ПСКОВСКИЙ ВОЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Отделение социологии

Дипломная работа

МИФИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИДЕНТИФИКАЦИИ

Выполнена студенткой V курса

дневного отделения

*ШАПОВАЛОВОЙ Натальей Арнольдовной*

Научный консультант

*СУХАЧЕВ Вячеслав Юльевич,*

кандидат философских наук,

доцент кафедры философской антропологии

философского факультета

Санкт-Петербургского государственного университета

ПСКОВ

Оглавление

Введение

Часть 1. История рассмотрения понятия "миф". Основные теоретические подходы

1. Исторические корни современного толкования мифа

2. "Ремифологизация" в философии и культурологии

3. Ритуализм и функционализм

4. Французская социологическая школа

5. Символическая теория эрнста кассирера

6. Психологические подходы

7. Методы структурализма в изучении мифа

8. Русская традиция в изучении мифотворчества

9. Итоги первой части

Часть 2. Мифические аспекты идентификации

1. Ритуал и идентификация

2. "Переход пределов" и проблема я

3. Формы реализации "вневременного" состояния я

4. Миф и образование

5. Школа - вуз. Смена идентификационных объектов

6. Бессознательное и ритуал: попытка объяснения в рамках теории к.г. Юнга

Часть 3. Область практического приложения результатов работы

1. Специфика проблемы

2. Анализ дискурсивности университета

3. Текстовый анализ (пример)

4. Анализ эмблемы (пример)

Итоги работы

Литература

## Введение

XX век бесконечно расширил поле интеллектуальных инициатив ученых и исследователей всех отраслей наук о человеке. Человек утратил свою одномерность, заданную веком Просвещения, и сейчас по отношению к нему в гораздо большей мере применимы метафоры из мистико-оккультных наук, нежели из области геометрии. Неизведанность и величина его тайны поражают, поскольку все проекты, предпринятые в этом направлении несут свою правду, нимало не исчерпывая его глубины. Это как из детской загадки: чем больше черпаешь из этой бездны - тем больше она становится.

Социология также не стоит в стороне от этого процесса. Первоначально ориентированная позитивистски в своем исследовании общества, сейчас она фундаментально изменила угол зрения, и теперь изучает общество через человека, его образ жизни, психику, сознание, способы социального действия.

Этим же всплеском интереса к человеку объясняется реанимация понятия "миф" в современном научном познании, происходящая по всему фронту гуманитарных дисциплин. Миф, категория скорее сказочная, таинственная, стал обычным фактом нашей жизни и объектом изучения. Мифологические исследования пережили бурную историю - опыт рефлексии над этим понятием постоянно расширяется, развиты принципиально новые методы анализа, установлены теснейшие связи со многими дисциплинами, которые прежде либо не связывались с мифом, либо вообще не существовали: лингвистикой, этнологией, семиотикой. В течение последних десятилетий главное русло теоретических исследований мифа - структурный метод, за которым стоит и структурализм как общий взгляд и подход, как философское направление.

В первой части работы мы поставили задачу - показать весь диапазон исследовательских подходов к этому феномену. Да и последующий ход работы имеет сходную цель - попытаться привлечь достаточно разных авторов, работавших с этой темой, таких как А.Ф. Лосев, К.Г. Юнг, М. Элиаде, М.М. Бахтин, Вяч. Иванов, Р. Барт (набор крайне экзотический) к исследованию очень узкой проблематики мифа - роль и форма ритуала в жизни современного человека, и уже далее - попытка отследить этот механизм на более конкретных примерах (сфера образования, Псковский Вольный университет). Нам хотелось увязать проблематику мифологических исследований с чисто социологическим понятием идентификации.

Многоликость мифа, его причастность бытийственной реальности человека, его вездесущность и пронизанность им всех измерений жизни, ценность и благотворность его воздействия; попытка увязать в одно целое и показать реальность всех этих эффектов, выстроить единую исследовательскую стратегию - вот главная цель этой работы.

## Часть 1. История рассмотрения понятия "миф". Основные теоретические подходы

С XIX в. в гуманитарном познании стал наблюдаться все возрастающий интерес к мифу как особому способу отношения к действительности. Реакции на миф как таковой колеблются от полного неприятия его онтологического статуса до абсолютизации, поэтому оценки этой проблемы, как правило, полярно противоположны. Начиная с рационалистических форм философии, в которых миф трактовался как ранняя и уже преодоленная, "снятая" форма осознания человеком бытия, и вплоть до диалектико-материалистических развенчаний мифов как пустых иллюзий, целый пласт реальных проблем человеческого существования оказался на периферии внимания ученых. Рассудочно-критический взгляд на мифологию заставляет рассматривать ее как некий реликт прошлого, подвергаемый изучению лишь с точек зрения истории, этнографии, лингвистики, археологии и т.п. дисциплин. Нужно отдать должное: этими науками был накоплен уникальнейший и богатый материал в этой сфере. Основываясь также на опыте человечества в XX в., свидетельствующем о неискоренимой живучести мифа, некоторые философы сделали миф предметом собственной философии. Например, Э. Кассирер анализировал миф с позиций гносеологии и культурологии, А.Ф. Лосев - с точки зрения диалектики [17]. Общим для этих двух мыслителей было то, что оба пытались (с некоторыми разночтениями) укоренить миф в самом бытии, т.е. понимали проблему мифа как онтологическую. Такая установка позволила расположить миф не только в качестве переходной ступеньки в иерархической лестнице форм человеческого жизнеотношения (таких как религия, наука, искусство и т.п.), но и как равноправно сосуществующего и сотрудничающего в едином комплексе этих форм.

Осветить многообразие перечисленных форм отношения к этому понятию исследователей разного времени и теоретических направлений - цель этой главы. Представляется затруднительным приступать к работе с этим понятием, не выяснив спектр взглядов и подходов к нему. К тому же, в дальнейшем это позволит нам оперировать информацией из этого обзора, не останавливаясь каждый раз на подробном рассмотрении концепций тех или иных авторов.

Литература по истории теоретического и аналитического изучения этого сложного понятия невелика. Поэтому основным источником данного изложения является подробный обзор теорий предпринятый Е.М. Мелетинским в монографии "Поэтика мифа" [19]. Структурой нижеследующего изложения мы также обязаны этому автору.

## 1. Исторические корни современного толкования мифа

Первые попытки рационального переосмысления мифологического материала, решения проблемы отношения рационального знания к мифологическому повествованию предпринимались уже в античной философии. Господствующим было аллегорическое толкование мифов: (у софистов, у стоиков, видевших в богах персонификацию их функций, у эпикурейцев, считавших, что мифы, созданные на основе естественных фактов, предназначались для откровенной поддержки жрецов и правителей и пр.) Платон противопоставил народной мифологии философско-символическую интерпретацию мифов. Древнегреческий философ Эвгемер видел в мифических образах обожествленных исторических деятелей. Средневековые христианские толкователи окончательно дискредитировали античную мифологию.

Однако, в эпоху Возрождения интерес к мифологии значительно увеличился. Вновь возобладала аллегорическая интерпретация: мифология трактовалась как выражение чувств и страстей эмансипирующегося человека, а также как иносказательное выражение религиозных, научных и философских истин. Одна из таких попыток принадлежала Ф. Бэкону. Просветители XVIII в. заняли по отношению к мифологии негативистскую позицию, как к плоду невежества и обмана.

В начале XVIII века увидела свет книга Дж. Вико "Основания новой науки об общей природе наций" [7]. Это было первое серьезное философское осмысление мифа. Для нас, прежде всего, важны размышления Вико о своеобразии мифологии ("божественной" поэзии), которая определяется неразвитыми и специфическими формами мышления, сравнимыми с детской психологией. Вико имеет в виду чувственную конкретность и телесность, эмоциональность и богатство воображения при отсутствии рассудочности, перенесение на предметы окружающего мира своих собственных свойств, персонификацию родовых категорий, неумение абстрагировать атрибуты и форму от субъекта, замену сути "эпизодами", т.е. повествовательность. Эта характеристика мифологического "поэтического" мышления предвосхищает дальнейшие толкования, особенно если учесть глубокое понимание Вико метафорической природы мифа, а также некоторое приближение к пониманию мифологической символики. Философия мифа Вико, по общему мнению, содержит в зародыше почти все основные направления в изучении мифа и, таким образом, предвосхищает общий путь развития мифологической науки.

Далее наступает романтический этап в осмыслении мифа, в самом начале которого стоял немецкий просветитель Гердер. Впрочем, мифология интересует его не сама по себе, а как часть созданных народом поэтических богатств, народной мудрости. Романтическая философия мифа, подготовленная работами Хр.Г. Гейне, друга Гете К.Ф. Морица, научными и теоретико-литературными выступлениями братьев Шлегелей и других авторов, получила свое завершение у Ф.В. Шеллинга. В романтической философии миф преимущественно трактовался как эстетический феномен, но ему вместе с тем придавалось особое значение как прототипу художественного творчества, имеющему глубокое символическое значение; преодоление традиционного аллегорического толкования мифа в пользу символического - ее основной пафос.

В эстетической системе Шеллинга мифология имеет ключевое значение [35]. Шеллинг делает упор на специфически эстетическое в мифе и видит в мифологии "первоматерию, из которой все произошло", и "мир первообразов", т.е. первоэлемент, почву и парадигму всякой поэзии - так же как и Вико, - и, боле того, всякого искусства.

Искусство и природа занимают во многом аналогичное положение на различных уровнях общефилософской системы Шеллинга, а мифология занимает место как бы между природой и искусством: политеистическая мифология оказывается обожествлением природных явлений посредством фантазии, символикой природы. В отличие от Вико Шеллинг решительно выступает против эвгемерического и аллегорического подхода к мифу. Он строго различает схематизм (особенное через общее), аллегорию (общее через особенное) и символ, синтезирующий эти две формы воображения и представляющий собой ее третью, абсолютную форму; речь идет о синтезе высшего, второго порядка с полной неразличимостью общего и особенного в особенном. Шеллинг настаивает на том, что мифология является общим материалом такого представления (изображения) и что символизм есть принцип конструирования мифологии вообще. В мифологии особенное не обозначает общее, а есть это общее. Символизм мифологии "изначален". Шеллинг также отличает символ от "образа", понимаемого им как точное и конкретное воспроизведение предмета. Интересна мысль Шеллинга о том, что аллегорическое значение существует в мифе как возможность, откуда как раз вытекает бесконечность смысла, отчасти реализуемого в позднейших аллегорических, в принципе непоэтических толкованиях. Но у Шеллинга есть и слабый намек на представление о мифологии как моделирующей системе на основе сочетания цельности и "ограничений" в характеристике богов. Правда, о мифе как о "языке" романтики говорят лишь в совершенно метафорическом, переносном смысле, и романтический символизм, лишенный конкретности, всегда оставляет открытой дверь для мистического истолкования символа. Но постановка вопроса о символизме мифа, безусловно, углубила понимание последнего и оказала известное влияние на символические теории мифа в XX в.

Необходимо оценить серьезность вклада в понимание мифологии, сделанного немецкой философией от Гердера до Гегеля (в основном, с позиций объективного идеализма) еще до серьезного развертывания собственно научного изучения мифов. В этой связи стоит подчеркнуть, что позиция Маркса в отличие от "позитивистов" второй половины XIX в. не только не зачеркивала их достижений, но прямо на них опиралась. Как известно, Маркс высоко ценил поэтическую ценность древних мифов, отмечал их бессознательно-художественный характер и значение как почвы и арсенала искусства, генетическую связь между своеобразием искусства и его мифологическими предпосылками.

Немецкие ученые-филологи Я. и В. Гримм открывают в сказке одну из древнейших форм человеческого творчества, один из драгоценнейших памятников "народного духа", отражение древнейшей мифологии народа.

Во 2-й половине XIX в. противостояли друг другу в основном две магистральные школы изучения мифа. Первая их них, вдохновленная исследованиями Я. Гримма и не порвавшая полностью с романтическими традициями (немецкие ученые А. Кун, В. Шварц, В. Манхардт, английский - М. Мюллер, русские - Ф.И. Буслаев, А.Н. Афанасьев, А.А. Потебня и др.), опирались на успехи научного сравнительно-исторического индоевропейского языкознания и ориентировались на реконструкции древнеиндоевропейской мифологии посредством этимологических сопоставлений в рамках индоевропейских языков. М. Мюллером была создана лингвистическая концепция возникновения мифов в результате "болезни языка": первобытный человек обозначал отвлеченные понятия через конкретные признаки посредством метафорических эпитетов, а когда первоначальный смысл последних оказывался забыт или затемнен, то в силу этих семантических сдвигов и возникал миф. Сами боги представлялись М. Мюллеру преимущественно солярными символами, тогда как Кун и Шварц видели в них образное обобщение метеорологических (грозовых) явлений. Затем на первый план выдвигались астральные и лунарные мифы, указывалось на роль животных в формировании мифов и т.д. Эту школу принято называть натурической (натуралистической) или солярно-метеорологической. Последующая история науки внесла в концепции этой школы серьезные коррективы: иной вид приняла индоевропеистика, обнаружилась ложность теории "болезни языка", обнажилась еще в XIX в. крайняя односторонность сведения мифов к небесным природным феноменам. Вместе с тем это был первый серьезный опыт использования языка для реконструкции мифов, который получил позднее более продуктивное продолжение, а солярная, лунарная и т.п. символика, особенно в плане природных циклов, оказалась одним из уровней сложного мифологического моделирования.

Вторая школа - антропологическая или эволюционистская (Э. Тэйлор, Э. Лэнг, Г. Спенсер и др.) - сложилась в Англии и была результатом первых научных шагов сравнительной этнографии. Ее главным материалом были архаические племена в сопоставлении с цивилизованным человечеством. Возникновение мифологии и религии Тэйлор относил к гораздо более раннему, чем Мюллер, собственно первобытному состоянию и возводил не к "натурализму", а к анимизму, т.е. к представлению о душе, возникшему, однако, в результате чисто рациональных размышлений "дикаря" по поводу смерти, болезни, снов - именно чисто рациональным, логическим путем первобытный человек, по мнению Тайлора, и строил мифологию, ища ответа на возникавшие у него вопросы по поводу непонятных явлений [27]. Мифология отождествлялась таким образом со своего рода рациональной "первобытно наукой". С развитием культуры мифология как бы полностью лишалась сколько-нибудь самостоятельного значения, сводилась к ошибкам и пережиткам, к только лишь наивному, донаучному способу объяснения окружающего мира. Но такой подход, внешне ставивший изучение мифологии на строго научную почву и создававший впечатление исчерпывающего объяснения мифа, был по существу и его полным развенчанием.

## 2. "Ремифологизация" в философии и культурологии

К идеям Шиллера и немецких романтиков, Шопенгауэра и особенно Вагнера, восходит книга Ницше "Рождение трагедии из духа музыки" [21], в которой за эстетизированным и уравновешенным "аполлоновским" началом греческой мифологии и драмы (таким европейская культурная традиция приняла и использовала греческий миф) оказывается скрытой природная, инстинктивно-жизненная, неуравновешенная, демоническая, даже дорелигиозная ритуально-мифологическая архаика дионисийства и древнего титанизма. В греческой трагедии Ницше видит синтез аполлонизма и дионисийства, поскольку ритуальная экстатическая музыкальность дионисийства, согласно его концепции, находит в греческой трагедии разрешение в пластических, изобразительных образах аполлонизма. Этот взгляд объективно уравнивает античную мифологию с мифологией первобытной и выдвигает значение ритуалов как для самой мифологии, так и для происхождения видов и жанров, предвосхищая тем самым характерные тенденции модернистской трактовки мифов. Не менее знаменательно в этом плане сближение им мифологии и инстинктивного, иррационального, хаотического начала в противовес размеренной и рассудочной гармонии.

