

УДК 13; 140.8; 165.9; 7.046.1

В.К. Шрейбер

МИФ КАК МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ СТРУКТУРА

Хотя духовная жизнь современного российского общества характеризуется усилением церковного влияния, многие наши сограждане сохраняют, по крайней мере, нейтралитет по отношению к религиозному мировоззрению. Резонно предположить, что при таких условиях дефицит общенациональной идеологии ведет к архаизации воззрений нерелигиозной части населения. Однако проверка этой гипотезы упирается в неясность границы между религиозным и мифологическим взглядом на мир. Статья на основе понимания мировоззрения как схемы принятия решений предлагает опыт структурного анализа мифологического мировоззрения. В первой части выделяются основные компоненты ситуации принятия решения и показывается их соответствие трем блокам в структуре мировоззрения: картине мира, ценностям и программам поведения. Вторая часть посвящена анализу структурных особенностей мифологической картины мира и, в частности, проблеме соотношения между объяснением, аналогией и антропоморфизмом. В третьей части дается эскиз авторского понимания природы ценностей, а также особенностей их обоснования в рамках архаического мировосприятия.

Ключевые слова: предмет мировоззрения, объяснение, обоснование, миф, аналогия, прецедент.

Когда в начале 1960-х гг. Генри А. Муррей (Murphy), профессор психологии из Гарварда, по воле случая ставший редактором коллективной монографии, посвященной мифу, охарактеризовал мифологию как «одну из самых темных сфер исследования» [1], он, возможно, не ведая, почти буквально повторил начало «Диалектики мифа» А. Ф. Лосева, опубликованной в 1930 г. После выхода «Мифа и мифотворчества» прошло полсотни лет; этнографы, филологи и историки создали многотомные описания мифов разных стран и народов. Статьи и книги иностранных и наших собственных авторов множатся как цыплята в инкубаторе, но информационного тумана только прибавилось. Обилие повторов и почти безбрежное расширение круга вещей, которые подводятся под название мифа, свидетельствуют, что познавательная машина буксует. Теперь у нас всё есть миф – от науки и повседневных представлений до марксизма и идеологии вообще; и единственной структурой, противостоящей шабашу и язычеству, осталась православная апостольская церковь.

Впрочем, учитывая исторические перипетии отношений между монотеизмом и многобожием, это последнее обстоятельство вполне объяснимо. Православие обрело статус господствующей системы верований, когда киевским князьям понадобилось идейное обоснование для подведения всех сопредельных (и не обязательно славянских) земель под свою руку. Нынче история в какой-то мере повторилась. С обрушением Союза изменились не только экономические структуры. Возник кризис идеологического порядка, и начались поиски собственной национальной, цивилизационной, евразийской и Бог знает какой ещё идентичности. Но *real politik* не может ждать, пока, наконец, «высоколобые» и блогеры разберутся, что же подразумевать под «новой социальной реальностью» и «кардинальным изменением облика российского общества и российской экономики». И минувшие два десятилетия, что вполне предсказуемо, ознаменовались заметным усилением политической роли церкви и, соответственно, воплощенной в её организационных структурах идейной надстройки. Тем не менее, и православие, при всей лояльности его к государственным структурам, едва ли превратится в господствующую идейную силу уже потому, что в нашем обществе издавна существовали другие конфессии и сохраняет позиции атеистический взгляд на мир. Поскольку же свято место пусто не бывает, образовавшуюся лагуну стали заполнять самые древние, дохристианские и, казалось бы, давно изжитые мировоззренческие формы. Но они уж точно не годятся в качестве основы для определения ни нашей идентичности, ни её перспектив.

Дело, однако, в том, что демаркационная линия, разделяющая религию и мифологическое сознание, зыбка, а то и вовсе теряется из виду. За исключением нескольких догматических положений многие мыслительные паттерны того и другого совпадают. Все сколько-нибудь продвинутые исследователи отмечают, что многие сюжеты и рецепты Ветхого и Нового Заветов имеют мифологическую подоснову. Вместе с тем при игнорировании различий между мифом и религией понятие мифического утрачивает статус эффективного познавательного инструмента. В такой ситуации резонно предположить, что определенную помощь здесь может оказать обращение к структурным, мировоззренческим основаниям различий мифологических и религиозных мыслительных форм.

И вот тут возникают трудности. Степень точности наших знаний об устройстве мировоззрения не позволяет эффективно откликнуться на этот эпистемический (и, косвенно, общественный) запрос. В частности, мы не разграничиваем онтологического и гносеологического аспектов мировоззренческой структуры, наивно полагая, что они должны совпадать. И хотя вслед за М.Козловой мы приняли, что мировоззрение это не то же самое, что картина мира, полного представления относительно объективных оснований внутренней архитектоники и целостности мировоззрения у нас нет. Отсюда попытки разобраться в особенностях связей между частями мировоззренческой структуры нередко ведут к ощущению какой-то недосказанности.

