

ТЕОРИЯ ФОЛЬКЛОРА

Е.Б. АРТЕМЕНКО

(Воронеж)

ФОЛЬКЛОРНАЯ КАТЕГОРИЗАЦИЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ И МИФОЛОГИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ

Специалисты в области поэтики и языка фольклора давно обратили внимание на наличие в нем большого количества синонимов. Длительное время это явление объяснялось с позиций господства в фольклоре эстетического начала и рассматривалось как одно из проявлений его художественной функции. Однако становящийся всё более определяющим подход к фольклору как к мировоззренческому феномену – орудию презентации традиционной народной культуры – позволяет посмотреть на фольклорные синонимы, или изофункциональные слова, под несколько иным углом зрения. В настоящей статье речь идет о генетических основах фольклорных синонимических парадигм.

Каждой культуре присущ свой способ восприятия и интерпретации действительности – своя модель, или картина мира. Своеобразие культуры проявляется в собственной ей системе знаков-символов – вербальных, предметных, изобразительных, акциональных. «Каждый тип культуры, – писал Н.И. Толстой, –рабатывает свой символический язык и свой "образ мира", в котором и получают свои

значения элементы этого языка. <...> Единицами языка культуры могут быть не только вербальные символы, но знаки другой природы – предметы, действия, изображения и т.п., чьи символические значения могут быть тождественными семантике вербальных элементов, а могут создавать с ними сложное синкретическое целое» [Толстой 1995, 291]. Свою функцию знаков определенной культуры (семиотическую, символическую) названные явления приобретают, становясь носителями культурных смыслов, продуцируемых свойственным данной культуре способом мировидения.

В современной науке фольклор признается формой, составной частью, подсистемой традиционной народной культуры [Чистов 1986, 8–9, 56; Путилов 1994, 54], манифестирующей эту культуру вторичной моделирующей знаковой системой (см., например: [Постовалова 1988, 15]). Воплощая в себе духовную сторону традиционной культуры, в этой ипостаси фольклор выражает и свойственные ей культурные смыслы (концепты).

Как форма названной культуры фольклор реализуется средствами естественного языка. В этих условиях традиционные культурные смыслы, воплощаясь в языковых, прежде всего вербальных элементах, делают их носителями, наряду с языковой, вторичной, символической семантикой: «...Слова обыденного языка получают в языке культуры особые символические значения (культурную семантику), которые надстраиваются над всеми прочими уровнями значения...» [Толстой 1995, 291]. Например, субстантив *кукушка* символизирует в фольклоре горькую женскую долю [Лазутин 1981, 115], *дом* – центр своего мира [Цивьян 1973, 13], адъектив

белый имеет семантику высокой степени положительной оценки, означает 'хорошее', 'красивое' [Хорленко 1992, 72–73].

Механизм формирования концептов традиционной народной культуры был охарактеризован Н.И. Толстым. Вторичный, символический смысл, показал учёный, возникает на основе культурно-семиотической интерпретации абстрагированных от реалий их «первичных, природных, утилитарных свойств» [Толстой 1995, 168]¹. Эта интерпретация – культурный смысл – закрепляется за реалией, превращая ее в символ, а с реалии переходит на ее номинацию, делая слово носителем символической семантики [Там же, 168, 292–293]. Например, такое свойство веника, как контакт с мусором, нечистотой, выметание, устраниние, очищение, послужили основой наделения этого предмета, а уже через него и его названия «отгонным» семиотическим смыслом [Там же, 291]. «"Первичное" символическое значение принадлежит "реальным" знакам, т.е. вещам, действиям, субъектам, существам, явлениям, свойствам реального мира. Слово или изображение получают эту семантику "отраженно", вторично – от обозначаемой ими реалии. Так, культурная (символическая) семантика слова *венник* – лишь отражение символического значения самого предмета (точнее – концепта, образа предмета)...» [Там же, 293].

Из сказанного следует, что традиционный культурный смысл представляет собой подвергшийся семиотической концептуализации признак реалии и, следовательно, имеет признаковую семантику.



¹ См. также: «...Культурные (символические, мифологические и пр.) значения предметов и действий... обусловлены их реальными (или приписываемыми им) свойствами и признаками, которые так или иначе оцениваются и семиотизируются» [Толстая 2002, 7]; «Символическое значение объекта может быть выведено из непосредственно наблюдаемых качеств (или, по крайней мере, соотнесено с ними), как они представлены в наивной "натурфилософской" картине мира» [Неклюдов 2002, 22].