Известно, что Ницше был крупнейшим представителем так называемой "философии жизни", резко противопоставившей себя рационалистическому духу большинства философских течений XIX в. "Философия жизни" вообще тяготеет к апологетике мифа. Например, очень характерно восприятие мифологии Бергсоном [4], который также является представителем "философии жизни". По его мнению, главная и полезная цель мифотворческого воображения заключается в том, что оно противостоит стремлению интеллекта разорвать общественную связность в интересах личной инициативы и свободы. Мифология и религия, согласно Бергсону, являются оборонительной реакцией природы против разлагающей силы интеллекта, в частности против интеллектуального представления о неизбежности смерти. Он считал, что мифы имеют позитивную биологическую функцию в поддержании жизни и предупреждении эксцессов, угрожающих обществу и индивиду.

Проблема мифа небезразлична для экзистенциализма, который в какой-то степени был наследником "философии жизни". Концепция вечного повторения в трагической заостренной форме трактована в "Мифе о Сизифе" Камю. Элементы позитивного отношения к мифу имеются у Хайдеггера, идеализирующего досократическое сознание.

Начиная с 10-х годов XX в. "ремифологизация", "возрождение" мифа становится бурным процессом, захватывающим различные стороны европейской культуры. Основными звеньями этого процесса является не собственно апологетика мифа, в которой еще можно усмотреть его своеобразную романтизацию в противовес буржуазной "прозе", а, во-первых, признание мифа вечно живым началом, выполняющим практическую функцию в современном обществе, во-вторых, выделение в самом мифе его связи с ритуалом и концепции вечного повторения и особенно, в-третьих, максимальное сближение или даже отождествление мифа и ритуала с идеологией и психологией, а также с искусством. Сквозная тема для большинства исследователей этого периода на Западе - политическое мифотворчество. О политических мифах, с тех или иных позиций, писали: Жорж Сорель, Э. Кассирер, Т. Манн, Р. Нибур, Р. Барт, М. Элиаде.

Современная социология также приняла участие в дискуссии вокруг мифа, так что сейчас термин "миф" употребляется социологами достаточно свободно с различными оттенками и в различных смыслах. В. Дуглас в одной из статей говорит о том, что "миф" в XX в. стал употребляться в таких смыслах как: иллюзия, ложь, лживая пропаганда, поверье, вера, условность или представление ценности в фантастической форме, сакрализованное и догматическое выражение социальных обычаев и ценностей [Цит. по: 19].

Следует признать, что при всей разноречивости в определении мифологии миф стал одним из центральных понятий социологии и теории культуры в XX в. При этом благодаря популярности психоанализа сама социология сильно "психологизировалась". В юнгианской "аналитической психологии" миф в качестве "архетипа" стал синонимом коллективного бессознательного.

В философском плане поворот к мифу начался почти независимо от новых веяний в этнологии и связан с общими историческими и идеологическими сдвигами в западноевропейской культуре в конце XIX - начале XX в. Однако постепенно совершился переворот и в этнологическом изучении самих древних мифов, который способствовал, в частности, появлению ритуально-мифологических подходов в литературоведении (нами не рассматриваемых).

## 3. Ритуализм и функционализм

Основателем ритуализма XX в. является Джеймс Джордж Фрэзер. Он вышел из английской антропологической школы Тэйлора и Лэнга и, собственно, придерживался теории пережитков, хотя и внес серьезные коррективы в тэйлоровскую теорию анимизма, противопоставив анимизму магию, соответствующую более древней ступени человеческого мышления. Саму магию Фрэзер объяснял ассоциациями по сходству и по смежности и трактовал ее как наивное заблуждение первобытного человека [30]. Однако, он отмечал и позитивное значение магии для укрепления власти, брака и собственности, для поддержания общественного порядка, т.е. своеобразное предвосхищение более глубокой постановки вопроса о позитивной ценности мифов у других авторов. Кроме того, миф для Фрэзера в отличие от Тэйлора все больше выступал не в качестве сознательной попытки объяснения окружающего мира, а просто как слепок отмирающего обряда. Иными словами, в его подходе ритуализм возобладал над познавательным, содержательным аспектом мифологии. Однако, большее влияние на науку он оказал не своими теоретическими разработками, а практическими исследованиями мифологии, собранными главным образом в "Золотой ветви", которые явились исходным материалом для многих интеллектуальных инициатив не только в науке, но и в литературе.

Известное значение имели также работы французского этнолога и фольклориста А. Ван Геннепа. Он активно выступал против эволюционизма английской антропологической школы. Основные его работы касаются обрядов, сопровождающих переходные моменты в жизни человека и природы.

Непосредственно от Фрэзера идет так называемая "кембриджская школа" классической филологии, к каковой принадлежали Джейн Харрисон, Ф.М. Корнфорд, А.Б. Кук, Гилберт Мэррей и др., исходившие в своих исследованиях из безусловного приоритета ритуала над мифом и видевшие в ритуалах важнейший источник развития мифологии, религии, философии, искусства древнего мира.

Ритуализм оказал прямое или косвенно влияние на многих других авторов, о которых речь будет идти ниже, но и вызвал целую серию работ, критически оценивающих крайности ритуализма. Однако и сейчас еще вопрос о приоритете в отношениях мифа и ритуала не решен окончательно. Миф - не действие, обросшее словом, и не рефлекс обряда. Другое дело, что миф и обряд в первобытных и древних культурах в принципе составляют известное единство (мировоззренческое, функциональное, структурное), что в обрядах воспроизводятся мифические события сакрального прошлого, что в системе первобытной культуры миф и обряд составляют два ее аспекта - словесный и действенный, "теоретический" и "практический". Подобное понимание внутреннего единства мифа и обряда, их живой связи, а также общей практической функции было открыто Брониславом Малиновским.

Малиновский положил начало так называемой функциональной школе в этнологии. Именно он был подлинным новатором в вопросе о соотношении мифа и ритуала и, шире, - в вопросе о роли и месте мифов в культуре. Функционализм Малиновского противостоит классической английской антропологической школе своей основной установкой на изучение мифов в живом культурном контексте "примитивных" экзотических племен, а не в сравнительно-эволюционном плане.

Полевые исследования Малиновского показывают, что миф в архаических обществах, т.е. там, где он еще не стал "пережитком", имеет не теоретическое значение и не является средством научного и донаучного познания человеком окружающего мира, а выполняет чисто практические функции, поддерживая традиции и непрерывность племенной культуры за счет обращения к сверхъестественной реальности доисторических событий. Миф кодифицирует мысль, укрепляет мораль, предлагает определенные правила поведения и санкционирует обряды, рационализирует и оправдывает социальные установления. Малиновский оценивает миф со стороны его прагматической функции как инструмент разрешения критических проблем, относящихся к благополучию индивида в обществе, и как орудие поддержания гармонии с экономическими и социальными факторами. Он указывает, что миф - это не просто рассказанная история или повествование, имеющее аллегорическое, символическое и тому подобные значения; миф переживается аборигенами в качестве своего рода устного "священного писания", как некая действительность, влияющая на судьбу мира и людей. Реальность мифа, как объясняет исследователь, восходит к событиям доисторического мифического времени, но остается психологической реальностью для аборигена благодаря воспроизведению мифов в обрядах и магическому значению последних.

Именно Малиновский аргументировано увязал миф с магией и обрядом и отчетливо поставил вопрос о социально-психологической функции мифа в архаических обществах. В том же направлении идут работы Прейса, Ензена, Элиаде, Гюсдорфа и др.

## 4. Французская социологическая школа

У истоков новых мифологических теорий наряду с Фрэзером и Малиновским, открывшими функционально-ритуальный аспект первобытной мифологии, стоят также Э. Дюркгейм и особенно Л. Леви-Брюль, представители французской социологической школы.

Раньше в этнологии, при изучении мифов, исследователи исходили из психологии индивида. Именно Дюркгейм внес социологический аспект в эту дискуссию. Он и его последователи исходили из коллективной психологии и наличия качественной специфики социума. В этом смысле надо понимать основной термин французской социологической школы - "коллективные представления".

Дюркгейм характеризует человека дуалистически - как существо индивидуальное и как существо социальное. Он считает, что в соответствии с психической природой индивида под действием внешних объектов возникают первичные ощущения и эмпирический опыт, тогда как "категории", соответствующие общим свойствам вещей, являются плодом коллективной мысли. По Дюркгейму, существует кардинальное различие между комплексом ощущений, служащих для индивидуальной ориентации в пространстве и во времени, и социальной категорией времени, соотносимой с ритуальной периодичностью как ритмом общественной жизни, или социальной категорией пространства, отражающей территориальную организацию племени, или социальной категорией причинности. Утверждая, что разум несводим к индивидуальному опыту, Дюркгейм выдвигает в противовес ему коллективные идеи и представления, навязанные обществом индивиду. Он при этом делает акцент не на общественном бытии, а на самих коллективных идеях, которые воспроизводят, отражают, "переводят" социальные состояния и являются метафорой этих состояний, их символами. Символы эти, однако, хорошо обоснованы, не слишком искусственны, так как общество все же является частью природы.

Учение Дюркгейма о коллективных представлениях (разумеется, с некоторыми модификациями) удерживается в построениях не только Мосса, Блонделя, Юбера, Леви-Брюля, т.е. непосредственных представителей французской социологической школы, но также у структуралиста Леви-Стросса. Оно оказало известное влияние на Юнга, а также через Соссюра на всю европейскую семиотику.

Также Дюркгейм ищет новый подход к проблеме возникновения ранних форм религии, мифологии, ритуала. Религию он рассматривает нераздельно от мифологии и противопоставляет магии (которая обходится без социальной организации) и фактически отождествляет с коллективными представлениями, выражающими социальную реальность. В религии общество как бы само себя воспроизводит и обожествляет. Специфику религии Дюркгейм прежде всего связывает с категорией сакрального, с оппозицией сакрального и профанного. Сакральное и профанное как две формы состояния сознания соответствуют коллективному и индивидуальному.

В поисках элементарных форм религии (и мифологии) Дюркгейм обращается к тотемизму. Тотемический принцип, по его мнению, и есть клан (т.е. род), но гипостазированный и представленный воображением в виде чувственных разновидностей растений и животных, служащих тотемом. Таким образом, Дюркгейм сделал важное открытие, показав, что тотемическая мифология моделирует родовую организацию и сама служит ее поддержанию.

Очень важна для интерпретации мифов мысль Дюркгейма, что тотемизм, в сущности сакрализует не столько отдельные объекты, сколько само племя и определенную модель мира, соответствующую представлению, что все вещи мира составляют часть племени. Дюркгейм выводит из племенного социума особенности тотемических классификаций как своего рода логических систем, отмечая при этом роль логических оппозиций, не только священного/профанного, но и других, опирающихся на социальную интуицию сходств и различий.

Очень существенны также высказывания Дюркгейма о роли метафор и символов в религиозно-мифологическом мышлении. Религия и мифология не являются частным аспектом эмпирической природы, а внесены туда человеческим сознанием. Поэтому, например, часть сакрального существа вызывает те же чувства, что и целое. Конститутивным элементом религиозного чувства, по Дюркгейму, являются эмблемы, которые следует рассматривать как выражение социальной реальности. Поэтому, считает он, общественная жизнь возможна только благодаря обширному символизму.

Проблематика Дюркгейма предваряет концепцию Л. Леви-Брюля, идеи которого о специфике первобытного мышления сыграли большую роль в развитии теории мифа. Постановка вопроса Леви-Брюлем о качественном отличии первобытного мышления и его дологическом характере подрывала эволюционизм и классические взгляды на миф как на наивное рациональное познание.

Отталкиваясь от идей Дюркгейма, Леви-Брюль утверждает, что коллективные представления "не имеют логических черт и свойств" [15]. Коллективное сознание, считает он, не восходит к опыту и ставит магические свойства вещей выше ощущений, идущих от органов чувств, а потому является мистическим. Эмоциональные и моторные элементы, по Леви-Брюлю, занимают в коллективных представлениях место логических включения и исключений. "Прелогизм" мифологического мышления, в частности, проявляется в несоблюдении логического закона "исключенного третьего": объекты могут быть одновременно и самими собой, и чем-то иным; нет стремления избегать противоречия, а потому противоположность единицы и множества, тождественного и иного, статического и динамического имеет второстепенное значение.

По Леви-Брюлю, в коллективных представлениях ассоциациями управляет закон партиципации (сопричастия). Природа выступает как подвижная совокупность мистических взаимодействий. Пространство неоднородно, его направления обременены различными качествами и свойствами. Представление о времени тоже имеет качественный характер. Что касается причинности, то в каждый данный момент воспринимается только одно ее звено, другое отнесено к миру невидимых сил.

В прелогическом мышлении синтез не требует предварительного анализа, синтезы неразложимы и нечувствительны к противоречиям, непроницаемы для опыта. Память здесь в какой-то мере противостоит логическим операциям - она совершает отбор в пользу мистической связи видимого с невидимыми силами. Логической абстракции противостоит мистическая.

По мнению Леви-Брюля, мистические элементы являются самыми "ценными" в мифах. В них репрезентируется сопричастность, которая уже не ощущается непосредственно (культурному герою или мифическим предкам). Леви-Брюль призывает не доверять тем концепциям, в которых миф объявляется средством объяснения мира, и вслед за Малиновским видит в мифе способ поддержания солидарности с социальной группой. Выявление качественного своеобразия мифологического мышления является большим достижением Леви-Брюля.

## 5. Символическая теория эрнста кассирера

Результаты этнологических разысканий первых десятилетий нашего века были использованы в работах немецкого философа Эрнста Кассирера. Кассирер признает приоритет ритуала над мифом и вообще воспринимает очень многие идеи своих предшественников (описанные выше). Однако его исследования гораздо более полные и систематические и исходит он из ряда совершенно новых принципов, среди которых важнейшим является рассмотрение духовной деятельности человека, и в первую очередь мифотворчества в качестве древнейшего вида этой деятельности - как "символической" - Кассирер называет человека "символическим животным".

Мифология рассматривается Кассирером наряду с языком и искусством как автономная символическая форма культуры, отмеченная особым способом символической объективации чувственных данных, эмоций. Мифология предстает как замкнутая символическая система, объединенная и характером функционирования, и способом моделирования окружающего мира. Кассирер уловил некоторые структурные, модальные особенности мифологического мышления, его символически-метафорический характер.

Кассирер сумел оценить интуитивное эмоциональное начало в мифе и вместе с тем рационально проанализировать его как форму творческого упорядочения и даже познания реальности. "Реальность" понимается Кассирером в значительной мере в формальном плане и "познание" отторжено им от объекта, существующего независимо от сознания; язык, миф, религия и искусство рассматриваются им в качестве априорных форм, интегрирующих опыт - только предмет, творимый символами, доступен познанию.

Специфику мифологического мышления Кассирер видит в неразличении реального и идеального, вещи и образа, тела и свойства, "начала" и принципа, в силу чего сходство или смежность преобразуются в причинную последовательность, а причинно-следственный процесс имеет характер материальной метаморфозы. Отношения не синтезируются, а отождествляются; вместо "законов" выступают конкретные унифицированные образы; часть функционально тождественна целому; весь космос построен по одной модели и артикулирован посредством оппозиции священного и профанного.

