

Введение

В настоящей статье подвергается исследованию средневековые тексты, в которых отражаются, прежде всего, рудименты общественного мифологического сознания древнейшей эпохи. Актуальность исследования определяется тем, что мифология представляет собой синкретическую форму общественного сознания, образовавшаяся в доистории человечества: в первобытнообщинной эпохе. Поэтому мы не можем принять за основу периодизации исторического развития общества, предложенную классификацию («общественно-экономическая формация») основоположниками марксизма. Периодизация общества, связанную, например, с пассионарной теорией Л.Н. Гумилева так же невозможно применить для нашего исследования по одной простой причине: трудно определить четкие грани между разными периодами человеческой истории общества, опираясь только на одну теорию «пассионарных толчков» [9]. Эта теория применима для объяснения некоторых частных проблем, касающихся следствий и последствий присваивающего или производящего типа хозяйства. Эти грани между ними настолько являются зыбкими и эфемерными, что многие элементы идей предыдущих эпох могут переходить и при-

существовать в новой, нарождающейся эпохе. Зачастую эти переходы объясняются субъективными конъюнктурными соображениями, когда некоторые элементы идей (например, идеи вождизма, или некритическое восприятие некоторых сакральных воззрений) ранних эпох включаются, например, в новую индустриальную эпоху. Эта форма общественного мифологического сознания появилась и стала характерной чертой только для этапа *присв ив ющего тип* хозяйства в истории человечества. Итак, человеческую историю можно разделить на две крупные эволюционные эпохи: *присв ив ющий тип* (посессиональный — *possession domus*) хозяйства (здесь преобладает собирательство, охота, рыболовство) и *производящий тип* (продуктивный — *production domus*) хозяйства, который, в свою очередь, подразделяется на три этапа: земледелие и скотоводство; индустриальное и постиндустриальное общество [44].

Целью нашего исследования является изучение синкрет («застывшие метафоры»), образовавшиеся в процессе синкретизма и антропоморфизма мифологического сознания, сохранившиеся в древних и средневековых текстах. Эти синкреты эксцерпированы нами из текстов древних и средневековых языков, которые сохранились и бытуют в функционирующих языках нашего времени. Кроме того, мы описываем явления рефлексии и критичности, разрушившие основные свойства мифологического сознания древнейшей эпохи во время перехода от присваивающего типа ведения хозяйства в производящий тип.

Н учн я новизн статьи определяется следующими моментами: во-первых, мы впервые предпринимаем попытку описать синкреты в сопоставительном аспекте со средневековыми языками, определяя не только их семантику, но и пытаемся определить концепты («предпонятийные смыслы») этих «застывших метафор». Во-вторых, мы эксплицируем, что синкретизм и антропоморфизм общественного мифологического сознания подверглись аннигиляции благодаря рефлексии и критичности, возникшие во времена смены типов хозяйства, когда у древнего человека появилось свободное время. В-третьих, мы определяем, что многие синкреты были заимствованы носителями аккадского языка из архаического и классического периодов шумерского языка и затем без изменений были перенесены древними семитами в Ветхий завет Библии.

Для нашего исследования мы используем *методологию* диахронической лингвистики и приемы семантического и когнитивного описания эмпирического материала, эксцерпированного из средневековых текстов.

Теперь приступим к обоснованию проблемы мифологического сознания и рассмотрим основные свойства общественного мифологического сознания в диахроническом аспекте.

Синкреты мифологического сознания

Проблема разработки мифологического сознания началось в первой половине XX века. Это, прежде всего, работа Эрнста Кассирера «Философия символических форм» (1925) и труд А.Ф. Лосева «Диалектика мифа» (1930). Эти труды не утратили своей актуальности и для нашего времени [20; 25]. Так, Э. Кассирер рассматривал миф как необходимую фазу в истории человеческого мышления, который будет преодолен с развитием науки о мире. Благодаря научному прогрессу современного сознания человечество преодолеет миф и освободится от него [20, с. 16]. А.Ф. Лосев утверждал, что сознание нового и новейшего времени не смогло преодолеть миф. Кроме того, сознание современного мира насквозь пронизано мифологическим сознанием, так как современное сознание человечества выработала собственную мифологию [25]. Дж. Фрейзер в «Золотой ветви» строго отличает себя (современного человека) от мифологического сознания, выдвигает для этого следующий тезис, — сознание современного человека свободно от мифов [41]. Т. Адорно считает, что нужно осудить миф как форму общественного сознания, что такое сознание подавляет индивидуальную рефлексию и критичность человека. Он является ярким сторонником и продолжателем идей эпохи Просвещения [1]. Р. Барт рассматривает эту проблему с позиции семиотики, а Л. Альтюссер и Т. Адорно — с марксистской точки зрения. Эти авторы являются представителями так называемого «критического» сознания и изучают миф и мифологическое сознание как ложное явление, ведущее к закабалению сознания человека в жестких идеологических схемах, навязываемых обществу правящими кругами официальной культуры [1; 2; 5]. В середине XX века эту проблему начал разрабатывать Мирче Элиаде, который утверждал, что антагонизм между мифическим сознанием и современной культурой происходит от десакрализации человеческого мышления и деятельности под воздействием прогресса, который и опустошает человеческий опыт, и даже жизнь [45; 46]. Учение М. Элиаде — это реакция на просвещенную критику мифологического сознания. Джозеф Кемпбелл, развивая идеи Карла Юнга, считает, что в современном мире присутствует миф во всех культурах без исключения и разработал так называемое универсалистское учение о мифе [23]. Внутренний мир

человека, по его мнению, остается неизменной, то есть современная культура включает в себя мифологическое сознание.

