



УДК 111.32

СИМВОЛИЗАЦИЯ ДУХА. ЛИЦА И БРАК

С.И. Можилин

Саратовский государственный университет,
кафедра теоретической и социальной философии
E-mail: jou2005@list.ru

Статья посвящена анализу взаимосвязи процессов символизации и формирования социальных институтов. В работе исследуются психологические механизмы перехода от биологических форм отношений к социальным, от доминантных к нравственным, апеллирующим к идеалу. Рассматривается психология первичного переноса, обусловившего образование группового Я как базового символа духа.

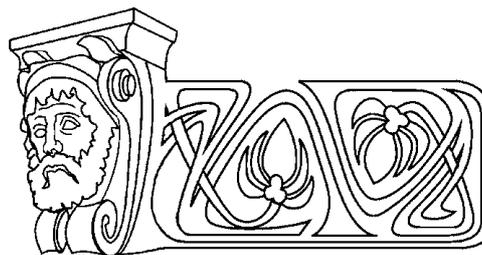
Symbolization of the Spirit. Faces and Marriage

S. I. Mozhilin

The article explains the interrelationship between the process of spirit symbolization and the formation of social institutes. Psychological mechanism of relation transformation from biological forms to the social ones, from dominant forms to moral forms, that appeal to the ideal, is investigated in this article. The psychology of initial transfer, lead to gruppued I formation as the based symbol of spirit, is considered.

Проблема символизации духа является одной из наиболее актуальных и загадочных проблем в науках, исследующих природу и сущность социальности, ее форм и институтов. Духовная компонента в человеческих отношениях является главенствующей чертой, качественно отделяющей социальную форму движения от биологической. Поэтому проблема обретения предками человека духовности прежде всего связана с анализом факторов, обусловивших трансформацию биологических форм отношений в социальные, и требует для своего решения систематического обращения к достижениям современного эволюционизма в биологическом познании. Но здесь мы сталкиваемся с главным противоречием, порождающим множество дискуссий и споров: социальное не сводится к биологическому, но и не может быть выведено иначе как из биологического. Решение этой проблемы ориентирует исследователя прежде всего на выявление механизмов расщепления психики человека на субъект и объект, с которым либидно связан субъект, т.е. тот объект, который, обретая психическую реальность, на заре человеческой истории поставил субъект перед фактом выбора себя, обуславливая необходимость ношения маски-лица, которая имеет два основных предназначения: сокрытие «обезьяньей рожи» и символизацию неизвестного и божественного в человеке.

Объект, не имеющий образа, выражается *per-sonum*, т.е. через слово, и сам является словом, которое в наибольшем эквиваленте означает понятие «дух». Конечно, такое общее понятие



возникло не сразу, на достаточно высоком уровне абстрагирования. Первоначально же психическая реальность неизвестного, побуждающего человека к ношению лица, выражалась в его имени. И нам известно, что имя первого лица – Я. Собственно социальными и являются отношения, поскольку они осуществляются лицами, будь то производственные отношения или половые. В актах идентификации с неизвестным доминирующим объектом, имеющим психическую реальность, люди порождают идеалы-Я, преломляя через их цензуру первичные позывы, что обуславливает отрицание зоологических стереотипов поведения и форм отношений, основанных на прямой реализации инстинкта, смену их нравственными нормами, апеллирующими к идеалу. Несовпадение с требованиями идеала-Я вызывает, говоря словами З.Фрейда, чувства вины, стыда и мучительные угрызения совести. Человек меняет маски в зависимости от смены социальной роли, но окончательно расстаться с маской не может, так как лицо лишь символизирует дух человека, который можно сломить, унижить, но не уничтожить. Последнее возможно лишь путем выведения из строя сапиентальных частей головного мозга. Поэтому, чтобы реализовать инстинкт прямо, как это делают животные, человек вынужден прятать лицо, как это иллюстрирует Стенли Кубрик в фильме «С широко закрытыми глазами».

Появление духовной компоненты во взаимоотношениях предков человека сыграло также ключевую роль в формировании различных социальных институтов, в том числе брака и семьи. Формы брака и семьи разнообразны в разные эпохи и у разных народов. Следует заметить, что вариации брачных ритуалов и форм семьи как, впрочем, и полового поведения вообще присущи изначально человечеству. Предпосылки разнообразия полового поведения следует искать в биологической неспециализации предков homo sapiens. Во всяком случае, у ближайших родственников человека – шимпанзе, отмечают этологи, половые отношения весьма разнообразны, с элементами биологической экзогамии¹. Возникновение же социальных форм отношений между полами, закрепление их брачными ритуалами не только не унифицировало их, но, в значительной степени, разнообразило, так как брак изначально представлял договор с мистическими духами, покровителями групп-эго, повеления которых излагали сами люди, а представления о духе и его



требованиях постоянно изменялись, усложнялись и личный дух, т.е. интеллект, становясь все более изобретательным. Но, тем не менее, развивая трансференциальную методiku, мы можем с уверенностью выделить самый первый идеал-Я, определивший начало социальной и культурной истории человечества. Ведь самые древние духи (здесь мы согласны с К. Юнгом) хранятся в нашем бессознательном в виде психических доминант, а потому имеют символическое выражение в языке. Но для того чтобы верно интерпретировать символы духов, проводя сравнительный анализ символов языка и мифологических персонажей, нам необходимо выявить механизмы формирования базового архетипа неизвестного психического доминанта, первым именем которого было Я, который при дальнейшем абстрагировании нашел выражение в общем понятии «дух» как в интеллектуальном значении этого слова, так и в мистическом. Для этого надо прежде всего выявить, какой биологический объект доминирования из известного превратился в неизвестный, интерпсихическая функция в интрапсихическую и каким образом это произошло?