Особую часть кассиреровской философии мифа составляет рассмотрение мифа как жизненной формы и определение субъекта мифического сознания. Категория личности, "я", души вычленяется лишь постепенно в результате взаимодействия внешнего и внутреннего мира и медиации между ними, когда осознаются промежуточные звенья между желанием и целью. "Границы" человека в мифе Кассирер признает весьма текучими: человек составляет единство с теми элементами реальности, на которые магически ориентированы его действия. Чисто человеческое сознание прорастает медленно. Осознание своей личности сопровождает, по Кассиреру, творение человеком мира и проецирование себя в этот мир. Здесь имеется в виду не только материальный мир, но и мир символов. Кассирер подчеркивает, что миф проявляется в мире образов, которые, однако, не осознаются как вполне адекватные, и в сущность самого символического выражения входит конфликт значения и образа; форма мифологической мысли превращает всю реальность в метафору. Согласно его теории, только в искусстве разрешается это противоречие между образом и значением и образ признается как таковой.

## 6. Психологические подходы

Уже в работах немецкого психолога Вундта произошло сильное сближение этнологии с психологией, причем в связи с генезисом мифов особо подчеркивалась роль аффективных состояний и сновидений, а также ассоциативных цепей. Перенос аффектов на объект приводит, согласно его теории, к своеобразной объективации и мифологической персонификации (по аналогии с эстетическим "вчувствованием"). Вундт считал мифологическую "апперцепцию" первичной, в мифологических представлениях он находил непосредственно данную действительность, обогащенную дополнительными представлениями по ассоциации.

Аффективные состояния и сновидения как продукты фантазии, родственные мифам, занимают еще большее место в "глубинной" психологии, т.е. у представителей психоаналитической школы, точнее, школ Фрейда, Адлера, Юнга. Однако психоанализ в отличие от учения Вундта и вообще от традиционной психологии XIX - начала XX в. связывает эти продукты фантазии с подсознанием или, во всяком случае, - с бессознательными, глубинными слоями человеческой психики.

Для Зигмунда Фрейда - основателя психоанализа - речь идет главным образом о вытесненных в подсознание сексуальных комплексах, прежде всего об "эдиповом комплексе", в основе которого лежат инфантильные сексуальные влечения к родителю противоположного пола [31]. Фрейд старается показать, что в "эдиповом комплексе" совпадают начала религии, нравственности, общества и искусства: с запретом инцеста и отцеубийства первобытная орда превращается в род и возникают моральные нормы; на осознании общей вины перед отцом (прототипом бога) как первобытного греха строится религия; постоянное подавление "эдипова комплекса", вытеснение в подсознание и сублимация подавленных запрещенных сексуальных желаний составляют важнейшую сторону развития личности. Таким образом, один из знаменитых мифов оказывается иллюстрацией к психологическому комплексу, который по Фрейду, является ключевым для понимания человеческой психологии в целом.

Учение о сверх-Я, разработанное Фрейдом гораздо позже его гипотезы о существовании подсознания и служащее дополнением к первоначальному варианту теории, в какой-то мере учитывает роль социальной среды, но в принципе фрейдовский психоанализ ориентирован на индивидуальную психологию. В соответствии с этим содержание подсознания трактуется как плод вытеснения подавленных инстинктов и желаний из области сознания, а символика мифической или сказочной фантазии - как некая прозрачная и однозначная аллегория вытесненного из сознания эротического комплекса.

Более интересную попытку связать мифы с бессознательным началом в психике предпринял К.Г. Юнг, который в своей аналитической психологии отказался от обязательных поисков сексуальных комплексов и сосредоточенности на процессах "вытеснения" и перешел к гипотезам относительно глубинного коллективно-бессознательного слоя психики. Юнг исходил при этом из модифицированного им понятия Дюркгейма о "коллективных представлениях" и из символической интерпретации мифа, родственной кассиреровской [40].

Так же как и у Фрейда, интерес Юнга направлен на изучение психологии бессознательного, которое, по его мнению, занимает большую часть человеческой души. Бессознательное, как он считает, целиком обращено к внутреннему миру человека и носит в противоположность сознанию недифференцированный характер. Бессознательное находится с сознанием в отношении дополнительности и компенсаторности. Психическая система, по Юнгу, находится в энергетическом движении, осуществляющем активную саморегуляцию, отправляясь от оппозиции противоположностей и их взаимопроникновения. Гармонизация человеческой личности, процесс дифференцирования всех психических функций и установление живых связей между сознанием и подсознанием, при максимальном расширении сферы сознательного, обозначается Юнгом как "индивидуация". Символом завершения этого процесса является "мандала" - архетип целостности, самости.

Юнг в отличие от Фрейда выделяет два бессознательных уровня: более поверхностный - персональный, связанный с личным опытом и более глубокий - коллективный, который не развивается индивидуально, а наследуется и может стать сознательным лишь вторично. Глубокие коллективные недра бессознательного являются вместилищем архетипов. Термин этот содержательно связан с платоновским "эйдосом" и, по мысли Юнга, близок к "коллективным представлениям" французской социологии. Особенно интересна формулировка Юнга, определяющая архетипы как мифообразующие структурные элементы бессознательной психе. Архетипы как продукты фантазии, образующиеся в состоянии сниженной интенсивности сознания, сближаются Юнгом с мифами как продуктами первобытного сознания.

Дж. Кэмпбелл и особенно М. Элиаде - два наиболее популярных современных автора обобщающих и обзорных трудов по мифологии. В то время как Кэмпбелл в основном примыкает к юнгианству, М. Элиаде лишь соприкасается с аналитической психологией, претендуя на более широкий синтез.

Кэмпбелл трактует мифологию как поэтическую образность, порождаемую "супернормальными" знаковыми стимуляторами. Он склонен подходить к мифологии откровенно биологизаторски, видя в ней прямую функцию человеческой нервной системы: знаковые стимулы высвобождают и направляют энергию. В поисках биологического субстрата юнговских архетипов Кэмпбелл обращается к некоторым гипотезам из области сравнительной психологии и зоопсихологии о наследственных оттисках образов, стимулирующих правильную инстинктивную реакцию в ситуациях, не подкрепленных предшествующим личным опытом особи.

Элиаде, который непосредственно занимался теорией мифа, испытал влияние юнгианства, но основной подход его к мифам связан с функционированием мифа в ритуалах. Не будучи ритуалистом в буквальном смысле слова, т.е. не выводя сюжеты мифов из ритуалов, и стремясь выявить в мифах глубокое метафизическое содержание, своеобразную философию архаического человечества, Элиаде предлагает такое понимание, которое все же очень близко к ритуализму [36, 38].

Элиаде углубил представления Малиновского о первобытной мифологической онтологии, показав, что в мифологии не только реальность, но и ценность человеческого существования определяется его соотнесенностью с сакральным мифическим временем и "архетипическими" действиями сверхъестественных предков. Элиаде модернизировал мифологическое сознание, приписав ему не только обесценение исторического времени, но и известную целеустремленную борьбу с "профанным" временем, с историей, с временной необратимостью. В этом и заключается главный смысл периодического очищения и нового творения, вообще циклической регенерации в ритуалах. Элиаде настаивает, что коллективная память антиисторична, что она признает лишь категории м архетипы, а не исторические события и индивидов.

Интерес к необратимости истории и "новизне" Элиаде считает весьма недавним открытием в человеческой жизни. Он подчеркивает, что в ритуалах как бы возобновляется мифическое сакрально время и одновременно как бы уничтожается текущее время. Цикличность, повторяемость только и придает реальность событиям. Он всячески подчеркивает, что "традиционный" человек не видел в истории специфического способа собственного существования, относился к ней враждебно и сам не скрывает своего неприятия идеи исторического прогресса.

## 7. Методы структурализма в изучении мифа

Значительная теория мифа была выдвинута со структуралистических позиций французским этнологом Клодом Леви-Строссом [16]. Подход к структурному изучению мифов намечался до Леви-Стросса в "символических" концепциях у Кассирера и Юнга. Вероятно не без влияния Юнга Леви-Стросс пришел к своей трактовке мифотворчества как коллективно-бессознательной деятельности. Однако, он критиковал юнговское допущение наследственного механизма передачи архетипов и представление о постоянстве архетипических образов. Леви-Стросс имел в виду гораздо более широкое варьирование в пределах этнокультурного контекста и символизацию не столько предметов или состояний, сколько самих отношений между объектами и лицами. Различие это кардинальное, составляющее один из краеугольных камней в теории мифа Леви-Стросса.

Леви-Стросс - воспитанник французской социологической школы, разрабатывавшей теоретические проблемы в основном на этнографическом материале. Опираясь на эти традиции и одновременно используя опыт лингвистического структурализма, он создал структурную антропологию.

Леви-Стросс исследует возникновение социальной жизни в связи с развитием обмена и коммуникаций, подчиненных определенным правилам. Он дал этим феноменам структурно семиотическую интерпретацию: коммуникации невозможны без знаковых систем, в которых социальные факты выступают одновременно как вещи и как представления. Правила брака и номенклатура родства представляют собой знаковые системы, подлежащие такому же синхронному изучению структурными методами, как и естественные языки. Тотемические обозначения также являются семиотическими моделирующими системами. Подобные системы, считает он, делают вещи коммуникативными, а функционирование коллективно-бессознательных ментальных структур делает умопостигаемыми самые системы.

Только структуральный подход позволил Леви-Строссу описать эффективное действие логических механизмов первобытного мышления. Все это дало ему возможность методически развернуть анализ мифов как самого характерного продукта "примитивной" духовной культуры. Тезис об известной свободе мифологизирования связан у Леви-Стросса с представлением об интеллектуальной гибкости первобытной мысли, широко оперирующей различными логическими возможностями, а не только рабски непосредственно отражающей племенные социальные институты. Леви-Стросс исходит из того, что набор означающих в мифологии в известном смысле предшествует означаемым и означающее может удержаться в мифе после исчезновения означаемого. Однако избыточность означающих преодолевается расчленением мифологических элементов различными "уровнями" и "кодами" в зависимости от этнокультурного контекста.

Мифология для Леви-Стросса - это прежде всего поле бессознательных логических операций, логический инструмент разрешения противоречий. Поначалу Леви-Стросс считал, что язык как универсальное средство информации является образцом для мифа; миф трактовался им как феномен языка. В дальнейшем происходит переориентация с языка на музыку как на образец для мифа (поскольку она идеальный пример наглядной художественной структуры). Миф, как и музыка, есть "машина для уничтожения времени"; в нем преодолевается антиномия необратимого непрерывного времени и дискретной структуры, организуя психологическое время слушателя; и здесь и там происходит переворачивание отношений "передатчика" и "приемника", и слушатель сам выступает как "означиваемый"; в результате получается, что не люди думают мифами, а мифы сами "думаются между собой".

Согласно Леви-Строссу, миф одновременно диахроничен (как историческое повествование о прошлом) и синхроничен (как инструмент объяснения настоящего и даже будущего). Поэтому мифемы представляют собой связки отношений с этими двумя измерениями - диахроническим и синхроническим; в качестве таких связок мифемы и обнаруживают свою значимую природу. Диахроническое измерение, соответствующее синтагматическому развертыванию сюжета, необходимо для чтения мифа, а синхроническое - для его понимание.

Важнейший аспект теории Леви-Стросса - выявление механизмов мифологического мышления, которое он считает по-своему логичным и даже "научным". Элементы мифологического мышления конкретны и связаны с непосредственными ощущениями, с чувственными свойствами предметов, но они могут выступить посредниками между образами и понятиями и в качестве знаков преодолевать противоположность чувственного и умозрительного, выступать как операторы реорганизации. Мифологическая логика достигает своих целей как бы ненароком, окольными путями, с помощью материалов, к тому специально не предназначенных. Леви-Стросс видит в ней своеобразный интеллектуальный bricolage. Следующей важной стороной его методики является выявление бинарных оппозиций, которые прежде всего упорядочивают и концептуализуют данные элементарно-чувственного восприятия. Леви-Стросс видел в мифе логический инструмент разрешения фундаментальных противоречий посредством медиации или преодоление их через своеобразное ускользание. Следует упомянуть, что Леви-Стросс не склонен был широко распространять методы и результаты изучения мифов индейцев на другие области и стадии развития культуры.

В противоположность ему французский структуралист Ролан Барт считает современное общество "привилегированным полем мифологических значений". Ролан Барт в очерке "Миф сегодня" [2] тесно связывает миф с языком и информацией, рассматривает мифологию как часть семиотики, изучающей значения независимо от их содержания. Миф, по Барту, есть своего рода "способ значения", некая форма, имеющая историческое основание, но совершенно независимая от природы вещей. В рамках соссюровской (и леви-строссовской) оппозиции означающего и означаемого Барт настаивает на "пустоте" означаемого и смысловой "полноте" знака, связывающего их. Барт пытается уточнить соотношение мифа как вторичной семиотической системы или как метаязыка с языком. По его мнению, то, что является "знаком" в языке, в мифе превращается в означающее. Этому соответствует регрессия мифа от "смысла" к "форме". Правда, обеднение смысла не доходит до его полного уничтожения; теряя качество, он сохраняет жизнь. Миф и определяется, по Барту, этой бесконечной "игрой в прятки" между смыслом и формой. Миф, считает он, оживлен, озвучен идеей, понятием (концептом), каковое является историчным, интенциональным и обогащенным ситуацией. Мифические идеи смутны, будучи сформированы ассоциациями. Их фундаментальное назначение функционально - быть чему-то "присвоенным". Идея беднее означающего, которому могут соответствовать много означаемых. Смысл означающих и форма непременно меняются.

Барт придерживается мнения, что миф не является ни прямым обманом, ни признанием истины и что ему удается ускользнуть от этой дилеммы, нейтрализуя идеи и превращая тем самым "историю" в "природу"; намерения мифа не спрятаны, а "натурализованы", им придается естественный характер; создается впечатление, что никакой деформации нет и соотношение означающего и означаемого вполне нормально. В мифе превращение смысла в форму, по мнению Барта, сопровождается заменой "ценностей" "фактами". И именно современность является полем для подобного мифологизирования.

## 8. Русская традиция в изучении мифотворчества

В плане предыстории отечественного изучения мифа заслуживают упоминания два столь непохожих друг на друга ученых, как А.А. Потебня и А.Н. Веселовский.

Потебня подходит к мифу от лингвистики и семантики слова [22]. Он увязывает воедино язык, фольклор и литературу, исходя из того что мифологически и символически понимаемое слово есть парадигма для всякого словесного искусства. В центре его теории находится понятие "внутренней образной формы слова", которая противостоит и его внешней звуковой форме, и его абстрактному значению. Внутренняя форма слова является чувственным знаком его семантики. нерасчлененность образа и значения определяет, согласно теории Потебни, специфику мифа. Для Потебни, как и для всей науки XIX в., миф, так же как и научное мышление, есть сознательный акт мысли и познания, объяснения некоего объекта посредством совокупности ранее данных признаков, объединенных до сознания словом или словесным образом. Однако, если прежнее содержание нашей мысли является не субъективным средством познания, а его источником, и образ, будучи признан "объективным" целиком переносится в значение, то в этом случае перед нами мифотворчество. Многие мифы также порождаются внешней и особенно внутренней формой слова. Ему было свойственно глубокое понимание метафоричности языка и метафорической (символической) природы мифа.

Академик А.Н. Веселовский подходит к мифу с совершенно иной стороны, чем Потебня, из этнологии и сюжета, из внешних жанровых форм, которые, по его мнению были "запрограммированы" первобытной культурой [8]. Наполнение этих форм живым содержанием определялось культурно-исторически. Таким образом, древняя форма в какой-то мере отрывалась от нового содержания. Веселовский непосредственно предшествует ритуализму, говоря о непосредственном участии ритуалов в генезисе сюжетов и жанров, а также и искусства в целом.

Мифология занимала большое место в философии и эстетике русского символизма, прежде всего у Вячеслава Иванова, который разрабатывал ницшевскую тему дионисийства и выдвинул практическую программу мифотворчества и возрождения "органического" народного мироощущения с помощью мистериального творчества [12, 13].

