



нормативный характер этого предложения указывает слово «нельзя»).

Таким образом, мы можем сделать вывод, что истинность аналитических предложений зависит от фактов, и, следовательно, они в этом отношении ни чем не отличаются от синтетических, и дихотомия суждений на аналитические и синтетические, выглядит необоснованной.

Примечания

- 1 *Вейнгартнер П.* Фундаментальные проблемы теорий истины. М., 2005. С. 194.
- 2 *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994. С. 32–38.
- 3 *Фреге Г.* О смысле и значении // Фреге Г. Логика и логическая семантика. М., 2000. С. 230, 246.
- 4 *Дьюи Дж.* Реконструкция в философии. М., 2001. С. 28.
- 5 Проблема разделения знания на аналитическое и синтетическое отсылает нас к вопросу о статусе теоретических терминов в науке, и в этом отношении проблема «разделения» приобретает особую значимость, как для самих философов, так и для ученых-теоретиков (см, напр.: *Хинттика Я., Ниинилуото И.* Теоретические термины и их Рамсей-элиминация: очерк по логике науки // Философские науки. 1973. № 7).
- 6 *Карнап Р.* Значение и синонимия в естественных языках // Карнап Р. Значение и необходимость. М., 1959. С. 348.
- 7 *Карнап Р.* Значение и необходимость. М., 1959. С. 38, 41.
- 8 *Карнап Р.* Постулаты значений // Карнап Р. Значение и необходимость. М., 1959. С. 321, 43 (ср.: *Карнап Р.*

- Философские основания физики. М., 1971. С. 350).
- 9 *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. М., 1994. Ч. 1. С. 33.
- 10 *Карнап Р.* Значение и необходимость. С. 40.
- 11 *Карнап Р.* Постулаты значений. С. 324–327.
- 12 *Остин Дж.* Значение слова // Остин Дж. Избранное. М., 1999. С. 315 (ср.: *Дэвидсон Д.* Истина и значение // Новое в зарубежной лингвистике. М., 1986. Вып. XVIII. С. 103; *Хинттика Я.* Семантика пропозициональных установок // Хинттика Я. Логико-эпистемологические исследования. М., 1980. С. 69).
- 13 *Лукасевич Я.* Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М., 1959. С. 280.
- 14 *Рассел Б.* Человеческое познание: его сферы и границы. М., 2007. С. 155; ср.: *Куайн У.* Две догмы эмпиризма // <http://quine-ocr.narod.ru/online/articles/quine-twodogmas.htm>
- 15 *Остин Дж.* Значение слова // Остин Дж. Избранное. М., 2001. С. 315–316; ср.: *Куайн У.* Натурализованная эпистемология // <http://quine-ocr.narod.ru/online/articles/quine-nate-pistem.htm>
- 16 *Лукасевич Я.* Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. С. 281.
- 17 Ср.: *Остин Дж.* Истина // Аналитическая философия: становление и развитие (антология). М., 1998. С. 190; ср.: *Хинттика Я.* Проблема истины в современной философии // Вопросы философии. 1996. № 9. С. 50.
- 18 *Карнап Р.* Постулаты значений. С. 324–325.
- 19 *Тарский А.* Введение в логику и методологию дедуктивных наук. М., 1948. С. 32.

УДК 1:316

АРХАИЧЕСКАЯ МИФОЛОГИЯ: МИФ КАК ФОРМА СОЦИАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ

С.В. Тихонова

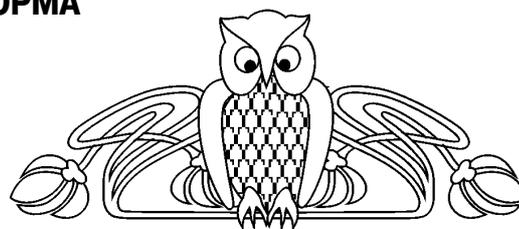
Саратовский государственный социально-экономический университет
кафедра рекламного менеджмента и связей с общественностью
E-mail: segedasv@yandex.ru

Статья посвящена рассмотрению архаической сакральной мифологии в рамках коммуникационного подхода. Мифотворческий процесс рассматривается как форма социальной коммуникации, связывающей в единое целое социальный порядок племени, организующей все виды социального взаимодействия и связей и наделяющей смыслом племенные обряды и институты.

