

13. Руководство по сбору и установлению географических названий на топографических картах и планах. Утверждено Главным управлением геодезии и картографии при Совете Министров СССР. М., 1985, 53 с.

14. Русов А.А. Описание Черниговской губернии / А.А. Русов. – Чернигов, 1899, т. II, 327 с.

15. Соколов Я.Д. Седая брянская старина / Я.Д. Соколов. – Брянск, 2000, 660 с.

16. Суперанская А.В. Что такое топонимика? / А.В. Суперанская. – М., «Наука», 1985, 177 с.

УДК 130.2

И. И. Москаленко

КУЛЬТУРНАЯ ПРАГМАТИКА И СЕМАНТИКА МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Прагматична проблематика міфологічної традиції пов'язана з її інформаційними функціями. Міфологічна інформація для архаїчних чоловіків залежна від культурного контексту. Для дослідників джерелом культурної семантики є міфологічна суб'єктивність, пов'язана з цінностями культури.

Ключові слова: Міфологічна традиція, семантика міфів, прагматика міфів.

The pragmatic problem of mythological tradition is its informative functions. The myth's information for archaic people is dependent of cultural context. The source of cultural semantic for researcher is myth's subjectivity which is connected with cultural valuables.

Key words: Mythological tradition, myth's semantic, myth's pragmatic.

Прагматическая проблематика мифологической традиции связана с ее информационными функциями. Для архаичных людей информация мифа зависит от культурного контекста. Для исследователей источником культурной семантики является субъективность мифа, связанная с ценностями культуры.

Ключевые слова: Мифологическая традиция, семантика мифа, прагматика мифа.

© И.И. Москаленко, 2012

В рамках современного философского дискурса миф рассматривается в связи с проблемами когнитивной эволюции, поиском оснований новой рациональности, как особый вид текстов в семиотике. В ходе почти векового научного исследования мифа, его понимание учеными эволюционирует от определения мифа как вымысла к рассмотрению его как особого знания о мире. Прагматический аспект рассмотрения мифологии связан с выяснением информации, которую содержит миф как текстовое сообщение, вовлеченное в процесс культурной коммуникации внутри архаичных обществ. Это понимание мифа имеет большое значение для изучения истории и культуры архаичных народов, так как мифологическое наследие и археологические артефакты являются единственными прямыми свидетельствами об их жизни. Философское изучение мифа как особого вида знания открывает перед нами историческую перспективу эволюции знаний от мифа к науке и далее к новым возможным формам когнитивной практики и к новым когнитивным стратегиям, потребность в которых усиливается в результате расширения сферы знания информационного общества.

Прагматический аспект в исследовании семиотики мифа появляется уже в работах К. Леви-Сторосса о мифе как об особом культурном знании. Ученый считал, что мифологическое познание основано на принципе бриколажа, в процессе реализации которого миф дает медиативные значения для пары противоположностей (бинарная оппозиция); а задача исследователя состоит в определении мифемы и познаваемого с ее помощью социального отношения [7, с.187]. В таком подходе не находит отражение разделение прагматических ситуаций: информация, которую несет миф для нас, отличается от информации, которую несет миф для своих создателей. Интересно замечание И. М. Дьяконова: «Однако постулируемая исследователем мифологическая модель может оказаться и результатом вторичного научного осмысления, не присутствовавшего непосредственно в древнем сознании» [3, с.50].

Более выраженный прагматический подход к изучению мифа имеется в работах А. С. Майданова, посвященных определению методологии изучения мифа и ее применению для определения знаний, содержащихся в «Ригведе» [8; 9]. С целью выяснения реалистического содержания мифов автор предлагает применять методы деидеификации, десубъективизации, деметафоризации [9, с.11]. Но применение этих методов нуждается в дополнительном теоретическом обосновании, так как исследователь предлагает лишить миф его качественных

характеристик, рассматривать содержание мифа вне его специфической формы. Но чтобы преобразовать образное мифологическое знание в рациональное знание, следует учитывать неотделимую связь его содержания с формой, и эту связь необходимо детально исследовать.