Согласно его концепции, миф - это, вольно выражаясь, оживший символ, а, выражаясь точнее, это символ, "получивший глагольный предикат", сделавшийся действующим лицом, протагонистом некоторого действа, драмы, мистерии. Оба понятия в итоге связаны самым тесным образом, и миф выступает как символ некоего высшего градуса выразительности, который достигается в символе интеллигентном, т.е. в личности.

Изучение теории мифа в советской науке в основном шло по двум руслам - работы профессиональных этнографов в религиоведческом аспекте, где проблема мифов как первых "зерен" поэтического повествования затрагивалась лишь косвенно, и работы филологов, преимущественно "классиков", в которых прямо ставился вопрос о роли мифов в истории поэзии. К первой категории относятся: В.Г. Богораз, С.А. Токарев, А.М. Золотарев и пр.

Промежуточное положение между этими двумя категориями ученых занимает В.Я. Пропп. В знаменитой книге "Морфология сказки" [23] он выступил пионером структурной фольклористики, создав модель синтагматики метасюжета волшебной сказки в виде линейной последовательности функций действующих лиц. Пропп возводит волшебную сказку к обрядам инициации, но не отдельные сюжеты к отдельным ритуалам, а жанр в целом, его метасюжет - к объяснительному для этого обряда мифу, а "бытование" - к инсценировке мифов ради обучения новичков в контексте самого обряда.

Ко второй категории исследователей относится прежде всего А.Ф. Лосев, крупнейший специалист по античной мифологии и связанному с ней кругу теоретических проблем. Лосев не только не сводит миф к объяснительной функции, но считает, что миф вообще не имеет познавательной цели. По Лосеву, миф есть непосредственное вещественное совпадение общей идеи и чувственного образа. Он настаивает на неразделенности в мифе идеального и вещественного, следствием чего и является появление в мифе стихии чудесного, столь глубоко для него специфичной. В своей работе "Диалектика мифа" [17] Лосев стремится, как он выражается, вырвать учение о мифе у "богословов" и "этнографов" и, заглянув в миф "изнутри", описать "миф так как он есть". Чтобы точно определить миф, Лосев сопоставляет его с наукой, искусством, метафизикой, религией. Исходя из того, что миф не идея или понятие, но жизненно ощущаемая и творимая вещественная, телесная реальность, Лосев резко противопоставляет миф и науку, что не мешает ему в самой науке видеть примесь субъективных недоказуемых представлений, также "мифологичных" по своей природе. Миф он считает живым субъектно-объектным взаимообщением, имеющим свою вненаучную истинность, достоверность и структурность; нет в мифе также дуализма или научных претензий метафизики, хотя чувственная действительность, творимая в мифе, и отвлечена от обычного хода явлений. Лосев подчеркивает, что миф не схема или аллегория, а символ, в котором встречающиеся два плана бытия неразличимы и осуществляется не смысловое, а вещественное, реальное тождество идеи и вещи. Хотя миф и поэзия суть выразительные формы, принципиально словесные, но в мифе Лосев видит реальную действительность, а в поэзии - только созерцаемую, лики и образы вещей. Поэзия отвлечена от фактичности, а миф - от смысла повседневной жизни, от обычного ее идейного содержания и цели.

В основе, таким образом, обнаруживается простейшее, дорефлективное, биологически-интуитивное взаимоотношение человека, человеческого сознания и вещей, так что "отрешенность" мифа оборачивается образной конкретностью. Специфика мифа тесно увязана с личностью, так как в ней наличествует и преодолевается антитеза "себя" и "иного", личность обязательно предполагает телесность и сознание, она есть выражение и символ; на каждой вещи есть слой личностного бытия, т.е. мифа. Далее миф отделяется от религии, так как не сводится к догматам и таинствам, а к субстанциональному утверждению личности в вечности; в отличие от догмата миф историчен как инобытийное историческое становление личности. Только так личность достигает самопознания, осуществляемого в слове. Личность, история, слово и чудо - основные моменты мифа.

Итак, "миф есть в словах данная чудесная личностная история", но, учитывая диалектический синтез личности, ее самовыражения и словесного осмысления в имени, "миф есть развернутое магическое имя".

Самое непосредственно отношение к поэтике мифа имеет работа М.М. Бахтина о Рабле [3]. Ключом для понимания "загадки" Рабле оказывается "народное смеховое творчество", связанное генетически с древними праздниками аграрного типа, продолженными карнавальной обрядовой традицией. В классовом обществе народный ритуальный смех переходит на неофициальное положение и создает свой особый, праздничный, народный, внецерковный, пародийно-игровой, "карнавальный" мир в обрядно-зрелищных формах, в устных и письменных смеховых произведениях, в жанрах фамильярно-площадной речи. В карнавальном мире создается утопическая атмосфера свободы, равенства, отменяется социальная иерархия, как бы происходит временной возврат "золотого века". Карнавальная логика - это логика выворачивания наизнанку, "колеса", перемещения верха и низа, лица и зада; карнавальный смех всенароден, праздничен, универсален и амбивалентен. За всем этим стоит народное представление о коллективно-историческом бессмертии на основе вечного обновления. В описанной Бахтиным карнавальной поэтике можно увидеть отражение некоторых общих особенностей мифологического сознания: символичность (знаковость), сопряженную с конкретной телесностью, бессознательную амбивалентность. Далее, карнавальная поэтика опирается на традиции, пронизанные циклическими представлениями о времени и о вечном обновлении жизни через смерть, плодородие, через жертвоприношение и эротику; карнавальность содействует историческому преобразованию мира. Праздничность и пиршественность прямо и непосредственно указывают на ритуальный генезис, генезис специфических образов из особой, народной формы ритуального мироощущения. Таким образом, Бахтин через анализ "карнавальной культуры" показал фольклорно-ритуально-мифологические корни творчества Рабле и, шире, литературы позднего средневековья и Ренессанса.

Здесь изложены взгляды далеко не всех ученых, касавшихся проблематики мифа в своих исследованиях, но даже этот неполный обзор позволяет отметить новаторство и оригинальность подходов русских авторов.

## 9. Итоги первой части

После завершения обзора ведущих мифологических концепций 20 в. можно подвести следующие итоги.

Если позитивистская этнология второй половины XIX в. видела в мифах лишь "пережитки" и наивный донаучный способ объяснения непознанных сил природы, то наука XX в. доказала, что, во-первых, мифы в примитивных обществах тесно связаны с магией и обрядом и функционируют как средство поддержания природного и социального порядка и социального контроля, что, во-вторых, мифологическое мышление обладает известным логическим и психологическим своеобразием, что, в-третьих, мифотворчество является древнейшей формой, своего рода символическим "языком", в терминах которого человек моделировал, классифицировал и интерпретировал мир, общество и себя самого, но что, в-четвертых, своеобразные черты мифологического мышления имеют известные аналогии в продуктах фантазии человека не только глубокой древности, но и других исторических эпох и, таким образом, миф как тотальный или доминирующий способ мышления специфичен для культур "архаических", но в качестве некоего "уровня" или "фрагмента" может присутствовать в самых различных культурах.

## Часть 2. Мифические аспекты идентификации

Мы предприняли подобный обзор теорий, интерпретировавших миф, не столько с целью показать эволюцию взглядов на это понятие или разнообразие сложившихся подходов. Мы также не пытались определить какая из интерпретаций является правильной, а какая ошибочной. Они все имеют место быть. И завтра, возможно, появятся совершенно иные трактовки мифа, как появились вчерашние и позавчерашние. Можно говорить только об истинности, адекватности этих трактовок их времени и мировоззрению, в которых они были созданы.

Заострить внимание хотелось все-таки на другом. Не было эпохи, когда миф оказался бы в забвении, когда не волновал бы он умы мыслителей, независимо от того какую оценку они ему давали. Это может говорить только об одном - миф сопровождает человека всегда, он укоренен в бытии человека и сейчас присутствует в жизни современных людей также реально, как и в жизни древних греков, но только в ином обличье. В подтверждение вышесказанному можно привести следующее высказывание А.Ф. Лосева о мифе. "Это совершенно необходимая категория мысли и жизни..." [17, 396] ; "Он (. .) логически, т.е. прежде всего диалектически необходимая категория сознания и бытия вообще" [17, 39].

Теперь, когда подходы к осмыслению мифа освещены в полной мере, настало время перейти собственно к теме этой работы. Понятие "идентификация" не случайно выбрано нами в качестве предмета исследования. Не случаен и широкий интерес к этому явлению в гуманитарных науках и, в частности, в социологии. Хотя, последняя, по определению, и является наукой об обществе, но, тем не менее, все чаще пытается взглянуть на общество и социальные процессы через человека. Безусловно, в этой связи и обращение к мифу - категории личностной. В контексте этих настроений небезынтересно было бы проанализировать механизм идентификации с точки зрения некоторых мифологических концепций, главным образом, ритуалистических.

## 1. Ритуал и идентификация

Близость идентификации и ритуала достаточно очевидна, в первую очередь, это касается функциональной гомогенности этих механизмов: гармонизация человеческой жизни, упорядочение внутреннего мира страстей и эмоций, оформление индивида и социума, осмысление. В основе обоих механизмов лежит единый сценарий, имеется в виду тройная схема, выделенная Ван Геннепом для ритуала: отделение - нахождение за пределами - соединение.

Хотя последнее утверждение было справедливо лишь до недавнего времени. В качестве схемы осуществления социальной идентичности индивида - структура ритуала действенна еще и сейчас, но с определенными оговорками (об этом разговор будет ниже). Именно здесь можно говорить о различии этих механизмов, вернее о первичности ритуала перед идентификацией.

Что мы имеем в виду? Для ритуала характерна уникальность, единичность в пространственно-временном отношении. В один момент времени не могут осуществляться два ритуала, а лишь следовать друг за другом. Возможно, что когда-то давно, в далекой архаике, человек последовательно проходил через определенный фиксированный набор идентификаций. Вернее, эти два процесса совпадали. Ритуальные инициации последовательно вводили человека в социум, оформляли его, давали топосы и смыслы его Я. Таким образом, Я человека, ритмично пульсируя, постепенно проживало свою жизнь. Однако, каждая новая эпоха привносила иные ритмы, создавая существенную сумятицу в прежнем отлаженном механизме. Множились объекты идентификаций, они уже не вмещались в единую временную последовательность, соответственно, накладывались друг на друга, перекрывали друг друга. Жизнь человека приобрела иное ритмическое оформление. Именно в этом контексте (постмодернистическое понимание общества), можно говорить об идентификации как редуцированной форме ритуала. Редуцированная, поскольку прежняя троичная схема превратилась в двоичную. Сейчас невозможно просмотреть серединную ступень ритуала - нахождение за пределами. Я человека в бесконечной погоне за смысловым оформлением себя или в неустанном бегстве от себя ("бегство от свободы" - Э. Фромм) постоянно проскальзывает через эту сердцевинную часть ритуала, не имея возможности проиграть этот механизм по всем правилам.

Возможно, в какой-то момент времени схема имела двойственный характер (отделение - соединение), все-таки предусматривая пространство и время вне объекта идентификации. Это было место, которое еще пыталось удержать опыт Я индивида. Сейчас же ритуал оказался в полнейшем забвении - имеется в виду идеальная схема ритуала - предоставлявшая человеку возможность дистанции, опыта пребывания вне идентифицирующих устройств. Современая ситуация характеризуется тем, что Я человека давно уже не пульсирует, оно забыло все иные ритмы, прежде всего, свой собственный, кроме ритмов Общества, Культуры, Образования, Бога и других суперидентификационных машин. Я индивида стало "Я" личности, он постоянно закавычено, ограждено, оформлено; оно тихо дрейфует по поверхности жизни, лишенное какого-либо интенсивного опыта "вне".

## 2. "Переход пределов" и проблема я

В первой части этой работы, при рассмотрении теорий мифа, мы коснулись вопроса о соотношении мифа и ритуала. В науке не существует единого мнения по этому вопросу. Многочисленные этнологические исследования продемонстрировали глубокое семантическое единство мифов и ритуалов, которое скорее всего парадигматическое, а не генетическое. Однако ритуалистическое направление изучения мифов способствовало открытию различных качественных представлений о времени.

Именно ритуализм выявил самую архаичную и фундаментальную в мифе модель - дихотомию сакральных "начальных времен" творения и эмпирического, текущего времени. Подробно изучением мифологемы "начальных времен", в рамках этого направления, занимался М. Элиаде. Настоящий пафос обрядов в реактуализации "начальных времен" и их животворящих сил. Возможно это потому, что священное время по своей природе обратимо - оно движется по кругу. Любой религиозный обряд, ритуал предполагает выход из "обычной" временной протяженности для восстановления мифического Времени, выведенного в настоящее самим ритуалом.

Существование двух планов времени, приоритет, важность, парадигматическая значимость "начальных" священных времен, реактуализируемых в обряде, характерны для любого ритуала. Нахождение за пределами - серединная ступень ритуала - это как раз выход из повседневной темпоральной реальности в священное время.

Почему любая традиция подчеркивает важность и обязательность такого выхода? Почему подобный опыт считается необходимым для успешной жизнедеятельности человека? Почему именно эта часть ритуала бывает самой сложной, самой ответственной и самой опасной для индивида?

Элиаде отмечал, что в мифологии это состояние часто выражается символами "полета" и "вознесения", которые дают человеку возможность пережить состояние свободы и перехода пределов. И то и другое достигается разрушением плоскости обыденного существования и выражает онтологическое изменение человеческого существа. М. Элиаде связывает эти состояния с "пробуждением сознания", "вхождением во внутреннее состояние". "Все это означает, что на уровне чисто метафизических знаний "полет" и "восхождение" становятся простыми традиционными формулами, больше уже не выражающими никакого телесного движения, а представляющими вид пространственной одновременности, доступной человеку благодаря его разуму" [38, 122].

Подобный взгляд на структуру ритуалов, любых, но в особенности переходных и инициационных, позволяет затронуть проблематику Я индивида в контексте вышеизложенного понимания идентификации.

М. Элиаде крайне настойчиво проводит свое различение традиционного и современного человека. Традиционный человек осознает себя истинным лишь в той мере, в какой он имеет возможность изживать себя в священном времени Богов, Героев, мифических Предков. Настоящим человеком он становится лишь следуя учению, содержащемуся в мифах, и подражая богам. Это налагает на человека огромную ответственность. Именно "за пределами" своего обыденного состояния первобытный человек формирует себя по божественным образцам, более того, на это время он сам становится Богом и участвует в божественных событиях. Это отнюдь не пассивное принятие определенных форм поведения, это осознанный и ответственный выбор, предполагающий волевое усилие и крайнюю сосредоточенность сознания.