При этом между культурным смыслом (семиотизированным признаком) и символизируемой им реалией устанавливаются специфические отношения: вторая становится средством репрезентации первого: «Признак и его носитель как бы меняются местами: не признак оказывается принадлежностью предмета, а предмет (явление, действие) становится обозначением, символом, представителем или даже заместителем одного из своих признаков» [Толстая 2002, 10]; «...Вещественные объекты – природные или рукотворные (гора, дерево, столб, коновязь, нить, волосы, зерна и т.д.) – становятся "материальными выражениями" своих символических свойств» [Неклюдов 2002, 23]. Соответственно, культурной семантике, усваиваемой от объекта его номинацией, также свойствен признаковый характер: «В словесном тексте упоминание подобных (символических. – Е.А.) предметов (берегов, мостов, перекрестков, колодцев, мельниц, кузниц, печей, очагов, лодок, прялок и т.д.) бывает равносильно предъявлению соответствующего признака для передачи определенного символического значения» [Там же, 23–24].

Специализация реалии в качестве средства выражения ее семиотизированного признака (точнее, культурного концепта как мысли об этом признаке) оттесняет на второй план, деактуализирует все остальные ее свойства. На верbalном уровне это сказывается следующим образом. Абсолютизируя в лексической семантике слова признаковый компонент – ментальный образ подвергшегося семиотизации признака объекта, культурный концепт подавляет, делает нерелевантными все другие ее компоненты, иными словами, обедняет, выхолащивает лексическое значение (понятийное содержание) слова, в известных пределах десемантизирует его. Например, закрепленный за реалией и ее верbalным обозначением *кукушка* символический концепт 'горькая женская доля' ('одинокая женщина'), высвечивая в той и другом исходный признак 'отсутствие собственного гнезда', сделал незначимыми в контексте народной культуры

(фольклора) все остальные ее отличительные свойства (смысловые компоненты) – ‘птица лесная, перелетная, кладущая яйца в чужие гнезда’ [МАС 1983 (II), 147].

Подвергаемый символическому осмыслению признак может быть свойствен ряду реалий. В таком случае все эти реалии становятся носителями одной культурной информации, символами-‘синонимами’ [Толстой 1995, 292]. Например, признак остроты, ‘колючести’ таких предметов, как зубья бороны, нож, коса, серп, вилы, топор, игла и пр., послужил основанием объединения их в группу изосимволических объектов – берегов и орудий защиты [Толстой 1995, 292; Толстая 2002, 12]. Общую символическую семантику средств защиты благодаря наличию у них переплетений, ячеек, ‘узлов’ приобрели борона архаического типа, сеть, решето, сито, редкое полотно [Толстой 1995, 292]. ‘Признак “полый” или “имеющий отверстие” объединяет множество предметов, сквозь которые можно смотреть (приобретая магическую способность видеть невидимое)...» [Толстая 2002, 12–13] и которые, соответственно, наделяются семиотическим смыслом ‘быть орудием реализации этой способности’.

Приобретаемый реалиями изосимволического ряда общий культурный смысл, внедряясь в семантическую сферу их номинаций, объединяет их в специфическую фольклорную вербальную парадигму². Например, традиционный символический концепт ‘быть границей между своим и чужим мирами’ послужил фактором формирования общефольклорной парадигмы лес, поле, море, камень [Никитина 1993, 109–110]. В лирической песне парадигматический ряд на базе той же культурной семантики образовали вербальные единицы окна, двери, ворота, двор [Никитина, Кукушкина 2002, 42, 88]. Названия вод-

ных объектов река, ручей, море, озеро интегрируются в частушке в парадигму с комплексным смыслом, символизирующими границу между локусами влюбленных и, соответственно, препятствие для их встречи, разлуку [Котляров 2002]. Содержательную основу парадигмы осина, сосна, рябина, польнь составила в народной лирике символическая семантика горя, печали [Лазутин 1981, 118].