В своей работе И. П. Меркулов рассматривает миф как раннюю форму знаний, которая основана на когнитивных механизмах, отличающихся от механизмов научного познания. С точки зрения ученого, когнитивная эволюция реализуется как переход от «правополушарного» образного мифологического мышления к «левополушарному» вербально-логическому мышлению [10, с.63]. В действительности, как отмечают Т. А. Доброхотова и Н. Н. Брагина, число людей, для которых характерно доминирование правого полушария в разных культурах не превышает 15% [1, с.126]. Формирование мифологического мировоззрения происходит поздно, по сравнению со временем появления первых религиозных верований (у неандертальцев); наряду с мифологическим знанием имелось обыденно-практическое знание. «Правополушарность» как когнитивная характеристика архаичных культур достигается с помощью когнитивных практик, связанных с вхождением в измененное состояние сознания. Возникает проблема определения смены «правополушарной» когнитивной стратегии «левополушарной» стратегией как эволюции или революции.

На современном этапе исследования мифологии важной проблемой становится определение прагматики мифа, рассмотрению которой посвящена данная статья. В зависимости от ее решения находится рассмотрение других смежных вопросов семиотики: выяснение семантики и синтактики мифа. Исследование прагматических функций мифа имело место в рамках функционализма в первой половине XX века в трудах Б. Малиновского. Отличительной особенностью современных исследований по прагматике мифа является рассмотрение практических функций мифа в связи с его способностью быть носителем культурной информации. Конкретизация содержания мифов по отношению к культуре достигается путем введения понятия «мифологическая традиция», в результате появляется возможность изучать содержание мифов в связи с конкретным культурным контекстом. Мифологическая традиция является специализацией культурной традиции в духовной сфере культуры. Теоретический потенциал понятия «мифологическая традиция» связан с введением в исследование мифологического наследия временного параметра как отражение эволюции содержания мифологии на фоне этнокультурной динамики. Рассмотрение прагматики и семантики мифологической традиции основано на реализации семиотического, культурно-антропологического и исторического подходов.

Мифологическое наследие является сохранившейся совокупностью сакральных текстов, которые сформировались и воспроизводились в архаичных культурах. Это наследие не влияет на современные представления о мире, хотя миф имеет форму повествования о действиях героев (реже других сил), которая была характерна для него в архаичную эпоху. Недоверие или доверие к мифу как к сообщению о действующих в мире силах зависят от культуры. Прагматический аспект мифа связан с информацией, которую миф несет для субъектов различных культур. Эта информация оказывается различной для современного исследователя и создателей мифов. Для ученого информации оказывается не достаточно, а для архаичного человека информация мифов избыточна. Состояние информационной составляющей мифа обусловлено спецификой мифологического мировосприятия О. М. Фрейденберг пишет, что эта особенность заключается в неразделенности образа воспринимаемого объекта и его смысла [14, с.27]. К моменту инициации, когда архаичный человек становится полноценным членом общества, он знаком с культурной семантикой, имеет представления о миропорядке. Миф как культурное сообщение не несет для такого человека новой информации о мире.

Миф описывает то, что должно быть известно архаичному человеку в процессе восприятия миропорядка. Но нам не известны культурные значения, которые повлияли на формирование того или иного мифа, если, конечно, мы не приписываем мифу значения в процессе интерпретации. Я. Гонда замечал, что современный и язык «Вед» основаны на различных семантических системах, в которых древние и современные люди и систематизируют свой опыт [17, с.62]. Ю. А. Шрейдер пишет, что сообщения имеют социальную функцию создания определенного настроения у лиц, которые их воспринимают [15, с.61-63]. Эта функция фасцинации имела у мифа, который играл особую роль в культовой практике архаичных обществ. Она не зависела от того, знают ли слушатели содержание мифа или узнают о нем впервые. Некоторые мифологические сюжеты сообщались древним людям позднее (в процессе инициации), чем они узнавали связанные с ними мифологические значения.

К. Юнг объясняет особый психологический эффект мифов с помощью архетипов, изначальных коллективных бессознательных структур психики, и пишет о негативной оценке коллективного бессознательного начала со стороны культуры, которая придавала им

приемлемую форму [16, с.13, 88]. Такая негативная оценка роли культуры в формировании мифов не согласуется с устойчивым поддержанием культурой условий для существования мифа (доминирование «правополушарного» мышления). Культурное начало влияет на психическую жизнь индивидов, формируя переживания, сходство которых находит объяснение в похожих условиях существования людей в результате слабой дифференциации культурной практики. Культурно приемлемые формы, соответствующие подсознательным переживаниям людей могут существовать при условии допущения эмоционального восприятия их реальных культурных аналогов. В этом случае культурное содержание будет нести для индивидов определенный эмоциональный оттенок, который определяет их интерес к определенным типам героев.