З.Фрейд предложил гипотезу образования психического неизвестного доминанта, осуществляющего цензуру поведения («Сверх-Я»), как следствия убийства и вытеснения в бессознательное, произошедшего под воздействием чувства вины за это преступное деяние, известного объекта доминирования (вожака гарема). Это положение дополнил Ж. Лакан, отметивший, что «убиенный отец» символизирует неизвестный объект желаний, а поскольку объект неизвестен, ему дается имя, которое, будучи символом, играет роль психической функции, обнаруживающей себя как двойное движение внутри субъекта: «...человек сначала превращает свое действие в объект, но затем, в нужное время, снова восстанавливает это действие в качестве основания. Двусмысленность этой процедуры каждый момент и задает поступательный ход функции, непрерывно чередующей действие и познание»². Для постоянства данного процесса необходимо, чтобы символ изначально содержал в себе запрет, так как слово является, кроме всего прочего, тормозной доминантой, препятствующей прямой реализации инстинкта. Такую функцию слово не могло обрести ввиду простой потери связи сигнала с обозначаемым, т.е. путем обозначения отсутствующего предмета. Заметим, что тщетны попытки решения проблемы автономии знака путем анализа предметной деятельности, и Ж.Лакан, будучи психологом, понимал, что только сигнал, исходящий от объекта, ввиду физического исчезновения последнего, абстрагирования и интроецирования его запретительной функции, сигнал при произношении которого субъект идентифицирует себя с объектом, причем данная идентификация не должна иметь завершения, иначе это будет не идентификация, а биологическая имитация, мог удовлетворить всем

психофизиологическим требованиям к осуществлению психической функции символа. Поэтому философ категорично заявлял, что символическая фаза в развитии ребенка начинается с момента идентификации ребенка с *отцом*, с его «нет»³. Заметим, что главный недостаток лакановской теории символа в ее обремененности идеей «комплекса Эдипа». Безусловно полагаем, что этот комплекс один из самых мощных психических комплексов, но никак не базовый, так как он мог возникнуть только у гордых существ, ибо чувства вины, стыда и совести порождаются человеческой гордостью, связанной с ощущением духа, и не присущи животным. Амбивалентная установка также является продуктом духовности. Во всяком случае, в этологии нет никаких сведений по поводу наличия данной установки у каких-либо животных. В этой связи следует заметить, что при объяснении механизмов обретения психической реальности неизвестным объектом, властелином воли субъекта, нет вообще необходимости в использовании в качестве пояснительного концепта «комплекса Эдипа».

Для символизации власти неизвестного достаточно психического переноса центра тяжести власти, буфера агрессии и концентрации внимания с доминирующего объекта на его сигнал, превращающего сигнал в символ, замещающий образ лицом, одухотворяющим волю субъекта. Данный перенос вполне мог осуществиться в группе гоминид и без убийства доминанта, путем коллективной интроекции его функций, которая могла произойти при использовании сигнала доминанта в качестве концентрации внимания и буфера агрессии всеми членами группы, что и привело к потере связи сигнала с конкретным носителем. Сигнал обрел автономию, превратившись в символ неизвестного, а группа гоминид превратилась в человеческую *группу-эго*. Коллективное участие в данном процессе и препятствует завершению идентификации с доминантом. Из-за стремления к идентификации с неизвестным властелином и невозможности ее завершения в *группе-эго* и возник самый первый идеал-Я, коим был идеал доминанта, через цензуру которого люди стали преломлять инстинкты. Вследствие данного переноса психическую реальность обрел неизвестный доминант, символическими выражениями которого являются маски, сакральные имена и фаллические символы как бессознательные психические отпечатки исчезнувшего доминанта⁴. Доминант стал идеальным, но функции и права зоологического доминанта перешли к нему. Цензура поведения человека осталась в качестве главной его функции, права первого в доступе к пище и к вступлению в половую связь – основными правами. Первое породило обряды жертвоприношений и пищевых ограничений, второе – таинственность секса, многочисленные половые табу, обряды и ритуалы, в том числе брак.