Признаковой основой образования предметных и, как следствие, вербальных парадигм могла, по-видимому, служить общность производимого рядом реалий эмоционального впечатления или их сходная позитивная / негативная оценка. Общее эмоциональное впечатление могло явиться, например, поводом для объединения в одном парадигматическом ряду под началом культурной семантики горя, печали слов осина, сосна, рябина, польнь; под знаком концепта ‘жизнь в ее женской ипостаси’ – субстантивов калина, малина, (черная) смородина (пример из: [Червинский 1989, 122]). Общая аксиологическая основа (в данном случае позитивная) как фактор формирования вербальной парадигмы выявляется в последовательностях адъективов золотой, серебряный, позолоченный; белый, алыч, лазоревый; калиновый, малиновый (примеры из: [Хроленко 1992, 52, 87, 91]).

Исследуемый материал обнаруживает возможность иного пути образования рядов изосимволических реалий и вербальных парадигм. Создающим их началом в этом случае выступает интегрированный культурный концепт более высокого уровня обобщения, складывающийся путем синтеза – сведения в одну ментальную единицу и подведение под один ‘семиотический знаменатель’ – комплекса различных свойств разных объектов. Такой концепт манифестируется парадигмой разнопризнаковых сущностей, чьи гетерогенные символизируемые свойства образуют его многоизначное семантическое пространство.

Обратимся в качестве примера к традиционному культурному смыслу ‘молодое мужское начало’ (добрый молодец) и

² Имеется в виду общее направление процесса, который не всегда может иметь характер прямолинейно-однозначной транспозиции изосимволического ряда объектов в вербальный.

парадигме его реализаций: *дуб, хмель, виноград, сокол, соловей, селезень, голубь, месяц* [Лазутин 1981, 115]. Очевидно, что формирование названного смысла и объективирующей его парадигматической общности происходило путем актуализации в указанных реалиях и обобщения в одной единице культурной информации различных их свойств, в комплексе которых воплотилось идеализированное представление носителей традиционной культуры о народном лирическом герое: *дуб* – физическая крепость; *хмель* – возможно, производимое объектом эмоциональное впечатление; *виноград* – полнота жизненных сил; *сокол* – смелость, отвага; *соловей* – красноречие; *селезень* – предрасположенность к семейной жизни; *голубь* – нежность; *месяц* – источник света.

Как было показано выше, закрепление за словом культурного концепта сопровождается подавлением, деактуализацией его собственного лексического значения (вспомним пример с кукушкой). В рамках вербальной парадигмы это приводит к тому, что лексические значения объединяемых концептом слов сближаются, нейтрализуются, слова становятся содержательно адекватными и, как следствие, взаимозаменяемыми или совмещаемыми в пределах одного контекста. Так, символический смысл ‘граница между своим и чужим мирами’ как смысловая сущность более высокого ранга, подчиняя себе лексические значения членов парадигматического ряда *окна, двери, ворота, двор, лес, поле, море, камень* и пр., содержательно уравнивает их, делает семантически одноплановыми величинами. Тем же фактором обусловлено использование на равных выделенных слов в следующих песенных фрагментах:

*Как, рябина, как, рябина кудрявая,
Как тебе не стошнится,
Во сыром бору стоючи,
На болотинку глядючи?*
[Соболевский 1897, № 139].

*Сосенка, сосёнушка,
Зеленая, кудрявая!*

*Как тебе не стошнится
Во сыром бору стоючи*
[Соболевский 1897, № 140].

Или:

*Под белым шатром под лазоревым
Спит, почивает добрый молодец*
[Киреевский 1911, № 596].

Всё это дает исследователям основание наделять слова – носители одной культурной семантики, члены одной парадигмы – статусом синонимов и говорить о свойственном фольклору «тотальном синонимизме» [Хроленко 1992, 39].

Однако в единицах культурной семантики – символических концептах – находят выражение присущие определенной (в данном случае традиционной) культуре специфические способы восприятия и интерпретации действительности (мировидения). Значит, объективирующие эти концепты вербальные синонимические парадигмы опосредованно служат целям манифестиации обозначенного мировидения.

Ранее мы выяснили, что культурным концептам и представляющим их членам вербальных парадигм свойствен признаково-символический характер. Учитывая гносеологическую роль признака как орудия категоризации мира³, приходим к заключению, что функция рассматриваемых парадигм состоит в категоризации действительности через систему признаков, эксплицирующих мировоззренческие установки традиционной культуры в их фольклорной модификации. Анализ фольклорных синонимических парадигм под указанным углом зрения вскрыл ряд их специфических свойств.

