

суперстратных) наблюдалось явление эстетизации родного языка и восприятия чужого языка как враждебного, не только потому, что он непонятен, а потому, что он неприятен для уха (варварский). Эстетический фактор, помимо фактора социосферного, играет немалую роль и при выборе иностранного языка в школе. Вместе с тем в плане эколингвистических исследований наблюдается амбивалентность эстетического фактора. Амбивалентность категории прекрасного зависит от фокуса представления ее субъективных или объективных сторон (в данном случае, языка), от самого объекта красоты (языка), несущего в себе противоположные начала, от эпистемологических характеристик периода, включая идеал языка, а также от конкретного проявления категорий автора и адресата (пользователей языка и участников коммуникативных событий).

В целом, проведенная стратификация факторов помогает определить области исследования и методологические параметры для двух пересекающихся направлений: экологии языка и эколингвистики.

Т. И. Борко

ИМЯ И ВЕЩЬ В МИФОЛОГИЧЕСКОМ СОЗНАНИИ: ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

АННОТАЦИЯ: *В статье рассматриваются гносеологические возможности мифологического мышления в процессе номинации.*

SUMMARY: *The author examines the nomination process in the mythological consciousness.*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *имя, миф, символизация, образ сознания.*

KEY WORDS: *name, myth, symbolism, image of consciousness.*

Говоря о мифологическом мышлении, исследователи (Э. Кассирер, Л. Леви-Брюль, А. М. Пятигорский) обычно подразумевают определенный способ восприятия, для которого характерно слияние субъекта с объектом, смешение причины и следствия, совпадение вещи и ее знака. Давая характеристику мифологическому восприятию, авторы соотносят его с ориентировочной деятельностью, избирательно ограничивающей поступающую информацию, осуществляющей выбор признаков, соответствующих известной форме или категории. То есть, принципы восприятия уже заданы и вынуждают архаического человека видеть мир так, а не иначе. Устойчивая система значений, закрепленных за объектами, в силу своей неизменности оказывается чрезвычайно консервативной, не позволяя отклоняться от традиционного пути толкования явлений и не допуская новых рациональных интерпретаций. Допуская, что миф является первой наиболее ранней этиологической системой, в которой зафиксированы наблюдения за физической реальностью, исследователи мифологического мышления все же убеждены в его гносеологической ограниченности. Мифологическое восприятие способно фиксировать

отдельные объекты, но не улавливает типичные черты и не видит общих закономерностей.

Е. М. Мелетинский считает, что миф моделирует мир посредством составления из вещей. То же имеет в виду К. Леви-Строс, когда говорит о технике бриколажа, используемой в мифе. Модель мира представляет собой, таким образом, перечисление, инвентаризацию всех существующих объектов, но связи между ними не обнаруживаются. Показательным в этом отношении является шумерский миф о потопе. Герой Зиусудра, которому суждено спастись, получает от богов наказ переписать названия всех вещей и закопать эту перепись в городе солнца Сиппар для того, чтобы затем по списку восстановить все существующее прежде. Благодаря реестру Зиусудры знания не были уничтожены. В такой ситуации знание — это знание имен вещей, умение правильно их использовать. Причем названия в мифе всегда связаны с конкретной и единственной вещью. И в XX в., изучая традиционные культуры, этнографы обращали внимание на обилие имен для всевозможных отдельных вещей. По замечанию Ю. М. Лотмана, мифологические культуры можно определить как ориентированные на собственные имена, где нарицательные также выполняют функцию собственных. Мифологическое пространство, по мнению автора, представляется не в виде признакового континуума, а как совокупность отдельных объектов, носящих собственные имена. «Самый акт номинации тождествен акту познания, когда знаки не приписываются, а узнаются» [Лотман, 1992: 73-74]. Мнение о том, что миф нацелен на узнавание уже известного, а не на познание нового, традиционно для современной науки.

