

УДК 124.5

С.Б. Максюкова

**МИФОЛОГИЧЕСКАЯ СТУПЕНЬ САМОСОЗНАНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ДУХА**

С лёгкой руки лидеров баденской школы неокантианства В. Виндельбанда (1848-1915) и Г. Риккerta (1863-1936), выделивших исторические науки как «науки о духе», все социально-гуманитарные науки стали называть «науками о духе», что вошло в наш менталитет и исследовательскую традицию. Но в какой-то момент своей работы над проблемами социально-гуманитарного знания передо мною вдруг встал вопрос: а что такое «дух», (на самом деле речь идёт, конечно, о человеческом духе), что следует под ним понимать? Как формировалось это понятие – «человеческий дух»? О каких проявлениях человеческого духа мы можем говорить? В каком смысле социально-гуманитарные науки есть знание о духе, человеческом духе? Каким образом знание о «духе» связано с социумом, в какой зависимости от него находится и как влияет на него, то есть какую роль в обществе играет «знание о духе»? Чем объясняется многообразие когнитивных практик?

Попробуем разобраться. Изучением проблемы «человеческий дух» начнём с момента формирования самого понятия в человеческом сознании. С этой целью обратимся к древней мифологии, запечатлевшей самые ранние формы проявления человеческого духа в конструкциях его сознания и их современным интерпретациям.

Понятие «дух» встречается уже в древнеиндийских Ведах как *prana* (санскрит), означающее «дыхание», «дыхание жизни», являющееся опорой человека, без которой он не может жить. Позднее *prana* начинает отождествляться с душой (атманом). Понятие Атмана как духовного «Я» человека не различает отдельного «духа», души, объединяя их в дальнейшем понятием «Брахман», означающим безличностную причину всего сущего.

Поскольку же нас интересует понятие «человеческий дух» в его проявлениях, обратимся к греческой, славяно-русской, африканской и мифологии других народов. Здесь в нашем распоряжении имеется больше первоисточников, а также философско-аналитических и герменевтических исследований, посвящённых данной проблеме.

Но перед тем как приступить к конкретному анализу первоисточников, изложим своё понимание мифа как выразителя индивидуального и общественного, духа личностного и родового, народного, прежде всего.

Мы рассматриваем миф как плод изначально личностного, индивидуального творчества (а не коллективного, как считают многие авторы), хотя в устной традиции миф, безусловно, подвергался различным модификациям со стороны его трансляторов. Подтверждение своей позиции мы находим у А. Ф. Лосева, известного философа и спе-

циалиста по греко-римской мифологии.

Автор «Диалектики мифа» в параграфе VII «Миф есть личностная форма» в своей позитивно-утвердительной характеристике мифа (в отличие от отрицательной, используемой как особый авторский приём) определяет миф как «бытиё личностное, или точнее, образ бытия личностного, личностная форма, лик личности» [1, с. 74]. При этом мыслитель обращает внимание на то, что личность предполагает прежде всего **самосознание**, интеллигенцию. Причём не просто самосознание. Оно должно постоянно действительно выявляться. В нём должна жить перспективная глубинность. Однако личность как некое самосознание, рассуждает автор, было бы чисто умным существом вне времени и истории. И уточняет: «Реальная личность должна иметь пребывающее ядро и переменчивые акциденции, связанные с этим ядром как его энергийные проявления» [1, с. 74-75]. То есть самосознание как таковое – этого ещё не достаточно для личности. Необходимо ещё нечто, что бы определяло её человеческую суть, делало бы собственно человеком. Лосев называет это нечто «перспективной глубинностью», «пребывающим ядром».

Может быть, мыслитель по идеологическим соображениям не мог назвать это «духом»? К сожалению, мы уже не получим прямого ответа от автора на наш вопрос, но думается – если бы Алексей Фёдорович был свободен в выражении своих идей, он наверняка бы использовал в приведённом контексте понятие «дух» (пусть читатель простит меня за свободные домыслы). В самом деле, «ядром» личности, её «глубинностью» может быть только «пребывающий» дух, являющий себя в самых различных человеческих проявлениях.