Чтобы увидеть, что это действительно так, достаточно поставить вопрос: чем различаются ценностно-нормативный, эмоционально-волевой и практический аспекты мировоззрения, которые трактуются в учебниках как компоненты мировоззренческих феноменов. В самом деле: если под практическим компонентом понимать «реальную готовность человека к определенному типу поведения в конкретных обстоятельствах», то чем, собственно, это отличается от конъюнкции традиционного понимания воли и не менее традиционным – понимания нормы как ситуационного правила с признанием, что ценностное содержание наших действий зависит от эмоций? Нет ли здесь перекрещивания смыслов, вызванного тем, что в классификации компонентов отсутствует единое основание? Как результат во многих научных публикациях сравнительный анализ типов мировоззрения проводится по художественному сценарию, то есть с точки зрения целевых установок исследователя и его личного жизненного опыта. На этом пути можно найти много любопытного, но степень обоснованности интуиций всегда будет оставлять желать лучшего.

Цель предлагаемого ниже текста тройкая: 1) определить реально существующую в нашей жизни целостную структуру, отражением которой является наше мировоззрение, 2) обозначить функции мировоззрения по отношению к этой структуре и – на этой основе – 3) предложить эскиз особенностей мифа как мировоззрения.

1. Мировоззрение как модель ситуации принятия решения

Тезис, который мы попытаемся обосновать, будет следующий: непосредственным объектом мировоззренческой рефлексии во всех её исторических вариантах является ситуация принятия решения.

Что следует включать в такую ситуацию? Каковы её обязательные составляющие? В самом общем виде ситуация принятия решения включает четыре компонента. Во-первых, того, кто выбирает, то есть субъекта выбора. Далее, она предполагает наличие каких-то вариантов своего развития, тех или иных альтернатив. Нет альтернатив – нет выбора. Третье, что обязательно присутствует в подобной ситуации – это критерий или критерии выбора той или иной альтернативы. В сложных случаях эти критерии могут сталкиваться. Наконец, учтем, что все альтернативы существуют как возможности. А для превращения возможности в действительность, как известно, требуются условия (и усилия). Отсюда четвертый компонент ситуации выбора – условия реализации наличных альтернатив. Чтобы принять квалифицированное решение, я должен учесть объем уже имеющихся условий и того, что ещё нужно сделать для осуществления желаемой альтернативы.

Последние три компонента ситуации являются объективными. В структуре мировоззрения они непосредственно представлены (воспользуемся терминологией учебника 1989 г.) как *картина мира*, *ценности* и *программы поведения*. (Правда, надо сказать, что такое название третьего компонента рождает проблему.)

Обратим внимание, что человек попадает в такие ситуации независимо от своего социального положения, возраста, пола и происхождения. Он оказывается в них вследствие своего онтологического статуса разумного, целеполагающего и действующего существа. Очевидно также, что мировоззрение – это сугубо личностный феномен духовной жизни. То есть понятия *типа* мировоззрения, *классового*, *национального* и т.п. мировоззрений фиксируют абстрактные объекты, а не самостоятельные сущности. Иными словами, номиналистическая точка зрения при анализе мировоззрения предпочтительнее.

В.С. и Е.В. Хазиёвы отмечают, что мировоззренческую значимость может обрести любой фрагмент наших знаний, но принимают это обстоятельство как данность [2]. Интерпретация мировоззрения как схемы ситуации принятия решений дает этому их наблюдению вполне рациональное обоснование и, кроме того, позволяет увидеть разницу между мировоззрением и энциклопедическим знанием. Мировоззренческий статус – это не столько содержательная, сколько функциональная характеристика знания. Мировоззренчески значимое знание обязательно соприкасается с каким-либо сектором ситуации принятия решения. Для энциклопедического знания это условие излишне.

Отметим далее, что обращение к философской традиции позволяет увидеть очень любопытную параллель между интерпретацией мировоззрения, которая предлагается в данной статье, и кантовским пониманием предмета философии. А именно: Кант в первой *критике* формулирует три вопроса, поиски ответов на которые, по его мнению, собственно и составляют философию. Напомню их, обращая особое внимание на различия модальностей: Что я *могу* знать? Что я *должен* делать? На что я *смею* надеяться? Н. Лосский, чей перевод «Критики чистого разума» долгое время считался каноническим, не дифференцировал модальностей первого и третьего вопросов [3]. Однако эти же различия воспроизводятся в лекциях по логике и письме Штейдлина от 4 мая 1793 года [4. С. 589]. Кант был чувствителен к смысловым нюансам и бедностью тезауруса не страдал, вследствие чего разумно предположить, что различия модальных глаголов не случайны и вопросы каким-то образом связаны между собой.

Что же их связывает?