Современный человек, напротив, отличается тем, что не желает и не способен осознанно воспринимать "вечное настоящее время" - его время "исторично", оно текуче и последовательно. Это объектно-вещная реальность, заполненная до пределов формами, идентификациями, дискурсами, темпоральностями, пребывание в которых не требует от индивида никаких волевых усилий в принципе. Расширяющееся пространство мира, возможностей, иными словами, бесконечное продуцирование объектов заставляют человека "скакать" от одной "формы" к другой, от одного состояния к другому, все увеличивая пространство необходимое для обесценивания, выхолащивания "священного" опыта, опыта вне этой реальности. Динамика жизни лишает его возможности глубоких и длительных сосредоточенных состояний "вне пределов", переживания сакрального, да и профанного тоже. Эти опыты становятся все более поверхностными, кратковременными, текущими, а, следовательно, в большей своей части, лишенными сознательного осмысления, поскольку для него необходимо прерывание этого потока жизни, которое как раз и обеспечивает ритуал. Профанная реальность, реальность жизни, в которой заперт современный человек, растаскивает его Я на бесконечное количество я-форм, я-идентификаций, делая одномерным и плоским. Ритуал дает возможность отрешиться от этого жизненного калейдоскопа, он вытягивает Я из повседневного мира и помещает его в определенное Время и Место, создавая дистанцию, пространство для осмысленных актов Я. Это место, где Я просто не может воспользоваться смыслами своих привычных форм, оно вынужденно обратиться за помощью только к самому себе. Более того, Я обязано дисквалифицировать все обыденные вещи, все роли, маски, позы, формы, отбросить любые генеалогии, любые значимые события и остаться наедине с собой в божественном молчании мира. Встреча с Богом, свершаемая во вневременной реальности - это символическое выражение встречи со своим истинным Я, очищенным от случайного и поверхностного, в котором Я спасается от этого опасного одинокого стояния пред собой. Подобное напряжение невыносимо для Я и таит в себе угрозы. Здесь можно или выиграть большой приз - свободу и независимость, или потерять все, прельстившись бесконечностью открываемых в себе новых измерений. В любом случае это требует силы, волевого стояния, крайней собранности. Проще затеряться в бесконечных временах жизни.

## 3. Формы реализации "вневременного" состояния я

Далеко не каждое Я способно на такие опыты. Поэтому различные религиозные традиции при помощи ритуалов пытаются просто сохранять пространство для сознательного разворачивания Я.

В связи с этим возникает вопрос о реальности, самостийности бытия Я в этом пространстве. Нет уверенности в том, что позиция отстояния, занимаемая во время реализации ритуала, не окажется местом Бога, навязывающего свой догматический дискурс, которым Я захватывается вследствие совершенно некритического отношения к этой священной фигуре. Или еще более парадоксальная трансформация опыта "вне", когда выход из пределов социально-оформленного состояния вовсе не интенсифицирует когнитивные процессы Я, а локализуется в телесной субстанции индивида, тем самым организуя этот опыт по архетипу Диониса как "выхождение из себя, из граней личности, слияние со всеми, вне ее сущими и составляющими наше расширенное я", которое "принимает характер состояния коллективного" [13, 323].

Итак, можно предположить, что для человека существует, по крайней мере, три варианта проживания "вневременного" аспекта ритуала.

Избывание пространственно-временных оформлений Я через концентрацию интенсивных состояний желания, воли и силы в теле индивида. Это бессознательное проигрывание ментальных маршрутов Я, предусмотренных для процесса индивидуации, т.е. не активизация творческого, спонтанного потенциала индивида, а лишь пассивное отдохновение Я от тотального закрепощения идентифицирующими практиками. Этот вариант ритуального упразднения вещной реальности осуществлялся, к примеру, в дионисийских оргиях и, возможно, это то состояние, которое М. Бахтин описывал как "карнавальную свободу". "В противоположность официальному празднику карнавал торжествовал как бы временное освобождение от господствующей правды и всего существующего строя, временную отмену норм, запретов. Это был подлинный праздник времени, праздник становления смен и обновлений. Он был враждебен всякому увековечению, завершению и концу. Он смотрел в незавершенное будущее" [3, 15]. Подобные ритуальные практики (в основе карнавала лежит тот же самый ритуал) давали индивиду возможность возвращения к самому себе через резкое, внезапное отрицание существующего мира в спонтанных, чувственно-телесных состояниях. Однако, в коллективных, коммунально-телесных, карнавальных формах исключен опыт самостоятельного Я, здесь возможна лишь отмена, временное отчуждение реальности мира. Но можно ли тогда говорить о дистанции, даваемой серединной ступенью ритуала - "нахождением за пределами"? Наверное, подобная тактика протекания ритуала характерна для редуцированной двоичной структуры, когда осуществляются лишь "отделение" и последующее "соединение", а опыта отстояния, именно как стояния, а не подвижного карнавального действа, нет вовсе. Эта ритуальная схема (двоичная) является непосредственно предшествующей стадий современного одномерного (одноактного, а следовательно, плоскостного, тотального) идентифицирующего пространства социума.

Следующий, уже обсуждавшийся выше, вариант - пробуждение опыта Я, но в пределах "божественного" топоса. Фигура Бога возникает здесь в силу того, что индивид нуждается в страховке, своего рода, гаранте для столь кардинального акта переворачивания всех бытийственных маршрутов и реалий Я.

В чем состоит этот страхующий механизм? Предположительно, Я, после потери всех привычных объяснительных возможностей, вынужденно черпать из своих собственных ресурсов. Но реальна ситуация когда все эти ресурсы давно растрачены и рассредоточены по многообразным тематическим ландшафтам и дискурсивным маршрутам. Подобный экзистенциальный кризис Я ставит под угрозу саму возможность ритуала. Он предлагает лишь форму реализации индивидуации, а содержание должно явить само Я. И даже если Я растеряно в дискурсивных формах, остаются рефлексы мыслительных актов, телесный опыт и память. Именно они и конструируют место Бога, которое в результате подобного построения просто-напросто низвергается до топоса в ряду прочих, локализуясь в реальности повседневного опыта индивида. В результате, опыт внебытийного состояния Я происходит по правилам и маршрутам бытийственной реальности, следовательно, он становится еще одной я-формой, я-идентификацией, но никак не Я-индивидуацией.

Здесь мы имеем дело с современной ситуацией одноактной схемы ритуала, когда Я лишь кружит на месте, потерявшись в дебрях символических нагромождений - такой благотворной среде для разворачивания дискурсов. Вертикальное дистанцирование Я в ритуале редуцировано теперь до небольших трепыханий над уровнем горизонтальной плоскости, в которой осуществляет себя беспрестанное броуновское движение разнообразных я-форм.

И, наконец, третья возможность, частично проговоренная уже выше. Это ситуация, когда Я, в результате тотальной дисквалификации всех своих мест и дистанцированном отстоянии от них, или стояния в себе самом, разворачивает свою собственную интенсивную реальность; приобретает опыт, который позволяет сформулировать свое собственное отношение к миру и оставить собственный же творческий отпечаток на всех вещах этого мира.

Возможно, цель ритуала - это актуализация мифической функции сознания, без того везде и всюду сопровождающей человека. Путь к ней, открываемый ритуалом, очень сходен с традицией апофатического богословия (к ней же восходит и метод, применяемый А.Ф. Лосевым при выведении дефиниции мифа) [17], суть которой в том, что Бог не есть никакая из вещей наличного бытия. Как и определение категории мифа свершается через последовательное отграничение его от смежных, близких явлений здешней реальности и видов деятельности человека, так и сам он возможен и действителен лишь в результате отрешенного состояния от обычного хода явлений. Для нас особенно важна эта черта мифа, которую Лосев выражает термином "отрешенность". Миф есть реальность чувственная, однако же неким образом изъятая из под власти естественных законов, отрешенная от них и в этом смысле "странная и неожиданная". Лосев поясняет это на примере сопоставления с поэтической отрешенностью, которая создает новую, условную реальность. Напротив, миф сохраняет в своей сфере тот же род реальности, однако утверждает для нее иные законы и связи, иной смысл. "Действительность остается в мифе той же самой, что и в обычной жизни, только меняется ее смысл и идея" [17, 448]. Реальность мифа - определенная перегруппировка, перестройка эмпирической реальности, производимая по принципам до-рефлективного, интуитивного познания. Поскольку рефлективные, рациональные, логические и прочие сознательные акции - это уже посторонние для Я дискурсивные наслоения, то процесс индивидуации сопровождается пробуждением именно способности мифологизирования, как самого интимного, нутряного и родного для Я языка.

Намеченное выше качество мифа - отрешенность - развивается Лосевым в итоговом определении мифа как чуда, где ключевыми элементами можно считать следующие три: - в структуре чуда необходимо наличие и соприкосновение, даже совмещение двух разных планов реальности; - оба эти плана должны быть личностными и могут принадлежать бытию одной м той же личности; - один из этих планов - эмпирическое бытие личности, другой - ее "идеальное задание или состояние", ее первообраз-архетип. Подобная встреча двух типов реальности свершается в ритуале: ведь во время пребывания в священной реальности Богов, человек, по сути дела, никуда не улетучивается из эмпирической реальности, т.е. священное время ритуала совмещает эти два плана в человеке, принимающем участие в священнодействии. Также никуда не исчезают на это время вещи и события мира реального, но они преображаются, приобретают совершенно иной вид и иные качества. Дисквалификацию, избывание мира не следует понимать буквально, под сомнение ставится привычный и естественный ход вещей, но не сами вещи, которые избыть просто нельзя. Их нужно осмыслить иначе, увидеть их через изнанку своего собственного Я. Именно это, на наш взгляд, Лосев и называет чудом. Ему (чуду) присущ момент знамения, манифестации и момент удивления: "... слово "чудо" во всех языках указывает именно на этот момент удивления явившемуся и происходящему" [17, 551]. Но главное: чудо - не какое-то необычайное событие, это - "определенный метод интерпретации исторических событий" [17, 552]. Таким образом, через категорию отрешенности миф отождествляется с чудом: "Миф есть чудо" [17, 537].

Вывод из лосевской интерпретации мифа, который мы можем сделать применительно к нашей теме состоит в следующем. Ритуал предоставляет возможность отчужденного от привычного хода вещей состояния, тем самым пробуждая и интенсифицируя мифотворческую способность индивида, как единственно реального и естественного языка Я.

## 4. Миф и образование

Теперь настало время вернуться к проблеме, поставленной выше - соотношение мифа и идентификации, и проанализировать в каких современных идентификациях (как редуцированных формах ритуала) живет миф. И сразу же хотелось бы сузить область анализа идентификационных возможностей современного человека до сферы образования, тем более, что такое ограничение вполне правомерно: "совсем не сложно увидеть во всем, что современный человек называет обучением, образованием и дидактической культурой ту функцию, которую в архаическом обществе выполнял миф" [38, 32]. Эта функция, закрепленная за мифом и ритуалом, а точнее, инициационным ритуалом - становление духовной зрелости индивида. Лишь познав таинства посвящения, древний человек становился образованным, взрослым и полноправным членом общества.

Все эти задачи выполняет сейчас образовательная система общества нынешнего. Также как и древний человек в течение своей жизни проходил через определенное количество инициаций, современный человек с самого рождения вынужден последовательно проходить через целый ряд образовательных институтов. Существует минимум, обязательный для всех членов общества, минимум, без которого трудно рассчитывать на какой-либо успех в жизни. Но сейчас все более усиливается тенденция к увеличению этого минимума образовательных ступеней. В силу многих, казалось бы посторонних, причин все более насущной становится потребность в повышении уровня образования, непрерывном образовательном процессе, разработке новых образовательных технологий. Этот факт можно прокомментировать двояким образом. Возросшая потребность в новых образовательных возможностях свидетельствует о стремлении человека к постоянному продуцированию идентификационных объектов, его желании обрести силу и придать смысл своей жизни. Второе возможное объяснение: интерес человека к сфере образовательных услуг - это бессознательная потребность в ритуальных, инициационных моделях, необходимость оторваться от мирского, будничного времени, стремление к сакрализованным, освященным Культурой, Наукой и Обществом, формам поведения.

Оба эти объяснения, по сути, противоречат друг другу - одно говорит о желании человека закрепиться в профанном времени форм и идентификаций; другое же о его стремлении разрушить эти формы и выйти в сакральное время. Но эта противоречивость внешняя. Если воспользоваться сформулированной выше гипотезой о редукции троичной структуры ритуала до одноактного его протекания, то данное противоречие становится объяснимым. Это забвение состояния "вне пределов", потребность в дистанции, но невозможность ее пройти; это кружение на месте при полнейшей иллюзии движения вперед.

Возможно, различие между архаической образовательной моделью и современным ее вариантом будет более понятным из следующего высказывания М. Элиаде о сути инициации: "... таинство духовного возрождения состоит из архетипного процесса, который реализуется на разных уровнях и различными путями. Он задействуется всегда, когда возникает необходимость выйти за рамки одной формы существования и войти в другую, более высокую форму; или, если быть более конкретным, всегда, когда встает вопрос о духовном превращении" [38, 243].Т. е. существенный акцент делается на важность паузы между этими разноуровневыми формами, именно в этом промежутке должно произойти нечто, что преобразит человека, буквально - сделает его иным, заново рожденным. Инициация всегда связана с переживанием смерти. Но речь здесь идет о смерти по отношению к чему-то, через что нужно переступить. Суть в том, чтобы нечто изъять из себя, отказаться от чего-то, принести жертву и через это обрести какое-то новое качество существования; это всегда вертикальное движение, путь к небу.

В современном образовательном процессе не прослеживается этого "жертвенного мотива". "Формирование" и "воспитание" человека и гражданина предполагает иную стратегию. Индивид переходит из одной формы в другую максимально быстро, можно сказать, автоматически. Формируемый в этом процессе образ Я, напоминает губку, которая способна впитать и принять в себя бесконечное количество "знаний": информации, навыков, умений, впечатлений и т.д. Образование выступает как форма интеллектуального накопительства. Этот количественный аспект можно отследить буквально во всем: когда об уровне образованности человека судят по годам, затраченным на обучение, по количеству изученных учебных дисциплин, оконченных учебных заведений и пр. Человек перегружается полученными знаниями настолько, что остается уповать лишь на горизонтальное движение вперед - только бы это было движение, а не топтание на месте.

Еще раз возвращаясь к мотиву смерти как жертвы, испытания неофита в инициации, можно провести следующую аналогию - подобные пограничные состояния являются символическим выражением условий, необходимых для успешного прохождения серединной стадии ритуала и пробуждения опыта Я.

## 5. Школа - вуз. Смена идентификационных объектов

Рассмотренная в предыдущей главе гомогенность инициационной ритуальной практики и образовательной системы позволяет выдвинуть следующую гипотезу - период окончания средней школы и последующего самоопределения переживается современным человеком в ритуальной матрице, где этап окончания школы соответствует "отделению", "умиранию" для оставляемой идентификационной модели; свободное неформализованное состояние - "выходу за пределы"; выбор ВУЗа или другого учебного заведения, иные способы самоопределения - "соединению", "возрождению", новому рождению в рамках иной формы.

Все приведенные сопоставления достаточно очевидны, чтобы заострять на них внимание, гипотеза состоит в ином. В силу того, что проживание серединной ступени ритуала происходит на ином качественном уровне, вернее, полностью игнорируется специфика состояния, гарантирующая успешность этой практики, не может состояться реальная трансформация при переходе от одной образовательной ступени к другой, а лишь формальная смена вывесок и девизов. По сути, вчерашний школьник, поступая в какое-либо учебное заведение, присовокупляет эту модель к предыдущей, школьной, и хотя на внешнем, декларируемом уровне признается отличность новой формы, обосновываются иные возможности и предполагается другая поведенческая стратегия в рамках этой формы, на деле все обстоит иначе. Школьник, принимая на себя иную роль, иной образ, не предполагает внутреннего преобразования и остается тем же школьником, с вчерашними поведенческими стереотипами и установками. Возможно, этим объясняется внутренняя, психологическая неготовность "новообращенных" студентов к правилам и законам, организующим жизнь высшего учебного заведения. Результат налицо - из общего количества отчисляемых студентов за пять лет обучения большая часть отсеивается на первом курсе. Эта ситуация - общая для всех ВУЗов.