Мы солидарны с лосевским пониманием мифа как личностного начала и образа личности [1, с. 74-75] и, следовательно, проявлением человеческого духа. Миф действительно есть оформленное и структурированное самосознание личности, осмысливающей в нём (мифе) своё бытиё, свои отношения с другими людьми и миром, каким он предстаёт первобытному сознанию. В мифе ещё нет рефлексии, нет критической оценки себя и других как бы со стороны, нет самоанализа, нет самоконтроля, но есть уже мышление – интеллигенция, есть волевые акты внимания и есть чувственное восприятие реальности и творческое воображение. Сам миф есть волевой акт творческого мышления, синтезированного с чувственным воображением. Миф есть самая первая форма осознания человеческим духом своей реальности, своего индивидуального, личностного начала, своего

внутреннего мира, выраженное в вербально-образной форме языком понятий, имеющихся в арсенале его творца. Причём миф не есть простая фиксация реальности как таковой, не её механический слепок, фотография, если хотите (с позиций теории отражения). Мы знаем: уже само **слово, понятие, категория** несёт в себе обобщённый смысл вещей, явлений, отношений реальности, т.е. знание этой самой реальности. И, следовательно, миф есть представление – знание самой реальности. И здесь, на мой взгляд, следует обратить внимание на очень интересное обстоятельство: миф есть плод индивидуального творчества, с одной стороны. Но, чтобы быть принятым окружающей социальной средой, с другой, миф должен иметь определённое содержание и соответствующую форму, востребованные этой самой социальной средой. Т.е. миф должен обладать смыслом, образностью и логикой изложения, близкой и понятной и его транслятору и адресату, т.е. окружению субъекта, создателя мифа. И здесь встаёт вопрос о соотношении индивидуального и общественного сознания.

Как выразитель личностного начала, миф, несомненно, является носителем индивидуального сознания. В нём репрезентированы непосредственные восприятия, чувства, представления его первотворца, однако миф бы не состоялся как таковой, т.е. не был бы воспринят другими, не передавался бы от поколения к поколению, не сохранился бы, не стал устным **преданием**, если бы он не выражал чувства и воззрения окружения автора, его соплеменников. В том то и дело, что миф являл собою обобщённую и в то же время непосредственную **идеальную** реальность и непростую, близкую его родовой сфере, но ту, в которой она жила, т.е. миф становился **коллективной духовной реальностью** – и в этом смысле – **носителем общественного сознания**.

Сознание первобытно-общинного общества характеризовалось непосредственной включённостью в общественное бытиё. Миф как носитель общественного сознания вполне соответствовал историческому уровню бытия общества и модифицировался вместе с его развитием. Специалисты делят весь длительный путь развития мифологии на периоды фетишизма и анимизма.

Фетишистская мифология связана с самой ранней стадией развития первобытного сознания, когда оно ещё не отделяет себя от окружающего мира, слито с «НЕ-Я». И потому внешний мир, предметный мир чувствуется, мыслится как «Я», оживляется и одушевляется, награждается человеческими качествами. Любая вещь внешнего мира, любое явление может приниматься как нечто независимое, обладающее самостоятельной силой и значимостью, на неё переносятся человеческие функции и первобытно-родовые отношения. Так вещи становятся **фетишами**. Это значит, что первобытное сознание не отделяет идею вещи от са-

мой вещи, т.е. демон (дух) вещи – в самой вещи. Следуя подобной логике, первобытный человек демонизирует растения, животных – всё и вся.

Совершенно фетишистски он (первобытный человек) понимает и себя. А. Ф. Лосев пишет: «Это было то время, когда духовная жизнь человека целиком отождествлялась либо с его функциями, либо со всем человеческим организмом. Прежде всего, душа стала трактоваться как находящаяся в диафрагме, и сама диафрагма – как седалище души, несомненно, было время, когда сама диафрагма отождествлялась с человеческой душой. Прежде чем сердце, почки, глаза, волосы, кровь, слюна стали пониматься в качестве носителей души, они сами должны были оказываться человеческой душой» [2, с. 52]. Т.е. первобытный человек фетишистски представлял как животный организм и его части, так и свой собственный.