Итак, мы попытались изложить коротко взгляды наиболее известных ученых, которые касались проблеме взаимоотношения между мифологическим и современным сознанием. Теперь приступаем к исследованию основных свойств мифологического сознания.

Основным свойством общественного мифологического сознания является *синкретизм*. Кроме того, отсутствует рефлексия в полном смысле этого слова, хотя зачатки этого процесса уже были, когда на смену, например, эректусов пришли, например, неандертальцы, и те, и другие были людьми уже разумными и могли обладать рефлексивным сознанием и мышлением. Как указывает В.А. Ранов: «*Остается предположить, что в период медленного, с тысячелетними ост новк ми движения первобытного человек по ближневосточному мосту примерно 1,5–1 млн лет н з д произошло р зделение н пр влений движения, и одн групп поп л н К вк з, друг я двиг л сь в Восточную Европу через Б лк ны, третья двинул сь н восток*» [31, с. 108–109; 3, с. 35; 21, с. 65–66]. Именно в это время произошла стабилизация жизни, связанная с устойчивостью ритуальных коллективов и с развитием сознания, а последнее необходимо связать с появлением свободного времени во времена позднего ашеля. На что указывают археологические находки: более детальная обработка поверхности орудия [31, с. 119]. Однако верховный вождь-жрец пытался накладывать вето *критичности*, но сущностный (*essential*) *нтропоморфизм* был неподвластен ни вождю, ни жрецу.

Давайте раскроем дефиницию термина «*синкретичность*». Это некое целое и неделимое на составные части явление, в котором не выделяются структурно самостоятельные, дифференцированные части. Синкретичность — это процесс, а образовавшаяся синкрета как явление появилось, прежде всего, в языке человека, это устойчивая форма, которую мы с вами иногда не осознаем, но используем в речи как устойчивые выразительные средства в неизменяемой застывшей форме в речевом акте.

Например, тюркская синкрета *qut-bereke* предидируется символическим обращением к человеку с пожеланием счастья, богатства, благоденствия и счастливой доли. В древнейшую эпоху слово *qut* имело несколько уровней семантики — ‘душа; жизненная сила, дух; счастье, благо, благодать, благополучие; удача, успех; достоинство, величие’; рел. ‘состояние истинного бытия, блаженство’; ‘достаток’; ‘божество-оберег’ [10, с. 471–472]. Или сравните, например, забытую синкрету древнетюркского языка, — *büzdan sw tamar* (букв. «со льда

вода капает» (Махмуд Кашгари)), здесь произошел семантический сдвиг: сын по своему характеру похож на своего отца, как две капли воды) [28]. Сравните, еще одну синкрету из эпоса «Козы-Корпеш и Баян-сулу» (время создания эпоса: более 2500 лет): *qara torgaj* (жаворонок), приносящий несчастье, если эта птица садится на человека [18, с. 131–138]. Так, пратюрки не знали понятий «вселенная», «космос» и считали, что до сотворения мира были Тенгри (Teṅri) и Умай (Umai) («Небо и Земля») [14]. Такое же представление обнаруживаем и в текстах шумер — для обозначения целостности мира использовали составное слово AN-KI [𒀭 + 𒀫] («Небо-Земля») [32]. По представлению шумер до возникновения мира Небо и Земля были единым телом, из которого затем и появился окружающий мир [13, с. 38]. Такое понимание отражает рефлекс прошлого состояния, когда доминирующие смыслы общественного мифологического сознания были перенесены из присваивающего типа хозяйства в производящий, что отражается в шумерских текстах архаической эпохи, или подобные явления наблюдаем в рунических текстах Орхона [14]. Кроме того, шумерская магия древа может быть сопоставлена и с шаманизмом: в пратюркской мифологии мироздание разделено на три сферы по вертикали (*tikelej*): верхний мир (*Kök Ulgen*) — срединный мир (*Kök Umai*) — подземный мир (*Irlik-chan*). Как и в шумерской мифологии (небо — средний мир — подземный мир), так и в пратюркском, нарушение порядка в какой-либо из этих сфер могло привести к расстройству коллективного устройства жизни [13, с. 48; 3, с. 48–55]. Кроме того и в шумерской, и в пратюркской мифологии различаются духи-охранители, враждебные духи и духи предков, которым приносились жертвоприношения, чтобы умиловить их, что позволяло народу благополучно обитать в кормящем и вмещающем ландшафте. Эти представления являются несомненными атрибутами общественного мифологического сознания древнейшей поры.