Что же касается экзогамии как социального института, то ее нельзя объяснить ни страхом инцеста, ни прагматичным желанием дикарей в установлении взаимопомощи двух первобытных групп, ни просто ее актуальностью в общественном производстве. Она обусловлена теми же факторами, которые породили необходимость брачных ритуалов и союзов. Во-первых, первичный дух, именем которого было *Я*, был изначально как личным, так и групповым покровителем, во-вторых, первый идеал-*Я* был общим как для мужчин, так и для женщин, а так как неизвестный доминант, в актах идентификации с которым был порожден первый идеал-*Я*, образовался путем переноса центра тяжести цензуры поведения с зоологического доминанта на его сигнал, превратив последний в символ, вожаками же групп у высших приматов являются самцы, то он сохранил в себе мужскую доминанту. Лидер группы никогда не вступает в половую связь в роли женской особи, иначе он не будет лидером, так как половая связь у антропоидов, как, впрочем, и у многих других высокоорганизованных животных, ведущих коллективную жизнь, кроме репродукции играет роль установления доминирования между особями, а поза женской особи – поза подставления, свидетельствует о подчинении⁵. Но так как первый символический цензор был групповым, то вступление в половую связь женщине или с женщиной своей группы становилось не только невозможно, но и крайне аморально и греховно, так как расценивалось бы членами группы как покушение на самое святое. Поэтому вступать в половую связь впрямь люди должны были с представителями других *групп-эго*, символы которых не были для них святыми. Ввиду же необходимости избегания межгрупповых конфликтов, их отношения должны были быть закреплены брачным ритуалом, целью которого было умиротворение групповых духов. Собственно, осквернение половой связью в качестве мужчины, святого и есть страшный содомский грех, а дело Эдипа – одно из его проявлений. Ведь Бог разрушил Содом и Гоморру из-за того, что жители этих городов не только сами не соблюдали правил половой жизни, но и хотели изнасиловать двух Ангелов, посланных Богом к Лоту: «И зывали Лота, и говорили ему: где люди, пришедшие к тебе на ночь? Выведи их к нам; мы познаем их» (Быт.: 19 : 5). Таким образом, главную роль в формировании социальных институтов до определенной стадии развития человечества исполняют сакральные факторы, базирующиеся на представлениях о взаимоотношении человека и мистического духа. В этой связи следует согласиться с Л. Леви-Брюлем: «Тщетно претендовать на объяснение институтов, нравов, верований первобытных людей, основываясь на психологическом и логическом анализе человеческого духа, каким мы его наблюдаем в нашем обществе. Истолкование институтов и верований первобытных людей может быть удовлетворительным лишь в

том случае, если оно в качестве отправной точки берет пра-логическое и мистическое мышление, от которого зависят и различные формы деятельности у первобытных людей»⁶.

Итак, самое первое *Я* было групповым, а, следовательно, оно одновременно означало и *Мы*. Но оно должно было означать и *Он*, так как если мы будем анализировать коммуникативные взаимоотношения между *группами-эго*, то *Я* одной группы должно было вначале играть роль *Он* для другой, которое могло означать и *Вы*. Более того, акцентирование на *Он* было связано с тем, что *Я* первоначально играло роль имени того, кого мы сейчас обозначаем понятием «дух». В данном случае, мы должны согласиться с М.Бубером, отмечавшим, что фундаментальное различие между двумя основными словами проявляется в духовной истории дикаря в том, что уже в первоначальном событии-отношении, естественно, произносили основное слово *Я-Ты*, до осознания себя в качестве *Я*, тогда как основное слово *Я-Оно* вообще становится возможным лишь через осознание, через выделение *Я'*. Но при этом сделаем важную, на наш взгляд, поправку: не *Я-Ты*, а *Я-Вы* более соответствовало эпохе *групп-эго*. В этой связи следует отметить, что групповые брачные союзы существуют в обществах, в которых еще не произошла интросекция группового *Я*, т.е. «я» не превратилось из имени неизвестного доминанта и покровителя в местоимение, которым человек обозначает лишь себя. А это происходит, говоря словами Л. Леви-Брюля: «Лишь гораздо позже, когда человек ясно начинает сознавать себя как личность и формально выделять себя из группы, к которой чувствует себя принадлежащим...»⁸

Подтверждением тому, что местоимения когда-то были именами самых первых духов, служит сравнительный анализ мифов различных народов, он показывает, что самые первые имена духов тождественны местоимениям «я» и «он» и их производным. Следует отметить, что анализ местоимений родственных групп языковых семей методом амплификации представляет интерес при исследовании ранних форм языка, его взаимосвязи с мистическими представлениями, ибо всякое местоимение одной группы обретает значение имени какого-либо божества или мистического неизвестного третьего лица в другой родственной группе, например, в индоевропейской: «Сей», «Сый», «Аз(с)», «Тот», «Он» (Ван), «Й + Же», «Уый» (Вий), «Не+Ег» (Херь, Хорс) «Я+Нус» (Янус), Од+Ин (Один) и т.д. При этом следует отметить, что любое местоимение одного народа языковой семьи всегда можно найти в мифах родственных народов в качестве имени какого-либо духа. Возможно, в этом и заключается загадка дуальности, которую обнаружил К. Леви-Стросс, анализируя систему бракосочетания и пантеон бороро, отмечая, что то, что является религией для одной половины, – магия для другой⁹. В этой связи заметим, что аналогичное положение вскрывается



