

между религиозными организациями, как и их равенства перед законом предполагает постоянные усилия общества и государства. Все это зависит от реальных условий, от существующих традиций, от общей культуры, компетентности должностных лиц.

В современном мире сфера церковной юрисдикции ограничивается в основном внутрицерковными и сугубо конфессиональными делами. В своей гражданской ипостаси каждый верующий выступает субъектом светского права. Это свидетельствует об одинаковом общественном статусе представителей различных конфессий.

Желая повысить в законодательном порядке статус той или иной религии, можно усугубить конфессиональные и межнациональные противоречия, поэтому при корректировке законодательства о свободе совести должен быть положен один критерий, согласно которому следует интегрировать религиозные объединения в общественно-политическую жизнь, в частности, в отечественную культуру. Необходимо строго выполнять конституционный принцип отделения церкви от государства, и принцип равенства религий и религиозных объединений перед законом.

Отделение церкви от государства не означает, что религиозные организации должны быть отделены от общества. Отдавая предпочтение одной из конфессий, государство тем самым ущемляет права других, создавая почву для религиозной розни и способствуя развитию межконфессиональных конфликтов. Обязанностью государства является обеспечение необходимых условий для осуществления прав и свобод граждан, в том числе и свободы вероисповеданий. Государство должно позаботиться, чтобы граждане-верующие имели возможность совместно удовлетворять свои религиозные потребности в молитвенных домах, пользоваться культовым имуществом и т. д.

Пределы и характер государственного регулирования сферы свободы совести отражают истинный курс государства. То есть, действительно ли государство является демократическим правовым или фактически уже произошел поворот к иным формам, подразумевающим сакрализацию власти и рабство совести; отделяющим главную функцию государства – служебную по отношению к гражданскому обществу, от неких собственных интересов государства как самодовлеющей силы [6, с. 25].

Правовое регулирование отношений государства и церкви не определяет развитие общества, но оно может способствовать его процветанию. Только ответственное понимание этой реальности, обеспечение нравственно-психологического благополучия демократического общества могут способствовать дальнейшему развитию как общества, так и государства в целом.

Выделенные в статье проблемы проявления религиозных процессов в сфере законотворчества в странах Восточной Европы не являются исчерпывающими и требуют дальнейшей разработки.

Источники и литература

1. Свобода совести, вероисповедания и религиозных организаций: Положения Конституций постсоциалистических стран, государств Западной Европы, США, Канады, Японии, международных правовых документов. Сб. – К.: Отделение религиоведения Института философии НАН Украины, 1996. – 90с.
2. Бызов Л., Филатов С. Религия и политика в общественном сознании советского народа // Религия и демократия: На пути к свободе совести. Вып. II / Под общей ред. С.Б. Филатова и Д.Е. Фурмана. – М.: Издательская группа «Прогресс-Культура», 1993. – С. 9–42.
3. Бабій М. Державна політика щодо свободи совісті й релігії: сутність і практика / М. Бабій // Людина і світ. – 2004. – № 3 (522). – С. 16–19.
4. Єленський В. На порозі 2004-го / В. Єленський // Людина і світ. – 2004. – № 1 (520). – С. 2–9.
5. Мировой опыт государственно-церковных отношений учебное пособие. – М.: Издательство РАГС, 1998. – 306с.
6. Бурьянов С. Правовые основания, сущностное содержание и гарантии свободы совести / С. Бурьянов // Государство и право. – 2001. – № 2. – С. 21 – 26.

Семенов Н.И.

МИФОФОРМЫ СВЯЩЕННЫХ ГОР

Актуальность. Первый вопрос, который должен возникать у исследователя проблемы мифических гор, это – какую именно разновидность или форму мифических гор он собирается исследовать. Дело в том, что в архаических традициях уживается несколько разных представлений. Согласно одному, существует одна-единственная гора, центр Вселенной, вокруг которой вращаются все небесные светила. Согласно другому, вытянутая горная гряда пересекает весь обитаемый мир. Эта разность представлений в научной литературе никак не отражена, обе “ипостаси” принимаются как бы за одно явление (наиболее академический пример – [7, с. 52-56]). Специалистов не смущают даже разные грамматические формы слов “гора” и “горы”, а, значит, и разный вложенный в них смысл. Иногда употребляются сразу и та, и другая. “Именно горам (горе), – полагает А. В. Подосинов, – приписывается роль axis mundi – мировой оси, вокруг которой вращается мироздание...” [27, с. 546]. Как горный массив со множеством вершин может выполнять роль единой оси мира? Эту нелегкую задачу решает В. Я. Петрухин, вынося ось вращения мира на поверхность земли: “Индийская Меру, иранская Хара, финно-угорский Урал – одновременно гора и Мировая ось, и хребет, тянущийся по всему земному пространству” [26, с. 20]. Никаких аргументов автор не приводит, просто он так представляет. Нас же, конечно, интересуют представления древнего человека, выявить которые, как оказывается, не так легко.

Сложность вопроса усугубляется тем, что обе формы мифических гор нередко накладываются друг на

друга. Известное представление о пяти священных горах в Китае является именно такой диахронической картиной: центральная гора (ось мира) окружена четырьмя другими горными пиками (стилизация горной цепи, окружающей весь мир). Наконец, существует и третья форма мифических гор: две горы, воплощающие собой Небо и Землю, Нижний и Верхний миры.