Рассмотрим библейские символы-синкреты из Ветхого завета, некоторые из них были заимствованы из языка Утнапишти (архаический шумерский период) [32; 40]. Это, прежде всего, история об Эдеме, о грехопадении, потопе, или, например, история младенца в корзине, бросившая жрицей в воды Евфрата. Так поступали некоторые жрицы, родившие ребенка вне храма от простого смертного. Законным считался только тот, кто был зачат только в храме от энси [𒀭 ENSI], и такая жрица становилась *энтум*, то есть «жрица священного брака». Впоследствии библейские синкреты стали популярными в хронографах Византии, Сирии, на территории Западного и

Восточного Туркестана, в летописях, апокрифах Киевской Руси и Московского царства. Отметим, что некоторые библейские синкреты (мифологемы) только в семантическом аспекте подвергались рассмотрению в трудах известных ученых [38; 22].

Солнце (ήλιος), *свет* (φως), *тепло* (θερμότης), *весн* (έαρ), *источник воды* (πηγή ύδωρος) — ‘христианство, книжное учение’. Ср., как использует этот сакральный символ Кирилл Туровский в своем «Слове в новую неделю»: «взиде бо намъ от гроба праведное слнце Хъ, и вся верующая емоу спасаетъ» [43, с. 143]. Ср., например, в шумерском языке это слово имеет многозначное значение: [𒌆 UTU (UD), DINGIR] ‘солнце; свет; день; время; погода; шторм, буря (демон), солнце как божество’ [32; 8].

Тьм (μυρίων), *холод* (δρόσον), *зим* (χειμών) — ‘ересь, отступление от православной веры’. Ср., пример, извлеченный из словаря И.И. Срезневского: «Радуися, воиникъ Хвъ, иже тму борующихъ победы» [Срезн, 3, с. 1082]. Приведем еще одно предложение из «Слова» Кирилла Туровского: «ныня зима греховная покаанье престала есть и ледь неверия бгоразумьемъ растаяся» [43, с. 143]. Для обозначения ‘темноты, мрака; ада’ в шумерском языке используется слово с агглютинативным аффиксом отрицания -sis: ansis [𒀭 AN] ‘небо, небеса; бог AN’.

Буря (ζάλη), *волны* (κυμα) — ‘бедствие’. Ср., этот символ в «Майской служебной минеи» XI в. и в «Изборнике 1076 года»: «Боуря мя вльнуеть греховъная» [Мин, XI в., 64]; «въ вльнахъ житиискахъ еси, въ боури ли морьскеи бедоу приемлещи» [И 1076, с. 177; 35, с. 2–4, 14]. Ср. [𒌆 UD] ‘шторм, буря (демон)’ [8, с. 212].

Море (θάλασσα) — ‘жизнь’. Сравните, например, с паремией аттического диалекта θαλαττω κοπέω, которая буквально означает: «бить море», то есть ‘бездельничать, тратить жизнь впустую’. Ср. эквивалентное русское изречение: *толочь воду в ступе*, которое подверглось семантическому сдвигу и сегодня имеет несколько другое значение. Наблюдаем семантическое калькирование в Библии из шумерского языка: [𒌆 𒀭 A.AB.VA] ‘море; жизнь’. Мышление шумерского жреца связано стремлением освободиться из-под власти внешнего мира общины, и его образ мышления — это море, пучина вод, уносящие следы прежней жизни и порождающие новую жизнь [13, с. 19].

Проросшее семя (σπέρμα) — ‘благие мысли’. Ср. в шумерском языке: [𒌆 NUMUN] ‘семя; совершать благое дело во время жертвоприношения’ [8, с. 138]. Ср. перевод из Пандекта Антиоха XI в.: «Съеять светиломъ тьчно семя преподобнаго оця нашего Савы» [л. 5]. *Терние, плевел* (άκανθα, ζιζάνια) — ‘злые мысли’. Ср., как

в Евангелии от Луки [VIII, 7] используется этот сакральный византийский символ: «Възрасте тръние и подави ие». А в евангелии от Матфея лексема *плевел* употребляется в качестве символа. Ср.: «Не добро ли семя сеять еси на селе своемъ, отъкудоу оубо имать плевелы» [XIII, 27], то есть читатель ощущает вопросительную интонацию: *сеешь добрые мысли, откуд же берутся злые помыслы?*

Сеятель (σπείρων), *п стырь* (ποσίην) — ‘христианский учитель, наставник’; *ст до* (ποσίνοιον) — ‘верующие’. Ср. в Евангелии от Матфея [XIII, 19]: приходит непрязнь и въсхыщяеть сенное въ срдци его (το εσπαρμένον) [Срезн, 3, с. 907]. Теперь, сравните, как обыгрывается евангельский символ пастырь в Пандекте Антиоха (XI в.): Длъжьнь оубо есть пастырь весь оумомъ и окомъ бытии [л. 245]. В Евангелии от Иоанна [X, 16] эти символы обладают сакральными значениями: «и будетъ едино стадо и единъ пастырь (μία ποίμνη και εἰς ποσίην)» [Срезн, 3, с. 490]. Обратите внимание на семантическое калькирование этой синкреты из социальной жизни шумер: [𒍪𒍪 SIPA] ‘пастух; сторож’. Слово SIPA («овечий пастух») превратилось в эпитет правителя. Так стали именовать всех царей Шумера и богов. Кроме того, в шумерских текстах появляется постоянный эпитет царя SIPA-ZID [𒍪𒍪 ZI(D)] ‘праведный, истинный овечий пастух’ [13, с. 12; 26]. Сравните, например, отрывок на глиняной надписи «Цилиндр А» во времена правления Гудеа из Лагаша (конец XXII в. до н.э.): «Пр вителю его м ть Н нше отвеч ет: “П стырь мой! Твой сон я тебе р столкую.”» (перевод В.В. Емельянова).