На наш взгляд, причина этого в уже описанном редуцировании трехчастного ритуала до одностадийного, постоянного и всеобъемлющего идентифицированного состояния (если, конечно, рассматривать смену образовательных моделей как ритуал). Хотя в данном случае этот вывод не вполне корректен. Да, современный человек оформлен и сформирован множеством объектов и это состояние почти фатально и тотально для его жизни (при всей серьезности этих слов); да, человеку доступен опыт свободы и спонтанного отдохновения Я, который ранее частично осуществлялся в ритуале, который доступен и сейчас, при наличии соответстующего желания, но также справедливо полагать, что возможен и третий вариант, некая средняя между этими двумя практиками альтернатива. Эта ситуация возможна при официальных, фундаментальных сменах объектов идентификаций (например, окончание школы и поступление в ВУЗ) или при стихийном разрушении устоявшихся пространственно-временных разметок (постперестроечная ситуация). В этих случаях индивид, независимо от своего желания и без санкции священной традиции (реальная инициация), выпадает из объемлющих его рамок в неопределенное, хаотическое состояние, которое также нельзя назвать и "выходом за пределы", поскольку отсутствует сознательная установка на проживание этого опыта. Скорее всего, именно такая переходная модель соответствует двухчастному ритуалу "отделение-соединение", лакуна между ними - это как раз и есть вынужденное, неотформатированное состояние, вынужденная свобода. На наш взгляд, можно предположить три варианта его разрешения (по аналогии с тремя формами проживания "вневременных состояний" - [см.: Часть 1, Глава 3]: - самоконструирование опыта "вне пределов", задействование внутренних резервов Я, полноценное отрешение от прошлой формы и готовность "соединения" с другой; - "выпадение" в длительное недифференцированное состояние, опасность кризисных психологических ситуаций; - неспособность переживать этот опыт, скорейший поиск нового объекта идентификации. Этот последний вариант разрешения состояния вынужденной свободы является наиболее характерным для современного общества вообще, а для молодого человека в ситуации выбора жизненного пути в частности.

## 6. Бессознательное и ритуал: попытка объяснения в рамках теории к.г. Юнга

Для более подробного описания ритуальной модели, мы решили воспользоваться некоторыми из идей Юнга [40], тем более, что Мирча Элиаде, на теорию которого мы опираемся, черпал из этого же источника в своих исследованиях мифа.

Начнем с центрального понятия юнгианской аналитической психологии - архетипа (о его связи с категорией мифа речь шла в первой части этой работы). То, что Юнг называл формой или структурой архетипа, задающей направления для объединения внешних содержаний (поведения, эмоций, образов) есть потребностная сфера человека. Но далеко не любая потребность становится архетипической "праформой", а лишь паталогизированная (блокированная, перенапряженная и др.).Т. е. содержание архетипа есть внутреннее отражение конкретного "напряженного" потребностного комплекса. Помимо этого, архетипом также является специфическая поведенческая активность, связанная с удовлетворением данных потребностей. Таким образом, ритуал, как идеальную модель перехода из одного состояния в другое, с полным правом можно считать архетипом.

Архетип появляется из бессознательного, оживление которого обязано полному упадку всех сознательных надежд и ожиданий. Поскольку бессознательное, по Юнгу, есть сфера предшествующая сознанию, то компенсаторное действие бессознательного призвано разрешить кризис и уравновесить эти две части человеческой психики. Этим целям предназначена трансцендентная функция, как процесс объединения противоположностей (сознательной переработки бессознательного материала), имеющий своим результатом расширение сознания, образование индивидуальности человека, раскрытие самости и переживание опыта целостности.

Если сравнивать изложенные идеи Юнга с рассматриваемой нами трехчастной формой ритуала, оказывается, что они легко совмещаются. И в этом случае описание ритуала будет выглядеть следующим образом. Стадия "отделения" характеризуется сознательной потребностью в разрядке напряжения, кризисного состояния индивида через приобретение новых идей, смыслов, возможностей и пр. Подобное перенапряжение сознательной установки опасно, следовательно, бессознательное стремится "компенсировать", снять обособленность сознания, но не исключена вероятность, что оно может занять место реальности сознания. Поэтому ритуал - наиболее удачный мотив разрешения кризисной ситуации, так как предоставляет возможность синтеза сознательной и бессознательной сторон психики. Их гармонизацию и уравновешивание осуществляет трансцедентная функция в серединной ступени ритуала. Именно здесь возможно обретение самости или приближение к этому состоянию, но в любом случае "внепредельное" состояние способствует интеграции бессознательных мотивов в сознание, расширению его возможностей и выходу в иное качественное состояние, которое завершается стадией "соединения", приобщением к новому идентификационному объекту.

Мы рассмотрели схему ритуала в понятиях и терминах Юнга, чтобы попытаться прояснить специфику состояния индивида во время осуществления редуцированной формы ритуала, которая имеет место при смене образовательных моделей.

Следуя Юнгу, после определенного перенапряжения сознательной функции, связанного с окончанием школы - хорошо известных стрессовых состояний выпускных экзаменов, необходимости скорейшего выбора дальнейшего места обучения (давление стереотипов, родители, армия) - следует немедленная реакция бессознательного, чтобы предотвратить чрезмерную дифференциацию сознания. Но действие бессознательного непредсказуемо. То, что может стать благом при соответствующем настрое индивида, который обеспечивается состоянием "вне пределов", в редуцированном пространстве ритуала просто поглощает опыт сознания, занимает его место.

При помощи юнговской модели объяснения психики, мы пришли к утверждению того факта, что в случае двухчастного ритуала, в состоянии вынужденной свободы (за отсутствием возможности занять топос, необходимый для обособления, отстояния индивида и собирания его Я), человек подвергается эффекту прямо противоположному цели этой вынужденной остановки - он начинает осознавать себя как не-Я. Ведь, согласно Юнгу, бессознательное есть область коллективного опыта и вне-индивидуальных форм-архетипов. Но если обратиться к иной психоаналитической традиции - вывод будет тем же: "... бессознательное есть та часть конкретного трансиндивидуального дискурса, которого не хватает субъекту для восстановления непрерывности своего сознательного дискурса" [14, 28], или "Бессознательное субъекта есть дискурс другого" [14, 35].

Но чем же тогда отличается бессознательное субъекта от "сознательной" его идентификации с объектом, ведь там также осуществляет себя дискурс другого? Интенсивностью воздействия. Жизнь человека - это подвижная конфигурация различных дискурсивных матриц, именно поэтому мы говорим о я-формах, я-идентификациях, которые рассеяны по различным символическим измерениям социального пространства. Но действие дискурса не тотально, его поверхность остается проницаемой для Я; именно в эти точки разрыва Я может внедрить свое интенсивное бытие, конечно при наличии силы и желания это сделать. Бессознательное же состояние индивида - вынужденная свобода двухчастного ритуала - это обессиленное я, страдающее я, я жаждущее и ждущее, я испуганное и бездумное. В таком растерянном состоянии Я наиболее подвержено захвату дискурсом и прочими дисциплинарными практиками, оно наиболее полно отдается во власть этих репрессивных устройств.

## Часть 3. Область практического приложения результатов работы

Какие же практические выводы можно сделать из вышеприведенных гипотез применительно к сфере образования? Выпускник, на пороге выбора профессии и будущего учебного заведения более напоминает реципиентную форму, нежели сознательно и практически ориентированную личность. Хотя, возможно, эти два плана и совпадают?! В этом смысле можно говорить о нем как об объекте манипуляций различных идеологических и рекламных дискурсов, что открывает широкие перспективы для этих практик в рамках сферы образовательных услуг. Здесь даже не потребуется особенных усилий от соответствующих субъектов - необходимо лишь удачно выбрать время и язык общения. Последний фактор чрезвычайно подвижен. Сдвиги в символических словарях людей и общества постоянно меняют ситуацию; даже в течение года может случиться нечто, что потребует совершенно иной стратегии рекламной кампании. Удачный контакт и восприятие возможны лишь при совпадении символических ресурсов дискурса и объекта воздействия, или преимущественной общности этих ресурсов, хотя у каждого конкретного человека все-таки имеется своя индивидуальная перцептивная конфигурация. В любом случае, взаимодействие осуществляется по принципу определенному Бурдье: "символический капитал идет к символическому капиталу" [6, 71].

В качестве эксперимента мы проанализировали рекламный дискурс Псковского Вольного университета, который пронизывает public relations университета, осуществляемые через телевидение, радио, печатные издания, непосредственно рекламу через эти же каналы, эмблему, журналы университета, здание, внутреннее пространство университета, церемониал и пр. Дискурс, поскольку все сообщения университета представляют значимое единство знаков, смыслов, концептов, составляющих целостную систему. Все знаки, наполняющие эту систему черпаются из определенного культурного и символического пространства и порождают из себя смыслы, способные к прочтению тоже только в рамках этого пространства.

## 1. Специфика проблемы

Ситуация, которую мы избрали для практического анализа - это ситуация пятилетней давности, которая, состоявшись однажды, просто перестала быть. Поэтому то, что будет описано ниже - это эффект уникального стечения обстоятельств, впрочем, весьма характерный в целом для того периода времени. Ни в коем случае нельзя переносить результаты этой работы на ситуацию дня нынешнего.

Все предпринятые выше рассуждения имели своей целью объяснить парадоксальную, на наш взгляд, ситуацию, сложившуюся в Вольном университете. Проблема заключается в следующем. Выбор Вольного университета для продолжения образования после школы - был в высшей степени добровольным поступком со стороны абитуриентов. Можно сказать рискованным предприятием, особенно для первых 56 студентов университета. Тогда университет был всего лишь теоретическим проектом, в реальности не имевшим никакого подтверждения. Он не обладал историей - она только начиналась. Университет не имел физического воплощения - отсутствовали помещение, материальные ресурсы, библиотека и пр. Наконец, он не имел официального статуса и не давал твердых гарантий - была лишь санкция, провокация. Да еще за все это удовольствие необходимо было платить деньги. Однако, если говорить о первом годе обучения, 56 человек, из тех людей до которых дошла реклама нового университета, "поверили" в этот проект.

Почему именно эти 56 человек из всего количества абитуриентов города Пскова посчитали для себя возможным рискнуть? В чем природа их "веры" в университет? И действительно, чему еще можно уподобить силу их желания? Ведь часть из них отстаивала эту возможность в спорах с родителями, которые не обладали и малой толикой "веры" их детей в университет. Часть студентов выбор в пользу Вольного сделали уже после того как поступили в другие учебные заведения и даже проучились там один месяц! Были и такие, чье доверие к университету простиралось до такой степени, что они и не пытались пробовать свои силы в других ВУЗах и сделали Вольный своим единственным шансом. Но наряду с такими убежденными абитуриентами были и те, кто уже после опубликования списков о зачислении в университет забрали свои заявления.

То есть эти 56 человек посчитали для себя возможным рискнуть пятью годами своей жизни, своими деньгами и другими возможными альтернативами обучения - настолько притягателен был для них новый ВУЗ. Однако, сразу после начала обучения и в течение всего года, это число постепенно уменьшалось. И к началу второго года обучения в университете осталось лишь две трети из первоначального количества студентов. Почему одна треть, столь решительно настроенная при поступлении, так резко сдала свои позиции?

Формально все они были отчислены за неуспеваемость, единицы ушли по собственному желанию. Непомерные учебные нагрузки? Нет, большие нагрузки начались лишь к концу учебного года, а большинство из отчисленных запустили учебу в самом начале обучения. Трудности с оплатой? Но большинство студентов первого курса учились в то время почти бесплатно, университет максимально благоприятствовал студентам в этом вопросе, искал заказчиков обучения. Неправильная процедура отбора в университет? Но ведь остальные студенты, прошедшие эти же тесты, учились и делали успехи. Здоровье, конфликты за пределами университета? Но ведь нельзя неуспеваемость трети курса списать на эти причины - были студенты, которые с такими же проблемами продолжали обучение. Что же кроется за туманной формулировкой заявлений об уходе - "по собственному желанию"? Хотя в действительности были и такие, которые ушли по собственному желанию.

Если проследить судьбу этого курса дальше, то можно заметить, даже человеку со стороны, а ведь наш взгляд - это взгляд изнутри университета, что настроение этих первых студентов заметно изменилось. И это, конечно, вполне естественно, что на смену восторженности, убежденности, энтузиазма пришли спокойные эмоции - большинство студентов пятого курса формулируют свое отношение к университету в более холодных тонах. Но есть среди них и такие, кто настроен резко негативно, а чаще всего равнодушно-отстраненно. И доля последних постепенно увеличивается не только на пятом курсе, но и в университете в целом. Сам по себе этот факт был бы незначителен если бы это настроение у студентов присутствовало с самого начала. Но оно приходит постепенно, как результат опыта студенчества, как реакция на пребывание внутри университета, в конечном итоге, это следствие разочарования.

В чем природа этого разочарования? Ведь поскольку можно говорить о разочаровании, то значит было и противное ему - очарованность захваченность, увлеченность. Если следовать гипотезам, сформулированным во второй части работы, то эту ситуацию можно прокомментировать следующим образом. Разочарование наступает в силу изменения в соотношении сознательной и бессознательной частей психики, которое является следствием завершения схемы ритуала, когда индивид покидает хаотическое и беспокойное состояние вынужденной свободы и оформляется в рамках новой идентификационной модели. Как было выяснено раньше, опыт "сознательной" идентификации предполагает возможность прорывов спонтанного опыта Я, разъятия ткани дискурса и, следовательно, частичное или полное освобождение из под его власти.

## 2. Анализ дискурсивности университета

Нами был проанализирован ряд статей, рекламных объявлений и документов, где Вольный университет презентует себя публике. Все они представляют собой сообщения: информационные, официальные, рекламные. Следовательно, с полным правом могут быть названы мифическими сообщениями, поскольку они интенциональны, носят императивный характер и обращаются непосредственно к читателю.

Сама процедура анализа нами опущена, так как довольно громоздка и однообразна. В конце этой части будут приведены два примера, иллюстрирующие наш метод. Здесь же представлены только результаты. Все результаты этого анализа мы изобразили в графической форме. (см. *Прил.1*)

Во всех случаях мы имели дело с речевыми высказываниями, за исключением визуальной информации в примере с эмблемой университета (поэтому мы и привели этот пример отдельно). То есть \первичная система, служившая неким архивом для мифообразования, является чисто языковой. Что касается вторичной системы - конгломерата означающих или форм - то она состоит из лексических единиц - слов, типографских приемов: различные типы шрифта, пространственное размещение текстов (престижность места, броскость и пр.). Означаемые вторичной системы (как говорилось выше, представляющие собой вытяжку из всего этого материала) мы обозначили в виде кодов, впрочем, иногда мы будем называть их концептами или коннотациями (в терминологии Барта они равнозначны). В наименовании кодов мы будем использовать неологизмы, так точно передающие природу концепта как конкретную целостность неопределенных представлений о чем-либо.

Любая форма, означающая концепт, может иметь несколько смыслов, следовательно, дешифровка это всегда выбор, и то что явилось результатом анализа - лишь точка зрения автора. Кроме всего прочего, при интерпретации кодов мы будем пользоваться собственными представлениями, полученными при ежедневном соприкосновении с университетом.

"РЫНОЧНОСТЬ". Это, пожалуй, самый богатый код в университетском дискурсе, как по количеству элементов формы его образовавших, так и по наличию субкодов, его питающих. Элементы формы находятся в отношении смежности, взаимодополняя друг друга.

Что составляет его денотативный уровень? Хотя бы то что Вольный университет - это АОЗТ, причем эта аббревиатура постоянно присутствовала в самых первых сообщениях об университете, это очевидный знак "рыночности", также как и избыточная "рыночная" терминология: соучредители, коммерческая деятельность, аукцион мест, договора, сертификаты, юридические и физические лица, заказчики обучения и пр.