Сам Кант соотносит эти вопросы соответственно с метафизикой, моралью и религией как разделами чистой философии. Однако в этом случае общая основа связи остается скрытой. Мировоззренческая экспликация этих вопросов позволяет эту основу увидеть. Более того, она проливает свет на смысл всех дальнейших рассуждений, поскольку мыслитель указывает, что, в сущности, все эти вопросы можно свести к антропологии, ибо вся эта проблематика, в конце концов, объединяется вопросом, что такое человек [4. С. 332]. Если учесть все вышеуказанные моменты и добавить, что субъект – это главное, центральное звено в ситуации принятия решения, то нельзя не заметить сходства между кантовской трактовкой предмета философии и тем пониманием гносеологической структуры мировоззрения, которое предлагается мною.

Эта структура характеризует, прежде всего, развитые формы мировоззренческой рефлексии. И не факт, что в рамках мифологического мировоззрения она будет представлена чем-то большим, чем некоторыми намеками. Тем не менее, она позволяет дифференцировать функции каждого компонента мировоззренческой структуры в процессе принятия решения и дает матрицу для сравнительного анализа исторических типов мировоззрения. Ведь способность отождествления различного, способность выделять общее – это условие выживания любой органической формы. (Естественный отбор решал эту проблему достаточно успешно.) И оснований полагать, что мировоззрение составит исключение из этого ряда, не видно. Отсюда вытекает, что любое мировоззрение при всем его личностном характере обобщает. За индивидуальными чертами ситуаций, где человеку приходится делать выбор, оно ищет устойчивые, повторяющиеся моменты, связи, черты и условия. Такие повторяющиеся моменты накапливаются в плане понимания как жизненных ситуаций и значимостей, так и способов действия в сходных обстоятельствах. В этой своей целостности они образуют остов жизненного опыта, выступая зримым проявлением мировоззренческой структуры.

Конечно, содержательная сторона того или иного мировоззренческого блока зависит от типа мировоззрения. Однако если предлагаемая интерпретация структуры мировоззрения корректна, то функциональное своеобразие каждого такого блока, его роль в ходе принятия решения должны сохраняться независимо от того, идет ли речь об архаической культуре или современном IT-обществе. Наша цель как раз и состоит в том, чтобы рассмотреть конкретные проявления этого своеобразия в рамках мифа.

Но предварительно отметим единодушие, с которым наши и зарубежные исследователи подчеркивают, что огромную роль в процессах мифотворчества играет способность *воображения* [5]. Результаты подобной интеллектуальной деятельности нередко локализируются где-то между строго когнитивным и грубо интуитивным знанием, и в этой области активно генерируются фантазии. В принципе возможны два подхода к интерпретации фантазии: она либо отходит от факта, либо приближается к нему. Факты суть критерии: если мы контролируем факты, можно определить степень отклонения от них; но если представление о фактах отсутствует, то фантазия служит инструментом объяснения необъяснимого путем некоторой аппроксимации. На эту гносеологическую двойственность человеческих фантазий обращал внимание ещё Френсис Бэкон: «Ведь как иероглифы старше букв, так и параболы старше логических доказательств. Да и теперь, тот, кто хочет в какой-нибудь области осветить людям что-то новое, и притом сделать это не грубо и труднодоступно, обязательно должен пойти по тому же самому пути и прибегнуть к помощи сравнений» [7].

Попытаемся же теперь определить, какую из этих дорог выбрал миф при конструировании своей собственной картины мира.

2. Мифологическая картина мира и аналогия

Основная функция картины мира заключается, как уже отмечалось, в том, чтобы обозначить основные условия реализации жизненных планов. Поскольку возможности каждого человека индивидуальны, каждый имеет свою собственную картину мира. Она призвана прояснить, что в этом мире возможно, а что уже истлело, превратилось в призрак и утратило статус возможности. Квалифицировать некоторый ход дела как невозможный – это, по общему правилу, найти запрещающий закон и показать условия этого запрета, то есть предложить некоторое объяснение. Поэтому типы мировоззрений различаются способами (подходами или моделями) объяснений, которые используются в принятой этим типом картине мира.

В этом пункте специалист по мифам сразу же выдвинет возражение. Философские или научные картины мира определенно могут различаться типами объяснения. Но работает ли эта идея применительно к мифу? Единства здесь нет. А.Ф. Лосев, к примеру, по этому вопросу проявлял колебания. «Диалектика мифа» ставит под сомнение саму возможность мифологических объяснений [8]. В позднейшей работе «Античная мифология в её историческом развитии» он признает, что миф дает объяснение природы с помощью родственных отношений [9]. Другой наш известный исследователь, этнограф и религиовед С.А. Токарев в силу своего, по-видимому, эмпирического подхода склонен находить у мифа этиологическую функцию. Близкую позицию занимал гарвардский литературовед Гарри Левин, полагавший, что за столь любимыми создателями мифов телеологическими объяснениями природных процессов и событий скрывался момент следования, идея *причинной зависимости*, хотя и «в очень специфической форме» [5. Р. 105].

Сказанное ведет к вопросу о специфике мифологического объяснения, если оно, действительно, присуще мифу как мировоззренческой структуре.