На наш взгляд, следует говорить не о том, что называние способствует узнаванию-вспоминанию, а о том, что первоначальное означивание, именование в мифе — всегда создание того, чего прежде не было в сознании, рождение оформленного образа из небытия, первоначального хаоса, подобно тому, как слово выкристаллизовывается из нечленораздельной речи. Проблема соотношения имени и вещи в мифологическом восприятии позволяет увидеть, как происходит процесс наименования, какие операции выполняет сознание, как движется мысль. В мифе сохранено первое непосредственное впечатление, объективируются ощущения, буквально отражающие перцептивные восприятия. По тем бессознательным импульсам, нашедшим воплощение в качестве архетипических образов или идей, можно предположить, как двигалась мысль в процессе означивания, в процессе подбора имени. Для этого рассмотрим круг сюжетов, связанных с трепетным отношением к имени в мифологическом мировоззрении.

Логично начать с имен собственных. Сразу бросается в глаза, что обычаи, связанные с имянаречением в традиционных культурах и сегодня сопровождаются ритуальным поведением и сложной обрядовой символикой, что свидетельствует о значимости этого события, как для жизни индивида, так и для сообщества в целом. Так, исследователи народов Севера Сибири сообщали, что существовал специальный шаманский обряд камлания, целью которого являлся выбор имени для новорожденного. Шаман отправлялся в царство мертвых, чтобы узнать, душа какого из предков вселилась в младенца; чье

имя он должен в дальнейшем носить [Карьялайнен, 1994]. Во время своего мифического путешествия служитель культа должен выяснить, какие черты характера, какие свойства будет иметь человек, имя должно соответствовать и отражать сущность личности [1].

Д. Карраско сообщает о представлениях индейцев Мезоамерики, согласно которым ребенок до 7 лет не считался человеческим существом, он уже отделен от мира духов, но еще не обрел свойства человека. Подобное положение отмечалось каким-либо временным прозвищем. После обрядов, в результате которых ребенок получает имя, он считается полноправным членом рода. Таким образом, имя удостоверяет его человеческую природу, становление, «превращение» в человека. То есть, на коллективном уровне имя утверждает принадлежность социуму, приобщенность человеческому миру в противовес миру природному. Существо, получившее имя, вырывается из неоформленного хаоса, чтобы стать полноправным обитателем упорядоченного культурного пространства. На уровне индивидуальном имя должно зафиксировать уникальность владельца, инаковость в отношении к другим членам сообщества, поэтому оно может принадлежать только ему, и никому другому. Процессы самоидентификации, осуществляемой посредством мифа, показывают, что называя себя, индивид демонстрирует свой статус человеческого существа [2], и в качестве такового свою единственность.

Поскольку имя выявляет сущность индивида, оно из внешнего атрибута превращается во внутреннее качество, становится признаком бытийственности. В египетской мифологии полно отражен этот аспект. Достаточно вспомнить сюжет, в котором Исида сумела излечить Амона-Ра, укушенного мировым змеем Апопом только благодаря тому, что ей было известно подлинное имя бога. Кроме того, у каждого человека, по представлениям египтян, есть четыре души, одна из которых Рен — имя (оно держится в тайне, так как посредством манипулирования именем можно воздействовать на судьбу и физическое состояние владельца). Самое страшное проклятие, означающие смерть звучало так: «Пусть имени твоего не будет больше на этой земле». Заклинательная формула раскрывает новое значение категории имени: иметь имя, значит, быть живым. Называть имя — означает заставлять субъект присутствовать в наличной ситуации, здесь и сейчас. В мифологическом восприятии обнаруживается аналогичное отношение к названиям неодушевленных предметов. По всей видимости, в первоначальных обозначениях должно быть указание на сущностную связь каждой единичной вещи с абсолютным бытием. Имя не указывает, не обозначает, оно и есть сам объект в своем уникальном существовании.