Семантика мифа находится в непосредственной зависимости от типа культуры, в которой этот миф был создан. К. Леви-Стросс считал, что формирование мифологических сюжетов обусловлено процессом познания людьми действительности [7, с.187]. Но культурные знания не во всех случаях являются продуктом целенаправленного познания. Отношения и явления действительности становятся объектом познания, если они вычлняются из остального опыта. Синкретизм мифа является препятствием для познания, основанного на субъектно-объектном взаимодействии. Для мифологического сознания отношения родства, ритуальная практика, социальное взаимодействие соответствуют определенной картине мира, неотъемлемой частью которой является традиционный культурный порядок. Если традиции, связанные с этой картиной мира, кодифицируют опыт с точки зрения должно поведения, то необходимость в дополнительном определении культурных отношений с помощью мифов отсутствует.

Культурная динамика приводит к возникновению новых форм отношений и деятельности, а изменения культурной практики в неравной степени охватывают ее сферы. В этом случае недостаточность существующих значений компенсируется новыми значениями, связанными с культурными процессами в наиболее динамичных сферах практики. Но культурный порядок в архаичном мировосприятии является частью миропорядка, и любые изменения образа жизни получают негативную интерпретацию. Они понимаются архаичными людьми как отступление от священного порядка, значение которого эти люди усвоили в процессе социализации. А. С. Токарев писал, что австралийские тотемистические представления препятствуют отступлению охотников от многовековых традиций [13, с.73]. Ученый замечал: «И новые религиозные представления, порожденные изменившимися условиями жизни, чаще складываются из старых, казалось бы, отживших, представлений, чем зарождаются совершенно заново» [13, с.48]. Культурные изменения не всегда влекут за собой появление новых мифов, с помощью которых в культуре утверждаются новые значения, так как архаичный человек находится во власти существующей картины мира. Исследователь, который стремится обнаружить за мифологическим сюжетом соответствующее культурное содержание, имеет дело с полисемией мифа, способного нести различную смысловую нагрузку в разных культурных контекстах.

Полисемия мифологических сюжетов обусловлена наличием гибкой связи между сюжетом мифа, описывающим формирование миропорядка в результате действия могущественных сил, и определяемыми посредством мифа явлениями действительности. Связь между мифом как знаком и культурным порядком как его денотатом не является произвольной, в обратном случае миф не будет выполнять функцию фасцинации. Миф как особый культурный текст обладает тремя обязательными элементами: описание состояния мира до совершаемого героем действия; описание совершаемого героем действия; результат действия героя, который совпадает со сложившимся порядком вещей. В редких случаях силами, описанными мифом, становятся природные явления. Из трех элементов мифологического текста два имеют связь с воспринимаемой людьми действительностью. Во-первых, образ миропорядка совпадает с культурными значениями, которые усвоены людьми в процессе социализации. Во-вторых, действующий герой мифа воспринимается людьми как сила, повлиявшая на миропорядок или продолжающая оказывать на него влияние.

Оба элемента мифа, герой и миропорядок, имеют денотатами отношения культурной реальности: герой выступает объектом культа (религиозный культ), а миропорядок отождествляется с окружающей людей действительностью. Герой мифа занимает центральное пространство в конкретной культовой практике, вокруг которой построена культурная деятельность архаичных обществ. Вопрос о его присутствии в объективной реальности является неразрешимым с точки зрения семантики, но в культуре ему отведено некое смысловое пространство. Невозможно определить, действительно ли есть некто, кто занимает это пространство, поскольку это вопрос опыта того, кто его воспринимает. Л. Леви-Брюль писал о том, что архаичные люди относятся с доверием ко всякому индивидуальному опыту встречи со сверхъестественными силами, и указывал на несоответствие принципов построения мифологического мышления правилам логики, выдвигая в качестве объяснения закона этого

мышления принцип партисипации, сопричастности [6, с.50, 64].