при анализе взаимоотношений между асами и ванами в эдических произведениях скандинавской мифологии. Слово «ас» многозначно: употребляется для обозначения человеческого рода или племени, общего названия для всех богов, одного из имен Одина (Ас). Отметим, что оба указанных имени в русском языке обозначают число один, асом также называют лучшего, первенствующего в каком-либо деле человека, «ас» – одно из старославянских местоимений «я», также асами русские в древности называли осетин. У литовцев «ас» – местоимение первого лица в настоящем времени, а в галисийском современном языке «ас» – объективная форма местоимения третьего лица, в армянском «ас» – местоимение «этот». Заметим, что когда Один, в «Старшей Эдде», называет все свои имена, Гейрреду не называет себя Асом, но одно из 54 названных им имен «Уд»¹⁰, которое в старорусском идентично «Херь», ассоциируется с мужским началом, но употребляется лишь для обозначения члена (органа) и не связано с сакральным. В.Петрухин отмечает, что судьба и духовная сущность человека в скандинавской мифологии не сводилась к его телесному существованию, за которое ответственны были боги плодородия из рода ванов, поэтому главой богов был «Один – воплощение неистового духа, боевой ярости и поэтического вдохновения; его имя и означало этот «дух», «мысль» и одновременно «бешенство, неистовство»¹¹. Отметим, что данные ассоциации возникают при анализе первичных духов у всех народов.

Само же имя «Один» образовано также из двух индоевропейских местоимений третьего лица «од» и «ин», например, в древнегреческом «од» – указательное местоимение, одновременно обозначающее третье лицо, а армянское местоимение третьего лица – «инка», при этом «ка» указывает на двойственность, как и в армянском местоимении «дука» (Вы), «ты» – просто «ду». Латышское «vīn» – местоимение «он», таких примеров можно привести множество.

Собственно, если первые имена духов были одновременно символами брачных групп, а ими были местоимения, то брачные союзы должны были закрепляться новыми, более могущественными духами, имена которых образовывались путем постановки в положение равенства двух групповых имен. Например Не + Ер, т.е. два индоевропейских местоимения «он», которые в обратной ситуации могли играть роль двух местоимений «я» или «мы», образовали имя духа, ассоциируемого с мужским началом, которое в русской транскрипции звучит *Херь*. Местоимения Й + Же образовали аналогичное имя, также ассоциируемое с мужским. Культура, пытаясь разделить святое и нечистое, совершила метаморфозы, превратив имя *Херь* в *Хорс*, которым стал обозначаться бог Солнца. Но заметим, что Солнце ассоциируется с кругом, т.е. с брачным союзом. Слово *иже* долгое время в древнесла-

вянском языке играло роль как вопросительного местоимения «кто», «который», так и вообще употреблялось в значении «некто». О том, что это местоимение играло некогда роль одного из имен духа (неизвестного доминанта), ассоциируемого с запретом, страхом наказания и мужским началом, свидетельствует архаическое выражение, сохранившееся в русском языке, «вставить ижицу», т.е. сделать выговор или высесть. Заметим, что всякая ассоциация с мужским, встречающаяся в русском языке, всегда подвергается цензуре, которая пытается корректно ее завуалировать, к примеру, заменив глагол «вставить» глаголом «прописать» (например, в издании «Словаря русского языка» С.И. Ожегова 1952 г. употребляется выражение «вставить ижицу» (с. 208), а в издании 1999 г. «Словаря» С.И. Ожегова и Н.Ю. Шведовой «вставить» заменено на «прописать» (с. 237). Но как бы не меняли слова цензоры, бессознательное русского человека продолжает восстанавливать первоначальные ассоциации, связанные с использованием данных выражений, указывающими на связь между некоторыми элементами полового поведения и властными функциями, сакрально табуируемыми. И суть данных замен не в уникальном стремлении русского народа к целомудрию, а в том, говоря словами Б.А. Успенского, что обценная лексика парадоксальным образом смыкается с лексикой сакральной, которой присуще особое переживание неконвенциональности языкового знака, обуславливающее табуирование относящихся сюда выражений¹². Имя *Херь* также часто употребляется бессознательно в современной русской брани для обозначения неизвестного. В немецком же языке «heer» не имеет связи с сакральным, но обозначает мужчину – господина.

Одним из ярких примеров древнейших индоевропейских магических культов, духа с именем-местоимением, является культ Вия. Исследователи мифологии отмечают, что при истолковании данного духа ученые потратили немало усилий и изобретательности, так и не придя к какому-либо однозначному выводу. В «Ригведе» бог Вайу – «ветер», «воздух». В иранской мифологии говорится, что ему поклонялся сам Ахура-Мазда¹³, что свидетельствует о первичности происхождения Вия. «Авеста» свидетельствует и о том, что Вай – бог смерти, войны. Иногда Вия связывают с Нием – богом преисподней¹⁴. Следует отметить, что в русской мифологии сведений о Вие (в русской транскрипции – Вей) нет. И это неудивительно, ведь русский этнос очень молод. Он сформировался только к XVI в., растворив в себе множество народов как славянского, так и тюркского и финно-угорского происхождения, а вместе с этим и элементы их культур, что обусловило смешение и противоречивость представлений о древних духах. К тому же формирование русского этноса происходило под большим влиянием государственности, освящаемой православием. Точнее, в Московии, а затем и в России в отноше-