Задача статьи – поставить вопрос о необходимости дифференцированного подхода к указанным мифоформам священных гор, а также попытаться выяснить их суть и место в архаической картине мира. Для этого необходимо обратиться ко всему кругу так называемых космогонических мифов, с которыми они неразрывно связаны. Но прежде определимся с самим понятием космогонии. На мой взгляд, этот важный теоретический вопрос нуждается в существенной поправке.

Согласно существующим научным представлениям, космогонические мифы описывают возникновение Вселенной, охватывая целую совокупность последовательных творческих актов и их конечный результат – сотворенный космос. Принято считать, что “порядок сотворения мира соответствует следующей идеальной схеме: хаос → небо и земля → солнце, месяц, звезды → время → животные → человек → дом, утварь и т. д. Таким образом, космогонические мифы описывают становление мира как результат последовательного введения бинарных оппозиций... и градуальных серий” [39, с. 7]. Это типичный пример подмены первобытного мировосприятия современным мышлением. В результате мы имеем дело не с архаичной моделью Вселенной, а с собственными спекулятивными построениями. В науке, кстати, существует целое течение, в котором “считается, что все беды в восприятии хронологически дистанцированных культур коренятся в том, что мы смотрим на мир современным взглядом” [46, с. 298]. Особенно это касается первобытности. Нельзя недооценивать серьезность разделяющего нас “ментального барьера”. Об этом высказывались многие ученые. И если сначала их высказывания ютились в литературе на маргинальных правах, то теперь они обретают все большую актуальность. Симптоматично, что в последние десятилетия этнографы заговорили о методе *эмпагии*, сопереживательном проникновении в духовное состояние исследуемой культуры [4, с. 55]. Остается, правда, полной загадкой, как этот метод может быть осуществлен практически, да и возможен ли он вообще. Еще полтора столетия назад Генри Мэн высказывал на сей счет весьма серьезные опасения [49, с. 105]. Со своей стороны, не претендуя на умение проникнуться первобытным состоянием, я все-таки предложил бы рассмотреть космогонические мифы с иной точки зрения.

Можно заметить, что весь мифологический процесс “творения” мира содержит два массива сюжетов. В одном действительно описывается акт космогенеза, творение Вселенной из первоначального хаоса, - он представлен очень слабо и обычно служит беглой предысторией или придатком того или иного мифа. А вот во втором, основном массиве, отражено уже нечто совсем другое, что можно было бы определить как акт космографирования: структурирования Вселенной с расчленением ее на три космические зоны. При более внимательном его рассмотрении нетрудно убедиться, что он не только не входит в совокупность космогонических актов, а, напротив, противостоит им: речь здесь идет уже не о творении Вселенной, а о перестройке, точнее, разрушении уже созданного первоначального порядка. Поэтому сюжеты второго массива следует назвать *космоагоническими*. Именно в них появляются мотивы “всемирный потоп”, “изгнание из рая”, “разрушение лестницы на небо”, “культурный герой” и др., так или иначе связанные с космической катастрофой.

Существующие научные представления о мифических горах являют собой беспорядочное нагромождение разнохарактерных данных, рассматриваемых в спекулятивных рамках “сплошного космогенеза”, - см., например, [38]. О подобной литературе С. В. Соколовский справедливо заметил, что она “отражает даже не вчерашний, а позавчерашний день” [34, с. 15]. Сделанная поправка позволяет рассмотреть данный вопрос дифференцированно и с принципиально иных позиций. Прежде всего укажем, что мировая мифология свидетельствует о творении только одной, изначальной горы как метафорического местообитания первых людей. Остальные мифоформы священных гор образуются в результате мировой катастрофы. Возникает последовательная цепочка: изначальная гора – (катастрофа) – две горы – мировая цепь. Анализ пространственно-временной связи между ними как раз и является целью настоящей работы.

Две горы. В шумерской версии мифа о “творении” мира, известной под условным названием “Гора небес и земли”, повествуется следующее. Когда-то небеса и земля были слиты как одна гора. Но живущие на ней боги так расплодились, что им стало тесно. Тогда отец богов Ану призвал своего старшего сына Энлиля и сказал: “Стала тесна гора для тебя, братьев и сестер твоих. Давай оторвем ее верхушку и разделим гору на две части”. Так они и сделали. Ану поднял вершину вверх, и из нее образовался купол неба. Энлиль же опустил подножие вниз, и из него образовался “плоский диск с неровностями, горами и ущельями, ибо гора была разорвана, а не разрезана ножом” [22, с. 11-12]. Аналогичный сюжет обнаруживается и в других традициях. У кельтов эпические герои Фергус и Кухулин сносят могучим ударом вершины холмов [28, с. 320-321, 323]. То же в Ригведе проделывает бог Индра (РВ, IV.19.4), а в карачаево-балкарской версии Нартиады – бог-кузнец Дебет [11, с. 126]. Китайский творец мира Паньгу так ударил “перед собой” топором, что “раздался оглушительный грохот, как будто оттого, что надвое раскололась гора”, в результате Небо отделилось от Земли [13, с. 43], и пр. Отсюда видно, что мифологема двух гор (гора-Небо и гора-Земля) возникла из первоначальной горы, *разломанной* надвое. В мифах народов мира это космическое событие представлено целой галереей мотивов: “небо и земля”, “сталкивающиеся скалы”, “хлопающие двери (ворота)”, “пасть чудовища” и “близнецы”. Остановимся вкратце на каждом из них.