В философии науки стандартная модель объяснения предложена К. Гемпелем и П. Оппенгеймером, и она сводит всю процедуру к подведению объясняемого явления под универсальный закон. Логической формой объяснения служит дедуктивное умозаключение, где в качестве большой посылки берется некоторое *A* – условное высказывание (закон), а в качестве малой – единичное утверждение, выражающее начальные условия. Если описание факта, подлежащего объяснению, так или иначе оказывается экземпляризацией следствия, то объяснение состоялось [10]. Степень применимости гипотетико-дедуктивной модели – это предмет дискуссий [11]. Во всяком случае большинство признает, что для объяснения необходимо иметь подходящую к данной познавательной ситуации имплицитивную формулу вида «*A* → *B*», где *A* – *эксплананс*, а *B* обозначает то, что надо объяснить, или, по-другому, *экспланандум*. Возможны ли подобные логические конструкции в рамках мифа?

Mythos буквально переводится как «слово». И его следует отличать от басни или волшебной сказки. Героями басни обычно являются животные, и басня сочиняется ради *морали*; для мифов, особенно ранних, это условие необязательно. Герои сказок ирреальны: автор точно знает, что они созданы его воображением. Волшебные сказки, как и мифы, повествуют о необычных существах и событиях, но географическая и временная локализация сказок размазаны: Золушка может быть перенесена в любые времена и в любую культуру. Миф, правда, тоже не уточняет исторических рамок описываемых событий, перенося их во времена, которые существуют вне какой-либо зависимости от человеческого опыта и часто до него. Зато он точно называет место действия, героя и специфицирует его родословную. *Mythos* – это и не *logos*. Он возник в дописьменной культуре. Он не знает понятий. Понятно, что в мифе строгие дедуктивные цепочки невозможны, и он строится иначе. Как? Попробуем в этом разобраться на примере рождения Афины.

История эта началась с насилия Зевса над океанидой Метидой (*μητις* означает мысль), приходившей ему, между прочим, родственницей. После этого Метиды, естественно, забеременела. Затем Зевсу подсказали, что ребёнок будет умнее Зевса и лишит его власти. Напуганный такой перспективой, Зевс проглатывает Метиду, уговорив её превратиться в крошечное существо. Теперь плод развивается во чреве Зевса. Поскольку Метиды есть *мысль*, плоду естественно родиться из головы, и поэтому, когда приходит время и у Зевса начинает сильно болеть голова, Прометей (или Гефест) ударом молота раскалывают божественный череп. Так в мир явилась Афина-Паллада – в полный рост и в воинской амуниции.

Структура мифа определяется сюжетом. Кроме того, миф чувственен и конкретен. Однако его конкретность весьма специфична; она отличается от конкретности восприятия; миф, поясняет Кассирер, «конкретен потому, что в нем оба момента, момент вещи и момент смысла, могут без различия

переходить друг в друга»; они срастаются в непосредственное единство и становятся «конкретией» [12]. То есть в нем имеет место непосредственное сопряжение ментального факта и вещественности; ведь говорим же мы о сильной головной боли: «голова буквально раскалывается». Но для нас метафора – это все-таки иносказание. Архаические метафоры гораздо жестче: они требуют тождества мифологической семантики [13]. Другими словами, объективная и объективированная (языковая) реальности здесь не разводятся. Отсюда в мифе много фантастики. Кроме того, он содержит массу аналогий.

Аналогия начинается с фиксации некоторого сходства между сопоставляемыми вещами. Затем на этой основе выдвигается положение, что, поскольку одна вещь явным образом обладает каким-то иным свойством, то вероятно, что и другая вещь обладает этим свойством. Аналогия – это тоже умозаключение; но особого вида: заключение от единичного к единичному. Именно эта особенность аналогии и стала одной из причин, почему мифу отказывают в этиологической функции. Но будем здесь чуточку осторожнее.

Задача всякого объяснения – привести к истине: одни объяснения выполняют эту задачу лучше, другие – останавливаются на половине дороги. Все объяснения, таким образом, можно расположить вдоль некоего континуума, начальной точкой которого будет непонимание, а конечной, соответственно, – понимание. Что же, собственно, превращает мыслительную процедуру в объяснение? Где эта начальная точка? С чего начинается наше гносеологическое *dao*? С установления закона или все-таки как-то иначе?

Необходимость в объяснении возникает, когда человек сталкивается с тем, что Пирс называл «удивительным фактом», то есть когда обнаруживает различие. И то же самое характерно для ситуации принятия решения и обращения к аналогии. Объяснение предлагает взглянуть на объясняемое явление как бы изнутри, представить внутреннее как обуславливающее. Понятно, что первым шагом к объяснению будет разграничение внутреннего и внешнего или, в языке Голосовкера [6], «явного» и «тайного». И в мифе это деление демонстрируется совершенно отчетливо. Второй шаг предполагает фиксацию их взаимодействия. Лосев здесь пишет о «волшебности», Голосовкер – об «игре чудесного». Но оба признают, что в мифологизированной онтологии «тайное» и явное постоянно меняются местами. Тут собственно и возникает загадка архаической аналогии. Вообще говоря, возможны два направления построения мировоззренческих аналогий: «человек → мир» и «мир → человек». Последний тип аналогий можно назвать натуралистическим, и такие аналогии до сих пор играют заметную роль в развитии социальных и гуманитарных наук. Их методологической предпосылкой является представление о мире как таковом.