нии различных ересей действовал мощный репрессивный церковно-государственный аппарат. В этой связи согласимся с В. Шуклиным: «Ведьмы (вещицы, колдуньи) шире известны на Украине и в Белоруссии, чем среди великороссов»¹⁵. Но для нашего исследования интересен тот факт, что образ Вия в свое время побудил Н.В. Гоголя написать одноименную повесть. Известно, что Н.В. Гоголь был не только большим знатоком украинского фольклора, но и довольно глубоко интересовался оккультизмом. Полагаем, что В.И. Абаев прав, намекая на то, что Н.В. Гоголь имел определенные причины не только субъективного, но и объективного характера при выборе названия повести¹⁶. Действительно, в повести два главных персонажа, именами которых ее и можно было бы назвать, но Н.В. Гоголь называет повесть именем духа, появляющегося только в конце произведения. Но в этом нет ничего удивительного: Н.В. Гоголь как знаток ведьмства был осведомлен, что ведьмы творят фантастические действия не благодаря своим человеческим способностям, а при помощи силы духов, которые им покровительствуют, благодаря способности вступать с ними в контакт. В данном случае мы встречаемся с тем же явлением, которое, например, у полинезийцев связано с «атуа», а у индейцев намбиквара с «нагме», т.е. все приписывается духу: и добро, и зло¹⁷. Для нашего же исследования важен факт, замеченный В.И. Абаевым: в осетинском языке «Вий» называется «Уый», аналогично местоимению третьего лица «он», что является дополнительным свидетельством того, что «Вий» является одним из первичных духов, вера в которых позволяла женщинам эпохи матриархата обрести некоторые властные полномочия, в частности, право исполнять жреческие функции. В этой связи заметим, что Н.В. Гоголь ни разу в повести не называет имени ведьмы, подчеркивая тем самым главенствующую роль имени духа.

Связь с духом и определила положение полов у различных народов. В обществах, в которых сакральное одинаково доступно как для мужчин, так и для женщин, существует или существовало равенство полов. Там же, где женщины ограничены во взаимосвязи с духами, они лишены всяких прав. В этой связи выглядит весьма сомнительно имеющее место в науке мнение, что будто бы достойное положение женщины в обществе эпохи матриархата определялось ее значительной ролью в хозяйственной жизни¹⁸. Во всяком случае, там, где женщины лишены покровительства духов, они унижены и бесправны, хотя большая часть трудового бремени возложена на их плечи. Например, женщины племени кукукуку в Новой Гвинее приравнены к свиньям: «... и применяют к ним те же правила, которые существуют для покупки и продажи свиней», — отмечает А. Фальк-Ренне¹⁹. В отношении женщин из соседней деревни вообще нет никакой жалости, и охраняют их лишь как материальную ценность: «Однако никакая охрана

не помешает молодому, желающему отличиться воину... подкрасться к полю, где работают женщины, и утащить одну из них в свою деревню. Вскоре радостные крики возвестят о предстоящем развлечении: сначала девушку обесчестят, после чего замучают до смерти и, наконец, съедят»²⁰. Следует заметить, что мужчины указанного племени оберегают от женщин духовную власть, только они имеют право общаться с духами. Если же женщина случайно услышит тайные имена духов, то она сама должна убить себя холимом врага. Мужчин данного племени никак невозможно различить и с символами первичных духов. Они демонстрируют власть холимами (чехлы для фаллоса, являющиеся самыми главными фетишами): чем знатнее воин, тем больше холим. Администрации Индонезии так и не удалось убедить мужчин кукукуку расстаться с холимами и одеть подаренные штаны²¹. Однако жизнь с женщиной без брака у кукукуку невысказана. Только состоящие в браке могут рожать детей. В этой связи неудивительно, что женщину, потерявшую невинность до брака, убивают²². Ведь с потерей невинности она теряет и покровительство духов, которое, вероятно, в более древние времена было намного выше. Свидетельством этому служит обряд целования низа живота мумии женщины-предка в женском доме, который не делает исключения ни для кого, что четко демонстрирует инверсию доминирования²³. В диких же обществах, где женщины имели доступ к сакральному равный с мужчинами и даже исполняли жреческие функции, существовало равенство и во всем остальном. Например, савроматские женщины, описанные Геродотом, имели во всем равные права с мужчинами и носили одинаковую с ними одежду, а для вступления в брак должны были убивать одного врага²⁴. Заметим, что в племени кукукуку мужчина не может вступить в брак, пока не убьет врага. В обоих случаях данный обряд обусловлен бессознательными мотивами, связанными с необходимостью компенсации духа, пребывающего в женском Я, униженного половой связью.