1. Первое из этих свойств определяется своеобразием механизма обобщения, составляющего основу формирования культурных смыслов. Оно выявляется при

³ Ср.: «...Признак служит для человека важнейшим инструментом познания и категоризации мира, о чем свидетельствуют прежде всего данные языка» [Толстая 2002, 8].

сопоставлении названного механизма с механизмом понятийной интерпретации действительности.

Понятие представляет собой форму логического (абстрактного) мышления. Это отвлеченная и обобщенная мысль о предмете. Отражая предмет, понятие отвлекается от его индивидуальных, второстепенных признаков и воспроизводит его в основных, существенных, качественно определяющих свойствах, общих у целого класса предметов. Отражение действительности в форме понятий составляет основу ее логической категоризации – членения на классы так называемых однородных предметов, обладающих общими сущностными свойствами.

Механизм образования культурных смыслов во многом аналогичен механизму формирования понятий. Единица культурной информации также образуется путем актуализации признака (признаков), обычно общего для ряда предметов, и абстрагирования от их остальных свойств. Но выбор такого признака обуславливается не тем, что он является для этих предметов основным, создающим их качественную определенность, а благодаря его способности служить содержательным субстратом формирования и символического представления культурного концепта. Вследствие этого в числе символизируемых нередко оказываются признаки, с логической точки зрения неактуальные, «не-понятийные». Логически же существенные свойства соответствующих предметов оказываются при этом различными. Так, очевидно, что общий символизируемый признак реалий *лес*, *поле*, *море*, *камень* – ‘занимать положение между двумя локусами’, послуживший базой образования культурного смысла ‘быть границей между своим и чужим мирами’ (см. выше), не является для этих реалий определяющим. Каждой из них присущ собственный набор характерных ‘понятиеобразующих’ свойств, отличающих ее от других реалий изосимволического ряда: *лес* – ‘пространство, обильно поросшее деревьями’ [МАС 1983 (II), 176]; *поле* – ‘безлесная равнина; засеянный или возде-

ланный под посев участок земли’ [МАС 1984 (III), 256] и т.д.

В роли символизируемого может выступать и существенный, качественно определяющий признак ряда реалий. Например, *у косы, вил, ножса, топора, иглы* признак ‘быть острым, колючим’ послужил основой образования отгонного, защитного смысла (см. выше). Но такой признак существует в формировании понятийной сферы каждой из реалий не «в одиночку», а в комплексе с другими, дифференцирующими их свойствами: *коса* – ‘ручное сельскохозяйственное орудие для скашивания травы и злаков в виде *острого* (курсив мой. – Е.А.) изогнутого ножа на длинной рукоятке’ [МАС 1983 (II), 110]; *игла* – ‘тонкий металлический стержень с *заостренным* (курсив мой. – Е.А.) концом и ушком для вdevания нитки, служащий для шитья’ [МАС 1981 (I), 627], и т.д. В процессе же семиотизации признак обособляется от других фиксируемых в понятиях свойств и абсолютизируется, что лишает его ‘понятиеобразующей’ способности.

Ориентация в процессах формирования культурной семантики на неактуальные в понятийном плане признаки или опора на одно из комплекса ‘понятиеобразующих’ свойств реалий имеют следствием несовпадение признаковой базы культурного концепта и понятия. Это приводит к включению в один символический ряд неоднородных с позиций понятийной категоризации мира, далеких друг от друга по своим основным признакам предметных сущностей. Данное обстоятельство делает характерной чертой вербальной синонимической парадигмы объединение в ее составе слов с гетерогенным понятийным содержанием.

Из сказанного следует, что вербальная синонимическая парадигматика как способ манифестиации традиционного фольклорного мировидения образует второй, сопутствующий понятийному, ‘культурный’ план категоризации действительности. Но, как уже говорилось, культурный концепт, внедряясь в семантическую сферу слова,нейтрализует, подавляет его понятийное содержание. А это значит, что си-



стема «культурной» дифференциации действительности посредством вербальных парадигм не просто сопутствует ее логико-понятийной интерпретации, но надстраивается над нею, нивелирует ее и подчиняет себе.

