper, to fly into a rage, to be not himself with grief, to grow, grow lean, get / grow pinched; become drawn in the face; become thin and hollow-cheeked; look drawn / haggard; become peaky.*

Таким образом, можно утверждать, что в языковых метафорах выражающих чувственные и эмоциональные состояния отразились мифологические представления о злых духах, о неподвластных хтонических силах, приводящих «Космос человеческой души» к Хаосу, к разрушению. Проникая в центр человеческого естества, демоническое начало ведет к потере разума и к смерти. Интересно отметить, что в церковном повседневном языковом обиходе чувства и любое проявление чувственности называются «демонами» или «бесами», которые «порабощают» или «убивают» дар Бога человеку — Разум[1].

Мы вынуждены не согласиться с мнением Н.Г. Брагиной, что за личностно-эмоциональным переживанием можно закрепить мифологический образ Змея / Дракона лишь потому, что Дракон — образ морского чудовища с аморфными чертами, которые выражаются в метафорических парах *чувства — природа, чувства — элементы Хаоса* и т.д.[2] Разумеется, образ Дракона имеет хтонические черты, это символ Тьмы, Хаоса и Разрушения. В мифологических сюжетах Дракон действительно возвращает мир к первичному Хаосу, но, если проанализировать синтагматические трансформации образа Дракона через мифы, сказки, эпические поэмы, куртуазные романы и т.д., то окажется, что за ним закрепляется мотив социального катаклизма, когда Дракон, Змей, Сфинкс облагают кровавой данью чье-либо поселение, угрожают продолжению рода, забирая женщин и т.д. Именно поэтому в культурно-исторической памяти концепт Дракона связывается с самодурством власти, тоталитарным режимом, игом и прочими формами социальной несвободы. А эмо-

[1] *Авдеев Д.А.* Истерия. Беседы с православным врачом. М., 2002. — 160 с.

[2] *Брагина Н.Г.* Память в языке и культуре. М., 2007. — С. 300—301.

циональные переживания, на наш взгляд, закреплены в концептах личных «демонов», которые пробираются в душу виде соблазнов, искусов, гнева, ярости, гордыни и т.д., и лишают человека ума, души, сердца.

Предельной концентрацией деструктивной агрессивной направленности мифологических образов чувств выражены в мотиве смерти:

5) Концепт смерти: *Тоска смертная, скука смертельная, убийственная тоска, сдохнуть, повеситься, от тоски, мухи мрут, умирать от страха от ужаса* // фр. *humeur massacrante, les affres de la mort, crever de l'ennui, on s'ennuie à mourir, les transes de la mort, c'est mortel!* // англ. *killing (убийственный, ужасный), murderous deadly, terrible, (mortal) agony, death throes, this book bores you to death, to croak, utter boredom.*

Возможно, что мотив поглощения (*тоска заела, гложет, тоска ест поедом*) также связан с антропоморфными чертами смерти, которая *косит, уносит, поедает, сжирает;* (ср.*ненасытная смерть*)[1].

В устойчивых метафорических словосочетаниях мифологический мотив смерти выражается через следующие смысловые группы: ***холод, потеря рассудка и неподвижность***[2].

6) а) *окоченеть, кровь стынет в жилах, похолодеть, заледенеть от страха, похолодело внутри* // фр. *le sang se glace dans les veines, avoir la frousse, être glacé d'effroi, être transi de froid, la peur lui glace le sang* // англ. *one's blood freezes, one's blood runs cold, it makes one's blood curdle, to grow cold (numb) with terror.*

Такое метафорическое закрепление образа холода и льда, на наш взгляд, можно объяснить тем, что в мифологических представлениях путешествие души умершего ассоциировалось с охладевшим телом мертвеца, с могильным холодом, ледяным ветром (если практиковались захоронения на столбах или деревьях), со студеной проточной водой (при захоронениях на реках) и т.п. Бинарная оппозиция выстраивалась следующим образом: холод/тепло: смерть/жизнь. Хотя мифологические концепты в языковом воплощении могут смешиваться с психосоматическими аффективными проявлениями человека.

б) *потерять голову, обезуметь, сойти с ума, впасть безумие от горя, быть без ума от чего-л.* // фр. *être timbré, être toqué, être fou de..., raffoler de, perdre la tête, être affolé par la peur, ...à la folie,* // англ. *to go crazy, to go out of one's mind/head, are you out of your senses?, to go mad, to go off one's head, to lose one's mind.*

---

[1] *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. М., 1998 — С. 131—132.

[2] *Брагина Н.Г.* Память в языке и культуре. М., 2007. — С. 302—303.

Потеря рассудка, безумие, суицидальные тенденции, как уже упоминалось, являются явными проявлениями хтонического деструктивного начала чувств, неподдающихся контролю рассудка. В представленных метафорах очевиден образ противостояние демонических сил и центра человеческого естества, которые выражается через образ рассудка, ума. Здесь проявляются оппозиции демоническое/божественное, звериное/человеческое, т.к. ярость, гнев, чувственная жажда суть животные реакции сдерживаемые разумом.

в) *застыть, оцепенеть, остолбенеть, окаменеть, замереть, встать, как вкопанный, стоять, как столб* // фр. *être stupéfait, être transi, être paralysé par le chagrin, être pétrifié, être cloué sur place* (букв. *быть пригвожденным*), *se figer, mon cœur a défailli* (букв. *угасло*) // англ. *stock-still* (букв. *словно ствол*), *transfixed, rooted to the ground* (букв. *пустить корни в землю*), *stone-still, grow torpid* (букв. *впасть в спячку*), *become rigid* (букв. *затвердеть*), *stiffen* (букв. *загустеть*), *be dumbfounded, become callous* (букв. *стать булыжником*).

Приведенные метафорические лексические сочетания являют собой пример, того, как в языке застыли мифологические представления о превращениях. Т.е. демонические силы, обуревая человека, превращают его в камень, дерево, столб, естество человека застывает, густеет и т.д. Интересно отметить, что концепт твердости имеет также положительные коннотации: *словно могучий дуб, как скала, стальной характер и т.д.* Но в данных примерах очевидны бинарные оппозиции между движением и покоем: *жизнь/движение, смерть/покой.*

В целом все три подгруппы пункта 6. выстраивают семантический ряд смерти, черты которые проступают при чувственных переживаниях. Здесь же читается образ потустороннего мира мертвых, где все пребывает в покое, тишине, холоде, темноте. Но миру мертвых противопоставляется образ самих демонических существ, которые, как уже упоминалось, по своей природе зооморфны. В мифологических системах демоны и злые духи, как правило, рождены от гнева и ярости богов, поэтому с ними ассоциируется звериная страсть необузданный нрав и т.д. Здесь просматриваются сюжетные черты, выраженные в метафорических свойствах языка. Животное начало в человеке, если оно не сдерживается рассудком и разумом, приводит к смерти.

Мотив зверя в языке близок к идеям тотемизма и культу поклонения животным. Согласно Юнгу, образ животного относится к области бессознательного и бессознательных инстинктов. Отсюда возникает отождествление себя с животным во сне или во время сеанса гипноза. Расстройства невротического характера зачастую выражаются в невоз-

можности современного человека открыто проявлять свою инстинктивную природу[1]. Но в языке эти мотивы достаточно прозрачны: *разбудить в ком-л. зверя, убить в себе зверя, задушить в себе зверя, выпустить тигра из клетки, сорваться с цепи, смотреть как загнанный / раненный зверь, выпустить когти*; в современном просторечном южнорегиональном лексиконе бытует фраза *«спустить полкана»* // фр. *se déchaîner, comme une bête enragée, avoir l'air farouche, montrer ses griffes, montrer les dents* // англ. *to look very fierce, to look daggers, to bring out the beast in smb., to show its claws.*

Таким образом, результаты сравнительного анализа метафорических выражений, означающих чувственные состояния, дают возможность утверждать, что в языке в его семантических коннотативных функциях сохраняются т.н. паттерны (термин из когнитивной лингвистики от англ. *pattern — выкройка*) культурно-исторической памяти, которые основаны на архаичных мифологических концептах. Эти мифологические концепты имеют два уровня функционирования. С одной стороны, мифогенез есть результат культурной деятельности общества, т.е. это область внешнего функционирования с другой — мифопредставления свойственны бессознательным процессам, которые в свою очередь являются фрагментом коллективного бессознательного. По этой причине вопрос о первичности мифа и метафоры в русле лингвистической теории мифа выглядит крайне сложным.

Исторический анализ лингвистической трактовки мифа приводит нас к мысли о взаимозависимости метафорического мышления и социального мифопорождения. Идею лингвистов XIX века о мифах как о забытых метафорах теоретически можно инверсировать, и метафоры предстанут в виде забытых или закодированных мифов. И та, и другая точка зрения подлежат рациональному обоснованию.

На наш взгляд, данную дилемму можно объяснить следующим образом. Согласно когнитивной теории, метафора является ключевым познавательным инструментарием мышления. Это естественная врожденная способность к постижению одного явления через образ другого свойственна любому мышлению и любому языку. Разумеется, в различных языках велика диверсификация механизмов первичной и вторичной номинации, но метафора является основным когнитивным принципом. В истории познания миф явился первой попыткой языкового осмысления действительности. Как только уровень развития языка и мышления позволил архаичному человеку выделить себя из сплошной линейности ин-

[1] *Юнг К.Г.* Психотерапия и мировоззрение. М., 1996. — С. 32.

стинктов и психофизических реакций, сигнал стал знаком, а семейный клан — обществом. Этот же момент зарождения субъект-объектных отношений включил первичные языковые формы в модели познания. Миф стал «проговариванием» осмысленного мира. В силу того, что особенностями мифомышления являются аффективность, нерасчлененность, синкретичность[1], можно предположить, что значение мифологического дискурса оставалось всегда буквальным, как и слово было всего лишь означающим, и не мыслилось как языковая оболочка. Социальная деятельность, стимулирующая развитие, подтолкнула человечество, к постепенному выходу на метауровень относительно языка и собственного познания. Таким образом, слово стало не только *означать*, но и *значить*, и миф стал не прямой «актуализацией реальности», а формой дискурсивного или ритуально-драматического воспроизведения *значения* мифологических событий. На наш взгляд, только такая рефлексивная позиция позволила архаичному сознанию осмыслить метафору как метафору в полном смысле.

Для большей ясности можно привести пример того, как человек говорит на языке и при этом никогда не задумывается о его грамматике, синтаксисе, фонетике. «Тело» языка им не осмысляется, а используются только природные функции. Миф возможен без метапозиции; как только миф перестает быть подлинным бытием — становится возможным осмысление метафоры как механизма мифогенеза.

Историческое развитие теорий мифа и метафоры свидетельствует о том, что возможно параллельное сосуществование осмысленного и неосмысленного уровней функционирования мифа и метафоры. Люди говорят метафорами, создают мифы, но при этом никогда не задумываются о принципах и механизмах собственного языка и мышления. В современном обществе происходит расцвет мифологического мышления, но одновременно существует и теоретическое знание о мифе.

«Мы живем в мире метафор»[2], которые в своих смысловых преобразованиях хранят память об архаичном мифомышлении. Актуальное мифомышление создает при этом новые метафоры. В данном контексте релевантно будет сравнение нестандартного уровня языкового общения как, например профессиональный, сленг, арго, кент, т.к. мифологизация дискурсивных образов наиболее отчетливо видна в особенностях субкультурной языковой формации.

---

[1] *Режабек Е.Я.* Мифомышление (когнитивный анализ). М., 2003. — 304 с.

[2] *Лакофф Дж., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем. М., 2004. — 256 с.

В этом плане вызывает интерес работа Н.Ф. Осипчук «Метафорические образы в американском кенте и русском арго»[1]. Автор отмечает, что в арготических метафорах большую роль играет психо-эмоциональный фактор. Иными словами в метафорах, концептуализирующих образ полицейского, оружия, денег, тюрьмы и прочих реалий данной прослойки общества, выражается ироничное, бравурное, циничное, уничижительное отношение. Эти метафоры могут не выражать эмоций, но по семантическому ряду смещений они схожи с фольклорно-мифологическими образами. Например:

Словарный запас выходца из криминальной среды имеет множество названий для представителей охраны правопорядка при этом при помощи метафорического переноса им приписывается множество качеств, черт, свойственных, например, животным: *bandog, pig, monkey, bull, cowboy, \cowboy\, snake, snatcher.* Для русского арго характерны те же процессы, а именно: сотрудник милиции, страж порядка в арго всего лишь *жаба, кукушка, краб, дракон, карась, коршун, крысолов, пес, петух, таракан.* Высмеивается их внешность, поступки, форма одежды: *lip mug, mouth pork badge, badge bandit, arm, mulligan, beetle-crusher, eye, claw, clown, blisterfoot, headache, grasseater, headbeater, meateater,* или *беспредельник, вязало, злыдень, мясник, нахал, опричник, погон, ряженый, сапог, свисток, цветной, язык, нюхач*[2].

Особую экспрессивную окраску в представлении криминального контингента имеет образ оружия. Так, нож в американском кенте — это *shiv; artillery, cannon, chiller, equalizer — оружие, пистолет; burn, cancel someone's Christmas, dust - убить кого-либо, расстрелять.* В русском арго список этих инструментов более богат: *нож это — беда, дунька, жало, инструмент, лезвие, перо; огнестрельное оружие — берданка, верный, дубина, пушка, свеча, шприц; убить кого-то — вальнуть, грохнуть, перекрыть кислород, кокнуть, порешить, пришить, хлопнуть*[3].

Очевидно, что специфика представленных метафор заключается в том, что через них можно увидеть, прочувствовать семантические образы мировоззрения и ментальности криминальной субкультуры. Презрение и ирония в отношении представителей правопорядка выражается через образ животного и зооморфных черт и пежоративной номинации

---

[1] *Осипчук Н.Ф.* Метафорические образы в американском кенте и русском арго. [Электрон. ресурс]. Режим доступа: www.pn.pglu.ru.

[2] Там же.

[3] *Балдаев Д.С. и др.* Словарь тюремно-лагерно-блатного жаргона/речевой и графический портрет советской тюрьмы. М., 1992. — С. 324.

через форму одежды и прочие атрибуты. Грубовато-ласковое отношение к оружию, неприкрытый цинизм в метафорах убийства, все эти примеры приоткрывают языковое воплощение картины мира, которая во многом схожа у представителей разных культур, но единого социального статуса. «Экспрессивность, характерная для кента и арго, существует не сама по себе, а чтобы отразить и закрепить в лексике коллективные эмоциональные реакции, а также стоящую за ними систему моральных и социальных ценностей, противопоставляемую системе ценностей всего общества»[1].

Таким образом, из средства создания образа метафора превращается в способ формирования недостающих языку значений и выступает в качестве универсального орудия мышления и познания мира.

Миф в данном контексте играет вторичную роль. Дело в том, что мифология какой-либо социальной группы или субкультуры недоступна исследовательскому взгляду извне. Гораздо чаще возникают мифологемы в среде, изолированной от реалий криминального мира. Так существует миф о ГУЛАГе, о советской тюрьме, об изуверствах НКВД, о штрафных батальонах; в 1990-х годах в гражданском обществе романтизируется мифологема уголовника, криминального авторитета, в повседневный лексикон постсоветского общества органично вплетаются понятия и их языковое выражение из уголовно-преступного мира. Таким образом, в дискурсивном пространстве гражданского общества мифологизируются реалии повседневной жизни уголовного мира, осмысляемое ими как подлинное бытие. Популяризация этих образов в большей степени актуализировалась через средства массовой информации. Как правило, именно изолированные, «таинственные» области социальной среды «обрастают» быличками, анекдотами и мифами.

Понятие мифа в массовом сознании не потеряло связи с сакральным, чудесным, таинственным, именно поэтому в настоящее время столь распространены мифы о таинственных лабораториях, о сверхновом оружии и о панацеях, о сектах и новых фрагментах священных писаний, древних эзотерических учениях, о всемирном заговоре масонов и т.д. и т.п.[2] Мифомышление находит свое воплощение в околонаучной среде, результатом чего являются «квазинаучные кентавры»

[1] *Осипчук Н.Ф.* Метафорические образы в американском кенте и русском арго. [Электрон. ресурс]. Режим доступа: www.pn.pglu.ru.

[2] Современная российская мифология. Сост. *М.В. Ахметова*. Серия «Традиция — текст — фольклор: Типология и семиотика». М., 2005. — 285 с. // *Давиденко И.В., Кеслер Я.А.* Мифы цивилизации. М., 2004. — 495 с. // *Quesnel A.* Les mythes modernes. Actualité de la culture générale. Paris, 2003. — 138 p. и др.

неомифотворчесва, составляющие помеху в развитии рационально-критических подходов[1].

Языковой план выражения картины мира, особенностей национального или культурно-социального менталитета застывает в метафорах и мифологических представлениях. Именно поэтому, на наш взгляд, лингвофилософский анализ соотношения метафоры и мифа актуален и способен дать интересные результаты. И мифотворчество, и создание иносказательных средств выражения суть производные тончайших границ соприкосновения языка, мышления, культурно-исторической памяти индивидуального образного видения и массового сознания.

Эти области довольно сложно изучать строгими аналитическими методами, поэтому, философская рефлексия над данными лингвистических сопоставлений позволяет максимально широко раскрыть исследовательский интерпретативный потенциал таких сложных объектов как миф и метафора.

3.3. Современное мифотворчество и квазинаука

Неомистицизм и научное знание

В данном параграфе будут рассмотрены гносеологические предпосылки и причины инкорпорирования культурных форм мифологии и неомистицизма в научный дискурс.

XXI век — век высоких технологий и революционного научного прогресса. Очевидно, что помимо объективных результатов развития высоких технологий существует особое социокультурное пространство, где эти теоретические и практические результаты отражаются в виде причудливого синтеза форм духовной культуры, которые заслуживают особого лингвофилософского осмысления.

Речь пойдет о таком социокультурном феномене, как квазинаука и об альтернативных теориях познания, которые с таким успехом воспроизводятся и закрепляются в культурном пространстве современности. Необходимо выявить точки соприкосновения образно-символических концептов мифологического сознания и научных метафор, номинирующих сложные объекты научного исследования.

Мистика и магия наравне с тотемизмом, анимизмом и фетишизмом являются неотъемлемой частью мифологического сознания, а точнее его праксиологической стороной.