Одним из ярких примеров значимости символических атрибутов духа является египетский миф о трагедии влюбленных богов: Исида воскресила Осириса, собрав его тело, разрубленное Сетом. Она сделала его бессмертным и всемогущим, но без фаллоса, так как последний не смогла найти²⁵. Этот миф связан с моментом разделения «идеального доминанта» и мужского начала. Результатом данного деления явились представления о «самости». То есть то, что К.Юнг называет «самостью», есть «кастрированный» культурой «идеальный доминант», и он поэтому никак не может являться базовым, первичным архетипом. Фаллос на долгие времена обрел метафизическую реальность, символизируя власть, и лишь у современного свободного человека, не испытывающего инфляцию мужского, отмечает У. Джеймс, он возвращается на свое психофизиологическое место²⁶. Но сле-



дует подчеркнуть, что сам фаллический символ не заключает в себе власть, а лишь находится в ассоциации с ней. Властью же обладает только дух, связь с которым осуществлялась изначально через его имя. Во всяком случае, имена духов всегда являются предметом табу и часто заменяются какими-либо общими понятиями, либо другими именами. Данное явление ярко отражено в мифологии. К примеру, коварной и хитрой Исиде требовалось, для компенсации потери фаллоса ее возлюбленным, от могущественного Ра только его имя. Ра же, измученный ядом змея, которого Исида привлекла на свою сторону, долгое время морочил Исида голову общими именами, прежде чем, совсем изнеможенный, назвал первое имя²⁷. Заметим, что «змей», как свидетельствует психоанализ, бессознательно ассоциируется с мужским началом. В этой связи отметим, что Исида нашла недостающий орган Осириса, но не вернула ему, используя мужское в своих целях. Буквально, данный миф является ярким примером бессознательного обретения женщинами в Я духа, ассоциируемого с мужским.

Стремление к половому удовлетворению могло приводить к конфликтам с соседними группами-эго, поэтому половые взаимоотношения должны были быть упорядочены брачными обязательствами между ними, которые прежде всего запрещали святотатство в форме садомии, а вместе с ним и насилие. Женщина в этих условиях должна, с одной стороны, сохранять гордость доминанта, с другой – стремиться привлечь поклонников из другой группы, что должно было отразиться на усилении ее сексуальной внешней привлекательности. Мужчина же должен искать новые, отличные от животных и насильственных, способы овладения женщиной, так как попытки насильственного овладения женщиной жестоко пресекались бы представителями ее символа. Поэтому и психология эротических стимуляторов мужчины и женщины весьма отлична. Для мужчины большую роль играет визуальный фактор, для женщины – слуховой. Это связано прежде всего с тем, что мужчина, в отличие от зоологического самца, должен улаживать лживыми речами божество, пребывающее в женском Я, иначе женщина может почувствовать, что с ней обошлись, как с животным, растоптав божественное. Мужчину же, если только он является таковым не по половому признаку, а по психологии, не надо уговаривать, его женщина скорее обольстит не сладкой речью, а своими формами и томным взглядом. Более того, для представителей традиционного общества считается аморальным и даже греховным поведение женщины, первой высказывающей свои чувства мужчине. У одних народов женщине вообще запрещено об этом говорить, у других – только после того, как скажет мужчина. Например, в японском мифе о браке Идзанаги и Идзанами Идзанаги осуждает возлюбленную за то, что она первой произнесла «Ана-ни яси э отомэ о!» («Поистине,

прекрасный юноша!»). Идзанаги говорит о том, что это – несчастливое предзнаменование, нарушающее общественный порядок²⁸. Е.М. Пинус считает, что слова Идзанаги отражают формирование патриархальных общественных отношений у древних японцев во время создания мифа. М. Евзилин полагает, что условие брачного обряда (первым должен произносить слова мужчина, а не женщина) следует относить не к патриархальной «идеологии, а к необходимости отдаления от первоначального инцеста»²⁹. Нам же представляется более верным замечание К. Курано, что в словах Идзанаги выражена мысль о главенстве мужчины и подчинении женщины, которую не следует связывать с какой-либо ступенью общественного развития. При этом следует отметить, что в данном случае речь идет не о правовом или экономическом подчинении, а о подчинении духовном, а, следовательно, и половом. Ведь по социальному статусу два божества равны, только момент половой связи понижает статус Идзанами, так как в бессознательном доминирует мужское начало, остающееся в неразрывной ассоциативной связи с «идеальным доминантом». Идзанами, сказав первой о своих чувствах, унизила не Идзанаги, а себя. Если быть точнее, она унизила божественное в себе. Поэтому неудивительно то, что плодами первой половой связи Идзанаги и Идзанами не были боги. Боги могут рождаться только от богов. Для того чтобы родить богов, Идзанаги и Идзанами пришлось повторить брачный ритуал. Главным в повторе было то, что Идзанаги первым восхвалил Идзанами, восстановив тем самым ее божественность.

Да, если мы будем рассуждать о моральных установках в японском обществе, запрещающих вообще женщине говорить, пока не заговорил мужчина, то они, вероятно, сложились в момент формирования патриархальных отношений. Но в данном мифе концентрируется внимание на том, что женщина первой признается в своих чувствах мужчине, что с позиций психологии традиционного общества является унижением, вызывающим чувство женского стыда. В данном случае уместно вспомнить строки из письма Татьяны к Онегину:

Я к вам пишу – чего же боле?

Что я могу еще сказать?

Теперь, я знаю, в вашей воле

Меня презреньем наказать.