The Archaic Mythology: the Myth as the Form of the Social Communications

S.V. Tikhonova

The article is about the consideration of the archaic sacral mythology within the framework of the communication approach. The myth creation process is considered as the form of the social communications which connecting the social order of the tribe in a single unit, organiz-



ing all kinds of social interaction and relations and giving the tribe rites and institutes by sense.

Мифология традиционно определяется как форма общественного сознания, способ понимания природной и социальной действительности на ранних стадиях общественного развития¹. Данное определение акцентирует ее онтологический и гносеологический аспекты, но оставляет в тени аспект социальный. В итоге сущность мифа раскрывается на уровне устного сообщения. Тогда мифология оказывается совокупностью мифов, т.е. повествований о богах и/или героях, объясняющих явления природы или человеческой реальности. В некоторых социокультурных условиях такая точка зрения часто правомерна, но



это отнюдь не может означать признания за ней статуса универсального правила.

Важным для понимания сущности мифов и мифологии в архаическую эпоху является то обстоятельство, что сакральные мифы вписаны в контекст социальной практики, они не транслируются вне конкретной ситуации, включающей участников и обстоятельства их взаимодействия. Более того, повторяемость таких ситуаций, неизменно ключевых в смысле поддержания социального порядка, инициируется непрерывным процессом мифотрансляции. Иначе говоря, миф может быть понят как форма социальной коммуникации, организующей социальное единство.

Попытаемся обосновать нашу гипотезу при помощи мифологии австралийских аборигенов. Выбор определяется, во-первых, относительной полнотой данных, накопленных в этнографии и теории мифа именно по верованиям и структуре австралийских племен, во-вторых, тем, что они считаются наиболее адекватным аналогом первобытных охотников и собирателей, в-третьих, тем, что эти племена были многочисленными, а их культурная изоляция – наиболее полной.

Структура коммуникативного процесса состоит из следующих элементов: сообщения, коммуникантов (коммуникатора и реципиента), канала, эффектов коммуникации (вызванных ею последствий). Австралийский материал позволяет в полной мере выявить эти элементы.

Начнем с характеристики сообщения. У аборигенов Австралии, как и у других народов, не все устные рассказы могут быть названы священными. Некоторые из них – обычные истории или сказки, рассказываемые на стоянках всем присутствующим для развлечения или в дидактических целях; к таким общедоступным рассказам относятся и детские сказки. Иногда несвященные рассказы представляют собой схематичные, сокращенные или несколько измененные варианты самых значительных религиозных мифов.

Содержанием собственно мифологического сообщения является сакральная история о событии (событиях), относимом ко времени «начала начал»². Миф повествует о том, как стала возможной окружающая реальность, как деяния предков и культурных героев привели к возникновению космоса или его фрагмента: ландшафтного объекта, вида животных, человеческого сообщества.

В случае австралийских аборигенов содержание мифов концентрируется вокруг изначальной эпохи Сновидений³, действующими лицами которой были тотемические предки. Они представлялись в антропоморфном облике и при этом четко ассоциировались с видом животных, растений или явлений природы. Человеческая и животная природа этих существ не была определена.

Самой сокровенной частью мифов оказываются повествования о странствиях предков в «эпоху Сновидений» по определенным тропам. Различные черты рельефа, растительности оказываются результатом и «памятником» деятельности мифического героя, следом его стойбища, плодом его созидательной деятельности либо местом превращения его в чурингу. Миф очень точно перечисляет и описывает местности, проходимые героем, его маршрут. Мифические предки двигались от одного источника к другому вдоль ручьев и рек или просто перемещались с одного участка на другой, совершая в каждом месте определенные действия: создавали людей и других живых существ, формировали современный рельеф – горы и овраги – и давали им названия, вводили обряды, исполняли священные песни, встречались с другими подобными им существами и духами и т.д. Эти пути, которыми шли предки Времени сновидений, простираются во всех направлениях⁴.

