

И.В. Калинина

МИФ И ДУХОВНОСТЬ В АРХАИКЕ

С конца 60-х годов прошлого века наблюдается возрастающий интерес к проблеме сходства человека и животных в разных аспектах поведения. Но сегодня актуален и вопрос, в чем состоит наше отличие от животных. В лингвистике обсуждается проблема происхождения человеческого языка, развиваются такие направления исследований, как нейросемиотика, нейролингвистика, психоллингвистика. С точки зрения нейрофизиологов и лингвистов, «столь кардинально от остального мира существ, населяющих планету», нас отделяет «сверхсложный мозг и <...> язык как средство мышления и коммуникации, но пока нет ответа на вопрос: “Каким образом мог возникнуть мозг, давший человеку разум?”» [Черниговская 2008а: 1018]. Согласно мнению Т.В. Черниговской, доктора биологических и филологических наук, «мозг — компьютер, но явно не такой, какой нам известен <...> зато мы знаем, что есть человеческое в человеке» [Черниговская 2008б: 21]. С последним утверждением можно и не согласиться: «человеческое в человеке» не является столь очевидным, проблема «человеческого в человеке» остается, полагаю, весьма актуальной.

Миф (от греч. *mýthos* — предание, сказание) в широком смысле понимается не только как вербальный текст, но и как ритуал. Ритуальное поведение имеется у животных, есть его осознание, скажем, в выборе себе партнера, но нет его осмысления. Нет у животных и мифов, хотя есть язык. Биологи по отношению к сообществам животных используют термины «культура», «традиции», но только в культуре человеческого общества возможно выделение материальных и духовных аспектов культуры. Вместе с тем «духовность» как научное понятие еще не привлекло к себе должного внимания. Сказать точнее, понятие «духовность» не вполне ясно и эксплицировано и поэтому нуждается в обсуждении¹.

¹ П.В. Симоновым замечено: «В комплексе наук, изучающих поведение и высшую нервную деятельность <...> несмотря на всю парадоксальность существования “духовных” потребностей в системе понятий, отбросивших категорию “души”,

Духовная культура в археологии понимается как искусство и верования. Однако и материальный (бытовой), творимый первобытным человеком мир не был отделен от духовного мира его культуры. Первобытную вещь от предметов орудийной деятельности животных отличает то, что она является результатом не только производственной деятельности, в ней воплощен и духовный опыт человека. Осмелюсь предположить, что генезис «духовности» совпадает с генезисом культуры, вопрос о происхождении духовности — это вопрос о начале человеческой культуры, осмыслении человеком своей жизнедеятельности. Заметим, что ни одна из археологических гипотез, касающихся происхождения человека, а также объясняющих причины верхнепалеолитической или неолитической «революций» культуры, не затрагивает смысловое содержание человеческой деятельности. На археологию и этнографию в последние десятилетия XX в. большое влияние оказало развитие семиотики. В структурно-семиотических исследованиях, следуя американскому культурологу Л. Уайту, «символ выступает в виде определяющего признака человечества» [Маркарян 1983: 13], культура — как «область символической деятельности» [Лотман 1994: 10]. Первобытная духовная культура соответственно понимается как знаковое поведение [Шер и др. 2004: 43].

Духовность культуры первобытного человека связана с формированием его мышления. Этологи склонны рассматривать внеречевое мышление у человека как «общее с животными» [Дольник 1996: 308], но человек отличается от животных способностью формулировать мысль словами [Шовен 1972: 2]. При этом подчеркивается, что «язык является непосредственной материальной основой мышления только в его словесно-логическом виде» [Мельничук 1990: 606]. Согласно Т. Дикону, «язык “окупирует” мозг и адаптировался к нему в гораздо большей мере, нежели мозг эволюционировал в сторону языка» [Черниговская 2008а: 1020]. Недавно возможность эволюции языка как приспособление к устройству мозга была показана на компьютерной модели [Бурлак 2011: 330]. Однако естественно-

без этого термина невозможно обойтись, и никто еще не предложил терминологического эквивалента, более созвучного принципам рефлекторной теории» [Симон 1975: 38].