---

[1] *Найдыш В.М.* Философия мифологии от Античности до эпохи Романтизма. М., 2002. — С. 11—15.

Неомистицизм мы понимаем как совокупность современных концепций, основанных на интуитивистских, иррационально-символических принципах, воспроизводящихся через различные психофизические практики. Основное отличие неомистицизма от традиционной эзотерики состоит в том, что первый тяготеет к секуляризации, и некогда древнее мистическое тайное знание органично вплетается в культурное пространство повседневности современного человека.

Квазинауку мы рассматриваем как особую культурную форму социальной деятельности, преломляющую научное знание через призму плюралистических релятивистских подходов, и отраженную в мифологических концептах обыденного массового сознания. На наш взгляд, философское осмысление квазинауки возможно через понимание роли мифа в современной культуре и роли архаичных пластов сознания в формировании мировоззренческих установок современного человека.

Начиная с XVII в. с момента зарождения классической науки, эту сферу духовной деятельности человечества всегда сопровождали культурные продукты мистического сознания, облаченные в наукообразные формы. Разумеется, на первых этапах становления истинно научных мировоззренческих принципов, ученым было сложно избежать синтеза мистических и религиозно-философских представлений с научными теориями. Следствием такого синтеза явились деистический механицизм, романтическая теория электричества, поэтическая концепция корпускулярно-волновой природы света, и т.п. Но в целом методологический аппарат и жесткая категориально-понятийная база смогли выработать принципы аттестации научного знания и защитить научный дискурс от философско-религиозных метафор и аналогий.

Известно, что торжество позитивизма повлекло за собой реакцию в виде неклассической теории познания с ее иррационализмом, интуитивизмом, философией жизни, философией существования, неокантианскими символическими теориями и еще множеством *-измов* XX в. вплоть до последних постмодернистских деконструкций.

В обыденном сознании неизбывная тоска по чуду и Великой тайне выразились через неомифологию и неомистицизм, актуализированные через СМИ. Такая реакция вполне объяснима, т.к. человеческие представления о мире строились на строгом научном знании, и лакуны сакральной стороны бытия оставались незаполненными. И в процессе секуляризации западноевропейского общества эти лакуны сакрального заполнились «кентаврами духовной культуры», появившимися в результате синтеза рациональных мировоззренческих установок технократического общества и предрасположенности обывательского сознания к мистицизму.

В рамках российских реалий этот вопрос видится особо актуальным в силу ряда культурно-социальных причин: принудительная секуляризация общества, с навязыванием идей научного атеизма, а затем массовый интерес к неомистическим течениям и деструктивным сектам, появление полномасштабной отрасли квазирационального околонаучного знания и прочие явления такого порядка.

Процесс инкорпорирования мистических миропредставлений в сферу рационально-научного знания на наш взгляд объясняется рядом причин.

1. Эвристический и прогностический потенциал, которым обладает мистическое знание, действительно оказал значительное влияние на многие научные теории. В силу высокой образности мистического дискурса многие аналогии по сходству (метафоры) перенеслись в понятийный аппарат науки. Отсюда возникает направление «параллелистов», людей из различных областей знания, намеренно размывающих границы научных парадигм и сравнивающих символические смыслы древних мистических текстов с последними достижениями квантовой механики, физики элементарных частиц, нанотехнологий и т.д.[1]

2. Следующим фактором, повлиявшим на интеграцию «мистических» метафор в корпус науки стал т.н. предел классической науки, с помощью которой невозможно стало описывать микро- и макро миры с их корпускулярно-волновым дуализмом, с включенностью субъективной активности в наблюдаемые объекты, принципом дополнительности и прочими относительными категориями, невписывающимися в методологию классической рациональности, направленной на статическую дискретность. Науке потребовался новый методологический язык, и эта потребность была восполнена символическим языком древних мистических традиций.

3. Следующая причина лежит в области мифологического мышления, связанного с социокультурным фактором. Научно-технический прогресс не смог вытеснить из архаичных пластов сознания мечту о Великой Тайне мироздания, поэтому принципы научного критического мышления стали менее категоричными и в среду ученых проникли мистические идеи. В этом пункте, стоит упомянуть о негативной роли СМИ, которые закрепляют в массовом сознании новые мифологемы. На наш взгляд, этим объясняется сравнительно малое количество истово верующих в миф и заблуждающихся ученых и огромное количество фальсификаторов, шарлатанов, чья квазинаучная деятельность является лишь

[1] См., *Restivo S.P.* Parallels and paradoxes in modern physics and Eastern mysticism // Social studies of sciences. London, 1978.Vol.8. № 2; *Restivo S.P.* The Social Relations of Physics, Mysticism and Mathematics. Studies in social Structure, Interests and Ideas. Dordtrecht. 1983.

частной PR-акцией, направленной на стяжание популярности и сенсационности[1].

Таким образом, очевидно, что квазинаучные формы знания с успехом интегрируются во все культурные пласты, используя удручающие образы глобальных цивилизационных процессов и естественную склонность человечества к мифотворчеству.

Здесь возникает тонкая проблема относительно истоков «научно-мистического» параллелизма и причин ассоциативно-семантических связей между образными концептами научного дискурса и мистическим знанием. На этот счет существует несколько мнений. Например, О.Д. Куракина считает, что принцип аналогий возникает в силу особенностей психической деятельности ученых и мистиков. То есть единообразные модели как трансцендентных сущностей, так и сложнейших объектов природы возникают в процессе созерцательного наблюдения[2]. Более обоснованной представляется точка зрения об аналогиях логического характера, как, например, между современной физикой и постулатами восточного эзотерического мышления[3]. Здесь речь идет о том, что в основе дуальной европейской модели мышления лежит субъективно-предикативная логика, тогда как двуединая модель мышления, которая коррелирует с идеями современной физики, не может быть адекватно представлена на языке классической аристотелевской логики. В свою очередь китайская логика, представленная в философии даосизма, является одновременно и корреляционной, и аналогической, что позволяет с ее помощью описывать сложные процессы мира элементарных частиц.

Существует множество подобных примеров аналогий между древними концепциями мира и современным научным знанием. Так идеи древнеиндийского атомизма, отраженные в учениях Джайнизма, Адживика, и Вайшешика, обретают новые смыслы современных научных концепциях космологи, астрономии, биологии и пр.[4]

На наш взгляд, решение данной проблемы заключается в деятельности языкового сознания, использующего концептуально-образные пат-

[1] *Степин В.С.* Наука и лженаука. Науковедение., № 1, 2000. // [Электрон. ресурс] Режим доступа: www.edu-zone.net/show/62242.html.

[2] *Куракина О.Д.* Физика и реальность: об идейном «параллелизме» между современной физикой и восточной мудростью // Математика, естествознание и культура. М., 1983.

[3] См., *Капра Ф.* Дао физики. СПб, 1994; *Ирхин В.Ю., Кацнельсон М.И.* Крылья Феникса. Введение в квантовую мифофизику. Екатеринбург, 2003.

[4] См., *Поликарпов В.С.* Восточная мудрость и новейшая наука. Ростов-на-Дону, 1995.

терны метафорических выражений. По сути квазинаучный дискурс — это совокупность мифологизированных образов и научных метафор.

Здесь уместно упомянуть основную характеристику мифопоэтического мышления — слияние, нечеткое разграничение знака и денотата, что служит причиной высокой степени тропичности мифопоэтической картины мира. При функционировании одного и того же слова как кода (где язык выступает как способ кодирования мифологической картины мира) и метакода (где язык есть средство метакодирования остальных кодов, к примеру, ритуальных, изобразительных и т.д.) возникают условия для комбинаторики в пределах семантики слова[1]. Из этого неизбежно следует, что в таком образе, даже уже схваченном в материале языка, часть и целое, случайное и закономерное, единичное и множественное не различаются, и объект выступает как синкретичное целое.

Таким образом, можно сделать предварительный вывод о том, что метафора выступает как универсальный оператор «семантических пучков» (в терминологии М.М. Маковского), репрезентируя мифологизированное бытие как подлинное, единственно возможное и неподдающееся сомнению. Принцип переноса и аналогий застывает в языковой системе на уровне функционально-семантических значений и смысловых связей и до выхода на понятийно-категориальный уровень рационально-критической позиции субъект не способен преодолеть т.н. мир «мифологических образов». Поэтому квазинаучные формы знания, мифологизируя научные метафоры, обладают характерными чертами верования: очевидные логические нарушения в аргументативной базе, нехватка эмпирически проверяемых доказательств, значительные статистические погрешности и прочие «прорехи» квазинаучных концепций дополняются истовой мистической верой в реальность описываемых сущностей и взаимосвязей.

Метафорические иносказания обладают мифологическими чертами. Значит, в цепочке когнитивно-образных преобразований есть точка перехода от индивидуального переноса по сходству к мифологической метафоре, к пониманию которой подводит единая для коммуникативного сообщества культурно-историческая пресуппозиция. Этот переходный ключевой момент нам и предстоит выявить.

В дискурсивной идиоматике зачастую наблюдается следующий процесс: «образы отдельных выражений, соприкоснувшись с другими образами дискурса, тут же сливаются в единую целостную и модально окрашенную картину, требующую ассоциативно-вербального воплощения в лаконичном сочетании ключевых для данного дискурса слов концептов»[2].

[1] *Маковский М.М.* Язык — Миф — Культура. М., 1996. — С. 18.

[2] *Алефиренко Н.Ф.* Спорные проблемы семантики. М., 2005. — С. 116.

Попытаемся «вскрыть» основы одного метафорического концепта. Зададим простой вопрос относительно объекта. Например, что есть вода? Предложим три варианта словарных определений (хотя возможно и более):

1. **Вода**, химическое соединение двух атомов водорода с 1 атомом кислорода, H_2O. Встречается в природе повсюду, частью в газообразном, главным образом, в жидком, также в твердом состоянии; никогда не бывает абсолютно чиста. Совершенно нейтральна, бесцветна, в толстых слоях синеватого цвета.

2. **Вода** — один из четырех символических первоэлементов, составляющих мир.В мифологических традициях различных народов вода находится в начале и конце процесса космогенеза. Беспредельные воды океана символизировали в библейской интерпретации первозданный хаос. С одной стороны вода — символ инобытия: «пересечь поток» подразумевало в буддизме пройти через мир иллюзий и обрести просветление; загробный мир в различных мифологических традициях находился за порубежной рекой — Ахероном, Стиксом, Летой. В Древнем Египте кульминацией погребального ритуала являлась переправа через Нил. С другой стороны - символика воды связана с тем, что она необходимый питательный компонент всего живого, особенно актуальный для регионов пустыни. В иудаизме с водой традиционно связывается Тора, поскольку она привлекает всех жаждущих, распространяется по всей земле, служит источником жизни, исходит с небес, обновляет душу, очищает ее, течет сверху вниз, превращая простой сосуд в драгоценность, и служит пищей для роста. Таким же образом устанавливались параллели между водой и учением Христа. Воде отводится ключевая роль в обряде христианского крещения. В нем она символизирует обновление, очищение и освящение. Правда, водному крещению Иоанна Предтечи противопоставляется огненное Иисуса Христа. По мусульманской интерпретации вода есть символ милосердия, знания и жизни.

3. **Вода** — бросить деньги в воду, быть точно в воду опущенным, выводить на свежую воду, выводить на чистую воду, выйти сухим из воды, и в воде тонуть, и в огне гореть, идти в огонь и в воду, как в воду кануть, как воды в рот набрать, как две капли воды, как с гуся вода, концы в воду, ловить рыбу в мутной воде, много воды утекло, не зная броду, не суйся в воду, по воде вилами писано, пройти огонь и воду (и медные трубы), седьмая вода на киселе, тише воды, ниже травы, точно в воду опущенный, чистейшей воды.

Идиоматические выражения из словаря синонимов демонстрируют интереснейший процесс синтеза результатов языковой деятельности общества с архаичными следами в языковой памяти. Здесь на уровне игровой функции (а принцип замещения и иносказания — всегда игра,

присвоение «маски») осмысляются физические свойства вещества в контексте архаичного семантического фона. Вода — это и забвение, и очищение, и время, и непостоянство, и истина, и заблуждение. Образы свойств физического вещества через мифологический контекст застывают в метафорах повседневности, «раскрашивая» индивидуальное бытие пестрыми аналогиями, схватывающими все многообразие взаимосвязей как в рационально-прагматическом плане, так и в символическом. Символика семантических наслоений растет в геометрической прогрессии, если в поле включены глаголы движения и состояний вещества или тела, описывающие их формы присутствия в бытии:

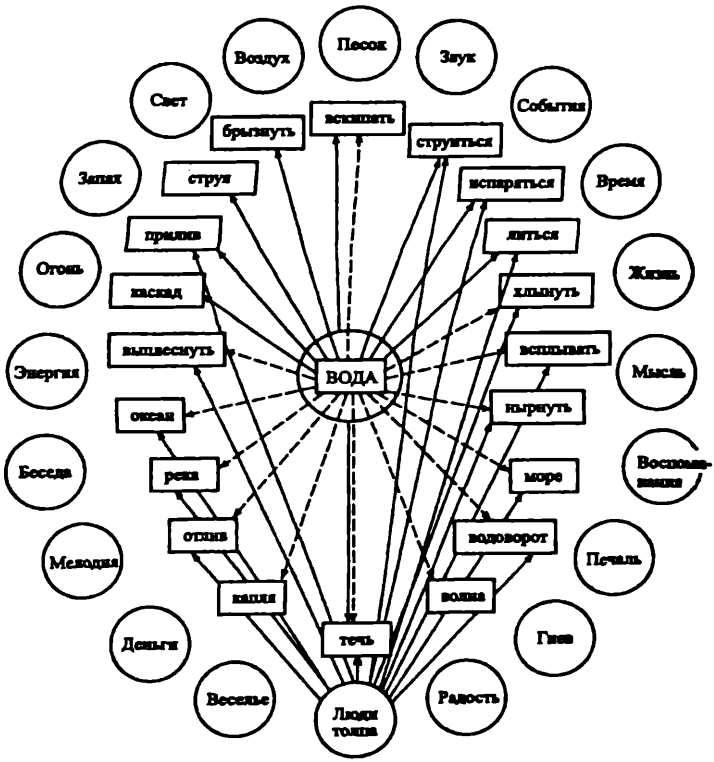

Схема 1. Фрагмент метафорического поля ВОДА: метафорическая активность ТЕЧЬ[1].

[1] Подробный анализ организации метафорического поля ВОДА: *Скляревская Г.Н.* Метафора в системе языка. СПб, 2004. — С. 123—147.

Именно синтез, «скрещивание» ощущений стимулирует человека языковому мифопоэтическому творчеству. И здесь важно понять, что даже самый высокий уровень рациональности знаний о мире, и закрепление этих знаний в строжайшем категориально-понятийном аппарате не вытеснят эту способность языкового сознания к комплексному переживанию чувственных ощущений в символическом пространстве образа. Иными словами при всей своей формально-логической истинности «схема» полностью не может заменить «слово».

Мы склонны к точке зрения, выраженной в исследованиях Н.А. Илюхиной, которая утверждает, что чувственный образ становится языковым как только включается речемыслительный процесс, в контексте которого он вступает в новые ассоциативные отношения, необходимые для языкового моделирования того или иного феномена культуры, для формирования языковой картины мира в виде метафорических представлений[1].

Экстатические, чувственные образы мифологического сознания, выраженные в языковых формах, имеют концептуальные аналогии в научном дискурсе, в силу они органично интегрируются в смысловые пласты научных метафор. Таким образом, прослеживается закономерный путь концептуально-образных трансформаций в точках соприкосновения мифологической картины мира и научного дискурса, результатом которого является квазинаука.

Отметим, что потенциал когнитивных процессов, протекающих в языковом сознании, с философских позиций недостаточно исследован. Разумеется, существует множество факторов, влияющих на интенсивность роста и на фантастичность форм квазинаучного знания, но, на наш взгляд, ключевую роль играют концептомоделирующие мыслительные механизмы, конструирующие языковые миры, и способные синтезировать в причудливые формы духовной культуры такие полярные противоположности как мистицизм и наука.

Эвристические и мифотворческие функции метафоры в научном дискурсе

Вышеизложенные размышления ставят перед нами еще ряд проблем: в силу каких причин архаические пласты сознания преодолевают жесткий категориально-понятийный барьер научного знания? Какие языковые механизмы делают неуловимыми мифологемы в процессе научной

[1] *Илюхина Н.А.* Образ как объект и модель семиологического анализа: Автореф. ...д-ра филол. наук. Уфа, 1999. — С. 13—14.

номинации? Существуют ли предзаданные базовые концептуальные универсалии или же это второстепенный результат деятельности языкового сознания?

Обозначенный круг вопросов заслуживает отдельного полномасштабного исследования, поэтому мы рассмотрим лишь некоторые аспекты. Наиболее значимой и очевидной проблемой нам видится амбивалентность когнитивной функции метафоры. То есть метафора в научном дискурсе обладает одновременно эвристическим и мифотворческим потенциалом.

В первой главе мы пришли к выводу, что метафора, согласно когнитивистскому подходу, выступает важнейшим инструментом категоризации мира в целом и отдельных предметных областей, структурирования восприятия и чувственного опыта. Благодаря метафоре мы можем свести (и, следовательно, понять) абстрактные понятия к физическому, чувственному опыту в его связи с внешним миром, то есть понятийная система метафорична по своей сути. Метафорическое понятие является посредником между репрезентацией мира в понятиях и нашим сенсорным опытом[1].

На первых этапах стабилизации сенсорно-перцептивного и операционального уровня мыслительной системы, мысль формируется в результате операции над образами. Мыслительные операции образами устанавливают связь между явлениями действительности, язык сохраняет эти связи в виде устойчивых метафор. В мифомышлении очевидность не играет большой роли, это лишь естественный фон, на котором совмещаются идеальные мыслительные аналогии.

Метафора выполняет функции инструмента оперирования над образами. Образы, воплощенные в знаковой системе, не вычленяются архаичным сознанием от форм самой системы. Для первобытного человека ритуальная маска не *означает* демоническое существо, а *является* им. Таким же образом произнесенное сакральное слово отождествляется с выполненным действием, что составляет основу ритуала и магии в целом.