Небо и земля. Ю. Е. Березкин обнаруживает его в восточном Средиземноморье, западной Африке, Австралии-Океании и на небольшой территории Америки. Следует также учесть представления шумеров [22, с. 11-12], финно-угров [26, с. 64, 76, 207, 230, 292], китайцев [35, с. 156], чукчей [41, с. 332] и др. Тем не

менее, Березкин считает, что “это одна из мнимых универсалий мифологии” [5, с. 190]. На мой взгляд, факт мирового распространения мотива говорит как раз о его универсальности. Это диахронный мотив, распадающийся на два последовательных во времени этапа. Вначале Небо и Земля были соединены, затем произошло нечто, в результате чего Небо и Земля оказались разлучены, причем, *насильственно*, что акцентировано во всех мифах. Именно поэтому попытки назвать этот мотив “браком Неба и Земли” или “священным браком” я считаю неудачными, – перед нами, скорее, “развод”, “священная трагедия”, печальный результат космической катастрофы.

Сталкивающиеся скалы. Его общемировая распространенность отмечалась неоднократно [18, с. 72; 42, с. 191-192]. Под данным мотивом подразумеваются гора-Небо и гора-Земля, которые после разъединения как бы стремятся вернуться к прежнему состоянию слитности. У алтайцев, чукчей [41, с. 165, 332], индейцев североамериканских озер [35, с. 167-168] и других народов Небо и Земля непосредственно бьются друг о друга. Это сложный образ, несущий по крайней мере тройную семантическую нагрузку.

1. Фиксация космической катастрофы, сам момент разрыва изначальной горы на две части. Показательна связь мотива со всемирным потопом (о последнем см. [43, гл. 4]). Так, китайский герой Юй, сын Гуня, пробуравил проход сквозь гору Лунмынь, чтобы отвести потоп; дочь дракона, спасая посевы людей от наводнения, раздвинула сомкнувшиеся горы и выпустила потоки воды [13, с. 147, 417]. Похожий сюжет у муисков Южной Америки: их богиня прародительница хотела устроить потоп, но бог Бочика прорубил в скале выход водам [23, с. 22]. В осетинских сказках за горами, бодающимися как бараны, бьет родник [24, с. 45]. О том же сообщают сказки Верховины [32, с. 202]. Чтобы добыть волшебный напиток-мед, спрятанный в скалах, скандинавский бог Один употребляет бурав [25, с. 242]. У обских угров в преисподнюю ведет скала с отверстием, перекрытым сетями для рыб [26, с. 350]. Согласно библейской версии, Моисей добывает воду ударом жезла в скалу (Исх 17.6), а вот жители Гиерополиса считают, что воды потопа поглотила глубокая пропасть, открывшаяся в их стране [12, с. 80-81]. Аналогичным образом еще одна версия обских угров повествует, что от крика пораженного стрелой менква-великана разверзлась земля и потекла река [26, с. 394]. Древнегреческие аргонавты *проплывают* между Симплигадами. А. А. Афанасьев, ошибочно отождествлявший толкучие горы с тучами, замечал: “Понятно, что именно в этих горах должна заключаться живая вода = весенний дождь”, – и приводит примеры из польских, болгарских, словацких, русских, украинских и новогреческих сказок [3, с. 181-182]. Видимо, так называемая вавилонская топографическая карта на глиняной табличке ок. 2300 г. до н. э., считающаяся “древнейшей картой мира” и изображающая две параллельные цепи холмов, разделенные рекой [27, с. 165], представляет собой иллюстрацию всего того же мотива толкучих гор как мировой катастрофы, сопровождающейся потопом.

2. Отражение переходного периода “привыкания” Неба и Земли к разделенности. Здесь необходимо оговориться, что их изначальная слитность описывала, конечно, не столько картину целостности Вселенной, сколько психоментальность самого первобытного человека. Он мог ходить на небо, летать, мгновенно перемещаться в пространстве на громадные расстояния, одновременно находиться в двух разных местах и пр., то есть владел всем набором психотехник. Особо следует подчеркнуть, что мифологическое сознание наделяло магическими способностями (в терминах психофизиологии – развитым суперсенситивно-экстрасенсорным началом) буквально каждого первочеловека. Это было время, по выражению В. Г. Богораза, “поголовного” шаманства [37, с. 171]. “В первобытности... – отмечает со своей стороны М. Ф. Косарев, – умением погружаться в “мистическую реальность”, видимо, обладали в какой-то мере все люди” [16, с. 291]. Именно поэтому людей Золотого века мифы наделяют фантастическим обликом: это великаны, первые, *другие* люди. Речь идет о человеке как бы даже иного биологического вида. Это важное наблюдение означает, что мифологическое мышление классифицировало этапы развития человечества иначе, чем современные археология и палеонтология. Следуя данным мировой мифологии, “первых” людей, живших до космической катастрофы, следовало бы отнести скорее к homo magicus. После катастрофы они исчезли и появились “настоящие”, современные люди. Магический феномен был утрачен. Но произошло это, очевидно, не сразу: Небо и Земля еще смыкались друг с другом, сильные шаманы еще сохранялись в обществе. Лишь со временем начали исчезать и они. Мирча Элиаде в книге “Шаманизм: архаическая техника экстаза” постоянно подчеркивает ту мысль, что в новое время шаманы от поколения к поколению деградируют вместе с человечеством [50, с. 215, 224, 235, 237, 275, 282, 339, 378, 439, 449]. Это запечатлел и наш мотив: у подножья сталкивающихся скал герой-шаман нередко обнаруживает множество костей своих менее удачливых коллег по искусству. Постепенно небо закрепляется на новом месте, и скалы перестают смыкаться. Разве что изредка, во время грозы, с неба падают камни, – мотив “громовых” или “молниевых” камней. Марийцы, например, объясняют гром тем, что верховный бог Юмо скатывает с неба камни [26, с. 269].