научные методы, на которые ориентируются лингвисты, не позволяют решить проблему соотношения языка и мышления. По мнению Т.В. Черниговской, «должен произойти некий философский или методологический прорыв» [Черниговская 2008б: 21]. Проблема происхождения мышления — прежде всего гуманитарная, а не естественно-научная. При гуманитарном подходе в исследованиях происхождения мышления и языка в центре внимания — человек, мыслящий и чувствующий, сопереживающий, а не человеческий мозг и язык как самостоятельные сущности. Духовность — мир мыслей и связанных с ними чувств — выделяет человека из мира животных.

Мышление в широком понимании — как «перенесенный внутрь мозга поиск оптимального действия до его внешней реализации» [Симонов и др. 1989: 319] — свойственно и животным. У человека и животных мышление не отделено от чувственного восприятия мира. Воспользуюсь данными по этологии из монографии Светланы Анатольевны Бурлак «Происхождение языка» [Бурлак 2011]. Этологи выделяют у животных два типа сигналов: врожденные, эмоциональные сигналы и референциальные сигналы, которые «не “заражают” сородичей эмоциями, а предоставляют им конкретную информацию об окружающем мире». Референциальные сигналы — сигналы-комментарии (сигналы-символы, по В.С. Фридману) — предоставляют животным «освобождение от эмоций и обретение ими способности обозначать конкретные объекты (или ситуации) окружающего мира», что «позволяет особи принимать менее эмоциональное, более “взвешенное” решение о том, что делать дальше» [Там же: 228–229]. Развитие референциальных сигналов «из эмоциональных является эволюционной тенденцией» [Там же: 229], но в связи с рассматриваемой проблемой эмоциональные сигналы у животных заслуживают не меньшего внимания, чем референциальные.

По свидетельству С. Сэвидж-Рамбо, в Йерксовском приматологическом центре во время вечерней прогулки бонобо напугал силуэт какой-то крупной кошки на дереве. После ее возвращения в лабораторию обезьяны догадались, что что-то напугало бонобо в лесу, и начали обмениваться с ней громкими криками. Две другие бонобо, «когда им в очередной раз разрешили погулять, обнаружили колебания и страх именно в этом участке леса» [Там же:

238]. В естественных условиях подобное поведение Джейн Гудолл наблюдала у шимпанзе. Одна из самок, оказавшись в компании дружелюбных самцов, смогла, выказав сильное возбуждение, донести до них идею, что надо наказать самку, напавшую на ее детеныша. Самцы, «увидев поведение Мифф, устроили Пеш агрессивную демонстрацию». С. Бурлак высказала предположение, «что во всех таких случаях обезьяны передают не столько сам конкретный опыт, сколько эмоции по его поводу. И, вероятно, в большинстве случаев этого бывает достаточно, поскольку антропоиды способны очень тонко различать нюансы того, что психологи называют “невербальной коммуникацией”» [Там же: 239]. По мнению Р. Футс, «никто не сравнится с шимпанзе в умении понимать невербальные сигналы!» [Там же], но, как известно, и собакам свойственна «тончайшая способность угадывать состояние близкого собаке человека» [Симонов и др. 1989: 319].

Эмоциональное состояние животного не только служит сигналом для действий другим особям, животные способны «заражаться» [Бурлак 2011: 227] соответствующей эмоцией, вступать в эмоциональный контакт. Эмоциональный контакт, обеспечивающий сообществам животных большую сплоченность, вероятно, был не чужд и первобытным коллективам людей. Архантропы, как полагают, «могли общаться при помощи голофраз, возможно, как современные дети, не столько описывая, таким образом, те или иные ситуации, сколько выражая эмоции по их поводу» [Там же: 381].

У животных этологи наблюдали захоронения умерших сородичей, к примеру слоны способны «хоронить мертвых (забрасывая их ветками)» [Там же: 197]. Судя по поведенческим реакциям, смерть сородичей эмоционально переживают слоны, а также приматы и китообразные [Удалова 2012: 13]. В отличие от муравьев, у которых погребение погибших муравьев рассматривается как биологический «обычай чистить себя» [Федоров 1995: 64], высшие позвоночные животные обладают способностью *сопереживания*. Тем не менее у животных нет *сознания* — коллективного осмысления жизни и смерти, размышлений о том, что будет после их смерти, хотя не только животные, но и птицы успешно решают познавательные задачи, предлагаемые человеком. У животных нет и знакового,

символического (ритуального) способа выражения сочувствия. Коллективное ритуальное переживание смерти — сугубо человеческая сфера поведения, не зафиксированная этологами у животных.