На смутное ощущение тождества названия и называемого опирается целый ряд архетипических представлений. Во-первых, возникает представление, что владея именем, можно воздействовать на объект. Во-вторых, почти всюду в мифологических сообществах оформляются идеи о магической силе и провидческих способностях поэтов как знающих имена вещей, то есть, их истинную суть. Поиски и открытие имени приравнивались акту познания. И наконец, во многих мифологических традициях существуют представления о

креативной силе имени. Египетский бог-творец, глава мемфисского пантеона Пта, задумав творение в своем сердце, произносит имена вещей, и они появляются в мире. Аналогичный процесс создания космоса, по-видимому, описывается в «Ригведе». Об Индре как о демиурге говорится в гимне: «С помощью прекрасной молитвы он породил оба мира всё побуждающие к жизни» [РВ, «К Индре». 3, 38; с. 329-330]. Вероятно, подразумевалось, как и в случае с Пта, что Индра называет все, что должно иметь существование. По сути, названия выступают в качестве имен собственных, благодаря чему вещи представляются оживленными, а взаимодействие с ними принимает характер личностного общения, диалога [3]. Идея о творческом потенциале именования нашла продолжение в уподоблении поэтической речи какому-либо ремеслу. Певцы-риши в «Ригведе» вытесывали свой гимн, как плотник колесницу; ткали нить гимна по утку, то есть придавали форму хаотичной аморфной материи. В этих представлениях объективируются реальные операции мышления, пытающегося ухватить, зафиксировать и понять ускользающую реальность.

Мифологические образы иногда буквально отражают происходящие в психике процессы, они построены на первоначальных экспрессивных восприятиях. Для мифологического сознания характерно аффективное состояние, в котором невозможно разграничение эмоций, в котором ужас и изумление, страх и надежда, боязнь и восхищение сливаются в одно целое, проявляются как неразрушимое единство, вместе с тем содержащее в себе все возможные чувства. Это чистое экспрессивное переживание, в котором любое восприятие — уже реальность, а все вещи находятся между собой в тождественных отношениях. Весь мир населен живыми и действующими в нем существами, какую бы форму они ни принимали. Мифологическое сознание, в экспрессии не умеющее различать и разграничивать объекты, создает аффективную иллюзию целостности и единства окружающего мира. В нем все предметы находятся в магической взаимосвязи между собой, все события взаимообусловлены. В экспрессивном восприятии явлено не фактическое существование отдельных вещей, а универсальный и всеобщный характер действительности. «Восприятие дано нам как неразличенное целое, как целостное переживание, которое, конечно, каким-то образом дифференцировано, однако это расчленение никак не содержит в себе обособленных чувственных элементов» [Кассирер, т. 3, 2002: 31]. Из этой неопределенности, из случайного ощущения целостности обособляются лишь некоторые впечатления, выделяющиеся на общем фоне за счет своей интенсивности, силы и проникновения. Они овладевают сознанием с тем большей силой и властью, чем больше поражают. Для того чтобы включиться в отношение познания к реальности, сознание должно перестать скользить от одного предмета к другому, будучи уверенным в их всеобщности. Оно должно уметь останавливаться, а значит уметь выделять объект из непроницаемой имманентности. Назвать имя вещи — отграничить ее от всех прочих, установить ее единичность, то есть, осознать ее существование. Имя обрисовывает очертания. Именованное, таким образом, — придание формы, способ зафиксировать в сознании образ объекта. Поскольку название выступает как имя собственное, оно всегда эмоционально насыщено, не безлико.