2. Символический смысл и представляющие его члены вербальной парадигмы связывают отношения *общее – частное*. Слова в пределах парадигмы соотносятся как величины равнозначимые, равноправные, иерархически одноуровневые. В логико-семантическом плане какие-либо отношения между ними отсутствуют, и они оказываются связанными друг с другом только через объединяющий их общий культурный смысл (соотношение частного с частным через общее). Например, вербальные единицы *дуб, сокол, месяц* как члены одной парадигмы (см. выше) соотносятся через выражаемый ими общий культурный концепт ‘молодое мужское начало’. Другой случай – между членами парадигмы обнаруживаются определенные смысловые отношения, но они опираются на разные логико-семантические основания. Так, в упомянутой парадигме ‘молодое мужское начало’ символические номинации доброго молодца *дуб, хмель, виноград* соотносятся друг с другом на основе их принадлежности к группе фитонимов, а слова *сокол, соловей, селезень* – к группе орнитонимов.

3. Обращает на себя внимание «диапазон гетерогенности» фольклорной синонимии: в пределах парадигматических рядов объединяются номинации реалий, принадлежащих к самым разным областям окружающего мира: космоса, атмосферных явлений, ландшафта, флоры, фауны, артефактов и др.

Всё сказанное наводит на мысль о генетической связи системы фольклорной синонимической парадигматики как орудия «культурной» категоризации действительности с некоторыми специфическими чертами мифологического мышления. Эти черты были вскрыты О.М. Фрейденберг и охарактеризованы в рамках эволюционной типологии мышления Л.С. Выготским.

Исходным для О.М. Фрейденберг явилось положение о гносеологической функции мифа как его исконной и основной функции: миф служил для архаического человека орудием познания мира [Фрейденберг 1978, 15, 28, 48, 227]. Мыслительно-познавательные процессы осуществлялись в мифе на базе конкретно-чувственных образов.

Единицу познавательной деятельности, которой оперировало архаическое сознание, исследовательница называла мифологическим образом: «Первобытное мышление... основано на мифологических образах» [Там же, 19]. Этот образ понимался ею как «семантическая реакция первобытной мысли на ощущение предмета именно в его чувственном наличии» [Там же, 27]. Утверждалось, что мифологический образ имел зрительную природу, но в то же время отрицалось наличие у него собственной индивидуальной чувственной субстанции [Там же], говорилось о присущей ему «бескачественности представлений» [Там же, 182].

Заявленная чувственная природа мифологического образа находила выражение в ряде образов различных предметов, зрительное ощущение от которых вызывало адекватную «семантическую реакцию» архаического сознания. Тем самым мифологический образ, согласно О.М. Фрейденберг, имел комплексный характер. Он являлся некой обобщенной чувственной сущностью, которая манифестирувалась группой образов разных реалий, объединявшихся в сознании древнего человека общностью производимого ими зрительного впечатления.

Конкретно-чувственные реализации мифологического образа исследовательница называла *мифологическими метафорами*, понимая под этим формальные равнозначимые разновидности мифологического образа, его варианты, форму его бытия⁴: «Ее (женщины. – Е.А.) лоно – зем-

⁴ «Мифологическая метафора есть форма мифологического образа» [Там же, 22]; метафоры – «варианты образов... мифические метафоры, разновидности мифических образов...» [Там же, 23].

ля, могила, сосуд, яма» [Там же, 78]; «Небо ... представлялось некогда в виде большого человека, а человек – в виде малого неба» [Там же, 83]; «...Гроб считался небом и матерью умершего» [Там же, 30]; «В применении к ходьбе ‘быстрое’ дублирует ‘высокое’ и означает ‘небо’, ‘радость’, ‘веселость’. Напротив, ‘медленное’ повторяет метафоры ‘преисподней’, ‘низкого’, ‘печали’, ‘слез’» [Там же, 61]⁵. При этом подчеркивалось принципиальное качественное отличие мифологических метафор от исторически сформировавшейся на их базе *метафоры поэтической*. Как реализации, варианты мифологического образа они характеризовались тождеством своего содержания, отсутствием между ними иерархических отношений, невыводимостью одного «метафорического» образа из другого, объединением в одном ряду образов объектов, которые, соответствуя одному зрительному ощущению и генерируя его, отличались при этом чрезвычайным несходством⁶.