Мною было высказано предположение, что первая коллективная мысль первобытного человека была связана с переживанием смерти и определила зарождение архаической концепции смерти–жизни [Калинина 2011: 54–59]. Как показали недавние исследования, у человека «склонность усматривать в наблюдаемых фактах структуру (с тем, чтобы на этом основании попытаться спрогнозировать дальнейшее развитие событий), усиливается <...> в ситуации стресса, когда человек чувствует, что утрачивает контроль над происходящим, — в результате ему удается “обнаружить” закономерности даже там, где их в действительности нет» [Бурлак 2011: 353–354].

Смерть в архаических воззрениях всегда связана с представлениями о появлении новой жизни. Животные эмоционально переживают не только смерть, но, как замечено этологами, и рождение детенышей, которых окружают подчас всеобщим вниманием и заботой. У обезьян гамадрилов «рождение детеныша сейчас же повышает ранг его матери в стайной иерархии» [Симонов 1975: 9]. Биологическое значение эмоций заключается в том, чтобы «компенсировать недостаток сведений, необходимых для организации приспособительного поведения» [Симонов 1965: 76]. Переключение внимания от смерти к рождению потомства способствовало переходу от негативных переживаний (эмоций) к позитивным, что могло помочь и преодолению стрессовой ситуации в первобытном коллективе. В свете новых данных пересмотру принадлежит тезис, что «все вегетативные и “телесные” реакции при эмоциях “рассчитаны” на биологическую, а не социальную целесообразность поведенческого воплощения эмоциональной “оценки”» [Додонов 1978: 39]. В мире животных эмоции служат, как выясняется, также укреплению социальных связей.

У человека отмечалась изоморфность эмоционального и мыслительного процессов [Там же: 33]. Зарождение мыслительной конструкции — концепции смерти–жизни — биологически оправдано в ситуациях, когда проявление негативных эмоций социально опасно. Первоначально рефлекторное поведение, а позднее ритуальное, закрепленное традицией, явилось «материальной» основой мышле-

ния, выходящего за пределы опыта. Культура первобытного человека формировалась «за» или, если угодно, «над» рамками биологического опыта животных. Другими словами, грань, отделяющая человека от животного, проходит не по биологическим параметрам: не зверь превращается в человека, а человеческое общество формируется в новый вид, отделяясь от сообществ животных. Человеку в эволюции видов удалось обрести качественно новое свойство — овладеть эмоциональной сферой поведения. В сообществах животных уровень эмоциональной напряженности снижается, как известно, грумингом. В человеческом обществе осмысление смерти в причинной связи с появлением новой жизни не только подавляет, снимает эмоциональное напряжение, но и задает алгоритм поведения, требуемый образной смысловой системой — семантикой зарождающейся культуры.

Миф о смерти–жизни, восходящий к истокам человеческой культуры, развивался и как ритуал — действенный акт, и как речевой акт — вербальный текст. Потребность объяснить то, что взволновало («изобразить») коллективно переживаемое, сопроводив звуковыми «пояснениями»), явилась предпосылкой для развития коммуникативной системы — языка — у человека. То есть язык возникает не для передачи «мира страстей и чувствований», что представляет «трудную доступность для языка» [Каптерев 1890: 4], а как способ выражения по их поводу мыслей. Формируется потребность «для каждой развившейся мысли подыскать соответствующее выражение» [Там же: 6]. Знаковое, символическое поведение, обмен информацией¹, объединяя и сплачивая первобытных людей, обретал для них жизненный смысл. В конкурентной борьбе за выживание у этого коллектива было больше шансов на выживание.

Встает вопрос о первичности образных концепций бытия — «смерти–жизни» — по отношению к образным воззрениям о мироустройстве — «картинам мира». В семиотике культуры установилось «понимание мифа как мировоззренческой схемы, системы представлений о строении мира (“модель мира”» [Байбурин 1981: 215]. Восприятие аморфного, бесструктурного пространства как

¹ Согласно П.В. Симонову, «под информацией как таковой мы подразумеваем раздражители с невыясненным прагматическим значением» [Симонов 1975: 39].