У «доисторического мальчика» такого представления не было. Его выработали первые «физики». Зато «доисторический мальчик» различал своё *намерение* поднять руку и *руку*, которая действительно была поднята. И он мог переносить на мир свое ощущение различия между «душой» как внутренним основанием действия и «телом» как внешним инструментом реализации замысла, то есть ему была под силу аналогия антропоморфная. Этот идущий от Гегеля образ руки и намерения не совсем полон, потому что не учитывает принципиального изменения позиции субъекта в процессе изготовления орудий труда. В этом предметно-практическом отношении связь предмета труда с потребностью снимается, отходит в будущее. Она фиксируется не *in re*, а лишь воображением. Вместе с тем эта связь имеет ясную каузальную природу. Молнии, которыми Зевс испепелил титанов, сделаны руками подземных кузнецов Киклопов. Пегас везет молнии и громы так же, как это делает обычная навьюченная лошадь. Зевс мечет молнии руками, как будто это дротики, и насилие тоже – процесс вполне материальный. Для понимания всех этих процессов не было нужды придумывать какую-то душу в дополнение к сознанию самого действующего субъекта.

В этих ограниченных и изолированных пунктах древний человек должен был оставаться достаточно логичным, чтобы не пасть жертвой естественного отбора. Очеловечивание других природных явлений вызвано тем, что они, попадая в сферу жизненных интересов, не могли быть преобразованы на основе наличных производительных сил и технологий. Переносы различия между «душой» и «телом» на происходящее в природе, то есть антропоморфные фантазии или, языком Бэкона, *параболы*, позволяли уловить функциональные зависимости в порядке природы и как-то к ним приспособиться. И хотя аналогия не есть объяснение, в плане картины мира обе процедуры выполняют одну и ту же функцию. Они указывают возможные условия действия – или накладывают запреты.

3. Ценности, образ и прецедент

Обязательная и очень важная практически функция мировоззрения – это прокламация и обоснование ценностей. Под ценностями мы будем здесь подразумевать «предельные рациональные нормативные основания актов сознания и поведения людей» [14]. Необходимые уточнения этого по существу верного определения будут предлагаться по мере развертывания всего аргумента.

Цель данного раздела двоякая: с одной стороны – предложить одну эвристическую аналогию относительно природы ценностей, а с другой – показать особенности их обоснования в рамках мифологических структур. При пояснении природы внутренней ценности мы будем опираться на метафору неорганического тела человека, предложенную ранним Марксом. Вторая часть строится на гипотезе, что мифический тип ценностного восприятия мира по способу принятого в нем обоснования является прецедентным. Иными словами, он создается по схеме «делай так, как делали предки».

Ценности многообразны – не только вклад в банке, но и красноречие, физические способности, чувство юмора, которые могут помочь индивиду «уйти в отрыв» и стать самостоятельными ценностями. В философии принято различать два класса ценностей. Одни составляют класс инструментальных ценностей: таковы некоторые человеческие качества (например, выносливость или воля), многие артефакты (дом или автомобиль) или государственные структуры (армия или университет). Наряду с ними выделяют базовые ценности. Они обладают значимостью сами по себе, являются, иными словами, «ценностями в себе». Примеры базовых ценностей – добро, свобода, патриотизм или человеческие права. Базовые ценности характеризуются конкретно-историческим составом и содержанием, и в них раскрывается смысл человеческого существования.

В мировоззренчески нагруженных ситуациях ценности служат критериями выбора того или иного варианта действия. Иногда эту функцию выполняют инструментальные ценности. Но они по определению являются условиями достижения чего-то иного. Поэтому специфически мировоззренческую проблему составляют именно базовые ценности. Их ещё называют «внутренними» в том смысле, что они не нуждаются в чем-то ещё, чтобы быть ценностями, и, кроме того, они стоят за нашими предпочтениями.

Сегодня эволюционная психология нашла ряд доказательств тому, что склонность к сотрудничеству и альтруистическому поведению закладывалась генетически. Сам по себе ген эгоистичен; гены-альтруисты просто не оставляют потомства. Тем не менее, у отдельных видов, вынужденных вести социальный образ жизни, отбор закреплял мутации, которые повышали вероятность того, что особи будет приятно вести себя по-доброму. Гену – выгода, индивиду – радость. Ощущение радости вызывается особыми веществами – эндорфинами. Зафиксировано: у женщин роды приводят к мощному выбросу эндорфинов. Отбор обеспечил нас генами, которые заставляли нейроны связываться в такие сети, которые стимулировали бы образование эндорфинов, когда мы делаем что-то хорошее. Но тогда возникает вопрос: если генный дрейф шел «по науке» и от нас он не зависел, то почему на Земле не установилось царства всеобщего братства?