Это очень явный код. Ведь принцип "рыночности" был заложен в университет изначально. И как результат, "рыночные" отношения пронизывают дискурс университета. Глобальная идея товара, ситуация обмена - эти явные признаки "рыночности" мы находим везде. В системе зачетных единиц, системе, функционирующей на основе символического обмена "зачетные единицы - баллы", где студент ставится в позицию покупателя, а университет - в лице администрации, преподавателей, воплощающих власть - продавцов. Таким образом, происходит обмен, цель которого - определенные выгоды, сумма которых дает возможность движения. Знания представлены в виде товара, причем в трех его измерениях: - товара здесь и сейчас, дающего выгоды для внутриуниверситетских игр; - товара на будущее, сулящего успех, прибыль, статус и пр. (субкод "профессиональность"; - реальный товар, требующий денежных вложений (платное обучение). Причем обыгрывается все это в тех же "рыночных" условиях: курс ММВБ, доллары, минимальная заработная плата. Слишком явный кивок в сторону рынка - это три чисто "рыночных" факультета: менеджмента, экономики, юриспруденции. "Правовой" субкод совершенно логичен, так как рынок требует нормативности, обеспечивающей стабильность и законность для получения прибыли.

"Рыночный" код подпитывается субкодом "демократичность"; связывает их логика конъюнкции: одно предполагает другое и наоборот. Определенные силы этому концепту дает код "элитарность", поскольку в современном сознании бизнес - это элита общества.

В этой же логике к коду "рыночность" примыкает код "западность-псковскость". Это некая траектория движения. "Западность" как место возрастания "рыночности" и "псковскость" как место назначения, то есть некая хронологическо-географическая связка.

Следующий важный код "ЗАПАДНОСТЬ-ПСКОВСКОСТЬ". Это бинарный код, он работает в режиме переключения, на контрастах и сопоставлениях. Цель этого кода обозначить включенность Пскова в культурный универсум Европы и Америки, а с другой стороны утвердить отстояние Пскова, его особость, что также означивается через субкод "провинциальность".

Интересна роль субкода "демократичность" как феномена привнесенного с Западом, но в то же время имевшего свою историю и в Пскове, богатом демократическими традициями. Он сцепляет эти два полюса, организуя их равновесие.

Что означивает концепт "западность"? Наличие иностранной терминологии, иностранных имен, постоянные упоминания о зарубежных контактах университета, ориентация на иностранные языки и уделяемое им учебное время. Запад выступает как законодатель, большой друг, Другой, гарантирующий "успешность".

"Псковскость" это статус "муниципального" университета, ориентированность на местные проблемы и нужды, частое упоминание лиц, учреждений, фирм, связанных с Псковом. И конечно субкод "официальность", играющий роль освящающего начала, областная и городская администрации и прочие местные официальные лица.

Таким образом, эти два понятия дают университету место, топос: "западность" идеологическую локализацию, "псковскость" географическую.

Следующий важнейший код - "УНИВЕРСИТЕТСКОСТЬ". Этот код постоянно подпитывается извне и, пожалуй, даже окреп к пятому году, по сравнению с другими, постепенно ослабевающими. На наш взгляд, он выполняет в дискурсе университета компенсаторную функцию по мере все явного проступания в нем "рыночных" черт и реального их воплощения в действительность. Этот код пытается сгладить эту очевидность. Он выпячивает свои "университетские" признаки с целью перекрыть грубые реалии "рыночности". Происходит это потому, что "рыночность" слишком скудный в культурно-историческом отношении код. "Рыночность" это всегда слишком практично, материально, это всегда смахивает на какую-то крайность, указывает на необходимость, нужду, дефицит. Это вынужденность. Концепт "рыночность" не освящен никем и нигде, кроме как необходимостью зарабатывать на жизнь, чтобы не умереть. Это слишком приземленное понятие, чтобы питать какие-то "высшие" амбиции. Как раз это и пытается затушевать код "университетскость", представляемый как сосредоточие всех "высших" ценностей современного человека. Образование полностью заполнило сферу духовной жизни человека, постепенно вышло на первый план в иерархии его ценностей. Ныне именно там человек ищет все ответы на мучающие его вопросы, которые не перестали его волновать, не смотря на то что он отвернулся от Бога. Именно образование обеспечивает успешность существования человека в обществе и дает удовлетворение не только его материальных потребностей через овладение какой-то специальностью, но удовольствие от обладания ценностями культурными, созданными цивилизацией, удовольствие от общения с людьми, имеющими сходные культурные капиталы. То есть именно образование стало на место духовных потребностей, которые всегда обладали большей символической значимостью для человека, если и не на внешнем декларируемом уровне, то на внутреннем, уровне неявных убеждений. Доказательность этим попыткам облагородить "рыночную" направленность университета придает дух Традиции, которым пропитаны представления об Университете. Это сразу дает хронологическую развертку в прошлое. Ведь почему Университет? Почему с большой буквы? Это мифический прием: "... миф представляет собой такое слово, в оправдание которого приведены слишком сильные доводы." [1, 96] Миф пользуется такими формами, которые, будучи произнесены, моментально застывают и превращаются в неизменные сущности, а происходит это потому, что в сознании человека было подготовлено место, ячейка для такого утверждения, подготовлено работой общества, культуры. "Университетскость" это слишком сильно, весомо, значительно, это что-то большое и очевидное, о чем не возникает желание уточнить, переспросить. Между тем "... миф предпочитает пользоваться бедными, неполными образами, когда смысл оказывается уже довольно тощим, готовым для наделения его значением..." [1, 93]. И ведь действительно, слишком далеко уже то время, когда Университет приобрел те существенные свои черты, которые и по сей день составляют его марку, своеобразный "label". Нынешние университеты уже далеко не то чем были раньше, однако прикрываются они именно прошлыми атрибутами и подпитывают свою значимость прошлыми заслугами. Так и в дискурсе Вольного университета этот код питает лишь один дополнительный концепт "научность", который призван полностью заполнить все пространство образов, всплывающих при упоминании об Университете. Отсюда столь явная для университета необходимость обладания факультетами, ведущими "научную" деятельность, однако остающихся лишь слабым подобием, имитацией.

Выделение кода "научность" глубочайшим образом культурно опосредовано, так как за века своего триумфального шествия этот концепт вобрал в себя представления о реальном, фактичном, действенном, существенном, об очевидном. Что также подкрепляется представлениями о научной этике (об "этичности" Рынка говорить не приходится). Таким образом перекрывается вся натянутость кода "университетскость".

Но не смотря на все усилия дискурса сгармонизировать эти два кода, "университетскость" и "рыночность", удавалось это редко. Всегда перевешивал то один то другой концепт, нарушая целостность и своей выпуклостью обездвиживая другой. В малой степени эту дисгармонию сглаживал субкод "негосударственность", который услужливо работал на два лагеря. Он как мост сцеплял эти два различных кода. "Негосударственность" это признак Рынка и вписывается в концепт "рыночность" в своем отстояние от всего старого и косного. Но "негосударственность" это еще и отголосок прежнего независимого статуса университетов, их особости и уникальности как социальных институтов. Ну и не следует забывать об имидже высшего государственного образования советской эпохи. "Негосударственность" в данном случае еще и положительная альтернатива старому режиму, работающая на контрастах "старое-новое", "черное-белое". Локализацию концепту "университетскость" дает код "элитарность", высвечивая особую позицию нового университета среди других высших образовательных учреждений Пскова.

Этот же код высвечивает следующий ключевой концепт в дискурсионной системе университета - "личностность", причем с той же функцией что и по отношению к предыдущему коду. Он как бы указывает на место, которое будет занимать индивид, пришедший в университет. И это место - элита. В связке с другими кодами "элитарность" приобретает географическую, профессиональную и этическую коннотации. Код "личностность" входит в дискурс университета как альтернатива "плохому" коллективизму. Через это противопоставление он находится в одной весовой категории с концептами "рыночность", "западность", "университетскость". Декларируется личность в ее социальном аспекте. Не индивидуальный мир страстей, эмоций, не интимно-экзистенциальный план человека, а его социально-ожидаемая функция: "профессиональность", "научность". Это не спонтанная личность, а рациональный, нормативно-ориентированный вариант, личность жаждущая социального признания - Успеха. Но раз это личность жаждущая, ждущая, следовательно, существует реальная нехватка в действительности, а значит и проблемность сегодняшнего положения. Университет презентирует себя как структуру оформляющую "Я" индивида, дающую ему позиции и границы.

## 3. Текстовый анализ (пример)

Для того чтобы показать в каком русле протекала работа над документами университета мы предлагаем анализ небольшого текста, вернее, даже части текста, поскольку как самостоятельный текст он не фигурировал ни в одном сообщении университета. Это текст из рекламного объявления, который неоднократно повторялся в печати, что говорит о его значимости для университета и о его действенности как мифического сообщения. Для анализа мы воспользовались методом текстового анализа Р. Барта. [1] Согласно этому методу, мы разбили текст на шесть лекций (единиц чтения), совершенно произвольно, пользуясь нашим пониманием этого метода. То что приводится ниже - лишь способ прочтения, глубоко субъективный и далеко неисчерпывающий всего богатства смыслов, данных в этом тексте. Прежде всего, мы попытались выявить все возможные коннотации, вторичный смысловой ряд этого отрывка, хотя, возможно, в наш анализ закрались и вполне очевидные вещи.

(1) "ГЕРБЕРТ СПЕНСЕР СКАЗАЛ:.."

Этот текст не имеет названия. Тот факт, что он помещен в рекламном объявлении сам по себе говорит о его коммерческой направленности. Поэтому функцию заглавия выполняет лексия (1). Здесь заглавие играет роль маркера. Оно означивает, следующий за ним текст как цитату. А поскольку эта цитата приведена в рекламном объявлении - сейчас любой человек знает о функции рекламы - следовательно, в силу коммерческих причин именно эта цитата была выбрана для передачи сути, главного смысла обращения к читателю. Таким образом, она строго направляет интерес читателя на поиск коннотаций "прагматичность"/ "полезность". То есть происходит определенная обработка, подготовка к чтению.

Сам способ цитирования, применяемый в каком-либо тексте, неизбежно напрашивается быть закодированным как "научность" со всеми возможными коннотациями, возникающими после такого приема. Это и "достоверность" научного кода, и "фактичность", и привлечение в качестве свидетеля всего научного сообщества для утверждения "этичности" происходящего.

Слово "сказал" разворачивает временную ось, апеллируя к Истории, Памяти, Традиции и коннотирует код "реальность" (так как речь идет о совершенном действии). Впоследствии, любые временные развертки мы будем называть хронологическим кодом.

И наконец, имя собственное "Герберт Спенсер" дает возможность обозначить две коннотации: - социоэтнический способ прочтения указывает на код "западность"; - культурная традиция привлекает код "научность".

Самое последнее что можно сказать об этой лексии - это наличие кода коммуникации, который также вводится словом "сказал", так как "кто-то" сказал о Герберте Спенсере, который сказал об образовании. Здесь имеет место констатативная форма высказывания от лица "повествователя".

(2)"ВЕЛИКАЯ ЦЕЛЬ ОБРАЗОВАНИЯ..."

То что имеет цель предполагает и пространство для ее достижения, следовательно, тут прослеживается все тот же хронологический код.

Прилагательное "великая" указывает на нечто значительное, масштабное, судьбоносное, на нечто всеобщее. Такие слова всегда выступают в роли недоумевающих свидетелей: "Как, Вы разве не знали?" Они сковывают, резко сокращая горизонт возможных смыслов. Закодируем это как "очевидность".

В связке со словом "образование" всплывает направленность концепта "очевидность". В качестве всеобщего и всеобязательного выступает образование. Эта связка коннотирует "социальность", так как образование становится здесь делом общечеловеческим, но не индивидуальным.

(3)"НЕ ЗНАНИЕ, А ДЕЙСТВИЕ"

Эта лексия не отвергает культ знания, тогда бы вторая часть цитаты просто противоречила бы первой. Здесь освящается новый взгляд на образование, где признается только рациональное знание, инструментальное знание, знание деятельностное. Иррациональность отвергается в связи с ее непрактичностью. Незримый свидетель в лице Науки, Общества, Истории утверждает здесь только одну рациональность - действенную и дисквалифицирует прочие типы рациональности, и прочие практики поведения. Закодируем это как "прагматизм".

(4)"НАШЕ ОБРАЗОВАНИЕ - РУКОВОДСТВО К ДЕЙСТВИЮ"

"Наше" - это второй элемент кода коммуникации, но здесь этот элемент выступает в иной ипостаси - "очевидца". "Очевидец" - это очень интересная фигура, это человек который как бы присутствует в двух временных измерениях: в прошлом и в настоящем. И говоря "наше образование", "очевидец" приводит в качестве доказательств все предыдущие коннотации, и это означает "достоверность"/"реальность".

Продолжение кода "прагматизм", вновь вводимого словом "руководство", от которого слишком явно веет духом бюрократизма, бухгалтерией. И это, в свою очередь, коннотирует "достоверность", так как бухгалтерия это всегда точность, нормативность, здравый расчет.

(5)"СТУДЕНТ ПСКОВСКОГО ВОЛЬНОГО УНИВЕРСИТЕТА - ВАША НАДЕЖДА СЕГОДНЯ, ВАШ УСПЕХ ЗАВТРА"

Лозунговость этой фразы однозначно отсылает к коду "рыночность". Это чистейшей воды рекламный слоган. Благодаря рыночному стилю, студент Псковского Вольного университета становится товаром, который продают. В этом суть, человек становится товаром, даже не сам человек, а его статус - студент. Это ключевая лексия этого текста, поскольку именно она является оправданием для его написания. Это его потребительская ценность.

Коммуникативный код в этой лексии находит своего адресата ("наше - ваше") - это Рынок. И отправитель на этот раз уже в третьей своей ипостаси - "игрок", полноценный участник этой рыночной игры. Именно игры. На этот раз он игриво подмигивает покупателю: "Рискуй, испытай себя".

Вновь проявляется хронологический код, на сей раз - это проекция в будущее: "сегодня - завтра". Подкрепляется все это словом "надежда", которое всегда есть ожидание чего-то в будущем. Хронологический код всегда говорит о реальности, дает ощущение реальности. Это как часы на столе, которые постоянно соотносят с реальностью, дают наглядное о ней представление.

(6)"ДЕЙСТВУЙТЕ!"

Вновь коммуникативный код, причем его вариант как в лексии (4). Также здесь присутствуют коды "рыночность" и "реальность".

## 4. Анализ эмблемы (пример)

Эмблема университета является важнейшей частью его дискурса. Она сопровождает рекламу университета с самого первого сообщения в прессе. Идеологическая важность такого элемента с самого начала была осознана создателями университета, о чем свидетельствует конкурс на лучшую эмблему, в результате которого и был выбран ее окончательный вариант. Это единственный элемент рекламного дискурса не претерпевший никаких изменений за четыре года существования университета - он прочно закрепился и легко узнаваем. Без него не обходится ни одно из сообщений университета: рекламное, документальное, информационное, научное.

Таким образом, очевидна необходимость подробного спектрального анализа эмблемы университета с точки зрения тех сообщений, которые, возможно, в ней содержатся. Сейчас мы воспользуемся немного другой схемой анализа и будем исходить из того что: "... некое означающее всегда может быть соотнесено с несколькими возможными означаемыми; знаки всегда двусмысленны..." [1.224]. Если при дешифровке дискурса университета мы попытались свести все коннотируемые означаемые к нескольким генеральным концептам, то в анализе эмблемы мы будем максимально подробны.

Следуя методу Барта в его работе "Риторика образа" [1], выделим в эмблеме университета три вида субстанциональных сообщений: языковое, денотативное и коннотативное.

Начнем анализ с денотативного плана эмблемы, то есть с описания форм ее составляющих (см. Рис.1).