четырёхчленного по горизонтали и трехчленного по вертикали исследователи возводят к нейрофизиологическим механизмам пространственной ориентации [Раевский 1999: 122]. Полагают, что миф «замещал пробелы в познании действительности». Миф «породила потребность познания в моменты, когда реальных, подтвержденных практикой знаний оказывалось недостаточно для удовлетворения этой потребности. Человек не мог примириться с неопределенностью, непонятностью, непредсказуемостью окружающего его мира. Эта неопределенность вызвала у него растерянность, мешала организации целесообразных действий, порождала беспомощность и нерешительность» [Симонов и др. 1989: 321].

Первобытный человек не владел отвлеченным, теоретическим мышлением. Очевидно, им двигало не любопытство, жажда познания, а нечто иное. Для проживания в природной среде достаточно было биологических «знаний». Имея фантастическое, иррациональное стремление объяснять непонятные явления, человек просто бы не выжил. И все-таки коллективный эмоционально-мыслительный конструкт — вера — был жизненно необходим первобытному человеку. Вера характеризуется эмоциональной окрашенностью, и веру первобытного человека порождает сострадание—любовь, а не страх смерти¹. Формирование архаического мировоззрения связано, по-видимому, не с интересом первобытного человека к устройству мира, а со стремлением обрести в переживании (страдании) веру в понимание (объяснение) смерти через появление новой жизни (радость рождения). Образная концепция смерти—жизни выступает глубинной основой традиционного мировоззрения — это косвенно подтверждают исследования этнографов, показавшие плодотворность идеи ван Генепа о переходных обрядах, в которых коллизия смерти—жизни занимает центральное место.

По общеизвестному суждению, «первобытный человек жил настоящим, а не мечтами о будущем или припоминанием прошлого» [Каптерев 1890: 86]. Но уже на заре своей истории человек осознал, что его действия при жизни влияют на то, что будет после его смерти. Человек тем самым возложил на себя ответственность за прошлое и будущее своего рода. Антуану де Сент-Экзюпери при-

¹ Археологические памятники свидетельствуют об отсутствии страха у первобытного человека перед умершими сородичами [Калинина 2011: 55].

надлежат слова: «То, что дает смысл жизни, дает смысл и смерти», но в архаических воззрениях смерть всегда впереди жизни. Образные концепции смерти–жизни с древнейших времен определяли смыслы жизнедеятельности — духовность человеческой культуры. По мнению психологов, «связь индивидуального сознания с бытием обеспечивается смыслом». «При этом смысл содержит в себе некоторые существенные черты строящейся программы действий» [Велихов, Зинченко, Лекторский 1988: 20, 23]. Для человека потеря смысла жизни порой равнозначна отказу от жизни. С утратой смыслов бытия воспроизводство культуры невозможно.

Л.А. Орбели «создал экспериментально обоснованную теорию о дозревании безусловных рефлексов уже после рождения ребенка под влиянием внешней среды» [Симонов 1975: 32]. Жизнедеятельность человека происходит в культурной среде. Звереныш, воспитываемый человеком, достигает уровня развития пятилетнего ребенка и таким остается с людьми до своей смерти либо вырастает и изолируется, становясь социально опасным. Известны случаи переживания животными глубочайшего стресса, когда они после привычных условий проживания с человеком попадали в клетку.

В мире животных предков людей выделил не труд сам по себе, а навыки труда, формирующиеся в рамках первобытного мировоззрения. Практические знания — «умение деяний» — были органично связаны с мировоззренческой концепцией жизни–смерти, поскольку, как справедливо замечено В.М. Мисюгиным, «в первобытном и вообще в доклассовом обществе труд и жизнь совершенно неотделимы друг от друга» [Мисюгин 1998: 31]. Обучение навыкам в традиционной культуре включает и передачу новому поколению мировоззренческих основ традиционной культуры — *что можно и как надо делать*, обуславливая тем самым возможность физической и психологической адаптации к жизнедеятельности в данной культуре. Духовность не дана ребенку от рождения. Человек духовный — это человек мыслящий и чувствующий. Осмысление жизнедеятельности происходит через освоение духовного опыта культуры. Согласно известному высказыванию Вольтера, «дитя, оказавшееся в одиночестве и перенесенное в пустынную местность, будет обладать не большими представлениями о смерти, чем кошка или растение» [Медникова 2000: 437]. «Речь отдельного человека устанавливается рано, а сколько

изменений после этого переживает мысль», — писал П.Ф. Каптерев [1890: 3], добавим: и чувства тоже.