Разумеется, первоначально акцентируются самые значимые объекты. Определяющим является какое-либо важное свойство (например, пригодность в пищу), остальные качества словно не замечаются сознанием. Мифологические классификации подтверждают сказанное: вещи относятся к одному роду на основании какого-то одного признака. Так, птицей будет назван и самолет, и падающий с дерева лист — все относится к летающим предметам. Отсутствие названий для некоторых реалий в языке той или иной культуры может свидетельствовать об игнорировании явления сознанием. Э. Сепир отмечает, что у индейцев хопи многочисленные животные семейства кошачьих именуются одним словом, зато для промыслового зверя одного вида существует множество названий, обозначающих возраст, пол, масть, период рождения (осень-весна), то есть в названии отражены основные качества отдельной определенной особи [Сепир, 1994]. Наименование происходит из телесно-чувственной природы реального образа и является ее тождественным воплощением. Ситуация мифа всегда предельно конкретна, сознание просто не может от нее оторваться. В имени совпадали содержание и чувственная форма выражения, и знак, являясь порождением эмоциональной реакции на определенные обстоятельства, сам позднее мог вызвать весь соответствующий паттерн ощущений и чувств, присущих прежней ситуации. Имя выполняет функцию сигнала, запуская определенные эмоциональные и даже физиологические реакции организма на уровне условного рефлекса. Подобная связь, вероятно, способствует рождению механизма памяти: имя вызывает в сознании образ объекта и весь комплекс ощущений, с ним связанных. Лишь постепенно знак освобождается от чувственной зависимости.

Миф отчетливо демонстрирует движение мысли от аффективного недифференцированного восприятия целостности, в котором все объекты предстают как не имеющие границ (могут сливаться друг с другом), мыслятся как живые, к ситуативному эмоциональному оцениванию. Для возникновения представлений сознанию необходимо вырваться за пределы эмоционально-чувственных восприятий, необходимо выйти за рамки данной конкретной ситуации. Повторяемость опыта делает возможным обобщения. Для этого сознание должно быть интенциональным. Направленность на объект лишает восприятие целостности, но вместе с тем позволяет сосредоточить внимание на отдельных признаках. Пока образы сознания являются непосредственной реакцией, откликом на ситуацию и длятся соответственно длительности воздействия в рамках данной ситуации, действуют инстинктивные психологические механизмы ориентирования. Об осознании говорить пока не приходится. Чтобы быть осознанным, образ должен отделиться от референтного предмета, не сливаться с экспрессивным восприятием, не совпадать с физическими ощущениями. С этого момента совершается «переход от простого отношения стимул — реакция к интеллектуальной операции, в которой имеют место процессы означивания» [Эко, 2004: 261].

Уже в мифе возникает раздвоенность между миром реальных вещей и созданной в сознании системой означаемых, хотя мифологическое сознание не в состоянии их различать, смешивает образ и вещь. Постепенно устанавли-

вается их несовпадение и различие, тогда и начинается движение от чисто экспрессивной феноменальности к понятийной интерпретации. По мнению Э. Кассирера, познавательные возможности означивания более всего проявляются в языке. Предметы не даются сознанию в своей непосредственной данности, но могут быть явлены ему через символы. Символическая функция языка проявляется в том, что, называя, он отодвигает на дистанцию предметы, ранее прямо завладевавшие аффектами. Тем самым он делает их доступными созерцанию в пространственных очертаниях и качественной определенности.

Таким образом, процесс именования, объективированный в мифологических обозначениях, отражает познавательный опыт древнего человека. Дать имя предмету — значит, выделить его из всеобщего хаотического нерасчлененного и непроницаемого для сознания единства. Дать имя — определить предмет, то есть, очертить его пределы и показать его единичность; но вместе с тем, — определить сущность, то есть дать его характеристику. Выявление сущности одновременно служит доказательством существования. Подобные содержания, конечно, не осмыслены, но бессознательно выражены сюжетами творения посредством наречения именем. В имени должны быть зафиксированы свойства предмета, что дает возможность обнаруживать сходства и различия, а в дальнейшем ведет к созданию классификаций, может быть, странных, но, тем не менее, составленных на основе какого-либо единого принципа (не всегда нашим сознанием улавливаемого). Мотив магического воздействия с помощью употребления имени открывает еще один аспект познавательной деятельности древнего человека. В нем проявляется желание упорядочить реальность, обнаружить правила существования и заставить действовать согласно своей воле. Уподобление процесса именования магическому акту наделения жизнью также проистекает из гносеологических стремлений знать, что собой представляет объект. Чтобы осознать другого (неважно, кто или что это), архаический человек неизбежно наделял внешние предметы присущими себе, хорошо знакомыми качествами. В результате все объекты окружающего мира оказывались способными дышать, разговаривать, чувствовать. Все они неизменно проявляли личностные качества, вступали в диалог с человеком. Как видим, сам процесс номинации, умение использовать имена буквально связаны с гносеологическими попытками символического овладения действительностью.