Волк (λύκος) — ‘лжеучитель’. Ср., как Кирилл Туровский обличает лжеучение Федора, поставленного ростовским епископом князем Андреем Боголюбским без санкции Киевского митрополита. Он опирался на византийские образцы патристики. Так, при обличении еретиков он использовал историю борьбы с арианством: «Арии попь бяше (...) влъкъ овчею покровень кожею» [30]. Диссипативные явления в языке, прежде всего, связаны с внеязыковыми процессами. По поводу арианства дадим краткую справку. На самом деле эта борьба была в Византии своеобразной и протекала с переменным успехом противников арианства и его сторонников. В начале IV века известный среди прихожан пресвитер Арий выдвинул учение о том, что в троице только Бог-Отец обладает вечным статусом. Он создал Бога-Сына (Логоса), а творением Логоса стал Святой дух. Арий считал, что Иисус был только подобием Бога-Отца. Иначе говоря, арианство являлось попыткой дискурсивного толкования основного христианского догмата, которое было осуждено александрийским епископом, но затем и поместным собором. Арий обратился с проповедями к на-

роду. Всюду — на рынках и площадях — происходили ожесточенные споры, сопровождавшиеся открытыми столкновениями. В 325 году в Никее на Вселенском соборе было принято изложение основных догматов христианства — Никейский символ веры (атрибуты Бога-Отца и Бога-Сына, непорочное зачатие Иисуса Христа от Святого духа, крестная смерть Иисуса, воскресение, вознесение и вера во второе пришествие). Арианство было осуждено, но споры продолжались до 381 года, когда арианство было повторно осуждено и началось гонение против лжеучителей Ария [29, с. 603—604]. Итак, анализируемый символ стал популярным в творчестве богословов Киевской Руси в борьбе с еретическими поползновениями, расшатывающих символ веры, принятый в 381 году вторым Вселенским собором в Константинополе. Хотя арианство уже проникло в континентальную Европу, например, их идеи были восприняты вестготами.

Лев (λεο) — ‘храбрый, сильный человек’. В Древней Руси этот символ был весьма популярным. Ср., как используется он в «Повести временных лет» по Ипатьевскому списку: «(Романъ), иже бе изострился на поганяя, яко левъ, имъ же половци дети страшаху. В шумерском языке слово лев используется как диафора» (‘сильный человек’) в поэтическом контексте: [𐎠𐎡𐎢 PIRIG] [5].

Ч ш (ποτήριον) — ‘судьба, жребий’. Ср. в Евангелии от Луки [XXII, 42]: «Оче, аще волиши, мимонеси чашу сию от мене» [Срезн, 3, с. 1484]. Шумеры стремились максимально соответствовать своей сущности — (ME-TE-NA) «приближенный к своей сущности», и только тогда он может получить благоприятную судьбу (NAM-DU) [13]. Ср. [𐎠𐎡𐎢 NAM + DU] ‘судьба, участь, рок, жребий, знак, знамение (быть завершенным, законченным)’ [8, с. 27, 133].

Теперь можно приступить к определению conceptum-а проанализированных библейских синкретов.

Концепт «солнце», по-видимому, его первосмысл, являлся следующим — ‘слонить, слон, тело, обладающее огромным размером и силой притяжения’ [Даль, 4, с. 265]. Предпонятийный смысл «свет» определяется как способность видеть или состояние, противное тьме [Даль, 4, с. 156]. «Зерно-первосмысл» лексемы *тепло* можно определить как состояние явления природы либо определенного тела, отдающее тепло, и доступное чувству живого существа [Даль, 4, с. 399]. Концепт «весн» репрезентируется словом *весь*, которое отражает следующий предпонятийный смысл — ‘сплошь без остатка увеличиваться, разрастаться’ [Даль, 1, с. 187]. Теперь, что касается первосмысла концепта *источник (воды)*. Этот концепт отражает

следующий смысл — ‘сток’ [Даль, 4, с. 422]. Итак, *conceptum* можно обнаружить только на глубинном уровне семантики слов. Что касается конкретного и иконического образов, то они находятся на поверхности семантики. Единственным источником для определения *conceptum*-а является единственный в своем роде когнитивный словарь В.И. Даля [12]. Итак, *conceptum* в проанализированных символах показывает, что византийские авторы, по-видимому, осознавали их глобальное и доминирующее значение в продвижении сакральных идей за пределы Римейской державы. Для анализа мы привлекли наряду с другими переводными сочинениями некоторые тексты из «Остромирово евангелия», изданное А.Х. Востоковым [7]. Кроме того, были вынуждены комментировать ряд экстралингвистических факторов, эксплицирующие тот или иной смысл концепта.