3. Воплощение препятствий на пути в иной мир. Эта смысловая сторона мотива не раз отмечалась исследователями [42, с. 191-192]. За сталкивающимися горами находятся живая вода, волшебные вещи, преисподняя, долина богов, страна блаженных и прочие проявления иного мира. Логично было бы предположить, что развитие этого значения двух сталкивающихся гор должно привести к их абстрагированию и появлению мотива хлопающей двери.

Хлопающая дверь (ворота). Интересно, что этот образ распространен в современной художественно-фантастической литературе, ищущей свой выход в неведомое, в четвертое измерение. Классический пример – рассказ Герберта Уэллса “Дверь в стене”, которому Косарев уделил специальное внимание в книге о шаманизме [16, с. 187-190]. “Я совершенно уверен, – пишет ученый, – что Г. Уэллс описал *свои собственные* реинкарнационные грезы” [16, с. 189]. Уже отсюда видно, интерпретация “дверей” может быть самой неожиданной. Мотив является частью более общей проблемы контактов с иным миром. В психологии, вообще в медицине, занимающейся проблемами высшей нервной деятельности и нейрофи-

зиологии человека, феномен “инога мира” известен как измененное состояние сознания (ИСС) и на Западе целенаправленно изучается с 1960-х годов [45, с. 76, прим. 13]. Со своей стороны фольклористы, этнографы и лингвисты сделали немало для выявления архаических представлений о локализации иного мира, - см., например, [29]. В рамках нашей темы мы лишь заметим, что “хлопающие двери” могли возникнуть как в результате абстрагирования мотива сталкивающихся скал, так и независимо от него, - вопрос этот нуждается в отдельном исследовании. Обратное (хлопающие двери → сталкивающиеся скалы, предположение В. Я. Проппа [30, с. 249]) маловероятно, поскольку двери как атрибут цивилизации появляются на довольно позднем этапе социального развития человечества.

Пасть чудовища. Еще одна разновидность трансцендентного препятствия. Через нее шаман или кандидат в шаманы проникает в “брюхо” – иной мир. В сказках различных народов распространен сюжет, в котором за героем, пересекающим границу миров, гонится чудовище с гигантской пастью от земли до неба. Его верхние и нижние зубы напоминают две горные гряды (вспомним вавилонскую “топографическую карту”) или сталкивающиеся гору-Небо и гору-Землю. Сюда же, очевидно, следует отнести и мотив зубастого лона: он фигурирует в сюжетах, где герой отправляется “по ту сторону” добывать себе жену. В свою очередь, “локус сходящиеся-расходящиеся скалы”, например, в алтайском эпосе, чаще всего связан с женитьбой богатыря, похищением жены [42, с. 192]. Многие считают пасть чудовища всемирным мотивом, против чего опять восстает Березкин [5, с. 188].

Близнецы. Один из наиболее распространенных в мире мотивов. Его происхождение тоже до сих пор не выяснено. Наиболее официальная версия сводится к физиологии. “Истоки близнечного мифа, – считает В. В. Иванов, - можно видеть в представлениях о неестественности близнечного рождения, которое у большинства народов считается уродливым...” [14, с. 175]. Эта концепция обладает рядом слабых мест: она не объясняет механизма превращения физического “уродства” в мифологическое представление, оставляет неясным противоречие между ужасом-отвращением перед близнецами и их почитанием, игнорирует семантическую сложность и космические масштабы мотива, ограниченно учитывает многообразие его форм и пр. Другие исследователи настаивают на социальном аспекте происхождения: для родоплеменного общества характерен миф о противостоянии двух сестер (например, [17, с. 170-171]), к которому иногда возводятся дуалистические космогонии [25, с. 31]. Как и предыдущая, эта концепция базируется на тезисе “невежественного дикаря”. Однозначность такого подхода приводит к парадоксальной ситуации, когда научная трактовка отражает более примитивное восприятие мира, чем сам предмет исследования, наделенный несомненным внутренним богатством. Здесь нельзя удержаться и не вспомнить печальное сравнение К. Леви-Строса: “в то время как белые объявляли индейце животными, вторые предполагали в первых небожителей. При равном невежестве последнее было, безусловно, более достойным людей” [19, с. 30]. В последние годы выдвинута “звездная” концепция: А. С. Майданов считает, что ригведийские Митра и Варуна, древнегреческие Диоскуры, древнеримский Янус, Тамузи Иолокангамулу южноамериканских карибов “были богами утренней и вечерней звезды”, то есть Венеры [20, с. 16-21]. В какой-то мере эта теория уже знакома исследователям [47, с. 47, 48]. В ее пользу говорят некоторые мифологические факты [31, с. 27; 13, с. 114-115]. Однако те же факты указывают, что связь близнецов с обоими эпифаниями Венеры возникла на более позднем этапе развития мифа. Вот, например, китайская история о братьях Янь-бо и Шичже: сначала они жили *среди гор* и так *жестоко дрались друг с другом* (отметим оба момента), что отец “послал одного из них управлять звездой Шан, а другого звездой Шэнь. Звезды эти никогда одновременно не светили на небе: когда одна зажигалась на востоке, на западе другая заходила” [13, с. 114-115]. Здесь жестокая драка братьев среди гор – явно более архаичный слой. Вообще натурмифологическая школа давно и справедливо подвергается критике: еще в XIX веке обнажилась “крайняя односторонность сведения мифов к природным явлениям” [21, с. 23].