Примечания

[1] Личные имена мифологических персонажей, как правило, содержат информацию о характере и роде деятельности носителя. Так, Исида — буквально, «Владеющая чарами». Зиусудра, продливший существование человечества после потопа, сам получил в награду «жизнь как у богов», то есть, бессмертие. Его имя означает «Нашедший жизнь долгих дней». Стоит заметить, что греческие имена, которыми мы пользуемся сегодня, также нацелены на то, чтобы характеризовать названную персону, они часто имеют предикативное значение. (Александр — защитник, Андрей — храбрый, Татьяна — учредительница и т. д.).

[2] Даже тотемные имена указывают на принадлежность человеческому роду. О самоидентификации через образ животного мы писали в статье «Лик тотема: маска

зверя или образ человека? // Эстетико-антропологическое бытие социума: коллективная монография (соавт.: М. Н. Щербинин, Т. Ф. Гусакова, М. Г. Чистякова). Тюмень: Вектор-Бук, 2010. С. 64-74.

[3] В современном сознании можно обнаружить отголоски подобных представлений, когда люди дают имена любимым вещам, например, автомобилю, словно это живое существо.

ЛИТЕРАТУРА

1. Елизаренкова Т. Я. «Ригведа» — великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I-IV. М.: Наука, 1989. С. 481.
2. Карраско Д. Религии Мезоамерики. Космовидение и ритуальные центры // Религиозные традиции мира: в 2 т. Т. 1. М.: Восточная литература, 1996. С. 105-241.
3. Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов: в 3 т. Томск: Издательство ТГУ, 1994. 582 с.
4. Кассирер Э. Философия символических форм: в 3 т. М.;СПб.: Университетская книга, 2002.
5. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1994. 608 с.
6. Леви-Строс К. Мифологии: в 4 т. М.; СПб.: Университетская книга, 1999-2000.
7. Леви-Строс К. Путь масок. М.: Республика, 2000. 399 с.
8. Лотман Ю., Успенский Б. Миф — имя — культура // Лотман Ю. М. Избранные статьи: в 3 т. Т. 1. Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин: Александра, 1992. С. 59-75.
9. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М.: Восточная литература РАН, 2000. 406 с.
10. Пятигорский А. М. Мифологические размышления. М.: Языки русской культуры, 1996. 280 с.
11. Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. М.: Универс, 1993. 656 с.
12. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб.: Симпозиум, 2004. 544 с.

Н. Г. КАНТЫШЕВА

К ПРОБЛЕМЕ ПОЛИАСПЕКТНОСТИ ОПРЕДЕЛЕНИЙ ТЕРМИНОВ В МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫХ ОБЛАСТЯХ ЗНАНИЙ*

АННОТАЦИЯ: В статье рассматриваются причины полиаспектности определений терминов в междисциплинарных областях.

SUMMARY: The article is devoted to the problem of term definitions in contiguous sciences.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: терминология, междисциплинарность, дефиниция.

KEY WORDS: terminology, interdisciplinarity, definition.

* Исследование выполнено при поддержке Министерства образования и науки Российской Федерации, соглашение № 14.В37.21.0717 «Моделирование терминосистемы "Экологический аудит" и ее лексикографическое описание в систематизирующем комплексном словаре».