Например, древнегреческие мифы об Орфеев рассказывают нам, что голова Орфея после расстерзания его вакханками плывёт к Лесбосу, пророчествует и творит чудеса. Голова Озириса также самостоятельно плывёт из Египта в Финикию. Афина Паллада рождается из головы Зевса [2, с. 53].

Надо сказать, что «культ голов» был широко распространён среди древних народов. Так, древние кельты приносили в свои храмы черепа павших врагов. И вовсе не из «кровожадности», как может показаться современному человеку. Кельты преследовали вполне практическую цель – подчинить своим богам жизненную силу умерших. И как не вспомнить наши волшебные сказки, где избушка Бабы Яги окружена тыном, на каждом колу которого торчит по человеческой голове [3, с. 142-143].

Или вспомним знакомую нам с детства голову богатыря, срубленную коварным братом Карлом Черномором и живущую самостоятельной жизнью из поэмы А. С. Пушкина «Руслан и Людмила». Или бороду того же Черномора, таящую в себе волшебную колдовскую силу – мифический архаизм из «старины глубокой». И эти самые архаизмы дошли до нас в виде пословиц и поговорок типа «хлеб – всему голова» (хлеб – священный дар богов), или: «голова – всему начало» и т.п.

Известный английский этнограф и историк религии Дж. Дж. Фрэзер в своём фундаментальном исследовании «Фольклор в Ветхом Завете» приводит примеры фетишизма в обрядах восточноафриканских племён, сохраняющихся до нашего времени. Так, у этих племён, рассказывает автор, существует обычай приносить в жертву животных, обыкновенную козу или овцу, сдирать с неё шкуру, резать на куски и обёртывать этими кусками кисти рук или пальцы того, чьи интересы при этом имеются в виду. Обряд совершается для исцеления больного, предупреждения болезни, ритуального очищения или сообщения человеку сверхъестественной способности [4, с. 227-238].

Как видим, здесь главным священным предметом выступает шкура животных, которой придаётся магическая сила. Похожие мифологические архетипы сохраняются в русских народных сказках («Царевна-лягушка», «Царевна-змея»). Подобные фетиши, наделённые всей той же магической и даже жизненной силой, встречаются и в мировой литературе. Вспомним классику грузинской литературы – «Витязя в тигровой шкуре» Шота Руставели или знаменитую «Шагреневую кожу» Оноре де Бальзака.

Обобщая приведенные здесь факты, можно сказать, что все народы Земли прошли (либо проходят и ныне) фетишистский период в развитии индивидуального, а с ним и общественного сознания, отразившегося в языческой идеологии – мифах, верованиях и т.д.

А. Ф. Лосев связывает фетишизм с собирательно-охотничьим хозяйством, при котором вещам придавались самостоятельные демонические силы и функции. Я вполне согласна с позицией уважаемого философа в отношении того, что фетишизм был действительно обусловлен собирательно-охотничьим хозяйством. В дополнении к означеному подходу обращаем внимание читателя на важнейшую роль слова в жизнедеятельности родового общества. При собирательстве-охоте первобытные люди осваивали предметы внешнего мира, и, в первую очередь, жизненно важные, нарекали словами-понятиями, означающими их конкретный смысл для обозначения свойств этих предметов, полезных или вредных для человека.

Человек вкладывал в слова (как и ныне) свои ощущения, свои восприятия, свои представления и мог с помощью того же слова рассказать, поделиться с другим человеком своими переживаниями и т.д. Именно слово позволило сделать понятным личностный опыт индивидуального человека доступным для других, т.е. социальным опытом. Заметим: от индивидуального опыта посредством слова – к опыту коллективному, и от коллективного (социального) посредством слова – к опыту индивидуальному – таков был и остаётся путь развития человеческого сознания.