Приведенная информация позволяет заключить, что мифологический образ в интерпретации О.М. Фрейденберг (то есть группа образов реалий, объединенных общностью наглядного, зрительного впечатления) служил для архаического человека в процессах познания действительности средством ее категоризации. Отличительной чертой последней, как уже от-

мечалось, было объединение в пределах одной категории (одного мифологического образа) образов весьма несходных реалий – явление, квалифицированное О.М. Фрейденберг как присущее мифу «тождество разнородных объектов» [Там же, 20]⁷. Исследовательница объясняла данное явление, во-первых, отсутствием у мифологического мышления способности вычислять в предмете признак, мыслить о втором в отвлечении от первого, а значит, классифицировать предметы на основе общности их признаков: «...Мифологическое (мифотворческое) мышление не определяет предмета со стороны его признаков. Оно еще не может замечать признаков, а тем более объединять их (“характеризовать” ими)» [Там же, 44] (см. также: [Успенский 1994, 299–300]). В этих условиях, согласно логике рассуждений О.М. Фрейденберг, феномен общности зрительного ощущения (впечатления), при широте и неопределенности его границ, создавал почву для сближения, уравнивания, включения в один класс, объединения «под эгидой» одного мифологического образа самых разных реалий. Другим фактором, обусловившим указанное явление, послужила, по мнению исследовательницы, характерная для мифологического мышления неразграниченность сфер макрокосма и микрокосма, природы и человека: «Вторая особенность... – тождество людского коллектива с видимой природой. Познаваемый мир и познающий человек слиты... всё человеческое представляется внешним миром. Внешний мир представляется в виде людей» [Фрейденберг 1978, 25] (см. также: [Мелетинский 2000, 164–165; Топоров 1992, 6 и др.]). Вследствие этого в процесс категоризации на общих основаниях вовлекались реалии (образы) обеих этих сфер.

Можно думать, что охарактеризованный О.М. Фрейденберг как архаический

⁵ Примеры О.М. Фрейденберг свидетельствуют о возможности сближения мифологическим мышлением реалий (образов) на основе общности не только зрительного, но и эмоционального впечатления. Что же касается общности зрительного впечатления, то она, как можно думать, опиралась на неосознанно фиксированную синкетическую «признаковую» близость предметов.

⁶ «...Я... подчеркиваю невыводимость метафор друг к другу, их смысловое равноправие как разновидностей говорящего в них образа. Тем самым *нет* (по отношению к одному и тому же образу) архетипных метафор или метафор, происшедших друг от друга» [Там же, 22–23].

⁷ Ср.: «Все предметы представлялись тождественными» [Там же, 20]; «Для первобытного сознания один предмет и есть другой» [Там же, 23].

(мифологический) тип мыслительно-познавательной деятельности представляет собой то, что Л.С. Выготский назвал комплексным мышлением. Из приводимой ученым информацией об этом типе мышления и его формах вырисовываются следующие его характерные черты [Выготский 1996, 135–184].

Комплексное мышление составляет второй этап развития допонятийного, образного мышления ребенка. В его рамках познавательные процессы осуществляются путем сведения образов предметов в комплексы. Основанием для этого служит общность производимого предметами наглядного впечатления. Комплекс образуется путем обобщения наглядных впечатлений ребенка⁸. Его формирование опирается на познаваемые ребенком в наглядном единственном опыте объективные связи между предметами. Но так как «процесс выделения признаков в комплексном мышлении чрезвычайно слаб» [Там же, 168], эти связи лишены единой логической базы – они многообразны, неоднородны, конкретны, случайны, выделяются по неодинаковым основаниям – по различным ассоциациям, функциональному сходству, могут устанавливаться на основе смутного впечатления некоторой общности между предметами, носить диффузный, неопределенный характер. Поэтому у комплекса «нет твердых очертаний» [Там же, 146]. Комплекс и его элементы связывают отношения общего к частному и частного к частному через общее. При этом общее – комплекс – не довлеет над частным, не стоит над своими элементами, а сливается с ними. А это значит, что образные элементы комплекса равнозначимы, равноправны, лишены иерархии.

⁸ При известной смутности, зыбкости, неопределенности наглядного впечатления комплекс может объединять в себе образы, достаточно далекие друг от друга: ученьи обращал внимание на «неожиданные сближения» у ребенка самых различных образов [Там же, 145–146].

Мышление комплексами составляет характерную черту не только онтогенетической эволюции, но и процесса филогенеза, поскольку оно свойственно и «прimitивным народам»: «Примитивное мышление, – указывал ученьи, – ...носит комплексный характер» [Там же, 159]. Нетрудно заметить, что мифологический образ О.М. Фрейденберг и комплекс образов Л.С. Выготского представляют собой один, допонятийный, тип мыслительной деятельности⁹.