Предпонятийный смысл концепта «*тьм*» составляют следующие когнитивные семы: ‘пропасть, бездна’ [Даль, 4, с. 397]. А у концептов «*холод*» и «*зим*» имеется общая сема ‘стужа’. И эта сема рефлексивует физиологическое состояние человека [Даль, 4, с. 558]. Глубинные имплицитные смыслы этих символов послужили для обозначения конкретных явлений в системе христианской догматики.

Концепты «*буря*» и «*волны*» объединяют общие когнитивные смыслы — ‘вздрагивание, барахтанье; кипение, клокотание’. Эти смыслы позволяют выражать конкретное значение в сакральном контексте [Даль, 1, с. 233–234].

Море ‘бездна, пропасть, необъятность’ [Даль, 2, с. 346]. *Корбль* ‘короб’ [Даль, 2, с. 160]. *Семя (проросшее)* — ‘зародыш, корень, начало, основание’ [Даль, 4, с. 378].

Сеять от *сеяти*, обозначающее физическое действие. Слово *пстырь* образовано следующим образом: *п ств* < *п сти* — ‘беречь, блюсти, охранять’ [Даль, 3, с.23].

Волк — ‘хитрый, изворотливый, обманчивый’ [Даль, 1, с. 674].

В кафолической церкви, развивавшейся в условиях сильной власти василевса, первое лицо Троицы — Бог-Отец — воспринимался с императором, наделялся определенными отличительными свойствами и ставился во главе Троицы. Третья ипостась — Святой дух — стала связываться с Богом-Отцом, то есть дух святой в православии в отличие от католицизма (в 589 году на Толедском соборе добавили элемент, обозначающий латинским сложным словом «филиокве», то есть «и от сына») предвечно исходит только от Бога-Отца. От Иисуса он может исходить временно.

Лев — ‘*Felis leo*’ [Даль, 2, с. 242].

Ч ш — ‘часть, участь’ [Даль, 4, с. 356]. Ср., как используется этот сакральный символ в Синайской псалтыри (глаголический памятник XI в.): «за вьса еже въздасть мне чашу спсение прииму» [33, с. 3–4, 115, 151] — *διά πᾶσ' ὧν ἄνταπέδωκὲ μοι ποτήριον σωτηρίου λήψομαι* [33, с. 162].

Подобные синкреты иногда обозначают в некоторых исследованиях, как мифологемы, отражающие древнейшие представления человека, являющиеся по своей сути пантеистическими представлениями и верованиями древних людей. Так, рудименты пантеизма можно обнаружить и в древнетюркских текстах VIII в., например, в «Памятнике в честь Кюль-тегина»: *Когд вверху возник свод синий Тенгри, / лоно бурое Ум й сотворено внизу, / меж ними род людской был порожден и жил* [19, с. 196].

Мы не можем согласиться, например, с Ф. Хоммелем и иже с ним, что тенгризм, зародившийся в V–I тыс. до н.э., является каким-то ранним монотеистическим воззрением древних кочевников [42]. Сравните, например, Тенгри-Умай-Йер-Суб — это как минимум не единое и в то же время триединые божества, где Тенгри представляет собой не персонифицированное небесное божество мужского начала, Умай — богиня плодородия, покровительница домашнего очага, защитница детей, оберегающая, например, *qut* ребенка (‘разум, воля, судьба, удача, счастье и здоровье’), поэтому *qut* является синкретой, обычно это слово употребляется в устойчивом сочетании *qutty bolsyn*. Йер-Суб — божество земли и воды. Кроме того, имеется и бог потустороннего мира Эрклиг и аруахи — духи мертвых, которые к тому же являются покровителями рода. Итак, тенгризм — это некий своеобразный тюркский пантеизм в широком смысле слова, обожеествляющий и очеловечивающий окружающий мир человека.

Мы считаем, что пратюркский пантеизм в некоторой степени эквивалентен стоицизму позднего эллинизма, хотя имеет свои существенные отличия. Как известно, что основателем стоицизма был Зенон из Крита (332–262 гг. до н.э.). Приведем для экспликации онтологическую схему стоицизма, представляющая в определенной степени близость древнетюркскому пантеистическому представлению и пониманию. Мир — совокупность природных процессов, жестко управляемых Логосом. Логос — рация, логика, божественное мышление, то есть это пантеизм (всеобщий — pan + бог — teo + система взглядов (Единое). Божественный Логос пронизывает все мироздание. Чтобы оптимизировать, например, свое удовольствие необходимо не отклоняться от рока. Любимое выражение Зенона: *Покорных людей судьбы ведут, непокорных — т щ т*. Стоик — человек, который стоически, мужественно преодолевает вызовы судь-

бы. В человеке стойки выделяют два начала: 1) телесное, которое испытывает все вызовы судьбы стоически; 2) духовное — это когда человек должен стремиться быть в состоянии апатии. Итак, душа стойка свободна от страстей и чувств. Человек должен достичь этого состояния и только тогда он сможет выстроить нравственный образ жизни в этом брэнном мире [15].