Аргументом в пользу нашего мнения служит тот факт, что Идзанами не дает никаких обязательств Идзанаги в отношении подчинения ему и даже в отношении верности. Миф повествует о том, что она после рождения земных богов удаляется от супруга. Ведь брак для древних необходим был прежде всего для репродукции. Во время брачной церемонии и происходил своего рода договор с духом, пребывающим как в мужчине, так и в женщине. Конечно, следует отметить, что Идзанами не добровольно покидает супруга,



она удаляется в подземную страну, будучи измученной болезнью после рождения бога огня, опалившего ее лоно. Когда же Идзанаги, найдя Идзанами в Стране Желтых Вод, предлагает ей вновь исполнить супружеские обязанности, то она его с гневом прогоняет, демонстрируя свою божественную мощь, превратившуюся в демоническую силу³⁰. Хотя после расторжения брака Идзанами остается под землей, олицетворяя божество смерти, но все же остается непокорной, гордой богиней. М.Элиаде полагает, что Идзанами стала богиней умерших, так как это соответствует тому, «...что обычно происходит с хтоническими богинями и богами сельского хозяйства, которые являются божествами плодovitости и в то же время рождения, смерти и возвращения в материнское чрево»³¹. И.М. Дьяконов связывает помещение Идзанами под землю с архаическими психологическими побуждениями в отношении близнецов как нарушителей миропорядка³². Для нас же несомненно, что данный миф является продуктом мужской фантазии, ибо в нем выражен бессознательный страх испытывающего инфляцию мужчины. Страх не перед женщинами, а перед могущественным духом, продолжающим жить в потайных уголках женского Я. Тем первоначальным духом, значение которого мужчины в момент монополизации власти унизили, продолжая испытывать перед ним бессознательный страх, совершили психологический перенос, возложив вину на женщин. Вероятно борьба между полами за равенство в правах, основанное на равных отношениях с духами, в древнем японском обществе была очень острой. Во всяком случае, она закончилась победой мужчин, запретивших женщинам вообще употреблять в разговоре местоимение первого лица – «баку». Тем не менее данный миф, вероятно, долгое время у японцев играл роль ритуальной декламации космогонического мифа по случаю бракосочетания. М.Элиаде приводит примеры существования подобных декламаций у многих народов³³.

Вряд ли плодотворными могут быть поиски мифологических мотивов инцеста, основанные на его имманентной «космогонической логике»³⁴. Стремление преодолеть «божественный инцест» выступает лишь в качестве камня преткновения для развивающегося интеллекта. К тому же в отношении богов понятие «инцест» неприменимо, так как то, что возможно для богов, непозволительно людям. Нарушение данного принципа часто приводит к самоожесточению, т.е. к страшному святотатству, осуждаемому обществом, которое может быть снято лишь при общественном признании божественности человека. Этого признания требовали, практически, все известные диктаторы-маньяки, увлеченные содомским грехом (Нерон, Калигула и т.п.). Заключение богов и богинь в преисподнюю, имеющее место практически во всех мифологических системах, свидетельствует о всеобщих инстинктах представления, основан-

ных, говоря словами К. Юнга, на бессознательных образцах. По мере взросления человечество не удовлетворяется идеалами Я, рождаемыми в актах идентификации с неизвестным властелином, представления, которое, по максимуму, порождает образы богов. Развивающееся сознание постоянно требует более высоких моральных свершений. Идеал Я наполняется постепенно новым содержанием, что в определенный момент требует переосмысления максимума, создания его нового образа. То, что когда-то было свято, со временем становится предметом иронии. Но богов нельзя уничтожить, ибо вера в их бессмертие постоянно питает мистическое сознание, а потому творцы новых мифов, закрепляющих новые идеалы Я, отправляют устаревшие божества под землю, освобождая место для более совершенных образцов поклонения. С точки зрения психоаналитической теории, помещение богов «под землей» образно выражает вытеснение неприемлемого для Я в бессознательное. Старые боги, говоря словами К. Юнга, для более высокого сознания становятся ничем иным, как властными бессознательными образцами, державшими долгое время сознание в зависимости³⁵.

В заключение следует отметить, что равенство субъектов половых отношений в передовых современных странах во многом обусловлено особенностью христианской религии, которая культивировала веру в Бога, который «...есть дух и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Ин. 4 : 24), но не в мистических поклонениях символам неизвестного доминанта. Христианская религия, акцентируя внимание на том, что все люди братья и сестры во Христе, заложила основу равенства мужчин и женщин как перед законом, так и в реализации полового инстинкта. Но тем не менее тенденция к равенству субъектов половых отношений заложена была еще в первичном групповом Я, которое изначально являлось первым именем духа, и психическая реальность которого породила человеческие лица. А отношения между лицами, в том числе и половые, и есть социальные отношения. Брак же из религиозного ритуала договора с мистическими лицами превратился в обряд, освящающий верность и взаимные обязательства между человеческими лицами.

Примечания

- ¹ См.: Лавик-Гудолл Дж. В тени человека. М., 1974. С.71.
- ² Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М., 1995. С.55.
- ³ См.: Лакан Ж. Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда и в технике психоанализа. М., 1997. С.30.
- ⁴ См.: Мозжислин С.И. Обретение Я и возникновение ранних форм социальности. Саратов, 2002.