Сопоставление мифологического образа, или, что то же, комплекса конкрет-

⁹ Говоря вслед за О.М. Фрейденберг об охарактеризованном ею типе мифологического мышления как о допонятийном, мы вовсе не склонны считать его единственным доступным архаическому человеку способом ментальной деятельности. О наличии у древних людей способности (элементов способности) мыслить не только комплексами образов, но и понятиями свидетельствует отмечаемый многими исследователями факт образной персонификации в мифе отвлеченных идей понятийного плана (феномен «смыслообразов» Я.Э. Голосовкера): Хронос – время, Афина – мудрость, Афродита – красота и т.д. [Голосовкер 1987, 11, 48, 50, 128; Лосев 1964, 458; др.]. Б.А. Успенский пишет в этой связи о «нерасчлененности уровней непосредственного наблюдения и логического конструирования, при которой собственные имена (индивидуальные вещи), оставаясь собой, повышались в ранге, заменяя наши абстрактные понятия» [Успенский 1994, 312]. В этом отношении представляется актуальным положение когнитивной науки о прототипах понятия – конкретно-чувственных образах как способе его представления в сознании [Попова, Стернин 2001, 58–62, 72–73].

Оба указанных типа мышления – комплексное и понятийное – сосуществуют в ментальных процессах и современных носителей архаической культуры, и носителей современной культуры [Успенский 1994, 305; Выготский 1996, 142, 167]. В связи с этим заслуживает внимания мысль Б.А. Успенского о гетерогенности как исключном свойстве человеческого сознания, «для механизма которого существенно необходимо наличие хотя бы двух не до конца взаимопереводимых систем» [Успенский 1994, 305].

но-чувственных образов, и парадигмы фольклорных синонимов (со стоящим за нею предметно-образным рядом) обнаруживает между ними много общего. На первый план выступает их функциональное сходство: они служат средством категоризации действительности. Обращает на себя внимание также сходство их структурной организации: они объединяют в своем составе семантически гетерогенные сущности, характеризуются общим набором этих сущностей, широтой их семантического диапазона и сходством отношений между ними. Всё это провоцирует видеть в обозначенных способах категоризации генетически связанные между собой явления.

Мифологическое мышление комплексами образов, опиравшееся на общность производимого гетерогенными предметами наглядного впечатления, было обусловлено, как уже говорилось, отсутствием у архаических людей способности вычленять в предмете признаки, мыслить о свойстве в отвлечении от вещи. При этом следует отдавать себе отчет в том, что сам феномен общности наглядного впечатления был, в конечном счете, не чем иным, как зыбким, интуитивным, спонтанным ощущением некоего аморфного «признакового» единства предметов (образов), составлявших указанный комплекс. Культурные же смыслы и реализующие их вербальные (предметно-образные) символические парадигмы имеют признаковую основу и, следовательно, зиждутся на способности мыслить о признаке как о самодовлеющей, суверенной величине. Тем самым хронологически они представляют собой более позднее явление.

В связи с этим можно предположить, что общность наглядного впечатления – смутно ощущавшееся мифологическим сознанием единство признаковой основы комплекса гетерогенных предметов (образов) – с введением в обиход мыслительно-познавательной деятельности категории признака стала осознаваться как общий признак этих предметов. «Допонятийная» природа этого признака, его не-

сущностный для объединявшихся им реалий характер приводили к тому, что классификация явлений на признаковой основе осуществлялась развивавшимся мышлением с учетом значимых для социума в каком-либо отношении, но сущностно не детерминированных или односторонне детерминированных признаков. Этим поддерживалась традиция объединения в пределах одной единицы классификации (категоризации) гетерогенных с точки зрения понятийной дифференциации действительности реалий.

В этом плане показательна приводимая в литературе о так называемых *Natürvölker* информация об осуществляемых ими классификациях предметов по форме, цвету, размерам, запаху, вкусу и на основе иных, часто весьма причудливых и неожиданных ассоциаций. У К. Леви-Строса находим, например, замечание о том, что индейцы навахо делят живых существ на две категории в зависимости от того, наделены ли они речью. При этом к существам, не обладающим речью, относят не только животных, но и растения [Леви-Строс 1994, 143]. У индейцев осажд в одну категорию по признаку связи с небом попадают солнце, звезды, журавль, ночь; в другую категорию – по признаку связи с водой – мидия, черепаха, тростник, туман, рыбы [Там же, 158–159]. У австралийских племен Кимберли в одном классе изготовленных предметов оказываются мед и пироги, так как первый «приготовлен» пчелами, а вторые – людьми [Там же, 157].