В мифологическом повествовании образ героя является источником открытости и неустойчивости представлений о миропорядке. Характеристику открытости образ миропорядка приобретает под влиянием идеи участия героя в действительных событиях (принцип сопричастности). Это участие делает возможным разные сценарии развития событий, так как за их развитием стоит воля другого существа, то есть иррациональное начало. Ритуальная практика ориентирована на то, чтобы вовлечь эту сознательную могущественную волю в отношения и обязательства, достигнув большей степени предсказуемости действий внешних разумных сил. Поэтому отношения архаичных людей с мифическими силами часто построены по принципу обмена благами. Открытость сознания при восприятии действительности поддерживается ожиданием воздействия со стороны внешних разумных и могущественных сил. Д. П. Козолупенко указывает на интерес архаичных людей к окружающему пространству, особым явлениям [4, с.71].

Мифологическое повествование об участии героя в формировании миропорядка является источником неопределенности. Оно содержит допущение возможных изменений существующего порядка по вине других сил или людей, что находит отражение в эсхатологических мифах. Представления о миропорядке находятся в прямой зависимости от действий мифологических героев и богов, которые этот порядок определяют. Визуализация присутствия героев мифов в качестве реальных сил мироздания достигается в результате отождествления их воздействия на мир с природными явлениями. Предпосылка для подобного понимания содержится в представлении об их влиянии на миропорядок, допускающего частные проявления этого влияния воздействия на действительность. Традиционная точка зрения на семантику мифа связана с идеей обожествления, то есть причинами появления богов является «олицетворение и деятельность, приписываемое великим явлениям природы», как формулировал теорию М. Мюллер [11, с.49]. В реальных мифологиях боги обнаруживают свое присутствие с помощью разных природных проявлений.

Смысл текста мифа формируется при помощи юнктивной связи между концептами мифа, в качестве которых выступают значения героев мифа и значения существующего порядка. В процессе восприятия мифологического повествования у людей складывается представление о возникновении существующего порядка в результате деятельности героя, которое совпадает или не совпадает с их знанием об этом порядке. Оно совпадает в том случае, если люди являются носителями культуры, с системой значения которой генетически связан миф. Тогда повествование достигает цели: формирует у слушателей определенный психологический настрой. В тексте мифа имеется также конъюнктивная связь, которая объединяет значение героя как действующего лица в мире, где еще не установлен существующий порядок, его значение и в мире, где порядок уже установлен. Реальный прирост информации в мифе достигается не в результате описания известного слушателям порядка, а в результате описания действий героя.

Представления о влиянии героя на миропорядок является источником новых мифологических значений. Мифы различаются не столько описанием миропорядка, сколько повествованием о действиях героев. Мифологические представления являются частью системы культурных значений. Если они теряют свою связь с культурным контекстом, то могут не воспроизводиться в процессе сакральной коммуникации. Сюжеты мифов сохраняются как священное знание (наделение сюжетов новыми значениями), образуя мифологическое наследие культуры. Информация, которую несет в себе образ героя мифа, связана с нетекстовой компонентой этого образа. Культурный герой или бог могут быть объектами религиозного культа, за ними признается определенная религиозная ценность. В культурах ценности интегрированы в системы ценностей, поэтому религиозная ценность мифологического образа отражает лишь фрагмент, связанной с ним культурной системы ценности.

Информация, которую несет текст мифа для исследователя, связана с нетекстовой составляющей мифа: влияние системы ценностей. Но для архаичных людей ценностный контекст мифов является частью их культурной реальности. Архаичный человек наделяет образ героя мифа дополнительной ценностью в результате восприятия его участия в жизни людей и установления диалогового взаимодействия с ним. Объектом диалога между культурным и мифологическим субъектом является жизнедеятельность людей в конкретной культурной обстановке, их культурные потребности. Мифологическое повествование для архаичных людей информационно избыточно, так как люди наделяют героев мифов дополнительными значениями, которые эти герои приобретают для них лично в результате участия в их жизни. Поэтому сюжет мифа получает дополнительную интерпретацию в связи с конкретной культурной обстановкой. Напротив, для исследователя мифа информации оказывается не достаточно, так как ему не известен стоящий за мифом культурный субъект. Каждый миф содержит несколько уровней

значений: первичные, которые возникают на момент появления сюжета, и вторичные, которые появляются в результате его новой интерпретации.