Наиболее естественное, с моей точки зрения, решение проблемы происхождения близнечного мотива исследователи обошли вниманием. Уже приведенная выше китайская история дает прозрачную подсказку: близнецы = сталкивающиеся скалы. Следы этой тождественности обнаруживаются в мифологиях самых разных народов. Ниже мы приведем конкретные примеры, но для большей основательности начнем с общих вопросов. Анализируя мифы народов мира, исследователи собрали о близнечном мотиве массу разнохарактерного и неупорядоченного материала. Необходимо хоть как-то его систематизировать. Попытаемся выявить смысловую структуру мотива, перечислив его основные содержательные блоки (семантические узлы).

1. Универсальность. Означает глубокую древность мотива, происхождение которого можно смело отнести к изначальным временам.

2. Космическая масштабность и агрессивность. Иванов собрал примеры, говорящие об ужасе, который испытывают различные народы перед двойней. Однако все эти примеры ясно свидетельствуют о том, что близнецы внушали страх не своей физиологической аномалией, а своей космической агрессивностью: как правило, в лице братьев сталкиваются небесный и подземный миры [14, с. 174]. “Близнецы часто считаются детьми грома (их бесчинство может вызвать гром)” [14, с. 176]. В русских былинах именно два брата-близнеца чаще всего бросают вызов небу. Такую же враждебность к небесным богам проявляют фиванские близнецы Амфион и Зетос [42, с. 142-145]. Столь же непримиримо братья воюют с нижним миром. Для поддержания “физиологической” концепции Иванов приводит данные приматологии, устанавливающие “у приматов те же основные черты поведения по отношению к двойне”, что и у многих народов мира. “Удивление обезьяннего стада вызывает как сама двойня, так и мать близнецов, держащаяся после их рождения поодаль от стада...” [14, с. 175]. Во-первых, значение обезьяннего “удивления” все-таки не выяснено. Во-вторых, связь между физиологической и мифологической сферами не обязательно столь прямо-

линейна. На мой взгляд, необычное отношение древнего человека к близнецному феномену, если оно действительно восходит к приматам, скорее всего, наложилось на некое космическое событие, что и привело к олицетворению последнего. И, кстати, более удачной персонификации двух половинок расколовшейся изначальной горы (сталкивающихся скал), чем близнецы, трудно и представить.

3. Связь с мотивом изначальной горы. Замечена исследователями, но остается непонятой. “Иногда речь идет об одной горе, на которой живут брат и сестра, вступающие в брак и дающие начало человеческому роду”, – пишет В. Н. Топоров, в пример он приводит китайский миф и заключает: “Это тема божественного *инцеста*...” [38, с. 313]. Таким образом, суждение автора оказалось зажатым рамками брачных отношений. В действительности они не играют здесь никакой роли. Имеет значение лишь тот факт, что близнецы появляются на свет из изначальной горы как две ее половины. Гадать, как некоторые исследователи [6, с. 165], какого пола эти два космических обломка, естественно, не имеет смысла.

4. Связь с мотивом потопа. Иванов приводит этнографические данные, свидетельствующие о несомненной связи близнецов с водой [14, с. 175]. Их бесчинства могут вызывать не только гром, но и дождь. “В мифологиях разных народов братья-близнецы могут отличаться на состязаниях, в ходе которых им удается увести девушку” [42, с. 146]. Заметим, что “девушка” (персонификация воды) появляется в результате “состязания”. Близнецы нередко – боги вод [25, с. 30-31].

5. Связь с мотивом Неба и Земли. Близнецы нередко олицетворяют Небо и Землю, Верхний и Нижний миры. Таковы в ведической традиции Яма и Ями, которые имеют “множество типологических параллелей в мифологии всего мира...” [40, с. 18].

6. Прародители современных людей. “Представление о происхождении человечества от пары близнецов, родившихся на небе, – одно из самых древних” [6, с. 165]. Этот факт позволяет еще раз проверить относительную дату появления двойни на свет: очевидно, она совпадает с моментом разъединения горы Неба и горы-Земли. Как известно, современные люди появились после мировой катастрофы.

Представленная семантическая схема близнецного мотива дает основание уверенно интерпретировать двойню как антропо(зоо)морфизацию сталкивающихся скал. Такая концепция подтверждается различными мифологическими, этнографическими, лингвистическими и археологическими фактами.