Синкретичность мифологического сознания проявляется в двух аспектах, во-первых, наблюдаем неразделенность сфер: объективного и субъективного (например, толкование вещей снов); естественного и сверхъестественного (например, объяснение появления «*м нны небесной*»); реального и искусственного (появление в языке различных парафраз, так называемых эвфемизмов, например, *хозяин лес — медведь*). Во-вторых, отсутствие дифференциальных форм общественного сознания (философии, религии, искусства, права, морали и некоторых др.). Если мы и наблюдаем некоторые зачатки подобных форм общественного сознания, то они проявляются только в зародышевом зачаточном состоянии.

Отсутствие рефлексии. Рефлексия понимается как обращенность мысли на субъект мышления и на собственно процесс мышления. Существует два типа мышления: 1) практическое мышление, когда некий предмет внимания вызывает внешняя ситуация; 2) рефлексия, когда предмет внимания включает процесс мышления. Приведем некоторые простые обыденные иллюстрации из нашей жизни: дорожный знак, вывески на зданиях и т.д. Для мифологического мышления присуще отсутствие рефлексии, а это уже следствие для отсутствия критичности.

Теперь, что касается *антропоморфизм*. Антропоморфизм — это система взглядов, согласно которым природа наделяется человеческими свойствами, уподобляется человеку, понимается ее закономерности по форме поведения человека. Зададимся риторическим вопросом: чем определяется наличие антропоморфизма в рамках мифологического сознания? Ему не ведомы законы природы, так как такое состояние мышления возможно только в присваивающем типе хозяйства, когда человек стремится объяснить мир при помощи того, что просто переносит человеческие свойства на окружающий его мир. Главным элементом мифологического сознания является миф. Миф — это субъективное образование, имеющее для человека (носителя мифа) статус объективной реальности. Можно сравнить со сновидением и его толкованием в сонниках древних памятниках письменности. Карл Г. Юнг писал, что сновидение и миф являются фактом субъективного образования [39]. Таким примером может

быть древнетюркский памятник письменности X в., обнаруженный в Дуьнхуане в цитадели Мирана А. Стейном, «İrq bitig», в котором помещено 65 притч, являющийся гадательной книгой [18, с. 152–169]. Как только человек начнет подвергать рефлексии и критике миф, то он теряет свою реальность. Можно подвести интенцию древнего мифа следующей логической схеме: ХАОС > порядок. Если этот переход проводить на уровне космоса, мы получим космогонические мифы, если на уровне ритуала — календарно-обрядовые мифы и т.д. Главный персонаж — герой любого мифа подвергается мифологизации, но рефлексия выявляет основную причину некоторых событий того или иного мифа. Ср., например, миф о Прометее. Зевс приковал его к скале не за то, что он подарил людям огонь, а за то, что он знал тайну смерти Зевса.

Теперь, что же представляет *время* для мифологического сознания древнейшей поры. Время — это состояние мифологического сознания, но оно представляет как сакральное, особое, священное время-состояние, когда функционируют боги и культурные герои. Именно они создают *протипы* всему сущему на земле, переводя общность людей от ХАОСА в порядок. Что касается термина, то он состоит из двух частей архе- (первичность, главность и образцовость) и тип (< гр. *typos* — отпечаток, форма, образец). Ср., например, появление вождизма как архетип, представляющий собой как прообраз, выступающий образцом, эталоном для всех последующих действий того же типа и непререкаемого подражания. В это время происходит усиление *мимезис*, когда большинство устойчивого коллектива племени начинают добровольно подражать действиям того или иного вождя, представляющегося как некий непререкаемый авторитет [17]. Однако для мифологического сознания присуще и такое время, обозначаемое как *профанное* (< лат. *profanes* — непосвящённый; непросвещенный, тёмный'), то есть обыденное время-состояние, в котором живут и действуют обычные люди в структуре ритуального коллектива.

Таким образом, в результате проведенного исследования и критического обзора источников по нашей теме, мы определили основные свойства мифологического сознания: синкретизм и антропоморфизм, благодаря которым и возникли мифы. Мифологическое сознание возникло в структуре присваивающего типа хозяйства. Однако, когда возникла ситуация перехода от этого типа хозяйства к производящему типу у человека появилось свободное время для рефлексии и критичности к окружающему его действительности, что позволило человечеству в перспективе преодолеть мифологическое сознание, а это приводило, в свою очередь, к разрушению мифа.

Нами проанализированы синкреты, эксцерпированные из древнейших и средневековых текстов древнетюркского, среднегреческого, древнерусского и шумерского языков, которые явились следствием и последствием синкретизма и антропоморфизма мифологического сознания древнейшей поры. Эти синкреты стали составной частью лексического состава средневековых и современных языков. Они сохранились сегодня в функционирующих языках. Кроме того, преодоление мифологического сознания позволило человечеству заложить основу для формирования первоначальных начал естественных и гуманитарных наук.