В традиционной народной культуре данное явление могло послужить основой выдвижения на роль классификационного критерия актуальных в плане ее само выражения семиотизированных признаков – культурных смыслов и, соответственно, формирования на базе этих смыслов изофункциональных предметно-образных рядов и вербальных парадигм как средства их фольклорно-языковой презентации. При этом как след процесса становления категории признака сохранялся – на уровне «культурного» при-



ема – способ его репрезентации «в предметно связанном виде» (по выражению С.Ю. Неклюдова), то есть представление признака через объект, которому он принадлежит, и его номинацию. Не случайно С.Ю. Неклюдов пишет об «изначальной» (выделено мной. – Е.А.) предметной связанныности атрибутивных значений», resp. символических смыслов в фольклоре [Неклюдов 2002, 23]. Этим, по-видимому, объясняется преимущественно субстантивный состав фольклорных символических парадигм.

Так прежний способ категоризации действительности посредством комплексов образов гетерогенных предметов мог быть переосмыслен в «признаковом» ключе и – в параллель универсальной понятийной форме интерпретации мира – преобразован в форму его «непонятой» ментальной дифференциации, в частности, с позиций мировидения традиционной народной культуры, характерных для нее семиотических смыслов. При этом система культурных концептов и их вербальных парадигматических реализаций восприняла от мифологического комплекса определенные черты его структурной организации.

Литература

Выготский 1996 – Выготский Л.С. Мышление и речь. М., 1996.

Голосовкер 1987 – Голосовкер Я.Э. Логика мифа. М., 1987.

Киреевский 1911 – Песни, собранные П.В. Киреевским. Новая серия. М., 1911. Вып. 1.

Котляров 2002 – Котляров А.А. Пространство в концептуально-языковой картине мира русской любовной частушки. Воронеж, 2002. [Рукопись.]

Лазутин 1981 – Лазутин С.Г. Поэтика русского фольклора. М., 1981.

Леви-Строс 1994 – Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994.

Лосев 1964 – Лосев А.Ф. Мифология // Философская энциклопедия. В 5 т. М., 1964. Т. 3. С. 457–467.

Мелетинский 2000 – Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 2000.

Неклюдов 2002 – Неклюдов С.Ю. Вещественные объекты и их свойства в фольклор-

ной картине мира // Признаковое пространство культуры. М., 2002. С. 21–31.

Никитина 1993 – Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.

Никитина, Кукушкина 2000 – Никитина С.Е., Кукушкина Е.Ю. Дом в свадебных притчаниях и духовных стихах. М., 2000.

Попова, Стернин 2001 – Попова З.Д., Стернин И.А. Очерки по когнитивной лингвистике. Воронеж, 2001.

Постовалова 1988 – Постовалова В.И. Картина мира в жизнедеятельности человека // Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира. М., 1988. С. 8–69.

Путилов 1994 – Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. СПб., 1994.

Соболевский 1897 – Великорусские народные песни / Изд. проф. А.И. Соболевским. В 7 т. Т. 3. СПб., 1897.

Толстая 2002 – Толстая С.М. Категория признака в символическом языке культуры // Признаковое пространство культуры. М., 2002. С. 7–20.

Толстой 1995 – Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

Топоров 1992 – Топоров В.Н. Космогонические мифы // Мифы народов мира. М., 1992. Т. 2. С. 6–9.

Успенский 1994 – Успенский Б.А. Миф – имя – культура // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. 1: Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1994. С. 298–319.

Фрейденберг 1978 – Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978.

Хроленко 1992 – Хроленко А.Т. Семантика фольклорного слова. Воронеж, 1992.

Цивьян 1973 – Цивьян Т.В. К семантике пространственных и временных показателей в фольклоре // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973. С. 13–17.

Червинский 1989 – Червинский П.П. Семантический язык фольклорной традиции. Ростов-на-Дону, 1989.

Чистов 1986 – Чистов К.В. Народные традиции и фольклор. Л., 1986.

Сокращения

МАС – Словарь русского языка: В 4 т. Изд. 2-е, исправл. и доп. М., 1981 – 1984. Т. 1 – 3. (Малый академический словарь).