На керамической фляге из храмово-дворцового комплекса Кой-крылган-кала (Хорезм) изображен гусь, туловище которого представляют собой две человеческие личины [26, с. 432]. Похоже, это братья-близнецы. Гусь воплощает еще целую гору-вселенную, но предполагаемые близнецы уже как бы готовятся ее разъединить: один смотрит вверх, прямо на крылатого коня-грифона (представителя небесного мира), второй смотрит вниз, – к сожалению, этот фрагмент фляги не сохранился, но можно предположить, что здесь изображен представитель нижнего мира. На бронзовой прорезной бляхе XIII-IX вв., найденной в Чердынском районе Пермской области, изображено “святое семейство”: две очень похожие фигуры взрослых тянутся головами друг к другу, а находящийся между ними ребенок руками и ногами распихивает их в разные стороны [26, с. 244]. В этом шаманском атрибуте я также вижу символическое изображение космической катастрофы: разлучение разнополых близнецов, прародителей человечества. Идентичный сюжет мы находим, например, в новозеландском мифе о “предках всего, что существует” – Ранги (Небо) и Папа (Земля). “Сначала Ранги и Папа еще не были разделены и лежали, прильнув друг к другу”. Но вот их сын “Тане-махута твердо уперся головой в Землю, а ногами в Небо и мощным усилием оторвал Ранги от Папы... Лишь после этого появились люди” [33, с. 562].

В другом полинезийском мифе (Тонга) рассказывается об огромной каменной глыбе в море. Однажды она зашевелилась, “раздался гул, подобный небесному грому”, и глыба родила близнецов, мальчика и девочку [33, с. 361]. Похожий миф есть у саамов [26, с. 156].

В осетинском эпосе есть сказание о близнецах Ахсаре и Ахсартаге (“Отважном” и “Отважнейшем”), на котором есть смысл остановиться подробнее. Интересно само их рождение: “В час, когда поют первые петухи, родился первый сын, и в ту же ночь, когда утренняя звезда Бонварнон еще не вошла на небо, в час, когда поют вторые петухи, родился второй сын”. На радостях родители созывают пир, причем приглашают на него представителей трех миров: небесного кузнеца, повелителя морской бездны и своего тестя, владыку крепости. Визит этих гостей как бы знаменует собой дальнейшие пути братьев (вспомним туловище гуся-вселенной в виде двух человеческих личин, устремивших свои взоры в Верхний и Нижний миры). Повзрослев, они отправляются в поход и доходят до придорожного камня, где расходятся три дороги (распространенный мотив, символ разделения вселенной на три космические области). Это – конец первобытной эпохи. Если до этой поры близнецы как бы составляли единство, то теперь должны разлучиться. В том, как они условились поступить на космической развилке, хорошо прослеживается отзвук мотива сталкивающихся скал: “Пойдем по двум крайним дорогам, а средняя пусть будет местом нашей встречи”. Под *придорожный камень* они положили по стреле. В дальнейшем самостоятельном приключении первый брат оказывается узником Нижнего мира. Однажды во время охоты подводных жителей быценагов на небе вдруг “раскрылись ворота, и упал оттуда обломок небесной руды”. Ахсар задумал отобрать его у быценагов и попадает в плен. В свою очередь Ахсартаг в поисках попавшего в беду брата встречает на пути шатер (гора-вселенная) с железной дверью, которая “сама собой то закрывается, то открывается, и каждый раз, когда она открывается, изнутри виден свет” (молнии). Дверь вела в подземелье, и, чтобы туда попасть, богатырь “вырвал ее вместе с петлями и отшвырнул в сторону”. В конце концов, близнецы встретились, а из злосчастного обломка небесной руды небесный кузнец сделал Ахсару “обоюдоострый меч – такой, что от удара его любой камень, любой металл пополам распадался”. Братья спустились с неба и опять вступили в битву с подводными обитателями [31, с. 27-31].

Помимо ряда указаний на тождество близнецов и толкучих гор, нартское сказание отмечает близость близнецов и захлопывающихся дверей-ворот. Такое свидетельство не единично. Майданов в пользу своей

“звездной” концепции приводит следующие аргументы: “Имя “Янус” происходит от “Janua”, означает “двери”, “ворота”. Его эпитетом является “отпирающий”, “запирающий”. Он открывает небесные врата...” Janua созвучно Варуне, чье имя производится от корня *wr* “закрывать, завесить, покрывать” [20, с. 20-21].

Наконец, еще раз вспомним, что “близнецы часто считаются детьми грома” [14, с. 176]. Точно так же “о толкучих горах рассказывают, что они не прежде останавливаются, как убивши кого-нибудь, то есть после громового удара” [3, с. 181]. Становится ясным, почему раздается гром, когда глыба у полинезийцев рождает близнецов, а нартские братья подкладывают под придорожный камень стрелы-молнии.

Горная гряда. До сих пор мы рассматривали мифологему двух гор – две части расколовшейся пополам изначальной горы. Теперь обратимся к тому космическому пространству, которое образовалось между ними: именно в Среднем мире возникает мировая цепь гор.

Некоторые архаические традиции сохранили представление о кольце гор, охватывающем всю землю и отделяющем Верхний мир от Нижнего. Так, у китайцев четыре священных горы окружают центральный пик-ось мира. По воззрениям чукчей, вогнутая куполом небо-крыша вкруговую, по линии всего горизонта опиралась на земные скалы и время от времени, пульсируя, приподнималась над ними [41, с. 332]. Допустимо угадывать тот же образ в шумерской и других традициях, где изначальная гора разрывается (или, в виде яйца, раскалывается) на две половины, причем неровности нижней образуют горы. У финно-угров популярен образ каменного пояса, охватывающего весь мир [26, с. 296, 361]. В кабардино-балкарской Нартиаде кольцо гор Кыап таула ‘Ограда гор’ опоясывает весь мир [11, с. 182-183]. Согласно исследованиям Б. Г. Тилака, в Ригведе и Авесте “нижний мир, или водный мир, определяется как перевернутая полусфера... этот океан был окружен горами как каменной стеной, ограничивающей верхний мир от нижнего [36, с. 357].