- ⁵ См.: Бутовская М.Л., Файнберг Л.М. У истоков человеческого общества. М., 1994. С. 122.
- ⁶ Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994. С. 348.
- ⁷ Бубер М. Я и Ты. М., 1993. С.17.
- ⁸ Леви-Брюль Л. Указ. соч. С. 352.
- ⁹ См.: Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1983. С. 130–131.
- ¹⁰ См.: Старшая Эдда // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М., 1975. С. 214 – 215.
- ¹¹ Петрухин В. Мифы древней Скандинавии. М., 2001. С. 224.
- ¹² См.: Успенский Б.А. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // Избранные труды. М., 1996. Т. II. С. 72.
- ¹³ См.: Мифология древнего мира. М., 1977. С. 354.
- ¹⁴ См.: Мифы и легенды народов мира: В 3 т. М., 2000. Т.3. С.153.
- ¹⁵ Шуклин В. Мифы русского народа. Екатеринбург, 1995. С.161.
- ¹⁶ См.: Абаев В.И. Образ Вия в повести Н.В.Гоголя // Русский фольклор. М., 1968. Вып. 3. С. 115–117.
- ¹⁷ См.: Леви-Стросс К. Печальные тропики. М., 1984. С. 158.
- ¹⁸ См.: Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964. С.60–62.
- ¹⁹ Фальк-Ренне А. Путешествие в каменный век. М., 1986. С. 132.
- ²⁰ Там же. С. 93.
- ²¹ Там же. С. 115.
- ²² Там же. С. 83, 147.
- ²³ Там же. С. 149.
- ²⁴ См.: Геродот. История: В 9 кн. Л., 1972. С. 216.
- ²⁵ См.: Фрезер Дж.Дж. Золотая ветвь. М., 1980. С. 405.
- ²⁶ См.: Джеймс У. В поисках фаллоса. Приап и инфляция мужского. СПб., 1996.
- ²⁷ См.: Мифы древнего Египта // Всемирная галерея. Древний Восток. СПб., 1994. С.19.
- ²⁸ См.: Кодзики: Записи о деяниях древности: В 2 кн. СПб., 1994. Кн. 1. С.40.
- ²⁹ См.: Евзилин М. Космогония и ритуал. М., 1993. С.145.
- ³⁰ Кодзики. Указ. соч. С.47.
- ³¹ См.: Элиаде М. Мифы. Сновидения. Мистерии. М., 1996. С. 211.
- ³² Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990. С. 134.
- ³³ См.: Элиаде М. Миф о вечном возвращении. М., 1998. С. 42–43.
- ³⁴ См.: Евзилин М. Указ. соч. С.142.
- ³⁵ См.: Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философий. М, 1994. С. 159.

УДК 130.2

ПАМЯТЬ, ЯЗЫК И СОЗНАНИЕ В ДИАЛОГЕ КУЛЬТУР

И.В. Морозова

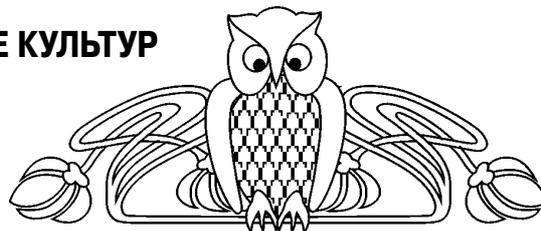
Саратовский государственный университет,
кафедра философии культуры и культурологии
E-mail: imorz@yandex.ru

Диалог культур является проявлением онтологической биполярности культуры. Память, язык и сознание, проинтерпретированные в контексте полярной сопряженности двух модальностей функционирования языка в культуре – модальности языка как Знака и модальности языка как Символа, – выступают в качестве регулятивных принципов в диалогическом взаимодействии культур на бытовом и метафизическом уровнях. Динамика диалога культур и взаимосвязанные с ним внутрикультурные трансформации представляют собой модальные вариации отношения семиозиса и символизиса культуры. Значительная роль в установлении диалога и в обеспечении его динамики принадлежит онтологической направленности культуры как полярной традиции разворачивания архетипичного символического культурно-языкового содержания.

Memory, Language and Consciousness in the Dialog of Cultures

I.V. Morozova

The cultures' dialogue is a manifestation of ontological bipolarity of culture. Memory, language and consciousness interpreted in a context of polar conjugacy of two modalities of functioning of the language in culture – the modality of language as a Sign and the modality of



language as a Symbol – are represented as regulating principles in the dialogic interaction of cultures at the everyday and metaphysical levels. The dynamics of cultures' dialogue and the interconnected with it internal transformation cultural represent the modal variations of the relation between the semiosis and the symbolisis of culture. The significant role in the establishment of dialogue and in the maintenance of its dynamics belongs to the ontological orientation of culture as a polar tradition of deployment of the archetypal symbolical cultural – language contents.

Представляя собой воплощение способности человека к коммуникации как основания экзистенциального отношения между людьми, отношения между Я и Ты, в котором достигается осознание бытия, культура представляет собой «бесконечный и незавершимый диалог, в котором ни один смысл не умирает»¹, а наоборот имеет возможность актуализироваться, только соприкоснувшись с другим. Диалогичность культуры обеспечивает цельность и непрерывность ее диахронных связей, которые, при этом, не могут быть сведены ни к какому синтезу и интересны своей многозначностью. Это дает возможность рассматривать культуру в