Посредством слова человек осваивает внешний мир и узнаёт его, и посредством слова познаёт и свой внутренний мир и себя в другом. Можно сказать, что для человека, человеческого начала, слово значило то же, что для мира библейского «В начале было слово...». И со всей ответственностью и убеждённостью могу утверждать, что **человек как homo sapiens начался со слова**. Ведь и муравьи и термиты вели и ведут доныне собирательно-охотничье хозяйство с очень высокой организацией, разделением труда и распределением функций; «собирают» и охотятся и другие высокоорганизованные животные, типа антропоидных обезьян, однако все они живут инстинктами, хотя некоторые из этих видов обладают достаточно развитым мышлением. И только человек поднялся

над своей «животностью» благодаря тому же **слову**, смог жить не только инстинктами и индивидуальным опытом, но использовать опыт других посредством слова. Человек не только осваивал и осваивает окружающий мир в процессе его непосредственной встречи с предметами, явлениями этого мира, но и узнавал и узнаёт его с помощью слова, воплощающего накопленный социальный опыт.

Таким образом, **слово служит транслятором опыта, транслятором знания и само слово есть знание**.

Конечно, первые слова имели фетишистский характер, они были непосредственно связаны с вещью, «принадлежали» ей (например, в языке якутов существует триста слов для обозначения различных состояний снега, но само понятие «снег» отсутствует), но уже у Гомера, чьи воззрения Лосев определяет как вполне фетишистские, встречается выражение «крылатые слова», которое не следует понимать как символ. Выражение «крылатые слова» имеет непосредственный смысл: т.е. у слова есть крылья. Не значило ли это, что само слово становилось фетилем, обладающим самостоятельной силой, энергией и наличным бытиём?

На самом деле уже здесь происходит отделение слова от вещи, т.е. понятия вещи от самой вещи. А. Ф. Лосев связывает это явление с переходом к производящему хозяйству. Мы согласны с его мнением в том, что с переходом к производящему хозяйству и развитием ремёсел человеку для производства вещей стало необходимым иметь **представления** об этих вещах, т.е. **идеи** вещей. И тогда он отделяет **понятия** вещей от самих вещей. Теперь уже **понятие** наделяется **демонической силой** и становится общезначимым **демоном** (в греч. духом). Лосев называет этот процесс демонизацией понятий, переходом от **фетишизма к анимизму** [2, с. 60]. Принимая абсолютно правильное толкование Лосевым сути анимизма, заметим, что объяснение автором появления анимизма в идеологии первобытного человека только переходом к производящему хозяйству без учёта влияния на данный процесс других факторов будет неполным. К таким факторам, помимо биopsихических, на которые указывают другие авторы, мы относим прежде всего развитие самого **слова**, которое изначально было артикулированным продуктом человеческого мышления, выражающим мысль, понятие (греч.-idea), идею, представление о предмете или явлении. Слово фиксировало в себе полученное знание, аккумулировало индивидуальный опыт, переводя его в социальный, т.е. обусловило диалектическое взаимодействие частного и общего. И только благодаря слову стало возможным объединение усилий людей, направленных на совместную целенаправленную деятельность, основой которой являются уже не биopsихические инстинкты, а интенции сознания.

Именно слово, несущее знание, способствовало развитию сознания человека, ведь недаром **сознание** в русском языке имеет этимологию – сознание, что означает «совместное», «коллективное» знание, или быть « со знанием». И совершенно очевидно, что переход родового общества к производящему хозяйству происходил одновременно с развитием его сознания, речи – чему человек, на наш взгляд, обязан в большей степени, чем всем прочим факторам, как об этом говорилось выше.

В самой начальной стадии анимистической мифологии, называемой преанимизмом, демон (дух, бог) почти совсем ещё не отделён от вещи, но уже понимается как огромная сила, превосходящая физические возможности самой вещи.

Постепенно на смену «моментальному» преанимизму с его демонами как внезапно действующей силой в греческой мифологии появляется **анимизм** с демонами отдельных вещей и событий, воздействующих на человеческую и мировую жизнь.

Так, в римской мифологии появляются гении (*genius*), аналогичные греческим демонам. Само слово «гений» означает «породитель». Этим словом, как указывает Лосев, обозначалась в людях (и в вещах) жизнеустремлённость и волевая направленность, в то время как греческие «демоны» понимались более объективистски [2, с. 72].