Здесь очевидна основная характеристика мифопоэтического мышления — слияние, нечеткое разграничение знака и денотата, что служит причиной высокой степени тропичности мифопоэтической картины мира. При функционировании одного и того слова как кода (где язык выступает как способ кодирования мифологической картины мира) и

[1] *Гогоненкова Е.А.* Эпистемологический статус метафоры: экспозиция проблемы. // [Электрон. ресурс] Режим доступа: http://credonew.ru/content/view/421/29/.

метакода (где язык есть средство метакодирования остальных кодов, к примеру, ритуальных, изобразительных и т.д.) возникают условия для комбинаторики в пределах семантики слова[1]. Из этого неизбежно следует, что в таком образе, даже уже схваченном в материале языка, часть и целое, случайное и закономерное, единичное и множественное не различаются, и объект выступает как синкретичное целое.

Основными механизмами метафоризации рационально-научного дискурса является принцип переноса по аналоги и яркая комбинаторика образными компонентами при высоком уровне абстрагирования, а также необходимость в использовании тропов при описании научных моделей.

Как уже упоминалось, начиная с XVII в. из категориального и понятийного аппарата подлинно научного знания вытесняются пережитки средневекового натурфилософского мистицизма и предрассудки, связанные с фольклорно-мифологическими пластами сознания. Вплоть до середины XX столетия наука (с помощью направлений логического позитивизма и аналитической философии) пытается очистить свой язык от излишней образности и создать формальные схемы для передачи научного знания без «примесей» естественного языка.

В XX в. развитие языковые теорий в частности когнитивистики и функциональной семантики приводит исследователей к пониманию того, что за метафоричностью языковых форм скрывается не пережитки примитивного архаичного понимания действительности, а интуитивно-творческий потенциал мышления, который позволяет производить смену парадигм нормальной науки и совершать научно-технические революции. Тропичность научного дискурса и метафора как наиболее распространенная фигура приобретают в глазах исследователей эвристические функции.

В этом контексте интересно различение метафоры и научной модели, проведенное Дж. Мартином и Р. Харром: «Для обсуждения роли метафоры в научной теории необходимо провести различение между метафорой и моделью. Метафора — это фигура речи; модель — это нелингвистическая аналогия, связывающая объект или положение вещей с некоторыми другими объектами или положениями дел. Отношение между метафорой и моделью можно прояснить на таком примере: если мы используем образ жидкости для объяснения предполагаемого действия электрической энергии, то мы говорим, что жидкость функционирует как модель для нашего представления о природе электричества.

[1] *Маковский М.М.* Язык — Миф — Культра. М., 1996. — С. 18.

Если, однако, мы затем говорим об «оценке потока» или об «электрическом токе», то мы используем метафору, основанную на модели жидкости. ...Модель порождает множество метафорических терминов (поток, количество электричества, конденсатор, сопротивление и т.д.), которые мы используем при формулировании теории электричества; при этом понятно, что отсутствует намерение точь-в-точь сравнивать жидкость и электрическую энергию»[1].

По сути, большая часть естественнонаучных терминов является метафорами, производными от образных моделей. К тому же развитие физики элементарных частиц, квантовой механики и неклассической науки в целом приводит к тому, что помимо создания новой терминологии метафорическое мышление позволяет хотя бы на уровне образов описывать сложнейшие процессы, протекающие в макро- и микромирах.

Все перечисленные функции метафоры в научном мышлении носят позитивный эвристических характер, и позволяют через концептно-образный потенциал осуществлять построение нового научного знания. Метафора выступает в роли когнитивного механизма, способного за счет подвижного семантического смещения «рамки» и «фокуса», т.е. за счет сходства концептуальных форм, продуцировать новые образные модели, на основании которых затем создаются новые теоретические положения. При этом уже нерелевантно противостояние образности познающего мышления и научно-рациональных теоретических построений. Здесь уместен хайдеггровский тезис о том, что, чтобы быть точной, наука не должна быть строгой.

«<...>математическое исследование природы не потому точно, что его расчеты аккуратны, а расчеты у него должны быть аккуратны потому, что его привязка к своей предметной сфере имеет черты точности. Наоборот, все гуманитарные науки и все науки о жизни именно для того, чтобы остаться строгими, должны непременно быть неточными. Конечно, жизнь тоже можно охватить как величину движения в пространстве и времени, но тогда нами схвачена уже не жизнь. Неточность исторических гуманитарных наук не порок, а лишь исполнение существенного для этого рода исследований требования. Зато, конечно, проектирование и обеспечение предметной сферы в исторических науках не только другого рода, но его и намного труднее осуществить, чем соблюсти строгость в точных науках.

[1] *Martin J., Harre R.* Metaphor in Science / / Metaphor: Problems and Perspectives. Brighton, 1982.

Наука становится исследованием благодаря проекту и его обеспечению через строгость научного подхода. Проект и строгость впервые развертываются в то, что они суть, только благодаря методу. Метод характеризует вторую существенную для исследования черту. Спроектированная сфера не станет предметной, если не предстанет во всем многообразии своих уровней и переплетений. Поэтому научное предприятие должно предусмотреть изменчивость представляемого»[1].

Таким образом, относительно научного мышления и его дискурсивных форм мы можем сделать заключение, что метафора, обладая эвристическо-интуитивными чертами и когнитивно-эпистемологическими функциями, участвует в многосложных процессах номинации, детерминации объектов, при трансляции знания и коммуникации.

Но существует обратная сторона данного вопроса: сохраняя на уровне концептуально-языковой матрицы связь с мифологическими пластами сознания, метафорические формы иносказания продолжают интегрировать в современную культуру образы, в смысловом поле которых осуществляется современное мифотворчество, в том числе и квазинаучное.

Наука вплоть до середины XX столетия выстраивала системный барьер и принципы жесткого различения научного знания от ненаучного, не впуская в свои методологические схемы мифологемы из донаучного прошлого человечества. Строгая наука веками оттачивала методы построения доказательной базы, проверки результатов на истинность и весь свой понятийно-категориальный аппарат, и не приветствовала поэтический полет фантазии, мистическое откровение, духовидчество и т.д. И важно то, что сами объекты науки вполне отвечали строго рациональной методологи, для достижения достоверных результатов от ученых не требовалось гибкости мировоззренческих установок или значительных «поправок» в картине мира.

Ситуация кардинально меняется с открытием теории относительности, с развитием физики элементарных частиц, квантовой механики, законов астрофизики, а также современных информационных систем, нанотехнологий и т.д. Научно-техническая революция вкупе с коммуникативно-информационным прогрессом и общекультурными процессами релятивизации лишают цивилизованное сообщество единого мировоззренческого основания.

---

[1] *Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления (пер. с нем.; комм. В.В. Бибихина). М., 1993. — С. 41—63.

Миф и метафорическая полисемичность легли в основу современного знания, строящего свои подходы через аналогии, на парадоксальности, многомерности действительности. Направления, занимающиеся методологией и философией современной науки, все чаще и чаще используют концепции философии мифологии для понимания того или иного феномена. Зачастую в современных работах встречается компаративный анализ архаичных форм знания о космосе и достижений современных астрофизиков, сравнение календарной магии с современной теорией темпоральности и т.д. Рациональность современного типа не исключает интуитивные и прочие иррациональные виды знания, а наоборот синтезирует их с последними технологическими достижениями. Современные научные концепции строятся на противоречиях, как, к примеру, теория глобального эволюционизма, базирующаяся на несоответствии теории естественного отбора Дарвина (гармонизация начал) со вторым законом термодинамики (стремление к энтропии). Популярны также сопоставление законов квантового мира с древними поэтическими текстами или объяснение корпускулярно-волновой природы света через сакральный смысл ведических гимнов и т.д. и т.п.

Итак, чем объяснить, столь стремительное развитие квазинаучного мифотворчества, использующего культурные артефакты, оккультного и мистико-религиозного знания в период очевидного прогресса высоких технологий? На наш взгляд можно выделить несколько причин:

1. Кризис классической рациональной научной парадигмы, спровоцировавший тенденции релятивистского и плюралистического характера, на фоне роста популярности «постмодернистских игр».

2. Открытие новых законов физической реальности, выходящих за рамки классической рациональной парадигмы, для осмысления которых потребовались новые этико-эпистемологические основания. Их отсутствие было замещено деятельностью архаичных пластов сознания, и объекты научного познания приобрели мистический флер Великой Тайны и Чуда.

3. Развитие информационных технологий, выступающих в роли глобального нарративного пространства, в котором актуализируются квазинаучные мифологические мотивы.

4. Концептомоделирующий потенциал метафоры как неотъемлемого компонента научного дискурса, посредством которого научные аналогии в обывательском сознании приобретают буквальный смысл.

Рассмотрим каждую причину более подробно.

Четвертая научная революция с последующими тремя периодами развития квантовой физики серьезно пошатнула устои картезианско-

ньютоновской рациональной парадигмы. Корпускулярно-волновой дуализм, принцип дополнительности, принцип неопределенности, статистическая интерпретация волновой функции и т.д. из работ физиков-теоретиков (А. Эйнштейн, Н. Бор, В. Гейзенберг, М. Борн, Л. Де, Бройль, М. Планк и др.) за счет популяризации научного знания перенеслись уже в виде философем в область фундаментальных вопросов об основаниях реальности и ее основополагающих законов. Разумеется, новые положения подняли вопросы о фрактальности мира, индетерминизме или о наличии непостижимых более универсальных законов. Причем метафоры мистического или «каббалистического» характера присутствуют в текстах самих основателей квантовой физики: «Квантовая механика заслуживает всяческого уважения, но внутренний голос подсказывает мне, что это не настоящий Иаков. Теория дает много, но к таинствам Старого она не подводит нас ближе. Во всяком случае, я убежден, что Он не играет в кости»[1].

Немаловажны проблемы языка, возникшие в данной отрасли. Согласно Бору, причина многих затруднений состоит в том, что все термины «волна», «частица», используемые для описания микрообъектов суть метафоры из обычного языка, содержащего образы макромира, в то время как частица не имеет аналогов в повседенвном опыте. Эта языковая проблема, наряду с популяризацией основ квантовой физики, стала причиной мистифицирования данной отрасли.

Свою роль в становлении «мифофизики» сыграли столь характерные для XX века «постмодернистские игры» с текстами, основанные на ассоциативном поиске аналогий, на построении универсальных дискурсивных моделей, на анализе речевой реальности и т.д. Именно поэтому вся культура понимается как текст, деконструкция играет роль метафоры, освобождающей язык от множества наслоений, превратившихся в штампы и стереотипы и потому подменяющих процесс интеллектуальной активности простыми автоматическими реакциями на сигнал-раздражитель[2]. С этой точки зрения происходит своего рода редукция, когда «метафорическое прочтение» накопленного знания и опыта трактует один и тот же культурный знак в отношении различных контекстов, пытаясь тем самым выявить его парадигматическую универсальную природу.

---

[1] Из письма А. Эйнштейна М. Борну 04.12.1926, Эйнштейновский сборник. 1972. М. — С. 7.

[2] *Гусев В.В.* Самоограничительные тенденции в науке// Альтернативные миры знания. М., 2000. — С. 90.

Отметим, что разного рода мистификаторы, фальсификаторы и чудаки-энтузиасты преследовали науку с момента ее появления. Но с процессом усложнения теоретического аппарата и эмпирических данных их становилось все меньше. Удар со стороны неклассической теории по основам картезианско-ньютоновской картины мира породил очередной всплеск квазинаучных работ, базирующихся на переносе смысла по сходству, т.е. на метафоре. Так возникли мифы о синтезе энтропии и этической проблемы зла[1], о постижении квантовых процессов через природу Дао[2], о торсионных полях, о великом синтезе науки и религии (на этой почве в 60-е — 70-е годы XX в. образовалось множество паранаучных деструктивных сект) и мн. др.

Попав в пространство массовой информации и в поле интересов научной фантастики, эти сюжеты проникли в обывательское сознание, столь трепетно относящееся к всевозможным тайнам и чудесам, и в ходе фольклоризации с трансформировались в былички[3], неомифологемы и направления т.н. high-tech мистицизма.

Метафора из образного компонента дискурса перешла в статус мифотворческой фигуры, чьи функции вышли далеко за пределы стилистики научного текста.

Важно отметить, что функционирование метафоры как мифотворческого компонента возможно лишь в ремифологизированном смысловом пространстве современного общества. Дело в том, что социальная неустроенность, экономическая нестабильность, политические кризисы и угроза экологических катастроф, социальные болезни мегаполисов и мн. др., возвращают обывательское сознание к архаичным формам восприятия действительности. Бегство в тайные миры от жесткой реальности помимо психологического удовольствия от поиска чудесного сопровождается повышением значимости индивидуального бытия. «Мифотворчество протекает не в абстрактном пространстве психологических форм, а в реальных условиях жизни, являясь некоторым способом разрешения постоянно изменяющихся отношений конкретного индивида<...> Миф всегда является еще и некоторым событием в неповторимой <...>жизни личности, индивида»[4].

---

[1] *Ирхин В.Ю., Кацнельсон М.И.* Крылья Феникса. Введение в квантовую мифофизику. Екатеринбург, 2003. — 264 с.

[2] *Поликарпов В.С.* Восточная мудрость и новейшая наука. Р-н-Д., 1995. — 576 с.

[3] Наука и квазинаука / *Найдыш В.М., Гнатик Е.Н., Данилов В.Н. и др.* / под. ред. В.М. Найдыша. М., 2008. — 320 с.

[4] Там же. С. 165—166.

Таким образом, *вера в авторитет научного знания актуализируется в личностной мифологической модальности.* И в данном случае, необходимо отличать нечистоплотную намеренную фальсификацию и подлог, совершающиеся в корыстных целях от истовой веры в квазинаучные теоретические построения. Очевидно, что проблематика современного научного знания выходит в область ассоциативных рядов семантических полей, связанных с духовным наследием древних культур и цивилизаций. К примеру, представления об окружающей нас природе как о живом организме, доминировали в традиционалистских культурах, и новоевропейская наука долгое время отвергала их как мистику. Но сегодня, после идей Вернадского о биосфере и развития глобальной экологии, организмическое представление о природной среде, непосредственно окружающей человека, включено в научную картину мира. Перекликаются с некоторыми идеями восточных культур и стратегии деятельности с саморазвивающимися системами. «Кооперативные эффекты и небольшие воздействия в точках бифуркации способны порождать новые уровни организации в такой системе, тогда как увеличение простого силового давления на систему может приводить к тому, что она будет редуцироваться к одним и тем же структурам, не порождая нового. Эти стратегии напоминают принцип *«у-вэй»* (минимального воздействия), который был своеобразным идеалом деятельности в древнекитайской культуре»[1].

Метафора, переносящая научные смыслы в материал архаичных образов, в современных условиях всплеска неомистицизма порождает концептуальные формы, которые входят в культуру не только в виде низкопробной эзотерической литературы, но и в обличии подлинной теоретизированной науки. На этих мифологических концептах, связанных, как правило, с этико-религиозными космогоническими образами, с алхимической и астрологической традициями, строятся теории биополя, торсионного излучения, трансперсональная психология, отрасль биоэнергоинформатики и многие другие квазинаучные формы знания. К сожалению, как уже упоминалось, в процессе ремифологизации участвуют не только предприимчивые «дети лейтенанта Шмидта», но и ученые, искренне уверовавшие в революционную гениальность собственных идей, сформированных на буквальном понимании научных метафор.

Метафора как образная фигура когнитивной деятельности, помимо несомненных эвристических функций обладает мифотворческим потен-

[1] *Степин В.С.* Наука и лженаука. Науковедение., № 1, 2000. [Электрон. ресурс] Режим доступа: www.edu-zone.net/show/62242.html.

циалом, который по-особому раскрывается в ремифологизированном информационном пространстве современности посредством удивительного дискурсивного синтеза научных абстракций и архаичных концептов.

Очевидно, что научное сообщество вырабатывает методы жесткой аттестации научного знания, создавая комиссии по лженауке, публикуя обличительные статьи. Но квазинаука — это не только результат измененного статуса науки в обывательском сознании. В контексте социальных процессов, это не только оболванивание через СМИ и формирование новосредневекового унифицированного менталитета, это еще и возрождение романтических грез человечества о великой тайне бытия, о глобальном синтезе всего духовного наследия, это мечта о сакральном и потаенном знании. И возможно, в условиях общекультурного кризиса и нестабильности, человечество еще долгое время будет с готовностью играть чудесными метафорическими смыслами, замещая ими жестокую онтологическую реальность.

3.4. Метафора — ключ к мифотворческой активности сознания

В заключительном параграфе мы проанализируем внутренние механизмы концептуализации образов, проследим пути трансформаций коннотативных значений. Этот последний этап общего лингвофилософского анализа, позволит нам приблизиться к тем атрибутам языкового мышления, которые лежат в основе мифотворчества и мифогенеза. В силу того, что метафора является универсальным инструментом познания, а миф особой формой культурного закрепления этапов познания, необходимо выявить способы вербализации познавательных процессов.

Теоретической основой здесь послужат данные структурной семантики и данные сопоставительного анализа корневых индоевропейских основ. Несмотря на непрозрачность многих аналогий внутри индоевропеистской традиции, эта область сравнительно-исторического языкознания позволяет раскрыть те смысловые миграции, которые невозможно отследить вне мифолого-ритуалистической концепции языка[1].

Прежде всего, рассмотрим отношения концепта и языкового сознания. В структурной семантике понятие концепта, понимается не как

[1] *Маковский М.М.* Язык — Миф — Культра. М., 1996. — 330 С. // *Топоров В.Н.* Из наблюдений над этимологией слов мифологического характера. М., 1967. — 204 с. // *Трубачев О.Н.* История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. ИАН СЛЯ. 1985. № 5. — С. 12—26.

мыслительный образ широкого структурного диапазона (в этом значении мы употребляли термин *концепт* на протяжении всей работы), а как первичный операциональный элемент языкового сознания, т.н. «семантический парен (вещество без структуры), выступающий роли «строительного материала» для всех познавательных структур»[1].

В своем подходе мы будем опираться на уровневую модель языкового структурирования (ее развивали и обосновывали Ю.Н. Караулов, П.Я. Гальперин, Г.П. Щедровицкий), которая включает три кода: лексико-семантический (тезаурус), грамматический (языковую компетенцию по Н. Хомскому) и коммуникативный. Этот же подход постулирует вторичность языковой действительности относительно внеязыкового мира. Но при этом слово выступает не в роли ярлыка, навешиваемого на предметы и явления, но в роли инструмента познания, а, следовательно, и смыслового преобразователя. Таким образом, язык — не орудие сознания, а само действенное сознание, «способное к опережающему отражению закономерно ожидаемых изменений в познаваемом мире»[2].