Согласно А. Элькину, многие культовые центры тотемизма представляют фрагменты маршрутов предков, на которых происходили важные мифологические события; инициированные аборигены могли бы точно повторить путь героев своих мифов, если бы это не было табуировано⁵.

Берндты полагают, что весь австралийский континент должен был быть опутан сотнями таких путей и дорог, которые представляли собой, по крайней мере потенциально, целую систему⁶.

Следующий элемент коммуникативного процесса – коммуниканты. Участники мифологической коммуникации четко определены и их доступ к передаче и восприятию мифологического сообщения ограничен. Все члены австралийского общества – мужчины, женщины, дети – тесно связаны с миром Сновидений, поскольку в нем обитают души людей до рождения и в него они возвращаются после смерти. Однако совершать указанные поступки и действия может далеко не каждый человек. Австралийский материал демонстрирует наличие ценза в доступе к мифологической коммуникации, основанного на половом, возрастном и территориальном принципах. Начнем с первого.

Только мужчины могут быть посредниками между людьми и священным миром Сновидений. *Женщины не должны знать священных мифов*, не должны приближаться к тотемическим центрам, слушать священные песни, смотреть на священные эмблемы. Им запрещено соприкасаться с сакральными объектами и предметами. Нарушительницы обычно рискуют жизнью.

Женщины могут участвовать в некоторых эпизодах больших церемониальных циклов. Но при этом они не должны знать ни содержания, ни последовательности циклов. В определенные моменты они с детьми ложатся на землю вниз лицом, отворачиваются, накрывают головы шкурами, затыкают уши.



О.Ю. Артемова, ссылаясь на У. Уорнера, указывает на существование специальных версий для непосвященных, повествующих о действиях мужчин во время церемоний и имеющих мало общего с происходящим на самом деле⁷.

Сколько знают женщины из того, что им не положено знать, и верят ли они тому, что рассказывают мужчины, – открытый вопрос. Мужчины-аборигены искренне убеждены в неведении женщин.

Только полом доступ к мифологической коммуникации не определяется. Второй ценз мы условно определили как возрастной. Он связан, с одной стороны, с достижением определенного возраста (наступлением половой зрелости), с другой – с приобретением статуса полноправного мужчины. Этот рубеж среди мужчин связан, в первую очередь, с прохождением обрядов инициации.

Схематично инициация проводится следующим образом. В среднем она совершается в возрасте от 10 до 30 лет. Первый акт — это отделение ребенка от среды, в которой он находился прежде, т.е. от среды женщин и детей. Посвящаемый окончательно отлучается от матери (которая часто оплакивает его), изолируется в определенном месте, в специальной хижине в чаще, для него устанавливаются всякого рода табу (в основном, связанные с пищей; существовали запреты на речь, сон и т.п.). Смысл этого акта заключается в том, чтобы вызвать резкое изменение в жизни новичка; прошлое должно быть отделено от него рубежом, который он никогда не сможет переступить.

Затем наступает позитивная часть: обучение своду обычного права, постепенное приобщение к знаниям путем выполнения перед посвящаемым тотемических церемоний, рассказывания мифов и т.д.

Финальным актом инициации является религиозная церемония и главным образом особое членовредительство, различное у разных племен (вырывание зубов, надрезание кожи и т.д.). После прохождения этих обрядов посвящаемый, получивший новое имя, ставший «новым» человеком, навсегда идентичен взрослым членам клана. Иногда инициация совершается за один раз, иногда поэтапно⁸.

Последнее характерно для Австралии. Р. и К. Берндты характеризуют австралийские инициации именно как последовательность этапов, осуществлявшихся в течение нескольких лет⁹. Инициация открывает доступ к циркуляции мифов: чем выше уровень посвящения, тем больше мифов доступно мужчине. Они оказываются важнейшей частью его магического «капитала». Запрет разглашения мифов устанавливается не столько силой табу, сколько присущими рассказу и акту рассказывания магическими функциями: «Рассказывая их, он (рассказчик) отдает от себя некоторую часть своей жизни, приближая ее этим к концу. Так, человек среднего возраста однажды

воскликнул: «Я не могу тебе сказать всего, что я знаю, потому что я еще не собираюсь умирать». Или, как это выразил старый жрец: «Я знаю, что мои дни сочтены. Моя жизнь уже бесполезна. Нет причины, почему бы мне не рассказать всего, что я знаю»¹⁰.