Если коротко, то потому, что представления о «хорошем» разнятся. В стратифицированном обществе благо одной группы вовсе не обязательно является тем же самым для другой. Гены не определяют поведения как такового – они лишь задают общие принципы построения нейронных контуров, отвечающих за обработку поступающей информации и принятие решений. Причем, эти контуры способны к самообучению и могут перестраиваться [15]. В этом контексте популярный американский философ Джон Мак-Доуэлл пишет о второй природе. Ценности, по его мысли, осваиваются путем включения в культурные практики, то есть в те стратегии, которые используются людьми для упорядочивания и оценки человеческого опыта. «Формирование нравственного характера ... является частным случаем общего феномена: освоения способностей концептуализации, включая восприимчивость к рациональным требованиям за пределами этического... Такая инициация является обычной частью вступления в состояние зрелости ... Если генерализировать путь, по которому двигался Аристотель, обсуждая формирование нравственного характера, то придем к идее, что способность сохранять открытость по отношению к рассудку (reason) во многом является приобретением второй природы» [16].

Концепция второй природы, предлагаемая Мак-Доуэллом, является когнитивистской: она придает особое значение языку; язык – инструмент и канал аккумуляции; он нужен, чтобы видеть и оценивать мир с человеческой точки зрения. Однако кооперативные формы жизни сложились прежде, чем наши пращуры овладели речью и тем самым создали среду для распространения мемов. Значит – надо искать дополнительное основание для ценностей. По-видимому, оно должно учитывать существование не только базисных, но и инструментальных ценностей.

Когнитивизация ценностных форм отражения началась с систематического изготовления, применения и накопления артефактов. Огонь, рубила, одежда, жилище и т.п. функционально дополняли естественные органы человеческого тела и создавали особую среду нашего обитания. Для обозначения этой среды Марксом была предложена метафора неорганического тела человека. Поскольку в качестве продолжения наших органов эта новая реальность остается внутренней, соответствующие этому её статусу формы отражения должны были сохранять оценочную и мотивационную составляющую. А так как она воспроизводилась искусственно и притом усилиями множества индивидов, то оценочно-мотивационное отношение к этой новой искусственной реальности должно было дополняться когнитивной диверсификацией её компонентов. Отсюда в ходе антропогенеза, с одной стороны, формируется то, что Уилфред Селларс называет «пространством доводов» (reasons), и развиваются коммуникативные способности людей, а с другой – рос объем нейронных связей между лобными долями, отвечающими за переработку когнитивной информации и планирование, и лимбической системой, оценивающей наше поведение по шкале удовольствий и неудовольствий. Именно эти связи стали биологическим субстратом для формирования представлений о ценностях.

Ценность – это не потребность и не предмет потребности, а модель состояния субъекта, когда эта потребность будет удовлетворенной.

В каких же познавательных формах происходила фиксация этих моделей, и – второе – как они обосновывались в рамках мифологического сознания? Вспомним: миф – продукт устной, то есть *допонятийной* культуры. К тому же мифологические образы несут эмоциональную нагрузку, то есть они художественны, поэтичны. Исследователи от Шеллинга и Кассирера до Лосева и авторов энциклопедических изданий настаивают на необходимости различать мифы и поэзию. Тем не менее, поэтичность мифа ими не отрицается. По отношению к своему содержанию поэтическая форма гораздо жестче прозы; она держит содержание: ведь «из песни слова не выкинешь». Вместе с тем она ограничивает возможности для искажения передаваемой информации. Попробуйте слово в слово воспроизвести страницу прозы и страницу поэтического текста. Но решающим обстоятельством была даже не жесткость этой связи.

Художественный взгляд на мир склонен ориентироваться не на истину, что характерно для науки, а скорее на *правду*. Узнаваемость образа важна не сама по себе, а как средство донести до человека что-то иное. Напомню в этой связи ещё одну историю о любимой дочери Зевса. Кроме своего экстраординарного рождения она, оказывается, ещё и научила жительниц Пелопоннеса ткачеству. Гречанки быстро овладели этим искусством, и одна из них (её звали Арахной) настолько возгордилась своим мастерством, что вызвала на соревнование саму богиню. Верхом совершенства стало покрывало Арахны. В нем, однако, чувствовалось неуважение и даже презрение к богам. И боги присудили победу Афине. Арахна не выдержала позора и повесилась. Афина её оживила и превратила в паука. Почему Афина превратила свою соперницу не в мышь и не в змею? Ответ очевиден: паук прядет. Но главное здесь – отнюдь не чувственно наблюдаемая аналогия. В этой истории есть момент символизации, фиксации чего-то значимого. Апелляция к сходству конкретизирует и закрепляет в памяти что-то совсем иное. В данном случае это иное можно выразить пословицей «всяк сверчок – знай свой шесток» или «не заносись». Или, – в более общей форме, – «соблюдай порядок, установленный в обществе».