Итак, рабочую концепцию, необходимую для перехода к уровням вербализации познавательного процесса мы с формулируем следующим образом: познание есть *процесс* отражения действительности, мышление — *способ* отражения, сознание — *форма* отражения, а язык, будучи реальной формой сознания, есть орудие познания, влияющее на все формы отражения[3], т.е. язык представляет собой смыслопреобразующую систему.

Вербализация познавательного процесса раскрыта в концепции И. М. Сеченова[4], которая обнаруживает два этапа языкового воплощения познания: 1) становление предметной мысли через чувственное отражение предметов и их взаимосвязей; 2) преобразование предметно-чувственных образных структур в разного рода абстракции, обладающие всеми свойствами знака. Второй этап есть процесс символизации или сигнификации (по Л.С. Выготскому).

В процессе символизации слово выступает как базовый элемент смыслопорождения и может обретаться в семантике языка (как целостной знаковой системы) и в семантике речепорождения. Отсю-

---

[1] *Алефиренко Н.Ф.* Спорные проблемы семантики: Монография . М., 2005. — 326 с.

[2] Там же. С. 93.

[3] *Лурия А.Р.* Язык и сознание / Под ред. Е.Д. Хомской. Р-н-Д, 1998. — С. 50.

[4] *Сеченов И.М.* Элементы мысли // Избр. философские и психологические произведения. М., 1947. — С. 480.

да вытекает разделение значения и смысла. Значение выступает как социально-значимый инвариант интенсионала, представленного словарным толкованием, а смысл — личностным, ситуативным вариантом интенсионала, интерпретацией слова, что сближает его с понятием коннотации[1].

Мы будем рассматривать систему языковых значений как языковое сознание, объективирующее идеальные образы реального мира. В этом случае языковое сознание выступает в роли функции идеального.

Вся картина мира, отраженная в языковом сознании формируется через системность языковых образов, упорядоченных синтагматикой и парадигматикой определенного языка. Чем же является языковой образ? «Языковой образ — это вербализированное зрительное восприятие предметного мира, фиксирующее форму, цвет, свет, объем и положение в пространстве поименованного предмета»[2]. Таким образом, становится ясно, что языковой образ отличается от предметно-чувственного представления тем, что его целостность, закрепленная в «теле» языка, выступает основанием для последующей «надстройки» символа и знака. Символ отличается от языкового образа тем, что он в меньшей степени связан с предметно-чувственными параметрами, но уже нагружен смыслами экстралингвистического характера[3]. Воплощение образа в знаке, является, проявлением лингво-креативной функции мышления, т.к., порождая непрямые значения (метафоры в широком смысле), знаковые отношения способны создавать новые концепты в языковой картине мира. В этом случае, «образ психологичен, метафора семантична, символ функционален»[4].

В русле этих рассуждений метафора выступает как высшая форма языковой мыслительной деятельности, т.к. в ней заложены когнитивно-прагматические установки на закрепление знаковых образов в языковой культуре. Здесь прослеживается постепенная трансформация лингво-когнитивных процессов от первичного смутного предметно-чувственного переживания, до закрепления всей системы образных взаимосвязей этого переживания в языковой культуре того или иного общества в виде идиом, фразеологизмов, устойчивых выражений.

---

[1] *Кобозева И.М.* Две ипостаси содержания речи: значение и смысл // Язык о языке: сб. статей. М., 2000. С. 312—313.

[2] *Ольховиков Д.Б.* «Образность» как категория филологического описания текста // Res linguistica: К 60-летию проф. В.П. Нерознака. М., 2000. — С. 338.

[3] Там же. С. 340.

[4] *Арутюнова Н.Д.* Язык и мир человека. М., 1999. — С. 338.

Метафорические иносказания, как это было показано в предыдущих параграфах, обладают мифологическими чертами. Значит, в цепочке когнитивно-образных преобразований есть точка перехода от индивидуального переноса по сходству к мифологической метафоре, к пониманию которой существует единая для коммуникативного сообщества культурно-историческая пресуппозиция. Этот переходный ключевой момент нам и предстоит выявить.

В дискурсивной идиоматике зачастую наблюдается следующий процесс: «образы отдельных выражений, соприкоснувшись с другими образами дискурса, тут же сливаются в единую целостную и модально окрашенную картину, требующую ассоциативно-вербального воплощения в лаконичном сочетании ключевых для данного дискурса слов концептов»[1].

Мы склонны к точке зрения, утверждающей, что чувственный образ становится языковым как только включается речемыслительный процесс, в контексте которого он вступает в новые ассоциативные отношения, необходимые для языкового моделирования того или иного феномена национальной культуры, для формирования языковой картины мира в виде метафорических представлений.

Существует также понятие образного поля как совокупность образных средств, обозначающих один и тот же денотат. Эта совокупность образов выстраивается не в произвольном порядке. На примерах современных метафор мы видим присутствие мифологических концептов. С другой стороны, мифы являются культурным закрепление метафорических переносов значений. Таким образом, мы приходим к замкнутой системе, которая требует различения *метафор как мыслительных механизмов*, воплощенных в архаичных мифологических образах и *метафор-тропов*, которые воспроизводят архаичные мифологические образы в виде культурно закрепленного высказывания. Метафоры-тропы же участвуют при создании современных мифологических систем.

Проблему первичности в данной дихотомии можно решить, на наш взгляд двумя способами.

Первый способ, наиболее распространенный в истории гуманитарного знания, — поиск инвариантных универсалий, определяющих содержание образного поля. Это могут быть внеязыковые атрибуты реального мира, которые одновременно отражаются и в мифах, и метафорах, и тогда и мифогенез, и метафоротворчество являются схожими параллельными, но разноуровневыми процессами. В роли универсалий также могут

[1] *Алефиренко Н.Ф.* Спорные проблемы семантики. М., 2005. — С. 116.

выступать врожденные архетипные образы, бинарные оппозиции, бессознательно проявляющиеся в любой мыслеречевой деятельности (в психоанализе и психологии достаточно примеров для обоснования мысли о единой для всего человечества концептуальной матрице, основанной на универсальных мифологических сюжетах)[1]. Роль инвариантных структур могут выполнить самостоятельные культурные процессы, которые обеспечивают ментальное единство индивидуума и общества и т.д. Этот подход не раз воспроизводился в теоретическом знании о языке и мышлении, в языковом и психологическом подходах к мифу. Отличительной чертой этой парадигмы является спиральная цикличность познавательных процессов, т.е. человечество совершает восходящее движение, но в круге инвариантных образных моделей. Отсюда вытекают концепции об ограниченном количестве сюжетов и фабул, о структурном единообразии мифологий различных культур и эпох, о взаимовлиянии родоплеменных отношений и грамматического строя и т.д.

Второй способ, менее масштабен и не претендует на универсализацию всей культуры и всех языковых и мифологических миропредставлений. Здесь ключевую роль играет не диахроничное воспроизведение универсальных образных основ, а синхроничный срез отношений внеязыковой действительности и ее культурно-языковой репрезентации. Иными словами, важны не сходства мифов и идиоматических образов, а их различия, указывающие на культурно-исторические уникальные особенности народа, или эпохи. Этот подход отчасти схож с теорией дискурса М.Фуко, в нем нет установки на развитие постоянное воспроизведение архетипов в новых культурных оболочках. Здесь важен момент языковой концептуализации предметно-чувственного представления и его интеграция в область культурно-исторического среза. Концепт, воплощенный в языковой метафоре, может совпасть мифологическим образом, а может остаться просто тропом, стилистической фигурой без всякого сакрального подтекста. В этом случае не берется во внимание трансформация метафор в мифы, а мифов в метафоры, здесь важны их роли в пространстве того или иного исторического дискурса.

В рамках и первого, и второго подхода вопрос о первичности мифа и метафоры не решается однозначно. В первом случае первичны врожденные универсалии, которые одновременно воспроизводятся и в мифе, и в метафорах, и в детских комплексах, и в сновидениях. Во втором подходе

[1] *Гроф С., Хэлифакс Дж.* Человек перед лицом смерти. М.,1996. — 246 с. // *Нойманн Э.* Происхождение и развитие сознания. М., К., 1998. С. 31. // Духовный кризис. Когда преобразование личности становится кризисом. Под ред. *С. и К. Гроф.* М., 2000. — 288 с., и т.д.

вопрос о первичности мифа или метафоры (языка) в концептуализации чувственного образа выглядит некорректным, поскольку парадигматическое пространство дискурса предполагает единство всех когнитивных и онтологических слоев, только этим достигается целостность синхронического среза.

Можно предположить, что «точка перехода», в которой преобразования могут происходить как от мифа к метафоре, так и от метафоры к мифу, выражается в совпадении ассоциативных образов, смысловых коннотаций с мифологическими концептами культурно-исторической памяти.

Вышеизложенные рассуждения приводят нас к ключевой гипотезе о внутренних первичных метафорах-функциях и некоторым типологическим поправкам относительно метафоры и мифа. На наш взгляд, необходимо различать: архаичный концептуальный миф и современное мифотворчество, а также корневые метафоры (принципы языковой мыследеятельности) и метафоры (в традиционном понимании), зафиксированные в виде нормативных тропов, стилистических фигур. При таком разделении вопрос о первичности решается в виде простой пропорции: ***корневые метафоры-принципы лежат в основе архаичного мифотворчества, а архаичные мифологические концепты проявляются в языковых метафорах-тропах***, дискурсивно воспроизводящих современные мифы массовой культуры.

При таком различении оба подхода и диахронический и синхронический не вступают в противоречие и взаимообуславливают друг друга. Разумеется, что подобная пропорциональная схема довольно условна, но ее ценность состоит в том, что с ее помощью можно составить исследовательскую парадигму из контрдикциональных теорий. На наш взгляд, только рефлексивный синтез противоречащих друг другу подходов, может максимально широко охватить поливалентные характеристики мифа и метафоры. В принципе, предложенное теоретическое решение можно рассматривать как общий результат философского осмысления основ когнитивной семантики в русле теории мифологии.

В качестве обоснования вышеизложенной концепции, мы попытаемся умозрительно проследить пути метафоры и мифа от первичных глубинных трансформаций сакрального смысла до современных идиом и массмедийной мифологии.

Относительно вопроса первой стадии приобретения когнитивных способностей древнего человека, эволюции когнитивности, в философии и науке противостоит два фундаментальных подхода: натуралистический и культурно-исторический. Первый подход представлен биологической

теорией когнитивных процессов (К. Лоренц, Д. Кэмпбелл, Р. Ридль), второй — культурно исторической школой объяснения ментальности (Л.С. Выготский, Р.С. Лурия и их современные последователи)[1]. В первом подходе человек и его когнитивная деятельность рассматриваются как продукт естественного процесса приспособления к условиям среды, во втором — как результат взаимодействия социального и культурно-исторических факторов, основанных на референции, т.е. соотнесения языка (даже самого элементарного) с конкретно-чувственными представлениями о мире.

Мы постараемся придерживаться промежуточной позиции, с опорой на врожденные языковые способности, т.е. будем утверждать, что структура познавательных процессов зависит и от объективных природных условий (вплоть до рельефа местности, климата, преобладания в ландшафте тех или иных цветов), и от социальной и культурной деятельности человека. При этом природный фактор может влиять на языковые структуры, которые, в свою очередь, определяют типы референции и принципы образного мышления. Разумеется, здесь не стоит впадать в крайность и соотносить все когнитивные процессы только с языковыми формами.

На ранних этапах развития человек находится в бесформенном, беспонятийном пространстве примитивных переживаний, аффектов представлений, не различающих ни атрибуты объектов, ни собственной активной познавательной позиции. Что же служит толчком к первичному проявлению языкового сознания? Приверженцы биологического подхода в постепенном развитии дискретности мышления ключевую роль отводят биологической борьбе, которая формирует первые принципы каузальности в мышлении и переход от правополушарных эмоциональных процессов к левополушарным аналитическим[2]. Культурно-историческая школа на первый план выдвигает социальную деятельность и трудовые отношения. Мы считаем, что наравне с биологическими филогенетическими процессами и культурно-историческими трансформациями первым импульсом к референциальным соотношениям стала потребность в *коммуникации*. Необходимость передачи собственного практического или чувственного опыта, потребовала соотнесения субъективных представлений о мире с означающей формой, которая могла быть акустической, мимической, жестовой, поведенческой и т.д. Именно потребность в коммуникации катализирует деятельность сознания на соотнесение

[1] *Режабек Е.Я.* Мифомышление (когнитивный анализ). М., 2003. — С. 237.

[2] Там же. С. 240.

конкретной чувственности с абстрактной образностью, которая через знак раскрывает реципиенту содержание высказывания. Чтобы, сформировать «тело» означаемого, первобытному сознанию понадобилось умение различать физические характеристики денотата.

Здесь вступают в силу принципы когнитивной деятельности сознания, которые базируются на аналогиях, фундирующих каузальные взаимосвязи. С этого момента архаичное сознание способно к порождению элементарных метафор (именно переносов осмысленных значений по сходству), знаков и символов.

В ритуалистической концепции описанный этап архаичного познания уже включает в себя первые мифы, т.к., согласно этой теории, сакрализация действительности, происходит через действие по аналогии. Иными словами древний человек в драматической актуализации воспроизводит по аналогии священные истории о сотворении мира, о происхождении вещей и т.д. Примитивные проявления архаичного языкового мышления дали толчок к развитию первых мифологических систем и их ритуалистического воспроизведения. А ритуал впоследствии стал «исходным локусом, где происходило становление языка как целостной знаковой системы»[1].

Сакрализация действительности накладывает определенные ограничения и на языковую систему, которая должна быть упорядочена, как Космос, и должна в своем бесконечном повторении нести функцию демиурга, создающего не онтологическую, а языковую реальность. Согласно основным постулатам индоевропеистики, упорядоченность Космоса в архаичной индоевропейской основе проявляется через различные морфологические элементы (которые затем стимулируют лексико-семантическую разветвленность), несущие системные ограничения: *элементы-блокаторы* (сдерживающие коннотативную насыщенность слова), *тотемные элементы* (поддерживающие семантическое единство значений), *табуирующие элементы* (включающие в одно смысловое поле оппозиции), *элементы-катлизаторы* (увеличивающие коннотативную разнонаправленность)[2].

Несмотря на то, что индоевропеисты придают чрезмерное, на наш взгляд, значение ритуалу как источнику высокоорганизованных знаковых систем, нельзя не согласиться, что ритуалистическая деятельность в древности служила каналом трансляции культуры и порождала мен-

---

[1] *Топоров В.Н.* Из наблюдений над этимологией слов мифологического характера. М., 1967. — С. 22.

[2] *Маковский М.М.* Язык — Миф — Культура. М., 1996. — С. 11—13.

тальные парадигматические связи[1]. Согласно теории М.М. Маковского, базовые метафоры, лежащие в основе семиотических трансформаций индоевропейской основы, связаны со значениями «*бить*» «*резать*», «*гнуть*». Мы не будем вдаваться в подробности доказательства данного подхода, укажем лишь на то, что в работах упомянутого авторитетного исследователя дается развернутое обоснование взаимосвязи магических и мифологических черт архаичного мышления с языковыми планами формы и содержания. Автор в сравнительном историко-этимологическом анализе убедительно показывает системность переходов корневых (в значении глубинных) метафор в состояние мифологических концептов.

Отношение языка с мифопоэтической моделью мира может быть описано в следующих аспектах:

— язык как средство метакодирования всех остальных кодов мифопоэтической модели мира. Сам характер языкового знака позволяет ему замещать все другие предметы и знаки;

— язык как код мифопоэтической модели мира, которым может быть описана модель мира во всей ее тотальности[2].

Здесь для нас важна трансформационная цепочка метафора — миф — язык. Еще раз заметим, что первичная корневая метафора относится не к тропичности мышления, а непосредственно к самому когнитивному принципу переноса значения по сходству и аналогии.

Несмотря на критику генеративистов структуралистской теории бинарных оппозиций (в частности замечание Н. Хомского в сторону К. Леви-Строса[3]), все-таки оппозициональная система значений на сегодняшний день является наиболее продуктивной, хотя, возможно, не стоит возводить ее в ранг основополагающего принципа языка и мышления. Тем не менее, для семантики архаической модели мира характерна совокупность объектов с нерасчлененными признаками, между которыми устанавливается параллелизм полярных оппозиций. Эти еще раз доказывается закономерность присутствия метафоры в мифомышлении, т.к. из всех систем связи означающего и означаемого метафора наиболее подвижна и с легкостью вбирает в себя ситуативный и психологический компоненты дискурса. Таким образом, мифологические образы можно систематизировать посредством семантических пучков метафорических трансформаций[4]. «Мифологические образы при этом

[1] Там же. С. 13.

[2] Там же. С. 17.

[3] *Хомский Н.* «Язык и мышление» М., 1972. — С. 115.

[4] *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М., 2000. — С. 234.

конструируются как пучки различительных признаков, как поливалентные символы, соотносимые с другими символами по-разному на разных уровнях»[1].

Из всего многообразия знаковых систем язык как адаптивная асимметричная семиотическая система не требует однозначного соотношения с денотатом, которым в принципе является все, что может быть предметом возможного человеческого опыта, что содержится в поле структур, данных в опыте и является почвой как для мыслительных и эмоциональных процессов, так и для и практической деятельности[2].

И в этом случае идеальной знаковой схемой является метафора (в самом широком понимании этого слова), которую в индоевропейской традиции называют мифологическим тропом. Метафорическое обобщение как наиболее подвижное в семантических связях не обязательно должно быть связано с абстрагированием, оно может осуществляться посредством образа без построения иерархии каузальных связей.

Индоевропеистская методология исходит из допущения, что феномены внеязыкового мира структурировались мифопоэтическим мышлением не в виде понятийных полей, а в виде семантических пучков и семантических рядов, т.е. на основе первичных метафор или мифопоэтических тропов. «Именно метафоризация является основным механизмом, определяющим качественное и количественное своеобразие семиотических закономерностей и выступающим их главным катализатором»[3]. Необходимость метафоры как концептуализатора в период допонятийного мифологического определяется тем, что неметафорическое выражение одного явления через другое было не под силу архаичному сознанию, поэтому метафора была не художественным средством выражения, а своего рода «неизбежным балластом»[4].