Следующий ценз определен нами как территориальный. Как указывалось выше, эзотерическая часть мифов связана с путями тотемических предков, которые часто выходят за рамки территории конкретного племени. Поэтому племя (или локальные наследственные группы, кланы, лингвистические объединения) не владеет всем мифом в целом. Чаще всего отдельная группа обладает лишь одним мифологическим фрагментом, в котором повествуется о каких-то действиях конкретного мифического существа. Аборигены, живущие по соседству, могут владеть следующим фрагментом того же мифа и совершать связанные с ним обряды.

В итоге один миф по частям распределяется между группами, занимающими обширную территорию. Время от времени члены нескольких локальных групп собираются вместе и устраивают инсценировки своих отдельных фрагментов. Однако миф никогда не воспроизводится полностью, поскольку не могут собраться все те, кто владеет его разными фрагментами. Случается, что группы, обладающие различными частями одного и того же мифа, даже не знают друг друга.

Перейдем к каналу мифологической коммуникации. Священные мифы передаются в форме рассказа и песни. При их исполнении основное внимание уделяется неизменности, точности: то, что совершается в настоящем, должно точно воспроизводить то, что происходило в прошлом, когда раз и навсегда были заложены все основы человеческого существования.

Миф, переданный в форме рассказа, концентрирует внимание слушателя на сообщении о местах, посещенных ими во время их странствий, и в объяснении особенностей ландшафта.

Миф рассказывают иногда частями, иногда полностью. Если миф рассказывается стариками во время ритуала, то делается это не с магической целью, а для разъяснения изображаемого, в виде своеобразного комментария.

Песня имеет магическое значение и должна помочь осуществлению цели ритуала, в который она включена как своеобразное величание мифических героев. В песнях «география» странствий сильно сокращается или даже опускается; в песнях о странствии великой матери фигурирует только одна старуха (а не две, как в мифах), весьма обобщенно повествуется о ее приходе в сопровождении радужного змея, о том, как она заставляет магическим прикосновением палки-копалки расти пищу, о том, как она разбрасывает души людей и животных и т. п.

Исполняют песни старики хором в виде носового напевного скандирования. Песни австра-



лийцев о подвигах мифических предков носят ярко выраженный лиро-эпический характер. Они производят сильное эмоциональное воздействие на слушателей и исполнителей, которые иногда сами плачут от восторга.

Кроме того, песни не просто сокращают мифический рассказ, они его «шифруют»: в песне даются только ключевые слова или фразы, но не полное содержание мифа. Дословный перевод песен сам по себе недостаточен, поскольку смысл кроется в ассоциациях, связанных с каждым словом. Иногда особых слов в песнях так много, что они представляют собой специальный священный язык или, вернее, особую лексику. На северо-востоке Арнемленда обычное слово может иметь и несколько священных эквивалентов, значения которых слегка отличаются от данного, а также целый ряд обычных «песенных» слов. Песни, состоящие из специальных священных слов, чаще всего исполняются во время священных обрядов в определенной последовательности.

Последнее звено коммуникативной цепи – эффекты коммуникации, т.е. ее результаты. На наш взгляд, результатом мифологической коммуникации оказывается формирование специфической социальной организации, опирающейся на принцип дуализма. Племенное сообщество оказывается возможным только в силу единства антитетических групп. Дуальная организация племени предполагает, что племя состоит из двух половин. Каждая половина племени (фратрия) имеет своим тотемом определенное животное или птицу. А. Элькин в качестве примеров указывает следующие пары: клинохвостый орел и ворон, равнинный и горный кенгуру, белый и черный какаду¹¹.