Заключение

Таким образом, мы пришли к следующему выводу: человек в составе коллектива стал ориентироваться на архетипы, он должен был их обожать, и почитать, не подвергая никакой критики, жить в упорядоченном ритуальном мире. И в этом обществе люди освободились от ХАОСА, так как человек находится в упорядоченном извне обществе и строго следует ритуалу, и тем самым усваивает архетипы через обряды. Мы определили функциональную роль мифов. Мифы стали задавать единую систему ценностей, единую систему мировоззренческих координат без критического восприятия, благодаря чему обеспечивается сплоченность и солидарность людей вокруг вождя, героя в мифологическом обществе. Как только возникает потребность переосмысления мифов при помощи рефлексии, сакральность вождя аннигилируется. Такая сплоченность и солидарность характерна для присваивающего типа хозяйства. Однако можно перенести эту сакральность метафизическим путем и в производящий тип хозяйства, но такое перенесение будет эфемерным, оно в недалекой перспективе разрушится и исчезнет. Главное, кризис мифологического сознания возникает при переходе от присваивающего к производящему типу ведения хозяйства, так как для этого требуется объективное отражение реальности, а это возможно, если у человека появляется свободное время для рефлексии. Кризис может продолжаться во временном отношении длительное время. Так, например, миф о грехопадении Адама и Евы. Как только возникает рефлексия и критичность, начинается процесс разрушения синкретичности мифологического сознания. Именно в это время формируются зачатки подлинной науки, когда происходит критичное противопоставление естественного сверхъестественному явлению закладывается только начальная форма философии, противостояние реального искусственному появляются первые признаки изобразительного искусства. Человек начинает

воспринимать, например, петроглифы или орнамент как достояние искусства, а не как зашифрованный в них, какой-либо имплицитный магический смысл. Однако подобные формы еще длительное время могут служить прагматическим целям ритуального общества.

Нами установлены, что во время перехода от присваивающего к производящему типу хозяйства доминирующие смыслы мифологического сознания еще долгое время служили прагматическим целям шумерского общества. В храмах продолжали составлять списки сказаний о шумерских героях, создавали сакральные гимны и новые заклинания богам. Так появилась и сформировалась развитая шумерская цивилизация, окруженная враждебно настроенными кочевыми племенами. Это продолжалось до тех пор, пока аккадцы, завоевав южные пределы Месопотамии, не стали изучать культуру и язык шумер. В школах табличек шумерские учителя создавали двуязычные словари и методические пособия, подготовили писцов-переводчиков с шумерского на аккадский язык. Они хорошо усвоили шумерский агглютинативный язык и приспособили шумерское письмо — клинопись для своих хозяйственных нужд. Кроме того, стали изучать шумерскую мифологию. Однако они поступили с шумерами так, как позже в античную эпоху римляне с эллинами, переняв их культуру, дали, например, шумерским божествам и мифическим героям свои семитские имена. Итак, шумерская мифология, а вместе с нею и их синкреты были заимствованы семитскими народами и проникли в Ветхий завет Библии [49].

И последнее, выдвигаем научное предположение: если и только если урало-алтайская языковая семья является по своей природе агглютинативной, то ее разветвлённым истоком может быть шумерский язык архаической эпохи. Об этом свидетельствуют исследования в области эквивалентных сравнений лексических соответствий между тюркскими и шумерским языками [18].

Литература

1. *Адорно Т.* Разыскания о Вагнере: пер. Р. Левингстон. — Лондон; Нью-Йорк, 2005. — 648 с.
2. *Альтюссер Л.* О материалистической диалектике: пер. Б. Брюстер. — Нью-Йорк: Книги «Пантеон». — 272 с.
3. *Алексеев В.* Наука жива сомнениями, однако утверждается открытиями // Знание — сила. — 1986. — № 3. — С. 35.
4. *Ам рт — Истрин В.М.* Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. — Т. I, Петроград, 1920. — 612 с., Т. II. — Петроград, 1922. — 454 с., Т. III, Л., 1930. — 348 с.
5. *Б рт Р.* Мифологии: пер. А. Лаверс. — Нью-Йорк: Хилл и Вонг, 1972. — 160 с.