Итак, мы приходим к важному заключениию о том, что метафорический принцип переноса значений смещения семантических полей заложил основу мифопоэтического мышления. Миф и ритуал заложили в языковые формы системы сакральных образов. Следующей ступенью было сохранение в культурно-исторической памяти языка лексико-семантических и морфологических переходов сакральных значений. Здесь приведем краткий пример сравнительного историко-этимологического анализа современного английского слова *bacon* (пер-

[1] Там же. С. 295.

[2] *Маковский М.М.* Язык — Миф — Культура. М., 1996. — С. 11—13.

[3] Там же. С. 26.

[4] *Стеблин-Каменский М.И.* Миф. Л., 1976. — С. 84.

вое значение — *бекон, грудинка* и т.д., но в исторический анализ закономерно попадают, коннотации и омонимы, т.к. именно они несут в себе черты архаичных семантических взаимосвязей) :

BACON 1) футбольный мяч; 2) приз, победа; 3) награбленное добро, добыча; 4) доход, выручка прибыль, зарплата деньги.

Соотносится с и.-е. корнем *bheg-* «бить, разбивать», *bheug-* «гнуть»: типологически ср. греч. *σφαῖρα* — шар, латышск. *spira* «Mistkügelchen der Shafe», но греч. *σπαίρω* «stossen, zucken»; и.-е. *mel-* «мять, бить», но ирл. *meall* «мяч, круг»; и.-е. *bheg-* «бить, разбивать», но др.-сев. *baggi* «сверток», и.-е. *sker-* «бить, резать», но русск. *шар*; и.-е. *pel-* «бить, резать, гнуть», но лат. *pila* «мяч» (ср. лат. *pila* «ступка»).

Значение «бить, резать, гнуть» может дать и значение «доход, выручка, торговля»: ср. и.-е. *luk-* «гнуть резать», но лат. *lucra* «доход»; и.-е. *bheug-* «гнуть», но гот. *bugjan* «покупать»; и.-е. *ker-* «гнуть, резать», но тох. *A kuryar* «торговля»; и.-е. *pel-* «бить, резать, гнуть», но литовск. *pelnas* «прибыль», Значение «победа» также соотносится со значением «гнуть»: ирл. *cob* «победа» < *keb-* «гнуть»; лат. *victoiria* «победа» < *vincere* «гнуть»[1].

Современное слово *bacon* — «бекон» сохранило свои архаические значения в метафоре иного порядка на уровне идиоматики: *to bring home the bacon* — добиться успеха (букв. принести домой добычу), *to save one's bacon* — спасти свою шкуру. Здесь прослеживается ассоциативный ряд с охотничьей практикой: *бить> резать>победа> добыча>прибыль>успех*.

Этимологическая реконструкция показывает сложную систему семантических взаимосвязей в индоевропейской основе. Эта система базируется на мифологических представлениях, застывших в глубинных семантических основаниях посредством концептов. Этот же механизм действует при формировании современных метафор, идиом и фразеологизмов, как это продемонстрировал анализ мифологических концептов в современных метафорах чувств в предыдущих параграфах.

Таким образом, мы получаем циклическую систему взаимодействия природных и культурно-исторических констант, что позволяет сделать следующее заключение: обнаружение аналогий и перенос образов предметов по сходству является врожденным языковым свойством, которое на ранних этапах развития языкового мышления являлось основополагающим принципом мифотворчества. Смысловые связи, построенные мыслительными языковыми процессами, представляют собой не просто набор аффективно-субъективных образов, но результат устойчивых

[1] *Маковский М.М.* Язык — Миф — Культура. М., 1996. — С. 26.

социально-значимых многослойных ассоциативных отношений элементов действительности, отраженной языковой образности. Такая трактовка взаимосвязи личностно-бытийственных метафор и фактора социальной деятельности дает возможность утверждать что, образные единицы языка стереоскопически представляют всю смысловую эволюцию соответствующего концепта, «траекторию его культурного развития»[1] в парадоксальном сочетании всеобщего и обособленно-личностного, субъективного и объективного видения мира.

В русле данной трактовки релевантны рассуждения Стеблин-Каменского по поводу мифа, что «миф это образы, отвечающие одновременно и метафорическим фантазиям и элементам действительно познанной реальности, образы, возникшие не в сознании одного человека, но закрепленные в слове и ставшие достоянием всего этнокультурного коллектива»[2].

Следующий этап представляет собой культурно-историческую форму взаимодействия языковых процессов и мифопоэтического мышления. В истории становления и развития языков мира всегда присутствует момент закрепления лексико-семантической нормы. Это, как правило, свидетельствует, об устоявшей языковой парадигматике.

Здесь ритуалистические функции несут иллокутивные свойства языка, т.е. деятельностный аспект дискурса, где *проговаривание* равно *действию*. Этот этап характеризуется четким разделением обыденного сакрального, разграничением языка повседневности и языка священного. В современной языковой практике эти пережитки архаичного языкового представления сохранились в виде торжественных официальных клятв, принесении присяги и т.д. Полевые этнологические исследования привнесли немалый вклад в решении проблемы соотношения языкового мышления и мифопоэтики. Исследователь спросил у одного из представителей современных алеутов, правда ли что их племя в век самолетов, ракет и телевидения все еще верит, что они произошли от капель молока медведицы (как об этом говорилось в космогоническом цикле алеутских мифов). На что был дан ответ: «Нет, мы не верим, мы так говорим»[3]. Здесь очевидно разделение технократической повседневности и сакрального смысла высказывания, которое в системе анимистических верований приобретает значимость как дискурсивная реальность.

---

[1] *Алефиренко Н.Ф.* Спорные проблемы семантики. — С. 119.

[2] *Стеблин-Каменский* М.И. Миф. Л. — 1976. — С. 87.

[3] *Donald F. Tompson.* The Hero — Cult, Initiation and Totemism on Aleutian Islands (The Journal of the Royal Antropological Institute, LXIII, 1967, P. 453.

В становлении семантической структуры слова, немалую роль играет также символизация вербализированного концепта, которая опирается на «переосмысление и модификацию уже существующих знаковых отношений между различными видами эмпирических сущностей»[1]. Результатом такого переосмысления является интенциональное внедрение концепта в структуру предметно-чувственного пространства. Символ в отличие от подвижной метафоры жестко закрепляется не в нормативности высказывания, а культурных концептах. Если высказывание *буйство веры* является отклонением от семантического образного ряда метафоры (это высказывание семантически возможно), то соотношение «*черная роза* — символ раннего пробуждения», а «*жаворонок* — символ печали» будет ассоциативным, логическим и культурно-концептуальным нарушением.

Итак, следующий этап нашей ретроспективы соотношений метафоры и мифа в русле языкового мышления представляет собой формирование т.н. «культурно-национальных одежд» мифопоэтического мышления. Иными словами здесь формируется мифопоэтическая, эпическая, героическая традиция. Мифология как система устоявшихся образов вплетается в канву литературной поэтической традиции, в искусство. Здесь происходит разделение мифомышления на два типа: 1) мифомышление застывшее в памятниках культуры и являющееся постоянным объектом литературного философского, психологического и пр. исследований; 2) мифомышление, актуализирующееся в языковом и культурно-историческом пространствах современности, осмысляемое носителями мифомышления как актуальные культурные реалии.

Здесь важно подчеркнуть конституирующую функцию языковой практики относительно мифа. Посредством текстовой традиции и манипуляции мифологическими образами, бытующими в массовом сознании, осуществляется идеологизация общества, для которого аксиологические ориентиры, поведенческие и ритуальные кодексы прописаны в данной мифологической системе.

Также через мифологические дискурсивные концепты средств массовой информации создается т.н. неомифология повседневности с ее образами демонического государства-империи, всемирного заговора, с образами потусторонних миров, пришельцев, неошаманов, с эсхатологическими умонастроениями и т.д. и т.п. В языке повседневности устойчивые метафорические сочетания сохраняют образы архаичных мифологических систем, тем самым архаичных миф как бы постоянно

[1] *Кравченко А.В.* Знак, значение, знание. Иркутск, 2001. — С. 107.

воспроизводится в языковом плане выражения, хотя содержательная сторона высказывания формируется переносным непрямым значением.

В особых уровнях языка (в таких как кент, арго, профессиональный сленг) присутствует характерная экспрессивная тональность. В системе ценностей социально-обособленных групп присутствие мифологических и ритуалистических черт проявляется в наиболее очевидной форме (например посвящение в *черпаки* или в *деды* в армии, принятие в *воровскую семью* или развенчание *короля* в местах лишения свободы, а также сложный шифр языка татуировок, языка жестов и т.д.). Поэтому концептуализация реалий социально-обособленной группы также происходит на уровне мифологем. Но эта сторона вопроса, на наш взгляд, нуждается в дополнительном исследовании.

Таким образом, становится возможным утверждение, что соотношение метафоры и мифа и в синхроничном и диахроничном планах имеет циклическую динамическую структуру. Метафора как когнитивный принцип языкового сознания создала основу для мифа, миф в своем развитии сохранился в метафорах-тропах. Постоянное видоизменение лексико-семантического состава языка, а также культурные трансформации приводят к появлению новых метафор и новых мифов. Видимо, принципы языковой репрезентации индивида и социума в целом нуждаются в создании метафорических смещений и переносов; скорее всего, языковая картина мира через игру смыслов отражает бесконечность и непостижимость внеязыкового мира, а миф, состоя в тесном соотношении с когнитивным метафоротворчеством, заполняет культурные лакуны сакрального, и утоляет вечную человеческую жажду чудесного и таинственного.

* * *

Итак, лингвофилософский анализ соотношений метафоры и мифа в контексте когнитивных подходов и лингвофилософских концепций дал определенные результаты, нуждающиеся в некоторой систематизации. В наши задачи входило детальное рассмотрение семантических структур, закрепивших концепты мифологических представлений, и выражавших синкретичные характеристики беспонятийного архаического сознания через метафорический код. В результате анализа мы пришли к следующим выводам:

1. Глубинная внутренняя взаимосвязь процесса создания метафор и мифотворчества лежит в когнитивных основаниях языкового сознания человека. Актуализация языкового сознания проявляется на двух уровнях: филогенетическом, в виде врожденных языковых способно-

стей и принципа постижения одного явления через другое; и культурно-историческом, на уровне, являющимся источником образности и структурно-семантических закономерностей того или иного языка. Из всех видов знаковых отношений метафора в наиболее полной форме соответствует синкретичности мифологического мышления. Соотношения метафорической «рамки» и «фокуса» строятся по принципам сходства и аналогий, принципам являющихся ключевым когнитивным инструментарием человеческого сознания. Миф в этом случае выступает в виде социально значимого культурного закрепления корневой метафоры.

2. Миф и метафора имеют единые механизмы означивания и взаимообуславливают другу друга в структурно-семантическом и культурном закреплении. Мифологические концепты включены в социальную и языковую деятельность, не зависимо от уровня научно-рационального знания. Метафора является неотъемлемой частью когнитивной мыслительной деятельности, поэтому миф как один из продуктов метафоротворчества присутствует на всех стадиях развития человеческого общества. В рамках психологических подходов можно утверждать, что принцип аналогии или семантического переноса, выражаемый в языке посредством метафор, лежит в основе упорядочивания и взаимовлияния внутреннего и внешнего планов человеческого бытия. Миф выступает в этом случае в качестве набора инвариантных образов.

3. Результаты сравнительного анализа метафорических выражений (на материале русского, французского и английского языков), выражающих чувственные состояния дают возможность утверждать, что в языке в его семантических коннотативных функциях сохраняются т.н. паттерны (термин из когнитивной лингвистики от англ. *pattern — выкройка*) культурно-исторической памяти, которые основаны на архаичных мифологических концептах. Эти мифологические концепты имеют два уровня функционирования. С одной стороны, мифогенез есть результат культурной деятельности общества, т.е. это область внешнего функционирования с другой — мифопредставления свойственны внутренним бессознательным процессам, которые в свою очередь являются фрагментом коллективного бессознательного.

4. И мифотворчество, и создание иносказательных средств выражения являются производными тончайших границ соприкосновения языка, мышления, культурно-исторической памяти индивидуального образного видения и массового сознания. Метафора выступает как одна из ключевых форм языковой мыслительной деятельности, т.к. в ней заложены когнитивно-прагматические установки на закрепление знаковых образов в языковой культуре. Мифотворчество является результатом

синтеза языковой и социальной деятельности; посредством метафоризации в языке закрепляются образные соотношения, которые проявляются затем в ритуалистической социально значимой форме как целостные мифологические системы.

5. Следует различать метафору как внутреннюю форму когнитивных процессов языкового сознания и метафору-троп как внешнюю форму иносказания. Таким же образом мифы подразделяются на архаичные, наполненные сакральным значением, воплощенные в социальных кодексах и требующих ритуалистической реализации и мифы современные, носящие в большей степени характер идеологических манипуляторов массового сознания, имеющие сакральный подтекст в виде ожидания сенсационного чудесного и таинственного и воспроизводимые в дискурсивном пространстве СМИ. В основе когнитивных процессов лежат корневые метафоры, а образное наполнение происходит на уровне мифотворчества, которое в свою очередь аттестуется и фиксируется культурой в метафорах-тропах и иных фигурах речевой практики.

6. Результаты лингвистического сравнительно-исторического анализа и теоретическая типологизация метафоры и мифа позволяют снять противоречие в вопросе первичности и построить следующую пропорцию: корневые метафоры-принципы лежат в основе архаичного мифотворчества, а архаичные мифологические концепты проявляются в языковых метафорах-тропах, лежащих в основе многих современных мифов массовой культуры. Иными словами принцип переноса по аналогии и сходству в языковом мышлении порождает абстрактные образы, которые затем воплощаются в культурном поле в виде мифов. Архаичные мифологические мотивы закрепляются в культуре в форме устойчивых концептов, которые находят свое воплощение структурно-семантических характеристиках метафор-тропов, идиоматики и фразеологизмов. Иносказательные средства выражения со скрытыми в них мифологическими концептами обладают значительным эмоциональным потенциалом. Идеологический политический дискурс накладывает образные формы на схожий семантический ряд индивидуального языка, тем самым как бы вплетаясь в мировоззрение и умонастроения отдельной личности. Этим объясняется широкое распространение современных политических, идеологических, маркетинговых мифов, квазинауки, неомистицизма и т.п.

Взаимосвязи личностно-бытийственных метафор и фактора социальной деятельности дает возможность утверждать что, образные единицы языка стереоскопически представляют всю смысловую эволюцию соответствующего концепта, «траекторию его культурного развития»

в парадоксальном сочетании всеобщего и обособленно-личностного, субъективного и объективного видения мира. (Этот тезис был обоснован практикой сравнительного анализа некоторых арготических выражений).

Результаты этимологического анализа индоевропейской основы показывают, что с развитием языковых способностей, с усложнением речевой деятельности, с установлением и гармонизацией грамматических, синтаксических, лексико-семантических разделов уже не миф формирует языковые принципы, но на языке «сказывается» миф. На этом этапе миф предстает в своей традиционной форме в виде священной истории, а мифологический след в глубинных языковых структурах застывает в метафорических образах идиоматических выражений.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Приступая к заключению, автор этих строк испытывает неотвратимое ощущение, что он стоит только в самом начале пути. Анализ мифа и метафоры, проведенный в междисциплинарном лингвофилософском ключе, помимо очевидных позитивных результатов принес также четкое понимание необъятности затронутой темы. Удивительнее всего, что при умозрительном приближении к сущности мифогенеза и метафоротворчества, все ощутимее становится потребность в неких инвариантных основаниях. По сути, вся история исследований мифа, эта попытка обосновать универсальные структуры (восприятия, сознания, мышления, языка, форм культурного воспроизведения личного опыта и т.д.). Данная работа — не была исключением.

В истории формирования теоретических подходов к метафоре ключевым оказался тот, момент, когда метафора, бывшая долгое время простой стилистической фигурой, способом текстового декорирования, приобрела статус крайне значимого когнитивного инструмента сознания. Подобные тенденции обнаружились и в теории мифа, когда миф как объект из примитивной формы мировоззрения превратился универсальный культурный код, через который возможно раскрыть глубинные отношения системы Человек-Мир.

Когнитивные функции метафоры, связь тропов и чувственно-образного мышления, номинация как процесс мышления, соотношения концепта, образа, и слова — весь этот круг проблем приблизил нас к пониманию сути когнитивного иносказания вообще и роли метафоры в процессе мифогенеза в частности. При работе с колоссальным теоретико-исследовательским материалом по метафоре и мифу постепенно выкристаллизовывался круг нетривиальных проблем, входящий в систему отношений этих двух явлений:

- соотношение чувственного образа и действительности;
- влияние языковых структур на мифологическую картину мира и наоборот — влияние мифов на этнолингвистические формы репрезентации действительности;

• мифологическая архетипика индоевропейского метафорического кода;

• проблемы первичности языка и мифа процессах символотворчества;

• знаковая природа языка и мифа, символическая объективация личностно-бытийсвтенного опыта;

• структурное единообразие языка, мифа и социокультурных явлений;

• соотношение функциональных характеристик мифа и идеологических текстов;

• связь мифа и коммуникации и др.

Так возникла гипотеза о существовании неких универсальных оснований в языковой активности сознания субъекта, по принципу которых воспроизводится вся мифотворческая активность. Здесь необходимо дать некоторые пояснения.

В философии мифологии поиск предельных универсалии, по сути, закончился на леви-стросовских мифемах, приобретающих функциональную значимость в результате бриколажа и бинарно-оппозициональной инвентаризации чувственного восприятия и на полумистических юнговских архетипах, производных от активности еще более таинственного коллективного бессознательного. Даже натуралистические концепции биологических инвариантных структур или биосоциальной организации не раскрывают источника этих единых механизмов взаимодействия личностно-бытийственной модальности, социальной модальности и общего пласта духовной культуры. Можно строить теории перехода от природно-общественной организации к личному сакральному опыту или от единообразия психофизических реакции и бессознательных импульсов перейти к сюжетным мифологическим универсалиям, можно в основание всей культуры положить языковую деятельность сознания, но доступными для анализа остаются лишь внешние ритуализированные или дискурсивно закрепленные культурные формы.