Часто горное кольцо представлено в виде гигантского змея, свернувшегося вокруг Земли в Мировом океане [26, с. 34]. Это скандинавский Ермунганд, египетский Мехента (Окружающий Землю), центральноазиатский Лосун (которым бог трижды опоясывает Сумеру), индоарийский Васуки (опоясывающий Меру) и другие. Классическим является образ ригведийского дракона Вритры, который протянулся своим телом прямо по мировым горам [36, с. 290, 357]. Каменная гора-змей, разделяющая Верхний и Нижний миры, выполняет ту же функцию, что и уже известный нам “ребенок”, расталкивающий близнецов-родителей. “В архаических космогонических мифах Евразии и Америки змеей осуществляет разъединение и соединение неба и земли” [15, с. 469]. Следы этой деятельности можно обнаружить и в полинезийских мифах [33, с. 361-363]. Заметим, что различные аватары-воплощения некоего космического фактора, разъединившего Небо и Землю и поддерживающего их в таком разделенном состоянии, – особая тема. Существует множество разнообразных архаичных преданий, которые можно объединить под условным названием “прослойка Неба и Земли”. Это мировое кольцо гор, свернувшийся гигантский змей, золотая цепь вокруг храма, четыре (восемь) расположенных по сторонам света горных вершин, антропо(зоо)морфных фигур или божеств, загнутых краев земли, столбов, ветра и пр., а также стоящий посреди земли мировой столп, человек (Атлант), горная вершина, мировое дерево, синкретическая антропозооморфная фигура и т. д. Большой фактологический материал об этом собран А. В. Подосиновым [27]. Его осмысление еще ждет своего исследователя.

Дальнейшая эволюция мировой цепи гор – размыкание кольца и вытягивание его через всю обитаемую землю с востока на запад (классический пример – иранская Хара Березайте). Очевидно, этот качественный скачок в архаическом сознании произошел в результате некоторой рационализации изначальных мифологических представлений: вертикальная трехчастная структура Вселенной была переосмыслена в горизонтальной плоскости. Такое переосмысление знаменует собой конец мифологической и начало предисторической эпохи с ее географической привязкой к местности. Если “образ мировой горы обычно не соотносится с реальной горой” [38, с. 312], если две горы и мировое кольцо гор – также еще из “виртуального пространства”, то выгнутая единой линией каменная гряда – уже вполне географическая реальность. Именно ее поиском занимаются исследователи с античных времен. Беда в том, что они соединяли различные мифоформы священных гор в одно представление и оперировали некими искусственными синкретическими горами, никогда не существовавшими ни в космо-, ни в географии.

Изначальная гора. Остается сказать несколько слов об изначальной горе. В мифологиях народов мира она фигурирует в различных образах: гора, каменная глыба, каменная лодка, придорожный камень и пр. Возможно, в этот ряд следует включить и надгробный камень, – у финно-угров сохранилось предание о том, что Злой дух велел положить первому человеку камень на голову, и тот стал смертным; с тех пор камень кладут умершему на грудь или в рот, чтобы не встал из могилы [26, с. 366-367, 413]. Изначальная гора, конечно, воплощала собой землю, место обитания допотопных людей. Это место мифологическая память сохранила в образе края предков, страны блаженных, местопребывания богов, земли обетованной, земли молодости или женщин и пр. (мотив, нередко накладывающийся на мистическую реальность: некоторые исследователи даже склонны считать иной мир и Золотой век “двумя образами одного трансцендентного мира” [29, с. 140]). Подосинов полагает, что “к пониманию земли как горы вообще” привело “развитие космографических взглядов” [27, с. 546]. В действительности представления гора = земля обнаруживаются в самых архаических слоях мирового фольклора. Кроме того, следует указать на некорректность подобных высказываний. О развитии каких взглядов идет речь? Если первобытных, то известно, что со временем они вымывались и деградировали. Если рационалистических, то в предисторическую эпоху они действительно начали прогрессировать. Стало быть, выражение “развитие космографических взглядов” имеет сложный подтекст. По сути, историческое мышление по мере становления наслаивалось на мифологические представления и доводило их до абсурда. Называть это “развитием” было бы неосмотрительно.

тельно.

Заключение и выводы. В ходе проведенного исследования мы попытались дифференцировать архаические представления о священных горах. Были выделены три основные мифоформы: изначальная гора, две горы, горная цепь. Все они связаны между собой неким стержневым космическим действием – катастрофой. И поскольку для изначального мира она имела сокрушительные последствия, было бы правильно считать, что связанный с ней круг мифов описывает не акт творения, а акт разрушения. Соответственно этот круг мифов я предложил назвать *космоагоническим*. Тем самым была затронута проблема восприятия изначальных событий глазами древнего человека. Наши рассуждения базировались на по возможности непредвзятом анализе мифологических, этнографических, лингвистических и пр. данных, в ходе которого сложились определенные мировоззренческие ориентиры. Имеются в виду те самые метанарративы, по поводу которых С. В. Соколовский писал, что эпистемологический кризис охватил “большинство дисциплинарных сообществ в сфере социальных наук” и что “мировое этнографическое сообщество встало перед необходимостью *самостоятельного осмысления* мировоззренческой проблематики...” [34, с. 16-17]. Вкратце они сводятся к следующему.