Возможность диалога между культурным и мифологическим субъектом (героем мифа) обусловлена спецификой мифологического мировосприятия. Оно основано на понимании действительности как предустановленного порядка, что является следствием совмещения образов объектов и их смыслов. В результате любое человеческое действие и само существование человека воспринимается людьми как вмешательство в этот порядок (закон сопричастности), за которым должен последовать неминуемый ответ. Архаичный человек воспринимает этот ответ соразмерным характеру вмешательства (причина суеверий), и поскольку это вмешательство разумного существа (противопоставления человека животным в архаичных мифах), то соразмерным ответом являются действия разумных сил, организующих порядок. Архаичный человек наделяет силы, с которыми он вступает в диалог, способностью абсолютного понимания. В этом восприятии мифологических сил заложена возможность для мифотворчества, так как наиболее полным пониманием будут обладать герои мифов, культурные значения которых близки потребностям людей.

Появление новых мифов является результатом реализации потребности в новых смыслах для определения имеющихся мифологических героев, либо потребности в новых героях. В случае значительных культурных изменений происходит смена системы значений, что влечет за собой смену доминантных типов героев. В архаичных мифологических системах имеется прямая зависимость между образом героя, выразителем определенной системы ценностей, и представлениями о миропорядке, детерминированными доминирующей системой значений. Эта зависимость находит отражение в космогонических мифах. Р. Н. Дандекар указывал на зависимость верховенства божества от эпохи, объясняя ее соответствием «образа данного божества тому, что можно назвать этосом того периода» [2, с.111-112]. Д. С. Козолупенко замечает, что появление нового героя отражает двойное изменение мира в тексте мифа: мир изменяется, когда возникает необходимость в этом герое, а также когда герой появился [4, с.112]. В мифе находят отражения изменения культурно-исторического контекста, в результате которых возникает потребность в новых культурных значениях. Утверждение новой системы значений, отражает смену ценностных ориентиров культуры, то есть определенный этап этногенетического процесса (генезис новых ценностей и культурных значений).

Миф как форма представляет своего рода матрицу, на основе которой формируются значения. С одной стороны, значения формируются в результате восприятия образа героя за счет расширения его понимания с помощью нетекстовой компоненты мифологического субъекта (диалог о потребностях). С другой стороны, значения возникают в ходе восприятия образа миропорядка, в формировании которого участвуют разные сознательные силы. Расширение понимания миропорядка с помощью представления о влиянии на порядок других разумных сил, выразителей других культурных позиций, содержит возможность смены ценностных ориентиров, что находит отражение в смене образа верховного божества (героя) и отказа от связанных с ним ценностных доминант.

В. Пропп считал, что в основе различных сюжетов сказок находится единая композиционная схема [12, с.463]. Миф тоже обладает композиционной схемой, включая в качестве обязательных элементов исходное состояние мира, действия героя, результат его действия, совпадающий со сложившимся положением вещей. Для мифа эти элементы функционально необходимы, так как они обеспечивают его связи с реальностью посредством образов героя и существующего порядка. Образ героя связан с конкретным опытом культурного субъекта, а образ миропорядка - со стандартами культурной практики. Представления об исходном состоянии миропорядка обозначают внешнюю канву действий героя, космическое или историческое измерение его действий с помощью представлений о священном или изначальном времени.

Образ героя и образ мира являются своеобразными «окнами» мифа в реальность, в которой жил архаичный субъект. Именно культурный субъект должен стать объектом научного исследования мифа. Мифотворчество не является стихийным процессом, так как устойчивое существование мифа в культуре отвечает требованием его общепризнанности и традиционности. Мифы, сохранившиеся в результате существования мифологической традиции, имеют культурное измерение. Культурные потребности и интересы людей общности совпадают, поэтому значения мифа, получившего распространение в культуре, отражают общее для людей культурное содержание. Полностью этим характеристикам отвечают старые мифы, которым приписан статус священного знания. Эти мифы составляют основное содержание мифологической традиции, обуславливая ее консервативность, в результате чего эта традиция становится фактором устойчивости любого архаичного общества.