Мировоззренческие концепции смерти–жизни определяют духовность культур, формируют их духовное пространство. То, что делает человек, что оставляет после своей смерти и определяет будущую жизнь, — в этом схождение научного и религиозного понимания «духовности» у всех народов. Архаическая мировоззренческая концепция смерти–жизни равно принадлежит искусству и религии. Генезис искусства восходит к знаковой деятельности первобытного человека, в том числе к древнейшим пантомимам. Искусство, развиваясь в человеческой культуре, сохраняет свое первичное предназначение: «Все колебания человеческих чувств и настроений подвластны искусству <...> оно овладевает чувствами, а затем и мыслями человека» [Селиванов 2009: 131]. В истоках человеческой культуры можно усмотреть также зарождение религиозных верований, ритуальных действий, но не забывая при этом, что религию породил не страх, как полагают, а появление в сознании первобытного человека духовного мира — второго мыслительного конструкта реальности (веры), включающего надежду и любовь.

Современный человек сохраняет эмоциональную сферу жизни, хотя эмоциональные сигналы вытеснены на периферию коммуникативной системы. В современном мире человек все чаще задает себе вопрос: что для него значимее — «рассудочность» или «чувственность»? Отношения людей все больше определяют «деловые связи», а чувственная связь остается с Богом.

Библиография

Байбурин А.К. Семиотический статус вещей // Сб. МАЭ. 1981. Т. 37. С. 215–226.

Байбурин А.К. Некоторые общие вопросы реконструкции архаичного мировоззрения // Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. Томск, 1985. С. 3–4.

Бурлак С. Происхождение языка: Факты, исследования, гипотезы. М., 2011.

Велихов Е.П., Зинченко В.А., Лекторский В.А. Сознание: опыт междисциплинарного подхода // Вопросы философии. 1988. № 11. С. 3–30.

Додонов Б.И. Эволюция как ценность. М., 1978.

Дольник В.Р. Вышли мы все из природы: беседы о поведении человека в компании зверей и детей. М., 1996.

Калинина И.В. Концепция жизни–смерти в сакральном пространстве архаической культуры // Вопросы культурологии. 2011. № 5. С. 54–59.

Каптерев П.Ф. Из истории души. Очерки по истории ума. СПб., 1890.

Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII — начало XIX в.). СПб., 1994.

Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука (логико-методологический анализ). М., 1983.

Медникова М.Б. Обращение с останками умерших в верхнем палеолите // Homo sungirensis. Верхнепалеолитический человек: экологические и эволюционные аспекты исследования. М., 2000. С. 437–445.

Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976.

Мельничук А.С. Язык и мышление // Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990. С. 606–607.

Мисюгин В.М. Становление цивилизации: о вещах и о представлениях. СПб., 1998.

Раевский Д.С. Некоторые замечания об интерпретации древних изобразительных памятников // Междунар. конф. по первобытному искусству: тр. Кемерово, 1999. Т. I. С. 118–123.

Селиванов В.В. Место и роль облавной охоты в становлении искусства // «Homo Eurasicus» у врат искусства: сб. науч. тр. СПб., 2009. С. 128–139.

Симонов П.В. О роли эмоций в приспособительном поведении живых систем // Вопросы психологии. 1965. № 4. С. 75–84.

Симонов П.В. Высшая нервная деятельность человека. Мотивационно-эмоциональные аспекты. М., 1975.

Симонов П.В., Ершов П.М., Вяземский Ю.П. Происхождение духовности. М., 1989.

Удалова Г.П. Предпосылки появления жертвоприношения как формы социального поведения // Сборник научных трудов семинара «Теория и методология архаики». СПб.: МАЭ РАН, 2012. Вып. V. С. 9–32.

Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. М., 1995. Т. II.

Черниговская Т.В. От коммуникационных сигналов к языку и мышлению человека: эволюция или революция? // Российский физиологический журнал им. И.М. Сеченова. 2008а. Т. 94. № 9. С. 1017–1028.

Черниговская Т.В. Ум как джазовая импровизация // Новая газета. 2008б. 20 июля. № 51 (1369). С. 20–21.

Шер Я.А., Вишняцкий Л.Б., Бледнова Н.С. Происхождение знакового поведения. М., 2004.

Шовен Р. Поведение животных. М., 1972.