У каждого человека – свой гений, у каждой семьи – тоже свой гений лары. Род как объединение семей тоже имел своего гения (у славян-русичей – Род). Каждое племя и само Римское государство тоже имело своих гениев. Гении эти заведовали каждым шагом человека. Он, гений, настолько близок человеку, что меняется вместе с ним и даже вместе с ним умирает.

Тексты древнеримских писателей (Горация, Овидия, Вергилия и др.) [2, с. 73] свидетельствуют о том, что каждый город, каждый посёлок, каждый дом имел своего гения – хранителя (аналогичных **домовых** у славян-русичей). Множество гениев сопровождали каждый шаг человека от рождения до смерти, каждый из которых выполнял только свою отдельную функцию – лежания в колыбели, первого крика, первого слова и т.д.

Эти гении-демоны сохраняют некоторые черты преанимизма до тех пор, пока демон (или гений) из безличного существа не превратится в личное, индивидуальное существо. Здесь мы имеем дело уже с развитой ступенью анимизма, хотя на первых порах, по замечанию Лосева, всё ещё «выпирает стихийная сила демона, его действующая основа, возникшая в сознании первобытного человека как проекция его производственной и вообще жизненной практики, как проекция его социальных отношений на себя». [2, с. 74].

Как мне представляется, все демоны и гении первобытного человека (а также и представителей развитых цивилизаций Греции, Рима и др.) были

плодом проекции не только его производственной и социальной жизни, но, прежде всего – его духа. По мере развития человеческого духа, проявляющегося в сознании, чувствах, воле и, в конечном счёте, в его действиях, «взрослеют» и его демоны и гении, несущие в себе его силы, воображение, его функции в гипертрофированных образах. Именно это обстоятельство объясняет появление в греко-римской и других народов мифологии антропоморфных демонов, или человекообразных богов. Боги подобны человеку не только в своём внешнем облике<sup>1</sup>, но, и своими действиями, поведением, отношениями с себе подобными и людьми. Боги любят и ревнуют, завидуют и метят совсем как люди.

Так, Эсхил рисует брак между Геей – Землёй и Ураном – Небом в виде дождя, оплодотворяющего Землю. Такие же картины рисуют русские мифы, рассказывая о браке Сварога-Неба и Матери-Земли. Земля в мифах многих народов мира трактуется как всеобщее начало и конец всякой жизни. Платон выражает общегреческую (и славяно-русскую) мысль, когда говорит, что «наша земля – наша мать», что «ею рождены люди» и что «в беременности и рождении не земля подражает женщине, а женщина – земле» [7, с. 145-146]. И здесь же, устами Сократа, Платон утверждает, что она (Земля) призвала богов в качестве их (людей) наставников и учителей. И в этом же месте Платон выдвигает свой тезис о природном равенстве людей (эллинов), обосновывая его общим происхождением. Устами своего учителя Сократа он говорит: «Мы же и все наши люди, будучи братьями, детьми одной матери, не принимаем отношений господства и рабства между собою; равенство происхождения заставляет нас стремиться к равным правам для всех, основанным на законе, и повиноваться друг другу лишь в силу авторитета, доблести и разума» [5, с. 147].

Мифологическая традиция общего происхождения людей от Матери-Земли доходит, как видим, до Сократа, Платона и поддерживается философской мыслью вплоть до христианства, что свидетельствует о возросшем уровне понимания человеком своего «единства во множестве».

Конечно, Платон как гениальный философ смог уловить эмпирическую идею мифа о едином происхождении людей и дать ей рациональное обоснование, опираясь на тот же миф. Но здесь мы имеем дело уже с развитой рациональной формой мышления, представленной философской мыслью.

Но до философской рефлексии как высшей формы абстрактного мышления, человеческий дух проходит длительный путь мифологических идео-

<sup>1</sup> Вспомним скульптурные изображения богов в греко-римских пантеонах, являющие собой идеалы красоты человеческого тела, причем красоты не только физической, но и духовной, что и послужило, вероятно, источником выражения «божественной красоты».