Таким образом, миф указывает, что надо учитывать и на что ориентироваться в определенных конфликтных ситуациях. В мифе художественность становилась средством регистрации и передачи *значимых* моментов человеческих взаимодействий. Тут был бы уместен вопрос: когда древние сказители излагали свои истории, они открывали, создавали или закрепляли что-то уже найденное? По отношению к культуре со слабой дифференциацией сфер и видов деятельности это – трудный вопрос. Он требует специального рассмотрения. Пока же ограничимся самым очевидным: пересказу и фиксации в памяти потомков в первую очередь подлежало то, что сохраняло для них свою значимость. Где исток этой значимости и как она устанавливалась?

И.В. Суханов, тонкий, но, к сожалению, подзабытый исследователь, приводит в своей книге свидетельство К. Расмуссена, которое проливает свет на этот вопрос. «Все отлично знали, – пишет Расмуссен об эскимосах, – что именно полагается делать в каждом данном случае, но всякий вопрос мой “почему?” оставался без ответа». Заинтригованный этим обстоятельством ученый продолжил опрос, и одного «объяснения» он все-таки добился: «предки наши вооружались всеми старыми житейскими правилами, выработанными опытом и мудростью поколений. Мы не знаем, как, не догадываемся, почему, но следуем этим правилам, чтобы нам дано было жить спокойно» [17].

Последние два предложения, сформулированные одним из самых пожилых членов клана, очень точно репрезентируют формулы *прецедента*, то есть прошлого действия или решения в функции примера для будущих поколений. Как поясняет Суханов, «в условиях развитой родовой общины обычаи и обряды не имели рационального, истинного или ложного, *объяснения*, кроме того, что эти обычаи и обряды исполнялись предками и их потомки должны так же неукоснительно делать это» [18]. То, что нижегородский философ называет объяснением, в большей степени является обоснованием, потому что в данном случае речь шла об основаниях *принятия* образца, а вовсе не о механизме его действия. Но в середине 1970-х гг. наши представления о структуре мировоззрения несколько отличались от тех, что приняты ныне, и потому не отдать должного авторским интуициям было бы некорректно.

4. Обсуждение и итоги

Обучать и воспитывать новые поколения приходится любому обществу. Везде есть нужда в определенных моральных, когнитивных и практических качествах индивидов, обеспечивающих воспроизводство общественных связей и видов деятельности. Иначе каждое поколение начинало бы с нуля. Соответственно, есть нужда и в воспроизводстве самих этих качеств. Но для передачи новым поколениям они должны оседать в какой-то внешней предметности; она, собственно, и образует основу непрерывного существования общества. У наших предков складываются три формы такой предметности: артефакты как составные части их неорганического тела, затем обычаи и, наконец, мифы как собственно языковые формы отображения природных и социальных феноменов.

Информационные возможности этих форм, понятно, не равноценны: у вещей они минимальны, в обычаях и мифах когнитивный потенциал выше. Обычай как детализированная форма действия «работает» там, где возможность стереотипизации общественного отношения сохраняется и осваивается путем *подражания* только при непосредственном межличностном контакте. Или, если эту мысль выразить языком «Бхагавадгиты», «с гибелью рода все законы рода гибнут». В мифах посредником между людьми и поколениями выступает слово. Поэтому зона передачи опыта или «пространство резонанса» расширяется включением всех, кто владеет данным набором языковых значений. Временные ограничения применимости фиксированного в мифе опыта снимаются.

Остовом мифологического мировоззрения служат не генерализованные блоки ситуации принятия решений, а сюжет. Миф строится сообразно «требованиям логики сюжета» (Голосовкер). Если принять, что эстетическое в мифе равно онтологическому его содержанию, то становится очевидным, что в архаической культуре целостной картины мира не было. Для каждой жизненно значимой ситуации создается своя диспозиция, со своими вариациями развития событий и соответствующим набором ценностей. В результате эволюции мифологических форм вычленяются некоторые категориальные пары, выражающие предельные состояния условий человеческого существования. (К примеру, в рамках мифа возникли линейная и циклическая модели времени – и они работают и поныне.) Но в целом современный каркас с архаической структурой не совпадает. Различаются основания выделения частей. Нет простого наполнения отдельных ячеек старого мировоззрения новым содержанием, продуцируемым практикой и наукой.

Тем не менее, мифологические нарративы выполняют все означенные выше мировоззренческие функции. Сегодня многие признают за ними интенции на объяснение и легитимацию (обоснование) описываемых событий. Чтобы принять эту точку зрения, надо разграничить установку на раскрытие причин, то есть на объяснение, и степень истинности последнего. Во всех культурах существуют мифы, нацеленные на поиск причин того или иного природного или социального явления, хотя повествовательность отличает миф от прямого ответа на вопрос о причинах. Функция объяснения и повествовательная *форма* идут рука об руку, поскольку связанная с этой формой сила воображения придает описываемым событиям высокую степень правдоподобия и доверия со стороны реципиентов. Заметную роль в этом процессе играют символизация и аналогия.