Так, согласно Р. Кайуа, племя гоурндич-мара делится на фратрии белых и черных какаду (*Krokitch* и *Kaputch*). Те же наименования встречаются у ряда других племен. Иногда, как в племени мон-гамбье, это просто роды, чьим тотемом служит белый или черный какаду. Но каждый из них входит в некоторую фратрию, а уже эти фратрии носят имена, отчетливо родственные названиям белого и черного какаду у гоурндич-мара, и поэтому представляется возможным усматривать в этих родах какаду изначальные подразделения племени, т.е. сами фратрии¹².

Как видно из приведенных примеров, тотемы фратрий не автономны по отношению друг к другу, между ними видна взаимосвязь. Это, как правило, животные одного и того же вида, но противоположной окраски, т.е. тотемы симметрично противопоставлены. Тем самым они оказываются одновременно тождественными и антагонистичными. Белый какаду противопоставлен черному какаду, горный кенгуру – равнинному, но каждая пара обладает единой сущностью. Весь мир поделен между фратриями, причем этот раздел распространяется не только на социальные институты, но и на всю природу.

Каждая половина состоит из людей, находящихся в патрилинейном или матрилинейном родстве, чаще всего такие группы экзогамны. Фратрии образуют систему. То, что для одной группы (фратрии) свободно, для другой запрещено. Смысл запретов заключается в охране установленного порядка от любых посягательств. Эта система и есть племя. Поэтому у племени никогда нет тотема: оно представляет собой не субстанциальное единство, а результат плодотворного соперничества двух энергетических полюсов. Более того, этот дуализм отражен и в космогонических мифах, акцентирующих двойственность мира.

Таким образом, и в зримом, и в незримом, и в мифическом, и в реальном мире племя существует как целостность, возможная только благодаря процессу постоянной и плодотворной конфронтации двух симметричных разрядов вещей и живых существ, которые «в сумме своей охватывают всю природу и все общество без исключения и тем самым определяют собой структуру как *ordo rerum* и *ordo hominum*»¹³.

Фратрии не просто делят между собой мир, они обмениваются его, как сказали бы сегодня, ресурсами: каждая фратрия на взаимной основе предоставляет другой съестные припасы, необходимые для жизни, женщин, необходимых для воспроизводства, человеческие жертвы, необходимые для жертвоприношений, церемониальные или погребальные услуги.

Первый аспект системы тотальных даяний предполагает распределение пищи. Члены каждой фратрии связаны друг с другом и со своим тотемом как «одна плоть», или «одна кожа». Поэтому на уровне повседневности они не могут убивать и поедать свое тотемическое животное. Более того, поскольку мир разделен между тотемами фратрий, в тотемическую рубрику включаются другие животные – как бы второстепенные тотемы-группы. Их употребление в пищу часто также находится под запретом. В частности, так обстоит дело в племени мон-гамбье, где, например, люди из рода Неядовитой змеи избегают есть прежде всего само это животное, но также и тюленя, угря и вообще всех животных и все растения, которые, по их представлениям, обладают с ним общей природой. Однако именно эти существа являются обычной пищей второй фратрии, тотемические животные которой, в свою очередь, «кормят» первую фратрию.

Фратрия, владеющая тотемом, отвечает за его изобильность перед второй фратрией. С этой целью она проводит обряд размножения тотемических животных (*интициума*), эквиваленты которого встречаются почти на всей территории Австралии. Обряд проводится в тотемическом центре, смысл его заключается в возрождении тотемического вида животных или растений.

Таким образом, каждая фратрия заинтересована в том, чтобы другая фратрия точно осуществляла церемонии и строго соблюдала



запреты, которые способствуют воспроизводству и преумножению обычной пищи. Так, в центральноавстралийском племени каитиш обязанность карать нарушителей пищевых табу возлагается на людей другой фратрии, которые терпят на себе последствия нарушений. Система фратрий, с ее запретом употреблять в пищу тотемическое существо и соответствующей обязанностью употреблять тотемическое существо другой группы, служит основой всего экономического строя.

Второй аспект связан с регулированием брачных отношений. Запрет на инцест запрещает вступать в брак с представителем/представительницей своей группы и разрешает брать супруга(у) не просто из другой группы, но из группы, заранее определенной. Не столько запрещаются одни браки, сколько предписываются другие.