логий и языческих религий. Надолго в мифологии Греции и Рима сохраняются хтонические (матриархальные) мотивы, фиксирующие драматизм и эксцессы общинно-родовой жизни. Так Гесиод, обращаясь к старым мифам, рассказывает о порождениях ночи (ночь – порождение Хаоса) – разных хтонических существах, не имеющих чёткого внешнего облика, но обладающих огромной разрушительной силой. Таковыми же являются Мойры – богини судьбы и Керы – их страшные служительницы; Немезида – богиня мести и бесконечный ряд порождаемых ею страшных существ: Смерть и Сон, Эрида – Раздор, Печаль, Мор, злобный завистник Мом и др. Все эти существа трактуются как причины хаоса, беспорядочности и аморализма в человеческой и мировой жизни.

Кроме беспорядочных действий, эти существа представлены в мифах как чудовища, страшилицы, имеющие дисгармоничные хаотичные формы. А.Ф.Лосев связывает их с **наступательной силой** Земли (порождения Геи и Ураны – Титаны, Киклопы и сторукие, а также Тифон – порождение Земли и Тартара и т.п.) и её (Земли) **оборонительными силами** (Эринии, собака Орф, Цербер, гидра Химера, Сфинкс и др.).

Конечно, так называемая тератология или мифы о чудовищах и страшилицах отражают куль Великой Матери, т.е. родовые отношения периода матриархата, но, на мой взгляд, рассматриваемая мифология содержит в себе и образы страха первобытного человека перед стихийными природными силами и аффективными выпадами природы самого человека, которые он не в состоянии ни понять, ни объяснить, ни укротить. Мифы тератоморфизма рассказывают нам о переживаниях ужаса, растерянности и бессилии человека перед стихиями, что вполне понятно и знакомо современному человеку с той лишь разницей, что мы, в отличие от наших предков, сочинили другие мифы – о всесилии человека, о господстве человека над природой и т.п. (за что нас природа и наказывает).

Уже в хтонических мифологиях наблюдается стремление человека к упорядочению родовых отношений, в том числе, говоря современным языком – генетических. В мифах, рассказывающих о браках богов и богинь, их сестёр и т.п., осуждается инцест как среди богов, так и среди людей (Овидий осуждает брак Кинира и Мирры – отца с дочерью; Софокл рассказывает о браке Эдипа с его матерью Иокастой как о страшном преступлении).

Древние мифы о промискуитете и инцесте (дети – страшилицы и убийцы) помогали человеку увидеть и понять всю порочность подобных отношений и их последствий и в интересах здоровья человеческого рода приводят к признанию необходимости соблюдения генетической чистоты, и как результат – появление моногамной семьи. Хтонические мифы сохранили память о жестоких

временах кровно-родовой мести, человеческих жертвах и людоедстве, имевших место в жизни первобытного человека (например, миф об аргонавтах из «Одиссеи» Гомера или «Гераклиды» и др.).

Однако те же мифы не только констатируют факты человекоубийства, но и осуждают его и наказывают виновных. И здесь мы с полным основанием можем говорить о возвышении человеческого духа над его животной природой. Результатом отказа от человекоубийства явился приход новой героизированной мифологии, в которой убийство оправдывается только в особых случаях, как, например, в борьбе со стихийными чудовищами или врагами родного племени или народа.

Героический миф, сменивший хтоническую мифологию, по мнению А. Ф. Лосева, отражает смену матриархата патриархатом на основе разделения труда – отделения скотоводства от земледелия. На первый план выходит мужчина и как биологический производитель рода (раньше таковой считалась женщина) и как хозяйственник и как организатор, управитель всей социальной жизни, получивший название **героя** [2, с. 84-85].

Да, всё, наверное, так и происходило, матриархат сменился патриархатом, поставившим на место женщины, главной производительницы и правительницы рода, – мужчину. Но мы совершенно уверены в том, что миф не только «отражал» (по выражению А. Ф. Лосева) происходившие события, но и **активно влиял** на них как родовая память, служившая неявной, бессознательной установкой жизнедеятельности людей. Тем самым мы хотим сказать, что смысл, идеи мифа участвовали (и участвуют) в формировании сознания, т.е. миф является не пассивным свидетелем жизни людей, но играет активную роль в самопознании человеческого духа.