6. *Бут и ев В.Я.* Традиционный шаманизм Хонгорая. — Абакан, 2006. — С. 48–55.
7. *Востоков А.Х.* Остромирово евангелие 1056–1057 гг. — СПб., 1843.
8. *Гуд ве Тенгиз.* До и после Библии. Шумеро-русский словарь // <http://www.netslova.ru> — 244 с.
9. *Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера земли. — М., 2001. — 560 с.
10. ДТС — Древнетюркский словарь. — Л.: Наука, 1969. — 567 с.
11. ДРС — *Дворецкий И.Х.* Древнегреческо-русский словарь. — Т.1-2. Москва, 1958.
12. *Д ль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. — В 4 т. — СПб., 1998.
13. *Емельянов В.В.* Древний Шумер. Очерки культуры. — СПб., 2000. — 143 с.
14. *Жолд сбеков М., С рткож К.* Атлас Орхонских памятников. — Астана: Кюль-тегин, 2006. — 360 с.
15. Зенон из Кития / А.А. Столяров // Новая философская энциклопедия в 4 т. — 2-е изд., испр. доп. — М.: Мысль, 2010. — 2816 с.
16. И 1076 — Изборник 1076 года / изд. подг. В.С. Голышенко, В.Ф. Дубровина. — М.: Наука, 1965. — 1055 с.
17. *К ирж нов А.К.* Бытие и время в контексте «Хроники» Георгия Амартола / Абай Каиржанов. Palaeoturcica: Знак и семантика. Миф и культура. — Ростов-на-Дону: Альтаир, 2018. — С. 129–132.
18. *К ирж нов А.К.* Palaeoturcica: Знак и семантика. Миф и культура. — Ростов-на-Дону: Альтаир, 2018. — С. 36–50, 152–169; *Ам нжолов А.С.* Шумеро-тюркские соответствия и изобразительные логограммы // Sprache, Geschichte und Kultur der Altaischen Völker. — Berlin, 1974. — S. 65–71.
19. *К ирж нов А.К.* Palaeoturcica: Манихейство. Буддизм. Христианство. Очерки по языковедению. Критика. Переводы. — М.: Горячая линия — Телеком, 2019. — С. 196.
20. *К ссирер Э.* Философия символических форм. Т. 3: пер. Р. Мангейм. — Нью-Хавен; Лондон: Изд-во Йельского ун-та, 1955. — 501 с.
21. *Кл рк Д.* Доисторическая Африка. — М., 1977. — С. 65–66.
22. *Колесов В.В.* Философия русского слова. — СПб.: ЮНА, 2002. — 448 с.
23. *Campbell J.* The Power of Myth with Bill Moyers. — New York: Anchor Books, 1988. — 231 p.
24. *Лосев А.Ф.* Жизненный и творческий путь Платона // Платон. Апология Сократа. Критон. Ион. Протагор. — М.: Мысль, 1999. — С. 49.
25. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. — М., 1930. — 560 с.
26. Мин — Майская служебная минея XI века // *Срезневский И.И.* Древние памятники русского письма и языка. — СПб., 1863.
27. *М твеенко В.А., Щеголев Л.И.* Временник Георгия Монаха (Хроника Георгия Амартола). — Русский текст, комментарий, указатели. М.: Богородский печатник, 2000. — 544 с.
28. *М хмуд К шг ри.* Дивану лугат-ит-турк, 1072–1074 гг: список 1266 г. — Стамбул. — 638 с.
29. *М шкин Н.А.* История Древнего Рима: учебник для исторических факультетов университетов. — М.: Изд-во полит. литературы, 1949. — 736 с.
30. Повесть временных лет по Лаврентьевскому списку. — Л.: Изд. Археологической комиссии, 1926. — 296 с.

31. *P nov В.А.* Древнейшие страницы истории человечества. — М.: Просвещение, 1988. — С. 108–109.
32. *Rene Labat, Florence Malbran-Labat.* Manuel D'épigraphie Akkadienne (Signes, Syllabaire, Idéogrammes). — Paris, 1948 (рукопись). — 348 листов.
33. *Северьянов С.* Синайская псалтырь: Глаголический памятник XI века. — Петроград: Издание Отделения русского языка и словесности Российской академии наук, 1922. — 177 с.
34. Срезн — *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 1. СПб., 1893; Т. 2. СПб., 1895; Т. 3. СПб., 1903.
35. *Срезневский И.И.* Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. — Т. 1. — СПб., 1867.
36. *Титов В.Е.* Троица. — 2-е изд. — М.: Политиздат, 1974. — С. 41.
37. The Collected Dialogues of Plato, Including the Letters / edit. Edith Hamilton and Huntington Cairns, New York: Bollingen Foundation, 1963. — 1776 p.
38. *Улук нов И.С.* О языке Древней Руси. — М., 1972.
39. Face to Face: Professor Jung 1959 / <http://alexorcstos.rutube.ru>
40. *Фрейзер Дж.* Фольклор в Ветхом завете / пер. с англ. — М.-Л., 1931.
41. *Фрэйзер Дж.* Золотая ветвь. Исследование магии и религии. — Нью-Йорк: Макмиллан, 1963. — 776 с.
42. *Hommel F.* Ethnologies und Geography des alter Orients. — München, 1926.
43. Хрестоматия по истории русского языка / Сост. В.В. Иванов и др. — М.: Просвещение, 1990.
44. *Черников М.В.* Принципы мышления. — Воронеж, 1997; *Он же.* Курс лекций по философии. — Воронеж: Институт менеджмента, маркетинга и финансов, 2012.
45. *Эли де М.* Миф о вечном возвращении: пер. В.Р. Траска. — Принстон, 1954. — 112 с.
46. *Эли де М.* Священное и мирское: пер. В.Р. Траска. — Сан-Диего; Нью-Йорк; Лондон, 1959. — 256 с.
47. *Jung C.* The Portable Jung. — New York: Penguin Books, 1971. — 659 p.
48. *Ягич И.В.* Служебная миная за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1096 гг. — СПб., 1886.
49. *Kairzhanov A.* Syncretism of Public Mythological Consciousness of Ancient Pores // International Journal of Psychosocial Rehabilitation. — Vol. 24, issue 06.2020. — United Kingdom. — Pp. 5067–5078. DOI 10.37200/IJPR/V2416/PR260115.