Сохранение сюжетов мифов как священных знаний без их существенных изменений

находит отражение в разрозненности самого мифологического наследия. А. М. Лебок замечал, этнографы-наблюдатели «никогда не встречались с феноменом целостной мифологической системы» [5, с.169]. Но это не парадокс мифологического мышления, которое с помощью мифологических представлений формирует мировоззрение, то есть целостную систему взглядов на мир. Внутренняя упорядоченность мифологических представлений достигается в результате смещения акцентов значений тех или иных мифов посредством их интерпретаций. Интерпретация мифов реализуется в двух направлениях: интерпретация с помощью нового понимания образа имеющейся совокупности мифов о герое, образующих мифологический комплекс; интерпретация образа героя со стороны новой системы значений с целью ослабления или подчинения прежних значений новой системе значений.

Мифологическое наследие каждого народа является синхронно и диахронно неоднородным по содержанию. Его синхронная неоднородность обусловлена неодинаковым влиянием имеющихся в нем представлений на культуру, которое соответствует положению этих представлений в господствующей системе значений. Диахронная структура мифологического наследия отражает последовательность смены систем значений и связанных с ними космогоний под влиянием изменений культурно-исторического контекста. Выявление структуры мифологического наследия имеет особое значение для исследования мифологических традиций разных народов, а также исторического контекста их формирования. Мифологическое наследие народа формируется в процессе последовательных культурных изменений, содержание которых определяет сущность этнокультурного процесса.

В перспективе исследование культурного содержания мифологического наследия, выяснение его связи с культурно-историческим контекстом дает возможность расширить наши знания об истории «дописьменных» народов. С формальной точки зрения миф является источником информации об альтернативных принципах организации когнитивной практики, исследование которой дает нам понимание современных когнитивных процессов. Архаичное мышление основано на принципе субъективности, который определял все его свойства: перенесение значений на действительные объекты, эмоциональное и образное восприятие, неразделенность природного и культурного окружения как комплекса условий, в которых вынужден существовать человек. Эти черты мифологического мышления совпадали с особенностями «правополушарной» когнитивной стратегии, доминанта которой «искусственно» поддерживалась в архаичной культурной практике. Мы можем проанализировать текстовую компоненту мифа, но его нетекстовая компонента находит неполное отражение в содержании мифов. Она не может быть полностью раскрыта со стороны культурного содержания мифа, так как субъективная онтология мифа основана на приоритете его «когнитивной практики» на ранних этапах истории людей. Рассмотрение мифа как самой простой начальной формы знаний не является решением этой проблемы, так как доминанта мифологического мышления не была изначальной. Миф подчинил обыденно-практическое знание, сместил когнитивную стратегию в сторону ее «правополушарности», а также сильно дифференцировал опыт людей посредством его сакральной кодификации.

Бібліографічні посилання:

1. **Доброхотова Т. А.** Загадки неправорукого меньшинства / Т. А. Доброхотова, Н. Н. Брагина // Вопросы философии. - М.: Правда, 1980 № 1. - С. 124-134
2. **Дандекар Р. Н.** Ведический бог и ведический мудрец / Р.Н. Дандекар // От вед к индуизму: Эволюционирующая мифология. - М.: Восточ. лит-ра, 2002. – С. 103-134
3. **Дьяконов И. М.** Архаические мифы Востока и Запада / И. М. Дьяконов. - Изд. 2-е, стереотипное. - М.: Едиториал УРСС, 2004. - 248 с.
4. **Козолупенко Д. П.** Миф. На гранях культуры / Д. П. Козолупенко. - М.: Канон+, 2005. - 212 с.
5. **Лебок А. М.** Антропология мифа / А. М. Лебок. – Екатеринбург: Банк культурной информации, 1997. - 688 с.
6. **Леви-Брюль Л.** Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви-Брюль. - М.: Педагогика-Пресс, 1994. - 608 с.
7. **Леви-Стросс К.** Структурная антропология / К. Леви-Стросс. - Пер. с франц. - М.: Наука, 1983. - 535 с.
8. **Майданов А. С.** Миф как источник знаний / А. С. Майданов // Вопросы философии. – М.: Наука, 2004. № 9. - С 91 - 105
9. **Майданов А. С.** Тайны великой «Ригведы» / А. С. Майданов. - М.: Едиториал УРСС, 2002.- 208 с.
10. **Меркулов И. П.** Когнитивная эволюция / И. П. Меркулов. - М.: РОССПЭН, 1999. - 310 с.
11. **Мюллер М.** Шесть систем индийской философии / М. Мюллер. - М.: Искусство, 1995. -

12. **Пропп В.** Структурное и историческое изучение волшебной сказки (Ответ К. Леви-Строссу) В. Пропп // Семиотика: Антология / Ю. С. Степанов. Изд. 2-е, испр. и доп. - М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2001. - С. 453-471

13. **Токарев С. А.** Ранние формы религии / С. А. Токарев. - М.: Политиздат, 1990. - 662 с.