Поиски мифотворческих универсалий очень схожи с умонастроениями античного натурфилософского периода, когда философы искали первосубстанцию всего сущего в материальных основаниях. Миф пронизывает весь пласт бытия, в котором воспроизводится духовная деятельность человечества, поэтому неудивительными выглядят попытки исследователей обнаружить простейший элемент, первопричину всего мифологического сущего. Размышляя над теоретико-методологическими основаниями своего подхода, мы предположили, что эффективным было бы определить в сущности мифа своеобразный «апейрон», какой-то закономерный дина-

мический процесс смысловых трансформаций; проанализировать процессы перехода от конкретных культурных и языковых форм к абстрактным мыслительным механизмам концептуального смещения.

Анализ лингвистических концепций мифа, позволил обнаружить характерные черты языковых подходов, раскрывающих суть языкового воплощения конкретно-чувственных данных в абстрактно-образных формах. Были выявлены некоторые недостатки теоретического характера, как, к примеру, отведение чрезмерно важной роли языковым структурам в формировании социальных и культурных отношений обществах любого типа. В ходе анализа развития лингвистических концепций мифа стала очевидна прямая зависимость философского знания о мифе от результатов исследований в области языкознания.

Исторический параллелизм в развитии отраслей гуманитарного знания, разумеется, не может служить аргументом в пользу теории о единой природе мифотворчества и метафорической концептуализации, но он выявляет ключевые аспекты в методологии.

При сравнении архаичных и современных мифов был приведен пример мифологизации и метафоризации игрового социального явления свидетельствующий, о том, что концепты с мифологическим содержанием связаны с архаичной ритуализированной деятельностью параллельно в двух формах: 1) в смысловом коннотативном пространстве определенной лексико-семантической группы; 2) в историко-культурной социальной памяти в виде мифа. Таким образом, стала очевидна семантическая взаимосвязь между метафорой и мифом в их архаичном воплощении и в современных языковых и социальных явлениях. Для подтверждения семантической взаимосвязи некоторых явлений культуры с архаичными мифологическими образами потребовался ряд примеров из различных дискурсивных практик.

Была проанализирована советская идеологическая текстовая традиция, в которой использовался потенциал легко узнаваемых мифологических образов. Были исследованы актуальные дискурсивные формы воплощения мифа о «конце света», обладающего мощным идеологическим потенциалом в силу распространения оккультно-мистических страхов, социальных неврозов, связанных с глобальным культурно-экономическим кризисом, чей мифологический апокалипсический образ воссоздан в пространстве масс-медиа. Также в метафорических выражениях чувственных переживаний (на материале русского, французского английского языков) были выявлены и классифицированы мифологические образные концепты, свидетельствующие о наличии в языковой знаковой системе культурно-исторической памяти, которая сохранила в

глубинных семантических структурах архаичные мифологические представления о мире. Можно предположить, что полный анализ метафор чувственно-эмоциональных состояний большинства индоевропейских языков, может представить материал для реконструкции образов архаичной демонологии, а также восстановить некоторые обрядовые ритуалистические традиции.

Одной из центральных задач мы видели поэтапное рефлексивное движение от внешних мифологических «следов», закрепленных в культуре как в обыденном так и в научном (а точнее, квазинаучном) сознании, к глубинным принципам человеческой когнитивной деятельности. В результате была разработана дихотомичная типологизация метафоры и мифа, позволяющая выявить цикличную взаимосвязь на уровне синтагматики и парадигматики. Были обнаружены отличительные характеристики метафоры как когнитивного принципа переноса значений языковой мыследеятельности и метафоры как языкового тропа, закрепленного в определенном семантическом поле. Также посредством дискриптивно-компаративного анализа были выявлены отличия между архаичными и современными формами мифотворчества.

В настоящее время для культуры в целом характерен тотальный синкретизм релятивистской направленности, в силу чего наблюдается проникновение и в сферу и рационального знания, и в область традиционной религиозной мысли различных неомифологических элементов, в виде паранаучных направлений и сект. Подобные тенденции требуют создания принципов аттестации и выявления мифем современной культуры, а также новых междисциплинарных аналитических подходов, попытка создания одного из которых также входила задачи этого исследования. Перспективность лингвофилосфских моделей обуславливается тем, что в последнее время усилилась тенденция проникновения и влияния лингвистических принципов исследования во многие отрасли социо-гуманитарных и естественнонаучных дисциплин, и философский анализ основ функционирования языкового сознания может послужить ключом к поиску актуального взаимодействия различных отраслей знания.

В результате были обоснованы следующие положения:

1). Существует внутренняя взаимосвязь процесса создания метафор и мифотворчества; и такая взаимосвязь принадлежит когнитивным основаниям языкового сознания человека, т.е. сформированной языком концептуальной модели мира.

2). Миф и метафора имеют единые механизмы означивания и взаимообуславливают другу друга на структурно-семантических уровнях язы-

ка культуры. Мифологические наборы ассоциативно-синонимических связей широкого диапазона включены в социальную и языковую деятельность независимо от уровня абстрагирования в системе рационального знания. Метафора является неотъемлемой частью мыслительной деятельности, обеспечивая экстраполяцию смыслообразов и воспроизводя тем самым потребность в мифотворческой активности сознания. Именно поэтому миф как форма культуротворчества не остался в далеком прошлом, а является неотъемлемой чертой всех исторических форм познания.

3). Следует различать метафору как внутреннюю форму когнитивных процессов языкового сознания, которая, прежде всего, характеризуется принципом переноса и динамикой смещения значений; и метафору-троп как внешнюю форму иносказания, которая застывает в стилистических фигурах декорирования речи, в идиоматике и фразеологизмах.

4). Подобная типология метафор приводит к обнаружению качественных различий в архаичном и современном типах мифотворчества. В архаичных мифах, наполненных сакральных значением, воплощенных в социальных кодексах и требующих ритуалистической актуализации, реализуется, прежде всего, механизм динамического смещения и переноса значений с одного уровня знаний на другой. А в современном мифотворчестве реализуется метафора-троп как форма иносказания, насыщенная архетипическими образами, и в силу этого обладающая мощным идеологическим потенциалом.

Результаты лингвофилософского анализа и теоретическая типологизация метафоры и мифа позволили снять противоречие в вопросе первичности и построить следующую теоретическую пропорцию: корневые метафоры-принципы лежат в основе архаичного мифотворчества, а архаичные мифологические концепты проявляются в языковых метафорах-тропах, лежащих в основе многих современных мифов массовой культуры. Архаичные мифологические мотивы закрепляются в культуре в форме устойчивых концептов, которые находят свое воплощение структурно-семантических характеристиках метафор-тропов идиоматики и фразеологизмов. Подобный подход позволяет обнаружить ряд актуальных проблем лингвофилософского характера, касательно соотношений личностно-бытийственных образных представлений и социально значимых метафор.

Именно конечный результат и вызвал ощущение «начала пути». После рассмотрения теоретико-исследовательских «культурных одежд», предельная сущность мифа стала представляться как некий абсолют, источник всех смыслов. Выражения типа хайдеггеровского «язык — дом

бытия» или борхесовского «все с мифа началось — все им и закончится» вызывают настроения безбрежного скептицизма относительно возможности познания истинной сущности мифа. Здесь выявляется необходимость парадигматического выбора, где уже не может оставаться нейтральным внутреннее субъективное содержание исследователя. Вновь возникает т.н. «проблема мифолога». Универсальная сущность мифа и его полиморфное воспроизведение во всех пластах духовной культуры склоняют исследователей к поиску таинственных глубинных оснований мифотворчества в структурах человеческого сознания, во внешних природных условиях, в языке, бессознательных импульсах, в биосоциальной регуляции и т.д. Возникает призрак трансцендентального таинственного источника мифотворчества, в котором прописана структурно-сюжетная матрица всех возможных путей коэволюции природных оснований и духовной природы человека.

Наличие в многообразии мифологических систем неких инвариантов, будь то архетипы, однородные сюжеты, структуры знаково-символических операций, трансформационные модели мотивов и т.п., вызывает у исследователя ощущение прикосновения к сокровенной тайне бытия, раскрыв которою, человечество увидит суть вещей и явлений. Происходит драматическая сакрализация объекта исследования. В этот момент трансформации мифа из объекта научно-рационального познания в некую универсальную судьбоносною таинственную сущность появляется «миф о мифе». Возникает методологический парадокс: очевидно, что подлинную сущность мифа можно увидеть, «вживаясь» в формы мифологической активности сознания, но тогда миф ускользает как объект и предстает как бытие; с другой стороны, научно-рациональный подход к мифу выводит исследователя на проблему происхождения человека и языка, биологических основ психической деятельности, и здесь в рамках натуралистического подхода миф теряет свою универсальную природу, десакрализируется и предстает в виде необходимой когнитивной функции в деятельности сознания, способной к классификации, генерализации, регуляции, социальной детерминации и т.д.

Но сущность мифа лежит за пределами этого дуализма. Способность к мифопоэтической связи с миром выглядит как врожденная необходимость сознания. Поэтому и возникает проблема объективации, т.к. познающее сознание неспособно преодолеть собственные атрибуты и занять метапозицию относительно собственных «мифотворческих чистых форм». Очевидно, что мифологемы, застывшие в канонических культурных формах, не имеют ничего общего с «живым» функционирующим мифом. Отсюда же вытекает проблема метода исследования мифа.

Обширный теоретико-методологический материал по изучению мифа раскрыл поливалентную многоуровневую природу мифа как объекта, но так и не приблизился к универсальной методологии. Дело в том, что в идеале миф надо бы изучать посредством самого мифа, что в принципе исключает ступенчатое методологическое восхождение от простых форм очевидности к сложным смысловым организациям. «Мифологический метод» претендовал бы на тотальное постижение целостности природы мифа со всем многообразием ее универсальных связей с познавательными структурами сознания и их воплощением в бытии. Поэтому далеко не случайно и в интерпретаторских (исследующих миф как «форму образного отражения» действительности) и генеративистских (для которых миф — и есть действительность, производная от универсальных архетипных культурных форм сознания) теориях при описании свойств мифа и характеристик мифологического мышления использовались иносказательные функции метафоры.

Ведь метафора обладает схожими ритуально-игровыми функциями означивания. В метафоре кроется своеобразная логика мифопоэтического проживания действительности через наглядно-образные представления, через перенос по аналогии чувственных ощущений на разнородные предметы, явления и их взаимосвязь, через гиперкаузальность, исключающую случайность событий, через размытость концептуально-семантического поля, позволяющего варьировать процессы замещения в бинарном взаимодействии оппозиций.

Метафора — это историческое свидетельство некогда существовавших допонятийных форм языкового мышления. Миф сам по себе являлся метафорой, и язык мифологического сознания был целиком метафоричен. По выражению Потебни А.А. «Метафоричность есть единственный первоначальный способ, доступный языку»[1]. Из мифологического комплексного мышления, улавливающего в аффективно-ассоциативных полях все многообразие мира, постепенно выкристаллизовывалась понятийная система, требующая строгости логических операций. Язык как универсальная знаковая система «принял» логико-понятийную необходимость с помощью лексико-синтаксических преобразований. Но при этом в семантических полях остались следы «имагинативаной» (термин Я.Э. Голосовкера[2]) логики, в которой действовали правила «игровой беспредельности». Мир понимался в целостности, во всей совокупности разноуровневых процессов, которые приводились к одному смысловому

[1] *Потебня А.А.* Эстетика и поэтика. М., 1976. — С. 526.

[2] *Голосовкер Я.Э.* Логика мифа. М., 1987. — С. 116.

знаменателю. Таким образом, мифологизация выступала в роли первой «беспонятийной гносеологии», выстраивающей фундамент для дальнейшего упорядочивания мыслительных процессов.

Как же ответить, исходя из изложенных тезисов, на вопрос о постоянной воспроизводимости в культуре мифологических структур, о постоянном обогащении метафорических взаимосвязей? Почему человечеству необходима мифопоэтическая функция языкового сознания, почему недостаточно культуре развиваться в семантическом пространстве факта и понятийно-категориальной строгости? Ответы на эти вопросы крайне сложны и неоднозначны. Похоже, что в процессе развития и приумножения знаний об окружающей действительности человек так и не сумел (к счастью) нарушить тончайшую организацию отношений системы Человек-Мир, и любому факту действительности, и строгому словарному значению, необходимы ассоциативно-семантические поля, в которых «сказываются» мифы. И мифотворческая активность сознания — это один из способов постижения мира в его целостной взаимосвязи со структурой человеческого сознания как неотъемлемой части бытия. Мир в целом нефактичен и многозначен, и эта поливалентность смысловых замещений требует специальных операциональных структур сознания.

Перспективным выглядит экзистенциальный план выражения мифотворческой активности сознания.

На наш взгляд, через миф можно вскрыть смыслы и принципы человеческого существования. Если архаичное сознание пыталось вырваться из плена аффективных импульсов, чувственно-образного синкретичного восприятия мира, стремилось перейти от образа к мысли и от мифа к логосу, то современный постиндустриальный человек наоборот — бежит от безжизненной тотальной рациональности в мир таинственных чувственных переживаний; он примеряет одну за другой маски мифологических героев, разыгрывает, словно на сцене, свои идеальные Я. В ситуации дестабилизированных социально-этических ценностей миф выступает как некая универсальная форма автопоэзиса[1], в дискурсе которого выражается самоочевидность существования, и адаптивная саморегулирующая функция сознания.

В ходе исторического развития человеческое знание о мире совершает спиралевидное восходящее движение: начиная с древнейших теокосмогонических систем вся духовная деятельность человечества была направлена на манифестацию упорядоченности мира, на отделение кос-

[1] *Козолупенко Д.П.* Миф на гранях культуры. М., 2005 — 212 с.

мического порядка от хаотических сил; конец XX в. принес в культуру деструктивные тенденции — принцип энтропии и творческой деконструкции стали символами постиндустриального общества. Обе фазы развития закрепляются в мифологических семантических константах, через универсальные функции языковой метафоры. Современные теории о синергетике, эвалектике и кооэволюции — этот своего рода научные метафоры «вечного возвращения» к истокам. Принцип детерминированного хаоса, коннотативность составных элементов, парадоксальная несовместимость объектов теоретическими основаниями — все эти характеристики лежат в семантическом поле архаичных мифологем.

И сами метафорические механизмы означивания, и социальные формы взаимодействия и образные инварианты языковой памяти по сути мифологичны. И здесь важно не впасть в крайность, т.к. напрашивается вывод, что «все есть миф» и «все похоже на все». Гуманитарной культуре, учитывая современные тенденции синкретизации (слияния) всех форм знания о мире, необходимо разработать жесткий аттестационный аппарат, который позволял бы вычленять естественные формы мифологической активности сознания из рационально-научных построений и наоборот — видеть формальное наукообразие в описаниях ритуально-мифологических технологий. Свойства языкового сознания не должны выступать непреодолимым барьером для познания, заполоняя культуру квазинаучным суррогатом, но должны обогащать рациональную мысль эвристическими аналогиями, раскрывающими универсальные структуры бытия.

Мы уже отмечали, что философские исследования в области мифотворчества и метафорологии сталкиваются с методологическими сложностями, возникающими при исследовании сознания в целом. На наш взгляд, теоретические исследования в этой области могут развиваться одновременно в двух направлениях: во-первых, это поиск новых форм воспроизведения архаичных концептов посредством мифа и метафоры в современной культуре; во-вторых, физиологический аспект — особенности мозговой и психической деятельности. Параллельное развитие этих исследовательских направлений помогут раскрыть нетривиальные аналогии между принципами деятельности головного мозга и деятельностью языкового сознания. В философском плане остается неисследованной проблема произвольности языковых актов, которая еще не рассмотрена в свете теории мифа.

В настоящий момент, пожалуй, крайне затруднительно синтезировать комплексную методологию исследования мифа. Принцип аналогии и смысловых замещений, как мы увидели, лежит в основе самих познава-

тельных процессов. Поэтому, изучая эти процессы, необходимо вывести когнитивную позицию исследователя на некий редуцированный уровень осмысления. Возможно, в недалеком будущем уже видны перспективы построения универсальной феноменологии мифа, но это, как говорится, уже совсем другая история.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Авдеев Д.А.* Истерия. Беседы с православным врачом. М., «Русский хронограф», 2002. — 160 с.

2. *Аверинцев С. С.* Мифы// К. Л. Э. т. 4. М., 1967

3. *Ажеж К.* Человек говорящий: Вклад лингвистики в гуманитарные науки. М., 2003. — 304 с.

4. *Алефиренко Н.Ф.* Поэтическая энергия слова: Синергетика языка, сознания и культуры. М., 2002. — С. 189.

5. *Алефиренко Н.Ф.* Спорные проблемы семантики: Монография. М., 2005. — 326 с.

6. *Алпатов В.М.* «История лингвистических учений», М., 1999. — 368 с.

7. Альтернативные миры знания / Под ред. *В.Н. Поруса* и *Е.Л. Чертковой*. — СПб, 2000. — 328 с.

8. *Амелин Г.* Метафора как темпоральная структура // [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://anthropology.rinet.ru/old/5/amelin.html

9. *Андреев Ю. В.* Поэзия мифа и проза истории. Л., 1990. — 222 с.

10. Античные теории языка и стиля (антология текстов). СПб, Алетейя, 1996. — 247 с.

11. Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): Т.1. СПб, РХГИ, 2001. — С. 115—127

12. *Апинян Т.А.* Мифология: теория и событие. СПб, 2005. — 281 с.

13. Апология Сократа, Критон, Ион, Протагор / Общ. ред. *А.Ф. Лосева* и др.; Примеч. *А.А. Тахо-Годи*. М., 1999. — 864 с.

14. *Апресян Ю.Д.* Метафора в лексикографическом толковании эмоций // Вопросы языкознания. 1993. № 3. — С. 27—35.

15. *Аристотель.* Соч.: В 4 т. М., 1975—1983. Т. 1. С. 186.

16. *Аристотель.* Физика Перевод: В.П.Карпов. Харьков, 1999. — 1056 с.

17. *Армстронг К.* Краткая история мифа. М., 2005. — 160 с.

18. *Арно А., Лансло К.* Грамматика общая и рациональная Пор-Рояля. М., 1990, — 218с.

19. *Арутюнова Н. Д.* Метафора и дискурс // Теория метафоры. М., 1990. С. 5—32.

20. *Арутюнова Н. Д.* Типы языковых значений: Оценка. События. Факт. М., 1988. — С.58

21. *Арутюнова Н.Д.* Язык и мир человека. — 2-е изд., испр. М., 1999. — С. 337—345.