Определяя роль мифологии в самопознании и самосознании человека и развитии социума, прежде всего, на мой взгляд, следует обратить внимание на когнитивную (познавательную) функцию мифа как первичную по отношению ко всем остальным (мировоззренческая, коммуникативная, регулятивная и т.д.). Мы уже ранее признали, что миф есть творческое слово, знание, несущее информацию, фокусирующую все сферы жизни людей как вида homo sapiens. Мифологическое знание в качестве мыслеобразов, идей, скрытых смыслов и т.п. участвует практически во всех видах деятельности человека, как сознательной, так и бессознательной (архетип) и его поведении. Знание выступает в роли установки, направляющей действия индивидов, оно может являться нравственным ориентиром, может быть основанием целей и т.п. Одним словом, знание для человека имеет универсальный характер, поскольку является инвариантом всей его жизнедеятельности. И потому трудно переоценить роль мифологии в самопознании и самосознании человека. Мы ви-

дели, как постепенно, шаг за шагом, шло формирование понятий «душа», «дух» – от фетишизма до анимизма. На самом раннем этапе своего развития человек в своём воображении одушевлял весь окружающий мир и даже само слово наградил крыльями. И может быть, именно в этом акте своего творческого воображения человек совершил первую духовную революцию, отделив понятие «дух» от вещи. И теперь «дух», «демон» живёт своей самостоятельной жизнью, в том числе, и человеческий дух. Он теперь не принадлежит кому-либо органу, с которым был неразрывно связан, и хотя по-прежнему обитает в человеческом теле, он свободен в своих проявлениях – чувствах, мыслях, волевых действиях. И мифология демонстрирует самые различные формы проявления человеческого духа – от безобразных, хаотических, спонтанных до упорядоченных межличностных, в т.ч. брачных отношений, образцов геройства и физического и духовного совершенства (Геракл). Но миф не только «самовыражает» его творца, он собирает по крупицам человеческие акциденции воедино и создаёт тем самым совокупный образ человека.

Мифология как бы учит человека, помогая ему познать и понять самого себя, идентифицирует человеческий дух в его идеальном представлении. А в процессе трансляции мифа в диалоге между субъектами коммуникаций по горизонтали и вертикали (между поколениями) передаются знания, характеризующие, по сути, типичные черты, свойственные родо-племенной общности, к которой принадлежат участники диалога и закрепляются в неких прообразах, «мыслеформах», ментальных и бессознательных архетипах, выступающих, в свою очередь, основой «народного духа». Т.о., мифология, выступая предметом преемственной связи между индивидами и поколениями, выполняет одновременно функции коммуникации и самоидентификации, осуществляет как самопознание и самосознание человека, так и становление и самоорганизацию этнических общностей. Можно с полной уверенностью сказать, что именно мифологические представления в процессе их длительной эволюции (фетишизм, анимизм) сформировали целостные представления человека о себе самом, о его душе и духе, получившие своё дальнейшее развитие в религии и философии.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Лосев, А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев. Философия, мифология, культура. – М., 1991.*
2. *Лосев, А. Ф. Античная мифология в её историческом развитии / А. Ф. Лосев. Мифология греков и римлян. – М., 1996.*
3. *Семенова, М. Мы – славяне. Популярная энциклопедия / М. Семенова. – СПб., 2006.*
4. *Фрэзер, Дж. Фольклор в Ветхом Завете / Дж. Фрэзер. Гл. III. Иаков и козы шкуры или «вторичное рождение». – М., 1986.*
5. *Платон. Менексен // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 1. – М., 1990.*

□ Автор статьи

Максюкова  
Светлана Борисовна,  
канд. филос. наук, доцент  
каф. философии КузГТУ.  
Email: [msb.phil@kuzstu.ru](mailto:msb.phil@kuzstu.ru)