14. **Фрейденоберг О. М.** Миф и литература древности / О. М. Фрейденоберг. - М.: Гл. изд-во восточ. лит-ры, 1978. - С. 27

15. **Шрейдер Ю. А.** Логика знаковых систем: Элементы семиотики / Ю. А. Шрейдер. - Изд. 2-е. М.: Едиториал УРСС, 2010, - С. 64

16. **Юнг К. Г.** Душа и миф. Шесть архетипов / К. Г. Юнг. - М.: АСТ, Мн.: Харвест, 2005 - 400 с.

17. **Gonda J.** Vedic Literature. A History of Indian Literature. Band 1. / J. Gonda. - Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975. - 463 p.

УДК 122

Ю. А. Мелков

ИЕРАРХИЯ ЦЕЛЕЙ И ЦЕННОСТЕЙ: ПРЕДЕЛЫ САМООРГАНИЗАЦИИ

Цілі та цінності людської життєдіяльності становлять собою складну ієрархічну систему, найвищим щаблем якої виступають ідеали як уособлення водночас кінцевої мети діяльності в цілому та фундаментальної цінності, що визначає процес цілепокладання щодо нижчих рівнів ієрархії. Засвоєння людською особистістю соціальних цінностей покладає межу їх стихійній самоорганізації, але завдяки усвідомленню ідеалів уможливується подальша самоорганізація цілей та цінностей в якості постійної апроксимації ідеального рівня як граничної детермінанти життєдіяльності.

Ключові слова: цілі, цінності, ідеали, цілепокладання, самоорганізація, аттрактор.

Цели и ценности человеческой жизнедеятельности образуют собой сложную иерархическую систему, высшим уровнем которой выступают идеалы как воплощение одновременно конечной цели всей деятельности и фундаментальной ценности, определяющей процесс целеполагания на низших уровнях иерархии. Освоение человеческой личностью социальных ценностей полагает предел их стихийной самоорганизации, но благодаря осознанию идеалов становится возможной дальнейшая самоорганизация целей и ценностей в качестве постоянной аппроксимации идеального уровня как предельной детерминанты жизнедеятельности.

Ключевые слова: цели, ценности, идеалы, целеполагание, самоорганизация, аттрактор.

The goals and values of human life and activity constitute a complex hierarchical system, its highest level presented by the ideals as embodiments of both the final goal of the whole activity and the fundamental value that defines the goal-setting on lower hierarchy levels. Human personality mastering social values provides a limit for their spontaneous self-organization, but the recognition of the ideals still enables further self-organization of goals and values as continuous approximation of the ideal level as the ultimate determinant of the life-activity.

Keywords: goals, values, ideals, goal-setting, self-organization, attractor.

© Ю. А. Мелков, 2012

Проблематика целей и ценностей во все времена принадлежала к наиболее стойким и популярным темам философских исследований. Особое звучание этой темы в современном мире, в эпоху глобальных рисков и катастроф объясняется как задачей осмысления перспектив и тенденций развития человечества в целом, так и тем обстоятельством, что ценностно-смысловой универсум каждой отдельной человеческой личности становятся всё более весомым фактором в деятельности социальной, включая и деятельность познавательную. Актуализация последнего момента ещё более подчёркивается развитием концепции постнеклассического типа научной рациональности, в котором познающий субъект впервые обретает всю полноту своих человеческих качеств, отражающихся и собственно в результатах научного познания.

Ещё в 1960–70-е годы, когда вопросы соотношения науки и нравственности из предмета мировоззренческих споров «физиков» и «лириков» превратились в целиком уважаемое направление теоретизирования, в философской мысли – по крайней мере, в отечественном её