22. *Афанасьев А.Н.* Происхождение мифа. М., 1996. — 640 с.

23. *Архиеп. Филарет* (Гумилевский). Историческое учение об отцах Церкви. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. — С. 240.

24. *Балдаев Д.С.* др. Словарь тюремно-лагерно-блатного жаргона / речевой и графический портрет советской тюрьмы. М., 1992. — С. 324.

25. *Баткин Л.* Ренессансный миф о человеке //Воп. Литературы, 1971. С. 23—27

26. *Барт Р.* «Миф сегодня»// Избранные работы. М. 1989. — 344 с.

27. *Барт Р.* Нулевая степень письма // Семиотика. М., 1983. — С. 306—349.

28. *Бауэр В., Дюмотц И., Головин С.* Энциклопедия символов. М., 2000. — 504 с.

29. *Баховен И. Я.* Материнское право // Классики мирового религиоведения. М., 1996. — С. 84

30. *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренсанса. М., Худож. лит., 1990. — 543 с.

31. *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. М., 1974. — С. 104—114

32. *Беркли Д.* Сочинения. М., 2000. — 560 с.

33. *Бирдсли М.* Метафорическое сплетение // Теория метафоры. М., 1990.

34. *Бирлайн Д. Ф.* Параллельная мифология, М., 1997. — С. 56

35. *Бликов А.К.* «Лингвистический поворот» в философии XX века. // [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://www.vusnet.ru/biblio/archive/blinov_analit/05.aspx

36. *Богданов К.* Повседневность и мифология. СПб, 2001 — 438 с.

37. *Бодуэн де Куртенэ И.А.* Избранные труды по общему языкознанию. Т. 1-2. М., Изд-во АН СССР, 1963

38. *Брагина Н.Г.* Память в языке и культуре. М., 2007. — 520 с.

39. *Бэкон Ф.* Сочинения: В 2-х т. Т. 2. М., 1972. — С. 159

40. *Вайнштейн О.Б.* Деррида и Платон: деконструкция логоса// Мировое дерево. 1992, № 1. — С. 67.

41. *Ван дер Варден Б.* Пробуждающаяся наука-II. Рождение астрономии. М., 1991. — С. 154.

42. *Веселовский А. Н.* Три главы из исторической поэтики // Историческая поэтика. М., 1989. — С. 46.

43. *Веселовский А.Н.* Мерлин и Соломон: Избранные работы. М., 2001. — 864 с.

44. *Витгенштейн Л.* Лекции и беседы об эстетике, психологии и религии / Пер. с англ. В. П. Руднева. М., 1999.

45. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 1958. —133 с.

46. *Виллолдо А.* Шаман, мудрец, целитель. М., «Гелиос», 2001. — С. 42

47. *Виппер Р.Ю.* История древнего мира. М., 1993 — 511 с.

48. *Воеводина Л.Н.* Мифология и культура. М., 2002. — 384 с.

49. Всемирная Энциклопедия Мифология / Гл. редактор *М.В. Адамчик*. Мн., 2004, 1088 с.

50. *Гадамер Г.* «Миф и разум» //Актуальность прекрасного. М., 1991. — 344 с.

51. *Геннен ван А.* Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М., 2002. — 198 с.

52. *Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества. М., 1977 С. 430—457.

53. Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре XIII — XIX вв. М., 1999. — 864 с.

54. *Гогоненкова Е.А.* Эпистемологическиий статус метафоры: экспозиция проблемы. // [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://credonew.ru/content/view/421/29/.

55. *Голосовкер Я. Э.* Логика мифа. М., 1987. — 224 с.

56. *Гофман А.Б.* Социальная антропология Марселя Мосса / Мосс М. Общества. Личность. Обмен: Труды по социальной антропологии. С. 314—359.

57. *Гофман О.Р.* Постижение, или имя Умберто. Разговор с Умберто Эко. СПб, 2005. — 128 с.

58. *Гримм Я.* Мысли о том, как соотносятся сказания с поэзией и историей // Эстетика немецких романтиков. М., 1987 — С. 418.

59. *Грязнов А.Ф.* Эволюция философских взглядов Л. Витгенштейна: Крит. анализ. М., 1985. — 172 с.

60. *Гуковская Э.В.* Из истории лингвистических воззрений эпохи Возрождения. М., 1940. — С. 34.

61. *Гумбольдт В. фон.* Избранные труды по языкознанию. М., 1984. — 397 с.

62. *Гумбольдт В. фон.* Язык и философия культуры. М., 1985. — С. 417.

63. *Гуревич В.П.* О семантике неопределенности. — ФН. 1983 № 1.

64. *Гусев В.В.* Самоограничительные тенденции в науке// Альтернативные миры знания, 2000. — С. 72

65. *Гусев С. С.* Смысл возможного. Коннотационная семантика. СПб, 2002. С. 219—220.

66. *Гусейнов А.А. Иррлитц Г.* Краткая история этики. М., 1987. — С. 136—138.

67. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М., 1999. — С. 95.

68. *Давиденко И.В., Кеслер Я.А.* Мифы цивилизации. М., 2004. — 495 с.

69. *Дандес А.* Фольклор: семиотика и/или психоанализ. М., 2003. — 279 с.

70. *Декарт Р.* Соч. в 2-х тт. Т. 2 М., 1996. — 609 с.

71. *Джагдиш Прасад Димри.* Панини и его «Восьмикнижие». Народы Азии и Африки», 1973, № 6. — С. 54.

72. *Дидро Д.* Прогулка скептика, или аллеи. М., 2006. — 324 с.

73. *Дилтс Р.* Стратегии гениев. Т. 1. Аристотель, Шерлок Холмс, Уолт Дисней, Вольфганг Амадей Моцарт/Пер, с англ. В.П. Чурсина. М., 1998. — 272 с.

74. *Донини А.* У истоков христианства. М., 1976. — 341 с.

75. *Дьяконов И.М.* Архаические мифы Востока и Запада. М., 2004. — 248 с.

76. *Дьяконова Н.Я.* Английский романтизм. М., 1978

77. *Дэвидсон Д.* Что означают метафоры. // Теория метафоры. М., 1990. — С. 172—193

78. *Дюркгейм Э.* О некоторых первобытных формах классификации// Труды по социальной антропологии. М., 1996. — 476 с.

79. *Ерасов Б.С.* «Мифы и тотемы» или реальное единство. М., 1969.

80. *Журавлев В.К.* Язык. Языкознание. Языковеды. М., 1991. — С. 75.

81. *Зубкова Л.Г.* Общая теория языка в развитии. М, 2003. — 472 с.

82. *Зубкова Л. Г.* Развитие общей теории языка в системных концепциях. М., 1989. — 302 с.

83. *Иванов Вяч. Вс.* Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 1. — М., Языки русской культуры, 1999. — С. 634—646.

84. *Илюхина Н.А.* Образ как объект и модель семиологического анализа: Автореф. ...д-ра филол. наук. Уфа, 1999. — С. 13—14.

85. *Ирхин В.Ю. Кацнельсон М.И.* Крылья Феникса. Введение в квантовую мифофизику. Екатеринбург, 2003.

86. *Исаев А.* Антисуворов. Десять мифов Второй мировой. М., Эксмо, Яуза, 2004. — 416 с.

87. История философии: Энциклопедия. Минск, 2002.

88. *Кайуа Р.* Миф и человек. Человек и сакральное. М., ОГИ, 2003 — 296 с.

89. *Кант И.* Критика чистого разума. М., Мысль, 1994.— 591 с.

90. *Капра Ф.* Дао физики. СПб, 1994.

91. Картины мира и образы насилия: сборник статей/отв. редактор *А. Ястребов.* М., ГИТИС, 2006. — 212 с.

92. *Карцев И.* Жиль Делез. Введение в постмодернизм. Философия как эстетическая имагинация. М., 2005. — 232 с.

93. *Касавин И.Т., Щавелев С.П.* Анализ повседенвоности. М., 2004. — 432 с.

94. *Касавин И.Т.* Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания. СПб, РХГИ, 1998. — 408 с.

95. *Касавин И. Т.*О дескриптивном понимании истины / / Философские науки. 1990. № 8.

96. *Касавин И. Т.* Шаман и его практика / /Природа. 1988. № 11.

97. *Касавин И. Т.* Традиции познания и познание традиций/ / Вопросы философии. 1985. № 11.

98. *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. СПб, 1997. — 314 с.

99. *Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. — 784 с.

100. *Кассирер Э.* Философия символических форм: введение и постановка проблемы/ /Культурология. XX век. Антология. М., 1995. С. 202—210.

101. *Кассирер Э.* Философия символических форм. Том 2. Мифологическое мышление. М., СПб, 2001. 280 с.

102. *Кессиди Ф.Х.* От мифа к логосу (Становление греческой философии). М., 1972. — С. 235.

103. *Киссель М.А.* Джанбаттиста Вико. М., 1972. — 215 с.

104. *Кобозева И.М.* Две ипостаси содержания речи: значение и смысл / / Язык о языке: Сб. статей / Под общ. Рук. И ред. Арутюновой Н.Д. М., 2000. С. 312—313.

105. *Козолупенко Д.П.* Миф на гранях культуры. М., 2005 — 212 с.

106. *Комарова В.П.* «Левиафан» Томаса Гоббса и его значение в истории культуры / / Мировая культура XVII—XVIII веков как метатекст: дискурсы, жанры, стили. Материалы Международного научного симпозиума «Восьмые Лафонтеновские чтения», 2002. — С. 110—112.

107. Комментарии к диалогам Платона. (Сборник) / /[Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000009

108. *Кравченко А.В.* Знак, значение, знание. Иркутск, 2001. — С. 107.

109. *Красухин К.Г.* Три модели индоевропейского времени на материале лексики и грамматики // Логический анализ языка. Язык и время / Отв. ред. Н.Д. Арутюнова, Т.Е. Янко. М., 1997. — 263 с.

110. *Кристева Ю.* От одной идентичности к другой // От Я к Другому. Минск, 1997. — С. 75.

111. *Кряжева Е.Н.* Мировая культура XVII—XVIII веков как метатекст: дискурсы, жанры, стили. Материалы Международного научного симпозиума «Восьмые Лафонтеновские чтения», 2002. С. 26—29.

112. *Куракина О.Д.* Физика и реальность: об идейном «параллелизме» между современной физикой и восточной мудростью // Математика, естествознание и культура. М., 1983.

113. *Кураев А.* Почему православные такие? М., Подворье Свято-Троицкой Сергиевской Лавры, 2006. — 528 с.

114. *Кэмпбелл Дж.* Герой с тысячью лицами. К., 1997. — 336 с.

115. *Кэмпбелл Дж.* Мифический образ. М., 2002. — 683 с.

116. *Кэмпбелл Дж.* Мифы, в которых нам жить. К., 2002. — 256 с.

117. *Лабье де П.* Эсхатология. М., 2004. — 158 с.

118. *Лазарев В.В.* Очерки по истории философии. Пятигорск, 2004. — 93 с.

119. *Лазарев В.В.* Философия познания и лингвофилософия: парадигмальный подход. Монография. Пятигорск, 2006. — 506 с.

120. *Лакофф Дж., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живём. М., 2004. — 256 с.

121. *Леви-Брюль Л.* Первобытный менталитет. СПб, 2002. — 400 с.

122. *Леви-Строс К.* Мифологики. в 4-х тт. М., 2000.

123. *Леви-Строс К.* Путь масок. М., 2000. — 399 с.

124. *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 2001. — 512 с.

125. *Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого М., 2001. — 440 с.

126. Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990. — С. 296.

127. *Липс Ю.*Происхождение вещей. Смоленск, 2001. — 512 с.

128. *Липский Б.И.* Практическая природа истины. Л., 1988. С. 47.

129. *Лири Т.* Технологии изменения сознания в деструктивных культах. — СПб, «Экслибрис», 2002. — 224 с.

130. *Лифшиц М.* Лессинг и современность. М., 1981. — С. 94

131. *Лихачев Д.С.* Развитие русской литературы X—XVII веков. Л., 1973. — 254 с.

132. *Лич Э.* Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анлиза в социальной антропологии. М., 2001 — 142 с.

133. Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология / Под общей ред. *А.А. Белика.* М., 2001 — 555с.

134. *Лобок А.М.* Антология мифа. Екатеринбург, 1997. — С. 127

135. *Локк Дж.* Сочинения: В 3-х т. Т. 1 / Под ред. И. С. Нарского. — М., Мысль, 1985. — 623 с.

136. *Лосев А.Ф.* Античная философия истории. М, 1977. — 377 с.

137. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии / Сост. А.А. Тахо-Годи. М., 1993. — 953 с.

138. *Лосев А.Ф.* Учение о словесной предметности (лектон) в языкознании античных стоиков // Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф. — М., 1982. — С. 177.

139. *Лосев А.Ф.* Философия Мифология Культура — М., 1991. — 525 с.

140. *Лурия А.Р.* Язык и сознание / Под ред. Е.Д. Хомской. Р-н-Д, 1998. — С. 50.

141. *Лурье С.* Армянская политическая мифология и ее влияние на формирование внешней политики Армении и Нагорного Карабаха // [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://cstaip.virtbox.ru/info/svlourie/articles/arm-geopolit.htm.

142. *Макаров М. А.* Основы теории дискурса. М., 2003. — С. 73.

143. *Макаров С.М.* Шаманы, масоны, цирк: сакральные истоки циркового искусства. М., КомКнига, 2006. — 280с.

144. *Маккормак Э.* Когнитивная теория метафоры // Теория метафоры. М., 1990. — С. 341—365.

145. *Маковский М.М.* Язык — Миф — Культура. М., 1996. — 330 с.

146. *Маковский М.М.* Удивительный мир слов значений: иллюзии, парадоксы в лексике и семантике. М., КомКнига, 2005. — 200 с.

147. *Максютин А.* Жизнь и творения Оригена .Александрийского. Ориген «О Началах». Самара, 1993. — С. 34.

148. *Малиновский Б.* Магия, Наука и Религия. М., 1998. — 304 с.

149. *Маркс К. Энгельс Ф.* Соч., т. 20, С. 489.

150. *Медведев А.П.* Гелон Геродота: к проблеме соотношения античного нарратива и историко—археологических реалий / / АМА. Вып. 11. Саратов, 2002. С. 131—140.

151. *Мейе А.* Сравнительный метод в историческом языкознании. М., 1954. — 218 с.

152. *Мелетинский Е.М.* От мифа к литературе. М., 2001. — 170 с.

153. *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М., 2000. — 407 с.

154. *Мечковская Н.Б.* Язык и религия. М, 1998. [Электрон. ресурс] Режим доступа: http: / / www.psylib.ukrweb.net / books / mechk01 / index.htm

155. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. — М., 1998. — 432 с.

156. Мифы народов мира. В 2-х т. М., 1993.

157. *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М. 1996.

158. *Мясников Л.Н.* Общий язык в утопии / / Человек, № 4—5, М., 1999. [Электрон ресурс]. Режим доступа: http: / / miresperanto.narod.ru / o_vseobscem_jazyke / mjasnikov.htm.159. *Наговицын А.Е.* Древние цивилизации: общая теория мифа. М., 2005. — С. 161.

160. *Найдорф М.* Очерки европейского мифотворчества. — Одесса, 1999. — С. 12.

161. *Найдыш В.М.* Философия мифологии от Античности до эпохи Романтизма. — М., 2002. — 552 с.

162. *Найдыш В.М.* Философия мифологии XIX—начало XXI в. — М., 2004. — 544 с.

163. *Налимов В.В.* Вероятностная модель языка. М., 1979.

164. Народы и религии мира. Энциклопедия. М., 1998. — 1012 с.

165. Наука и квазинаука / *Найдыш В.М., Гнатик Е.Н., Данилов В.Н.* и др. / Под ред. *В.М. Найдыша.* — М., 2008. — 320 с.

166. *Неклюдов.* С. Ю. Мифы и мифология современной России. // Структура и функция мифа. М., 2000. С. 17—38.

167. *Неретина С.С.* Слово и текст в средневековой культуре. История: миф, время, загадка. — М., Гнозис, 1994. — 208 с.

168. *Нижников С.А.* Философия И. Канта в отечественной мысли: Монография. — М., Изд-во РУДН, 2005. — 234 с.

169. *Николаев Ю.* В поисках божества. К., 1995. — 400 с.

170. *Ницше Ф. Избранное* — М., 1993. — 341 с.

171. *Ницше: pro et contra.* Антология. СПб, РХГИ., 2001. — 433 с.

172. *Ольховиков Д.Б.* «Образность» как категория филологического описания текста // Res linguistica: К 60—летию проф. В.П. Нерознака. М., Academia, 2000. — С. 338.

173. *Орлова Ю.О.* Между метафизикой и опытом / Под ред. Разеева Д.Н. СПб, Санкт-Петербургское Философское Общество, 2001. С. 226—251.

174. *Падучева Е. В.* Метафора и ее родственники // Сокровенные смыслы: Слово. Текст, культура: Сб. статей в честь Н.Д. Арутюновой . — М., 2004. — С. 187—204.

175. *Осипчук Н.Ф.* Метафорические образы в американском кенте и русском арго. [Электрон. ресурс]. Режим доступа: www.pn.pglu.ru.

176. Откровение Черного Лося. — М., Сфера, 1997. — 560 с.

177. *Перельмутер И.А.* Грамматическое учение модистов // История лингвистических учений. Позднее Средневековье. СПб, Наука, 1991. — С. 40.

178. *Пинкер С.* Язык как инстинкт М., 2004. — 456 с.

179. *Пирс Ч.* Избранные философские произведения, М., Логос, 2000. — 448 с.

180. *Пирс Ч.* Начала прагматизма. СПб, Алетейя, 2000. — 352 с.

181. *Платон.* Диалоги. М., 1986. — С. 6—65

182. *Плотников Н.С.* Ямме К. Пределы и перспективы современных теорий мифа//Вопросы философии. 1993, № 5, с. 189.

183. *Поликарпов В.С.* Восточная мудрость и новейшая наука. Ростов-на-Дону, 1995.

184. *Потебня А.А.* Слово и миф. М., 1986. — 477 с.

185. *Потебня А.А.* Эстетика и поэтика. М. 1976. — 436 с.

186. *Пропп В.Я.* Морфология «волшебной» сказки. Исторические корни волшебной сказки. М., 1998. — 512 с.