Гносеологическим следствием и психологической предпосылкой символизации как моста между миром значений и сферой смыслов стало развитие фантазии. У животных – даже самых близких к нам – воображение как творческая способность комбинирования образов в новые когнитивные структуры развита слабо. Ещё Н. Лодыгина-Котс показала, что для шимпанзе характерна душевная лень, склонность к ритуализации ранее найденных приемов и форм деятельности. Напротив, миф являет прямо-таки безоглядную игру человеческой фантазии, в рамках которой вещественность и мыслимое спокойно смешиваются. Я. Голосовкер и Ф. Кессиди для описания своеобразия этой концептуальной формы вводят понятие смыслообраза как единства смысла и содержания.

В самом общем плане аналогия есть показ отношения сходства и/или различия. В нашем случае это отношение между моделью и миром, где модель выступает аналогом. Специфику аналогии, используемой в мифе, составляет то, что аналог мыслится реально сущим, а вовсе не как модель. Отсюда характерной чертой мифологического мышления становится антропоморфизм. Однако поскольку человек обладает не только природным, но и неорганическим телом, антропоморфизмы мифического образа мира выходят за пределы отношения между душой и телом. История науки демонстрирует движение от негативных аналогий к положительным и от слабых – к сильным. Возможно, подобные сдвиги наблюдались в эволюции мифа. Их наличие дало бы ещё одно подтверждение, что миф объясняет. Но для этого нужны сравнительные анализы мифов одного типа, что представляет собой самостоятельную задачу.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Myth and Mythmaking. Henry A. Murray (ed.). New York: Braziller, 1960. P. 9
2. Хазиев В.С., Хазиева Е.В. Мировоззрение как субъективная реальность // Уфа. Изд-во БГПУ, 2004. С. 5, 13.
3. Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 471.
4. Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980
5. Levin H. Some Meanings of Myth. Myth and Mythmaking / Henry A. Murray (ed.) New York: Braziller, 1960. P. 105.
6. См.: Голосовкер Я.Э. «Логика мифа». М.: Наука, 1987.
7. Бэкон Ф. О мудрости древних // Бэкон. Сочинения. Т. 2. М.: Мысль, 1972. С. 231-232.
8. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнения к «диалектике мифа». М.: Мысль, 2001.
9. Лосев А.Ф. Античная мифология в её историческом развитии. // А.Ф. Лосев Мифология греков и римлян. М.: Мысль, 1996. С. 11-12.
10. Суханов К.Н. Философия науки. Курс лекций. Челябинск. Изд-во Челяб. Госуниверситета, 2009. С. 75-76.
11. Hesse M. Models and analogies // A Companion to the Philosophy of Science. W.H. Newton-Smith (ed.). Cornwall; Blackwell, 2001. P. 299-301.
12. Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. М.; СПб.: Университетская книга, 2001. С. 36.
13. Фрейдберг О.М. Миф и литература древности. М.: Восточная литература, 1998. С. 232-262.
14. Розов Н.С. Книга о ценностях. Новосибирск. Издательство Новосибирского ун-та, 1998, с.52
15. Марков А. Эволюция человека. Т.2 // М.: Астрель, 2011. С. 365.
16. McDowell J. Mind and World. Cambridge, MA; Harvard Univ. Press, 1996. P. 84.
17. Расмуссен К. Великий санний путь. М., 1958. С. 82.
18. Суханов И.В. Обычай, традиция и преемственность поколений. М. ИПЛ. 1977. С. 79.

Поступила в редакцию 10.10.16

V.K. Shreiber

MYTH AS THE WORLDVIEW STRUCTURE

Although at present the spiritual life of Russian society is characterized by strengthening influence of church, many of our fellow-citizens hold, at least, neutrality towards a religious worldview. It is reasonable to suppose that under such conditions the shortage of an elaborate national ideology conduces to archaizing the views of the unreligious part of population. However, verification of this hypothesis is difficult due to the vagueness of the border between a religious and a mythological world outlook. The paper attempts to overcome this difficulty and to analyze the mythological worldview structure on the basis of understanding the worldview as a decision making scheme. The first part singles out the basic components of a decision-making situation and shows their correspondence to three structural blocks of worldview: a picture of the world, values as the criteria for choosing one or other option, and a behavioral program. The second part presents analysis of some structural features of the mythological picture of the world; in particular, it is concerned with the problem of relation between explanation, analogy and anthropomorphism. The third part gives an interpretative sketch of values and their nature and of peculiarities of their justification within the framework of an archaic world view.

Keywords: subject matter of worldview, explanation, justification, myth, analogy, precedent.

Шрейбер Виктор Константинович,
кандидат философских наук, доцент
доцент кафедры философии
ФГБОУ ВО «Челябинский государственный университет»
454001, Россия, г. Челябинск, ул. Бр. Кашириных, 129
E-mail: shreiber@csu.ru

Shreiber V.K.,
Candidate of Philosophy, Associate Professor
at Department of philosophy
Chelyabinsk State University
Br. Kashirinykh st., 129, Chelyabinsk, Russia, 454001
E-mail: shreiber@csu.ru