В итоге брак оказывается коллективным делом: две группы в каждом новом поколении обмениваются юношами (при матрилинейной организации) или же девушками (в противоположном случае). Приходящие извне жены и мужья образуют запас заложников, обеспечивающих вечную солидарность групп. Брачное правило состоит в том, что если субстанциальное единство передается через женщин, то юноша должен жениться на дочери брата своей матери и сестры своего отца. Брачный союз считается плодотворным лишь при условии, что он состоялся между членами двух родов, с древнейших времен поддерживающих между собой постоянные отношения перекрестных браков.

Этим характеризуется и практика экзогамий между фратриями: их браки носят также глобальный и традиционный характер. С получением каждой невесты возникает обязанность отдать взамен другую, произведенный ею на свет ребенок вызывает радость в ее родной группе, так как тем самым эта группа обеспечивает непрерывность своего жизненного тока: женщину всегда лишь «одалживают» другой группе. Новорожденный племянник составляет пару со своим живущим вдалеке дядей по материнской линии, с жизненным началом, от которого он сам получает жизнь и сам обновляет и укрепляет его кровное начало.

Третий аспект связан с обрядовой жизнью. Тотемические, погребальные, инициационные обряды требуют разделения обязанностей между фратриями. Например, когда люди фратрии улууру празднуют свой праздник, то люди фратрии кингилли украшают их, подготавливают место и орудия празднества, сооружают священный курган, вокруг которого разворачивается церемония, играют роль зрителей. А улууру оказывают им те

же самые услуги, когда они сами, в свою очередь, отправляют свой обряд.

Так завершается цепь мифологической коммуникации. Все остальные виды социальной коммуникации в племени «замкнуты» на нее, поэтому мифологическая коммуникация обладает статусом фундаментальной формы социальной коммуникации. На ее основе организуются все остальные виды взаимодействия и связей, она наделяет смыслом все племенные обряды и институты. Фактически отнять у племени мифы значило бы отнять у него жизнь, лишиться его способности удерживать свое существование т.е. сделать его асоциальным.

Примечание

- 1 См.: Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 377.
- 2 См.: *Элиаде М.* Аспекты мифа. М., 2005.
- 3 Термин устоялся в мифографии, однако является некорректным. Слова, обозначающие эпоху начала (*алт-жюра* – у племени аранда, *мура* – у диери, *джугур* – у алуриджа, *бугари* – у караджери, *унгуд* – у унгариньин, *вингара* – у варамунга, *мунгаи* – у бинбинга и т. д.), переводятся как «Период созидания», «Времена предков», «Сновидение», «Времена сновидений», «Вечный период сновидений». Под «Вечным периодом сновидений» подразумевается то, что мифические предки, положившие начало всему, и все, с ними связанное, существует в форме духов в настоящем и будет существовать в будущем. Понятие «Сновидение» никак не связано с обычными снами, однако как для спящего реально все, что он видит во сне, так и для верующего реальны все действия мифических создателей «Времена сновидений». Кроме того, «вечный» означает «вне времени» (не имеющий времени).
- 4 См.: *Берндт Р.М., Берндт К.Х.* Мир первых австралийцев. М., 1981. С. 173–174.
- 5 См.: *Элькин А.* Коренное население Австралии. М., 1952.
- 6 *Берндт Р.М., Берндт К.Х.* Указ. соч. С. 174.
- 7 См.: *Артемова О.Ю.* Личность и социальные нормы в раннепервобытной общине (по австралийским этнографическим данным). М., 1987. С. 64.
- 8 См.: *Геннеп А. ван.* Обряды перехода. М., 1999. С. 73.
- 9 См.: *Берндт Р.М., Берндт К.Х.* Указ. соч. С. 118.
- 10 *Протт В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 430.
- 11 См.: *Элькин А.* Указ. соч. С. 194.
- 12 См.: *Кайуа Р.* Человек и сакральное // Миф и человек. Человек и сакральное. М., 2003. С. 188.
- 13 Там же. С. 191.