187. Психоанализ и культура. Избранные труды Карен Хорни и Эриха Фромма . М., «Юрист», 1995. — 623 с.

188. *Пятигорский А.М.* Непрекращаемый разговор. — СПб, 2004. — 432 с.

189. *Радин П.* Трикстер. — СПб, 1999. — 288 с.

190. Б. Рассел, «Почему я не христианин», М., 1987, стр. 95—113.

191. *Рассел Б.* История западной философии. В 2-х томах. Т. 1, М., 1993. — 349 с.

192. *Рассел Б.* Философия логического атомизма. Томск, 1999. — С. 168—174.

193. *Рахимина Е.В.* Когнитивная семантика: История. Персоналии. Идеи. Результаты. // Семиотика и информатика: сб. научн. статей. — Вып. 36. — М. , 1998. — С. 274—323.

194. *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия. Т. 4. От романтизма до наших дней. СПб, 1994 — 880 с.

195. *Режабек Е.Я.* Мифомышление (когнитивный анализ). М., 2003. — 304 с.

196. *Рикер П.* Метафорический процесс как познание, воображение и ощущение // Теория метафоры. — М., Прогресс, 1990. — С. 427.

197. *Садовская И.Г.* Мифология: Учебное пособие.— М., 2006. — 352 с.

198. *Сарна А.* Метафора в дискурсе идеологии. [Электрон. ресурс.] Режим доступа: http://www.viscult.ehu.lt/article.php?id=555.

199. *Сартр Ж.П.* Очерк теории эмоции // Психология эмоций. Тексты. М., 1993. — С . 126—144.

200. *Свадост Э.* Как возникает всеобщий язык? М., 1968.— С. 21—28

201. Свободные искусства и философия в античной мысли. М., 2002. С. 311.

202. *Сидоров А.М.* Миф и проблемы рационализации в теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса. Смыслы мифа: мифология в истории и культуре. Сборник в честь 90-летия профессора М.И. Шахновича. №8 — СПб, 2001. — С. 300.

203. *Симонян С.М.* Мифы и реальность горы Вотто—Ваара // Лаборатория альтернативной истории // //[Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://lah.ru/text/simonyan/voto.htm.

204. *Скляревская Г.Н.* Метафора в системе языка. СПб, 2004. — 166 с.

205. Современная российская мифология. Сост. М.В. Ахметова. М., 2005. — 285 с.

206. Современный городской фольклор. М., 2003. — 736 с.

207. Современный философский словарь, М., 2004. — С. 524.

208. *Соломоник А.* Семиотика и лингвистика. М., 1995 — 352 с.

209. *Соссюр Ф де.* Труды по языкознанию. М., 1977. — 694 с.

210. *Степанова Н.Н.* Романтизм как культурно-исторический тип: опыт междисциплинарного исследования. / Методология гуманитарного знания в перспективе XXI века. К 80-летию профессора Моисея Самойловича Кагана. Материалы международной научной конференции. 18 мая 2001 г. Санкт-Петербург. Серия «Symposium». Выпуск № 12. СПб 2001. С. 232 — 242.

211. *Степин В.С.* Наука и лженаука. Науковедение., № 1, 2000. // [Электрон. ресурс] Режим доступа: www.edu-zone.net/show/62242.html.

212. *Степин В.С.* Философия науки. М., 2006. — 384 с.

213. Сумерки богов. М., 1989. — 398 с.

214. *Сусов. И. П.* История языкознания. М., 2006. — 295 с.

215. *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура. — М., 1989. — 503 с.

216. *Тихомирова Е.А.* Метафора в политическом дискурсе // Методология исследований политического дискурса: актуальные проблемы содержательного анализа общественно—политических текстов. Вып. 1. —Мн.: БГУ, 1998 — С. 214—221.

217. *Толстая С.М.* «Человек из теста» (фольклорные мотивы и семантические модели) // Русский язык в его функционировании. Тезисы докладов международной конференции. Третьи Шмелевские чтения 22—24 февраля 1998 г. М., 1998. — С. 88—100.

218. *Тронский И.М.* Вопросы языкового развития в античном обществе. М., 1973. — С. 18—44.

219. *Томпсон М.* Философия науки. М., 2003. — 304 с.

220. *Топорков А.Л.* Мифы и мифология XX века: традиция и современное восприятие. цит. по http://www.ruthenia.ru/folklore/toporkov1.htm.

221. *Топоров В.Н.* Из наблюдений над этимологией слов мифологического характера. М., 1967. — 204 с.

222. *Топоров В.Н.* О некоторых аналогиях к проблемам и методам современного языкознания в трудах древнеиндийских грамматиков // Сборник памяти Ю.Н. Рериха. М., 1961. — С. 47.

223. *Тронский И.М.* История античной литературы М., 1988. — 464 с.

224. *Тронский И.М.* Вопросы языкового развития в античном обществе. М., 1974. — С. 62.

225. *Уотс А.* Миф и ритуал в христианстве. — К., 2003. — 240 с.

226. *Усманова А.* Насилие как культурная метафора // [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://viscult.ehu.lt/article.php?id=101.

227. *Федоровских А.А.* Трансформация сакрального и профанного в обществе: миф — религия — идеология: Дис. ...канд. философ. наук. Екатеринбург, 2000. — 142 с.

228. Философия науки. № 5 (1999). Новосибирск, [Электрон. ресурс] Режим доступа: http://philosophy.nsc.ru/journals/journals.html.

229. Фрагменты Эпикура и Эмпедокла / Пер. С.И.Соболевского и Г.И. Якубаниса. Т. 2. 1947. — С. 75—76.

230. *Франк С.Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб, 1995. — С. 158.

231. Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. М., 2000. — с. 50—96.

232. *Фрезер Дж. Дж.* Золотая ветвь — М., 1998. — 784 с.

233. *Фрезер Дж. Дж.* Фольклор в Ветхом завете. — М., 1989. — 542 с.

234. *Фрейд З.* Тотем и табу — М., 2004. — 304 с.

235. *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. М., 1998 — 800 с.

236. *Фуко М.* Археология знания. СПб, 2004. — 416 с.

237. *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. СПб, 1997. — 576 с.

238. *Фуко М.* Ненормальные. СПб, 2005. — 432с.

239. *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. — 447 с.

240. *Хейзинга Й.* Осень средневековья. М., 1995. — 416 с.

241. *Хейзинга Й.* Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992. — 464 с.

242. *Хоменков А.* Феномен околонаучного мифотворчества //Православная беседа» № 2, 1999. — С. 18—25.

243. *Хомский Н.* «Язык и мышление» М.1972. — 288 с.

244. *Хорошильцева Н.А.* Гендерная метафора в современной культуре: Дис. ...канд. философ. наук. Ставрополь, 2003. — 161 с.

245. *Хюбнер К.* Истина мифа. М., 1996. — 387 с.

246. *Чемоданов Н.С.* Сравнительное языкознание в России. М., 1956. — С. 27.

247. *Черепанова О.А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983. — С. 25.

248. *Чубукова Е.И.* Мифологическая концепция коммуникации Р. Барта, Смыслы мифа: мифология в истории и культуре. Серия «Мыслители». Выпуск № 8. СПб, 2001. — С. 300.

249. *Шатин Ю.* Политический миф и его художественная деконструкция/ Критика и семиотика. Вып. 6, 2003. С. 67—78.

250. *Шеллинг Ф.В.Й.* Философия искусства. М., Мысль, 1966. — С. 19—43.

251. *Эдельштейн Ю.М.* Проблемы языка в памятниках патристики // История лингвистических учений. Средневековая Европа. — Л., Наука, 1985. — С. 204

252. Экзегетика снов. Европейские хроники сновидений. — М., 2002. — 464 с.

253. *Эко У.* Маятник Фуко. СПб, 2004, — 736 с.

254. *Эко У.* Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб, 2004 — 544 с.

255. *Эко У.* Поиски совершенного языка в европейской культуре. — СПб, ALEXANDRIA, 2007. — 423 с.

256. *Эко У.* Эволюция средневековой эстетики. СПб, 2004.

257. *Элиаде М.* Аспекты мифа. — М., 2001. — 240 с.

258. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. В 3-х т. М., 2002.

259. *Элиаде М.* Космос и история. — М ., 1987. — 320 с.

260. *Элиаде М.* Ностальгия по истокам. М., 2006. — 216 с.

261. *Элиаде М.* Оккультизм колдовство и моды в культуре. К., 2002. — 224 с.

262. *Элиаде М.* Шаманизм. — К., 2000. — 480 с.

263. *Элкин А.* Австралийские аборигены / / Магический кристалл: магия глазами ученых и чародеев. — М., 1992.

264. Энциклопедия мистицизма. — СПб, 1997. — 480 с.

265. *Юм Д.* Исследование о человеческом разумении М., 1995. — С. 101.

266. *Юнг К. Г.* Воспоминания, сновидения, размышления. Мн., 2003. — 340 с.

267. *Юнг К. Г.* Избранное. Минск, 1998. — 322 с.

268. *Юнг К. Г.* Избранные труды по аналитической психологии, том 3. 1939. Цюрих. С. 374—551.

269. Языки как образ мира. — М., 2003. — 568 с.

270. *Якобсон Р.* Избранные работы. — М., 1985. — С. 301—305.

271. *Якобсон Р.О.* Заметки о прозе поэта Пастернака / / Р.О. Якобсон. Работы по поэтике. М., Прогресс, 1987. — С. 331.

272. *AyerA.J.* The Problem of Knowledge. London, 1956, P. 45—54.

273. *Benasayag M.* Le myth et l'individu. Paris, 2004. — P. 67.

274. *Benoist L.* Signes, symbols et mythes. Paris., 1975. — 127 p.

275. *Bouversse J.* Philosophie, mythologie ey pseudo—science. Nîmes., 2002. — 140 p.

276. *Boyd. R.* Metaphor and Theory Change. What is «Metaphor» a Metaphor for? In: Metaphor and Thought. Ed. Ortony. Cambridge: Cambridge University Press 1979, Pp. 356—408.

277. *Cassirer E.* Language and Myth. New York, 1956. P. 8—9 [Электрон. ресурс] Режим доступа: www. countries.com/library/culturologists/kassirer.htm.

278. *Cuvillier A.* Cours de philosophie. Colin, 1954. — 649 p.

279. *Davidson D.* What Metaphors Mean. In: «Critical Inquiry», 1978, № 5, p. 31—47.

280. *Debatin B.* Die Rationalität der Metapher. — Berlin; New York: de Gruyter, 1995. — 381 p.

281. *Dijk T. van* Formal semantics of methaphorical discourse. — Poetics, Amsterdam, 1975, vol. 4, № 2/3, p. — 173—198.

282. *Dontenville H.* Mythologie française. Paris. — 267 p.

283. *Dobyns H.F.* Estimating aboriginal American population: An appraisal techniques with a new himespheric estimate/ / Current Antropol. 1996. Vol. 3.

284. *Evans-Prichard E.E.* Some collective expressions of obscenity in Africa/ / Evans-Pritchard E.E. The position of women in primitive societies and other essays in social anthropology. — L.: Faber, 1965. — P. 76—80.

285. *Foucault M.* Les mots et les choses. Paris.: «Gallimard», 1966. — 406 p.

286. *Gangulová M.* Putovani za lovci lebek — Praha 1970, P. 174.

287. *Gentner D., Wolff P.* Metaphor and knowledge change / / Cognitive dynamics: Conceptual change in humans and machines. — Mahwah, NJ : Lawrence Erlbaum Associates, 2000. — Pp. 295—342.

288. *Glucksberg S., Keysar B.* Understanding metaphorical comparisons: Beyond similarity / / Psychol. Rev. 1990. V. 97. № 1. P. 3 — 18.

289. *Grateloup L.* — L. Nouvelle anthologie philosophique. Paris, 1998. — 447 p.

290. *Kaluza I.* Towards a new grammar of metaphor. Krakow, 1973, № 293, Prace historycznolit. — P. 93 —113.

291. *Keck F.* Lévi-Strauss et la pensée sauvage. Paris, 2004. — 154 p.

292. *Lacan J.* Télévision. Paris, 1974. — 183 p.

293. *Lakoff G., Johnson M.* Metaphors We Live By. Chicago, University of Chicago Press, 1980.

294. *Lakoff G.* The Contemporary Theory of Metaphor // Metaphor and Thought. 2nd ed. / Ed. by A. Ortony. — Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

295. *Levin S.* The semantics of metaphor. — Baltimore; 1977. — 158 p.

296. *Lévi-Strauss C.* La pensée sauvage. Librairie Plon, 1962. — 347 p.

297. Metaphor or Analogy: How Should We See Programming Abstractions? [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http: // www.mrc-cbu.cam.ac.uk /projects /twd /mypapers/ PPIG96.html или Сравнение — градация — метафора // Теория метафоры. М., 1990. — С. 148—149.

298. *Minois G.* Histoire du rire et de la derision. Fayard, 2000. — 637 p.

299. *Pepper S.* Metaphor in Philosophy // The Journal of Mind and Behavior. Vol.3. Nos.3 and 4, summer/autumn, 1982. P. 197—206. [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http: / / metaphor.nsu.ru.

300. *Pepper S.* The Search for Comprehension, or World Hypotheses // The Nature of Philosophical Inquiry, ed.by Joseph Bobik. — Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1970. [Электрон. ресурс] Режим доступа: http: / / metaphor.nsu.ru.

301. *Platt T.* El sonido de la luz. Communcación emergente en un dialogo chamanico Quechua / / RMNEF. 1996. Vol. 8. — P. 44.

302. *Quesnel A.* Les mythes modernes. Actualité de la culture générale. Paris, 2003. — 138 p.

303. *Renneteau M.* La sience commence par la crainte de dieu. «Le Lampiste», 1996. — 190 p.

304. *Restivo S.P.* Parallels and paradoxes in modern physics and Eastern mysticism // Social studies of sciences. London, 1978. Vol. 8. № 2.

305. *Restivo S.P.* The Social Relations of Physics, Mysticism and Mathematics. Studies in social Structure, Interests and Ideas. Dordtrecht. 1983.

306. *Rorty R.* Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers Volume I. Cambridge University Press, 1991.

307. *Sapir E.* Language. N.Y., 1949. — P. 15.

308. *Searle J.*The logical Status of fictional Discourse // New Literary History, 6 (1974—1975).

309. *Sellier P.* Le mythe du héros. Paris—Montréal, 1970. — 206 p.

310. *Teliya V.., Bragina N., Oparina E., Sandomirskaya* I. Lexical Collocations: Denominative and Cognitive Aspects // EURALEX 1994 Proceedings. Amsterdam. 1994. P. 368—377.

311. *Thorne J.* Poetry, stylistics and imaginary grammars. J. of linguistics L., 1969, vol. 5. — p. 147—155.

312. *Vernant J.-P.* Religion, histories, raisons. Paris, 1979. — 137 p.

313. *Wallon H.* Les origines de la pensée chez l'enfant. Paris, 1945. — 155 p.

314. *West M.L.* Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford, At the Clarendon Press, 1971. — P. 218—226.

315. *Weinreich U.* Explorations in semantics theory. — Current trends in linguistics. The hague, 1966, vol.3, P. — 395—477.

Оглавление

Предисловие 5
Введение 7

Глава 1. **Парадигматические лабиринты**

1.1. История одного тропа 17
Краткий обзор некоторых лингвофилософских вопросов 18
Теории метафоры в свете синтезирующего подхода 27
1.2. Когнитивная роль метафоры в мышлении 39

Глава 2. **Философия мифа и языкознание на исторических перекрестках**

2.1. Древний Восток и античность: мистика грамматики и поиск срединного пути 51
Священные истоки древнеиндийского языкознания 51
Мифология и языковые теории античности 58
2.2. Средневековье, Возрождение и Новое время: от мира чудес к торжеству разума 71
2.3. Романтизм: новое очарование древности 87
2.4. От гумбольдтианства до структурализма 96
2.5. Методологические горизонты XXI века 116

Глава 3. **Метафора в архаичном и современном мифотворчестве**

3.1. Функции мифа: архаика и современность 122
3.2. Мифологический след в языке. Проблема метафорической концептуализации 137
3.3. Современное мифотворчество и квазинаука 154
Неомистицизм и научное знание 154
Эвристические и мифотворческие функции метафоры в научном дискурсе 161
3.4. Метафора — ключ к мифотворческой активности сознания 170
Заключение 187
Библиография 197

Миф и метафора
Лингвофилософский подход

Главный редактор издательства *И. А. Савкин*
Дизайн обложки *И. Н. Граве*
Корректор *И. Е. Иванцова*
Оригинал-макет *Е. Г. Орловский*

ИД № 04372 от 26.03.2001 г.
Издательство «Алетейя»,
192171, Санкт-Петербург, ул. Бабушкина, д. 53.
Тел./факс: (812) 560-89-47
E-mail: office@aletheia.spb.ru (*отдел реализации*),
aletheia@peterstar.ru (*редакция*)
www.aletheia.spb.ru

Фирменные магазины «Историческая книга»:
Москва, м. «Китай-город», Старосадский пер., 9. Тел. (495) 921-48-95
Санкт-Петербург, м. «Чернышевская», ул. Чайковского, 55.
Тел. (812) 327-26-37

Книги издательства «Алетейя» в Москве
можно приобрести в следующих магазинах:
«Библио-Глобус», ул. Мясницкая, 6. www.biblio-globus.ru
Дом книги «Москва», ул. Тверская, 8. Тел. (495) 629-64-83
Магазин «Русское зарубежье», ул. Нижняя Радищевская, 2.
Тел. (495) 915-27-97
Магазин «Гилея», Нахимовский пр., д. 56/26. Тел. (495) 332-47-28
Магазин «Фаланстер», Малый Гнездниковский пер., 12/27.
Тел. (495) 749-57-21, 629-88-21
Магазин издательства «Совпадение».
Тел. (495) 915-31-00, 915-32-84

Подписано в печать 11.01.2010. Формат 60x88 1/16
Усл. печ. л. 13,5. Печать офсетная. Тираж 1000 экз.
Заказ № 29

Отпечатано с готовых диапозитивов в типографии «Град Петров»
ООО ИД «Петрополис»
197101, Санкт-Петербург, ул. Б. Монетная, д. 16,
офис-центр 1, пом. 12, тел.: 336-50-34.
E-mail: info@petropolis-ph.ru www.petropolis-ph.ru