Это, по возможности, лишенное коннотаций, буквальное изображение эмблемы, то что примитивно являет само себя. Прежде всего, в глаза бросается силуэт животного. Одна его лапа лежит на возвышенности, в которой, приглядевшись, можно узнать раскрытую книгу - на ней начертан некий иностранный текст. Под этими фигурами - информация об основании чего-то. Все это изображение помещено в окружность, по всей протяженности которой идет надпись - ПСКОВСКИЙ ВОЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ. Здесь мы попытались максимально упрощенно, буквально передать суть данного изображения, но даже при таком подходе нам не удалось избежать эффекта коннотации. При помощи этого языкового описания мы закрепили те, а не иные "денотативные" смыслы изображения. А именно, описав не просто какое-то изображение, а "эмблему университета", мы проявили его комическую сторону, быть может и не специально.

Строго говоря, нам не следовало включать в это описание языковое сообщение - это уже иной субстанциональный тип высказывания. Это было сделано по той причине, что описанное изображение - эмблема (максимально лаконичное и минимально емкое изображение идеологии университета) и не может быть строго расчленено как того требует метод. В данном случае языковое сообщение выполняет функцию закрепления некоего "официального" смысла, самого очевидного и самого явного, того, вследствие которого и можно говорить о несомненной интенциональности эмблемы, того смысла, который определенно должен быть уловлен всеми теми, на кого рассчитано это сообщение изначально. Подробнее остановимся на языковых сообщениях эмблемы.

"ПСКОВСКИЙ ВОЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ". Это надпись по окружности изображения. Она закрепляет за ним статус эмблемы и является генеральным указателем в смыслообразовании этой эмблемы. Вместе со вторым сообщением о дате основания, эти два высказывания несут в себе, прежде всего, код русского языка. В отношение этого речевого высказывания действительны все замечания, приводившиеся в дискурсивном анализе университета. К этому сообщению мы будем лишь обращаться по мере анализа эмблемы.

"ОСНОВАН В 1992 ГОДУ". Это высказывание на денотативном уровне свидетельствует об основании чего-то. Самая первая коннотация, возможная здесь - "новизна", как то, что основано недавно, на днях. Девяностые годы - это время появления новых негосударственных учебных заведений, бурного роста частных организаций. Опираясь на такой подтекст, можно говорить о концепте "негосударственность", коннотируемом здесь, который, в свою очередь, может означать "элитарность". Указание на конкретное цифровое обозначение даты основания ориентирует на означаемые эмпирического порядка "реальность"/"фактичность", которые закрепляет слово "основан". Его же можно прочитать и иначе. Выбор именно этого слова, а не, к примеру, таких слов, как учрежден, зарегистрирован, открыт, указывает на фундаментальность, основательность этого нового явления.

"SINE METU AD SCIENTIAM". Это языковое сообщение кодируется как "западность". Эта фраза дана в эмблеме без перевода, что указывает на избирательную направленность данного сообщения ("элитарность"). Нерусский текст означает концепт "западность". Иной, более глубокий уровень, предполагающий дополнительные знания, дающие возможность различать латинский текст, означает "университетскость", и параллельно "научность". То, что это высказывание является девизом университета да еще и на латинском языке говорит об "элитарности" университета, так как далеко не каждое высшее учебное заведение государственного образца может похвастаться наличием такого девиза, также это коннотирует и субкод "негосударственность". И наконец, самый буквальный уровень: девиз университета - "Без страха к познанию". Здесь поле образования представлено как место личного подвига. А обязательность Познания, предназначенность, неизбежность лишений на этом пути превращает жизнь в Судьбу. Здесь миф обращается к спонтанному "Я" человека через Волю, с настоятельным призывом отбросить весь мир страстей вокруг себя для волевого подвига. Однако цель этого подвига опосредована временем и деятельностью особого рода, что можно обозначить как труд, страдание. В конечном итоге, это образовательный Агон как избывание себя.

Теперь сосредоточимся только на изображении. Мы имеем дело с двумя элементами: животное и книга. Чтобы прочитать значение, которое несет в себе изображение животного нужно обладать специфическим знанием: для жителя другого города, не знакомого с историей Пскова, вряд ли будет очевидна "псковскость" этой эмблемы, что в свою очередь коннотирует "элитарность" этого сообщения. Оно направлено только к псковичам, и псковичам, обладающим определенными культурными знаниями, "истинным" псковичам. Для них история их города не пустой звук, они способны понять и оценить всю его значимость. Это патриоты. Но для тех кто затрудняется с прочтением этого знака, в эмблеме присутствует подсказка, которая закрепляет данное значение - прилагательные "псковский" и "вольный". Далее мы еще не раз столкнемся с пересечением и взаимодополнением языковых и образных сообщений. О чем еще может сказать образ животного? Что сразу бросается в глаза, не смотря на "псковскость" этого знака, это нетипичное изображение барса. Довольно трудно разглядеть в нем элемент символики Пскова. В заблуждение вводит очень явное сходство с каким-то экзотичным животным (пантерой? леопардом?), конечно не псковским. Экзотика, в традиционном понимании этого понятия, это никак не город Псков. Территориально это локализовано где-то там, "в америках". Такая неоднозначность прочтения дает возможность закодировать этот знак как "западность". Таким образом, это подтверждает наше предположение о бинарности кода "западность-псковскость", вплетенного в дискурс университета. "Дикие" качества экзотичных животных, их необузданный нрав перекликаются также и с прилагательным "вольный". И последнее что можно сказать об этом знаке. Царственность, горделивость, статичность посадки животного, его превосходящие размеры лично у нас вызывают представления о Власти. Что в дискурсивной схеме соответствует субкоду "официальность".

Следующий означающий образ - раскрытая книга. Не случайно были совмещены здесь два высказывания: языковое и образное. Если рассматривать их по отдельности, они будут означать одни и те же концепты, а в совмещенном варианте они еще и усиливают значимость этих концептов. Так книга, отталкиваясь от современного культурного символического ряда, выступает в роли транслятора Знания. Книга как источник культурной, научной, социальной и пр. информации. И конечно книга - это символ Университета. Следовательно, этот уровень понимания данной формы отсылает к коду "университетскость". Далее, следуя этой логике, книга - источник нормативного знания, знания эмпирического, верифицированного, только такое знание достойно быть занесено в Книгу. Это коннотирует субкод "научность". И самое очевидное. Раскрытая книга в христианской культуре есть символ божественного Откровения, чудесным образом данное священное Слово. Даже расположение книги сходно с тем как на иконах изображали Библию. Эта коннотация отсылает сразу к нескольким возможным прочтениям. Книга, как освящающее начало обозначает Закон; книга как источник истинного Знания; религиозная, христианская символика как гарант нравственности, этичности.

Следующий момент, о котором хотелось бы упомянуть в отношении эмблемы университета - это некая общая коннотация, то, что на наш взгляд, означает эмблема в целом. Эмблема - это искусственно созданный образ "... который, даже будучи денотативным, все-таки является сообщением, построенным на базе определенного кода..." [1, 309]. Очевидно, что то что мы назвали денотативным уровнем эмблемы (буквально - композиция неких образов) - это уже определенный выбор из возможных образов, это изначальная предопределенность, необходимость сказать что-то. Эмблема является своего рода товаром, что позволяет выделить концепт "рыночность". И второй уровень возможного прочтения эмблемы в целом. При взгляде на нее невозможно не отметить художественную целостность всего изображения, "картинность", отсутствие резкостей, выступающих смыслов, что можно закодировать как "эстетичность". Как намек на некие культурные архивы будущего университета.

И самое последнее, что вовсе не имеет отношения к методу, использовавшемуся выше, но применительно к затронутой теории К.Г. Юнга, будет просто интересным фактом. Согласно Юнгу, бессознательное, в моменты его активизации, может проецировать некие образы, выражающие определенную идею, бессознательные символы, требующие психологической интерпретации сознательной сферой психики. Состояние раздробленности, потерянности, страха, аффективной напряженности обычно разрешается появлением архетипа самости, символа целостности - мандалой. Этот архетип может выражаться в любой округлой форме (мандала на санскрите - "круг, диск"). Если верна, описанная во второй части работы, аналогия ритуала и динамики психической системы человека, то можно связать внезапное появление эмблемы университета с проекцией этого архетипа сферой бессознательного. В данном контексте появление эмблемы обещает удачное разрешение кризисного состояния вынужденной свободы и способствует стихийному подпадению в рамки предлагаемой образовательной модели.

## Итоги работы

Отталкиваясь от мифологических теорий, представленных в первой части этой работы, мы попытались проанализировать ритуальный контекст мифа применительно к современному осмыслению понятия "идентификация". В процессе работы была выявлена функциональная гомогенность ритуала и идентификации, причина которой - родственность сценариев осуществления этих двух механизмов (Ван Геннеп: отделение - нахождение за пределами - соединение). Родственность, поскольку, генетически, идентификация является редуцированной формой ритуала. Постепенно, ритуал редуцируется от его трехчастной идеальной схемы до двухчастной (отделение - соединение), а нынешнее его состояние характеризуется одноактным протеканием, которое мы связываем с тотальным идентифицированным состоянием современного человека. Разрушение идеальной схемы лишило человека "выхода за пределы" из профанной объектно-вещной реальности, дистанциирования и, следовательно, возможности индивидуальных, сознательных актов Я. В связи с этим, можно говорить о кризисе Я.

Мы предположили, что серединная ступень ритуала - состояние "вне пределов" - является важнейшим условием поддержания сознательного опыта Я, процесса индивидуации. Было выявлено три формы реализации "вневременного" состояния индивида. Выход из повседневной реальности в сферу чувственно-телесного, коммунального опыта (дионисийские оргии, "карнавальная свобода"); такую возможность предоставляет двоичная структура ритуала, но здесь нет топоса отстояния, а, следовательно, происходит лишь бессознательное отдохновение Я. Пробуждение опыта Я в пределах божественного топоса, когда опыт внебытийного состояния происходит по правилам и маршрутам бытийственной реальности, способствуя не процессу индивидуации, а лишь возникновению новой я-формы; такая ситуация возможна при одноактном протекании ритуала. И наконец, идеальная троичная схема, которая способствует разворачиванию индивидуального опыта Я. Цель ритуала, на наш взгляд, актуализация мифической функции сознания, в контексте понимания мифа А.Ф. Лосевым, "отстранение" индивида и предоставление возможности до-рефлективного и интуитивного говорения Я.

Приняв за исходную посылку факт функционального сходства инициационной практики древнего мира и современной образовательной системы, мы связали возросший интерес к образованию в целом с необходимостью продуцирования идентификационных объектов и бессознательной потребностью в ритуале. Оба вывода указывают на правильность гипотезы о забвении состояния "вне пределов" и невозможности проиграть ритуал по полной программе. Следствие этого - чисто автоматическая смена образовательных моделей (равнозначных объектам идентификации), которая приводит лишь к количественному приращению "знаний", не давая возможности качественного изменения. Состояние "вне пределов", в свою очередь, создает условия качественной, сознательной селекции внешнего опыта, а не тотального некритического принятия всего информационного потока. Во многом, причина этого в том, что переход от одной образовательной ступени к другой протекает в редуцированной ритуальной матрице, которая не дает реальной трансформации поведенческих стереотипов ("школьник" - "студент"). Двухчастная модель ритуала, в данном случае, провоцирует состояние вынужденной свободы, замещающей, в вою очередь, опыт "вне пределов". Можно выделить три варианта разрешения состояния вынужденной свободы: самоконструирование опыта "вне пределов"; "выпадение" в недифференцированное состояние психологического хаоса; скорейший поиск нового объекта идентификации.

Мы попытались также проанализировать ритуал в рамках теории К.Г. Юнга и выяснили, что трехчастная модель ритуала организуется по принципу саморегуляции психической системы и представляет собой поведенческий архетип, возникающий в кризисные моменты жизни человека. Как раз таковым и является момент смены образовательных моделей, но он осуществляется по редуцированной двоичной схеме, которая, в терминологии Юнга, активизируя бессознательное и не противопоставляя возможности сознательной его переработки, способствует полному замещению бессознательным реальности сознания, пускай и на очень короткое время. В этом состоянии человек наиболее подвержен захвату различными дискурсивными практиками, действие которых, впрочем, потом может ослабнуть, после завершения схемы ритуала.

Последний вывод мы подтвердили реальным случаем из практики Псковского Вольного университета. В практической части мы предлагаем результаты анализа рекламного дискурса университета пятилетней давности, который мы выполнили, основываясь на нашем понимании методов Р. Барта.

## Литература

1. *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: 1994.

2. *Барт Р.* Мифологии. М.: 1996.

3. *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: 1990.

4. *Бергсон А.* Два источника морали и религии. М.: 1994.

5. *Бультман Р.* Новый завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия // Вопросы философии. - 1992. - № 11.

6. *Бурдье П.* Социология политики. М.: 1993.

7. *Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций. Л.: 1940.

8. *Веселовский А.Н.* Историческая поэтика. Л.: 1940.

9. *Голосовкер Я.* Логика мифа. М.: 1987.

10. *Грейвс Р.* Мифы древней Греции. М.: 1992.

11. *Гулыга А.В.* Миф как философская проблема // Античная культура и современная наука. М.: 1995.

12. *Иванов Вяч.* Дионис и прадионисийство. Баку: 1923.

13. *Иванов Вяч.* Эллинская религия страдающего бога // Эсхил. Трагедии. М.: 1989.

14. *Лакан Ж.* Функция и поле речи и языка в психоанализе. М.: 1995.

15. *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: 1991.

16. *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М.: 1994.

17. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // В кн.: *Лосев А.Ф.* Из ранних произведений. М.: 1990.

18. *Лосев А.Ф.* Философия имени // В кн.: *Лосев А.Ф.* Из ранних произведений. М.: 1990.

19. *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М.: 1976.

20. Мифы народов мира. Энциклопедия.: В 2-х томах. М.: 1991-1992.

21. *Ницше Ф.* Рождение трагедии из духа музыки // Соч. в 2-х томах. М.: 1990.

22. *Потебня А.А.* Слово и миф. М.: 1989.

23. *Пропп В.Я.* Морфология сказки. М.: 1969.

24. *Серов Н.В.* Хроматизм мифа. Л.: 1990.

25. *Стеблин-Каменский М.И.* Миф. Л.: 1976.

26. *Топоров В.Н.* О ритуале. Введение в проблему // Архаический ритуал в фольклорных и ранних литературных памятниках. М.: 1988.

27. *Тэйлор Э.* Первобытная культура. М.: 1939.

28. *Флоренский П.А.* Общечеловеческие корни идеализма. Сергиев Посад: 1909.

29. *Фромм Э.* Душа человека. М.: 1992.

30. *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. М.: 1983.

31. *Фрейд З.* Лекции по введению в психоанализ. М. - П.: 1922.

32. *Хейзинга Й.* Хомо луденс. М.: 1992.

33. *Хоружий С.С.* Арьергардный бой. Мысль и миф Алексея Лосева // Вопросы философии. - 1992. - № 10.

34. *Хоружий С.С.* Диптих безмолвия. М.: 1992.

35. *Шеллинг Ф.В.* Введение в философию мифологии // Соч. Т.2. М.: 1989.

36. *Элиаде М.* Аспекты мифа. М.: 1996.

37. *Элиаде М.* Космос и история. М.: 1987.

38. *Элиаде М.* Мифы. Сновидения. Мистерии. Киев.: 1996.

39. *Юнг К.Г.* Аналитическая психология. С-Пб.: 1994.

40. *Юнг К.Г.* Архетип и символ. М.: 1991.

41. *Юнг К.Г.* О современных мифах. М.: 1994.

42. *Юнг К.Г.* Об архетипах коллективного бессознательного // Вопросы философии. - 1988. - № 9.