Наша трактовка основной массы мифов о “творении мира” как *космоагонических* имеет кардинальное значение и заставляет пересмотреть существующие научные представления. Прежде всего, очевидно, что вся послепотопная эволюция человечества должна восприниматься мифологическим сознанием не просто иначе, чем современным историческим, а наоборот: не как развитие, а как угасание. Вообще мировосприятие человека изначальных времен следует рассматривать как “перевернутое”. Ср.: “в те времена все происходило “наоборот” [26, с. 108, 208], а также универсальное представление о том, что в ином мире все совершается обратным образом. И если мы даже не задумались над тем простым вопросом, что это “перевернутое” осознание мира каким-то образом должно было трансформироваться в нынешнее “нормальное”, то лишь потому, что воспринимаем историю односторонне, только в стереотипах современного мышления. Фактически же вся эволюция человечества протекала в силовом поле странного взаимодействия двух полярных и, в общем-то, несопоставимых культур. В них все кажется абсолютно разным: реальности (мистическая и материалистическая), биофизический вид людей (“первые” и “настоящие”), сознание (ИСС и рассудочное), ценности (невещные и вещные) и пр. Не удивительно, что во всем чуждая нам культура остается для нас невидимой. Конечно, волю или неволю, явно или неявно, в литературе тысячи раз указывалось на антагонизм первобытности и цивилизации, однако приходится признать, что в целом этот факт наукой все-таки еще не осознан и не принят.

Принципиальный вопрос – происхождение мифов. Времена их формирования и последующего переосмысления я бы условно представил рядом сменяющихся эпох, которые отражают процесс “переворачивания” общественного сознания и его инертность: первобытная или магическая – (катастрофа) – мифологическая – героическая. Первобытные люди владели изначальными магическими знаниями. “Иные великаны, – пишет, например, Петрухин, – первые разумные существа, появившиеся в мире, и им доступна изначальная мудрость – знание о происхождении мира” [25, с. 95]. Выражение “иные великаны” станет понятным, если мы привлечем наблюдение О. Н. Трубачева: “название инея обнаруживает гипотетически реконструируемую семантику ‘один мороз, первый мороз’... Таким образом, нем. Frost < *frusta – ‘первый (мороз)’”, - см.: Трубачев О. Н. Труды по этимологии: Слово. История, Культура. Т. I. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – С. 310. Отсюда можно заключить, что в нашем случае речь идет о великанах “первых морозов”, то есть людях первых, допотопных времен. Их изначальные знания описывали единую, еще не разделенную Вселенную. Катастрофа как бы меняет реальность. После нее шаманы совершают свои полеты уже в разделенной, трехчастной Вселенной, в мифах именно она составляет пространственную основу сюжетов. Таким образом, мифы – это предания о космической катастрофе и последующих деяниях шаманов, формировавшиеся на фоне воспоминаний об изначальных магических знаниях в среде сначала самих шаманов, а затем обычных людей.

После катастрофы, по всей видимости, человечество еще значительно тяготело к первобытной психоментальности, и еще многие поколения сохранялись целые группы могущественных шаманов. Логично думать, что в социализирующемся обществе они образовали элитарный слой. “У любого первобытного племени, – пишет доктор Геза Рохейм, – мы обнаруживаем в центре общества колдуна” [18, с. 79]. Вслед за Дж. Фрээрером исследователи не раз отмечали, что в древности функции шамана и вождя совмещались в одном лице [2, с. 283; 8, с. 219; 9, с. 93; 44, с. 18; 48, с. 237]. Это подтверждается массой этнографического материала, – например, [37, с. 85, 155, 244, 326, 333]. Не приходится сомневаться, что институт шамано-вождского руководства эволюционировал в направлении чисто светской власти. Следовательно, идя обратным ходом, мы вправе предполагать, что первоначально после катастрофы в обществе осуществлялось “чисто шаманское” управление. С наступлением эпических времен “на смену герою-колдуну и чародею приходит герой-воин, герой-богатырь” [1, с. 10]. Видимо, именно здесь следует искать “точку фазового перехода” (термин из физики, уже использующийся историками), когда общественное сознание совершило качественный скачок к “нормальному” мышлению. Такая колоссальная перестройка не могла не потрясти до основания все цивилизирующееся человечество, как не могла она не сопровождаться повальными гонениями на “старую идеологию”. И, действительно, тотальная нетерпимость к “великанам”, на которых огульно навешиваются всевозможные человеческие пороки, пронизывает героическое наследие чуть ли не всех народов Евразии. “Красной нитью, – пишет В. И. Абаев в предисловии к осетинским сказаниям, – проходит через эпос вражда между Сирдоном и Сосланом”, – колдуном и богатырем [1, с. 14]. Появляются специальные законы против всякого рода знахарей, колдунов и магов (древнейший известный пример – законы Хаммурапи). С этого времени мифотворчество угасает до уровня народных небылиц и суеверных побасенок, а древние мифы модернизируются новым мышлением.

Изложенные метанарративы позволяют уловить в главных чертах смысловое содержание пространственно-временной структуры священных гор. Изначальная гора воплощает собой Золотой век, место и время существования “первых” людей и невероятных возможностей. Эти люди настояще отличались от современных, что мифологическое сознание наделило их обликом великанов (мы условно обозначили их *homo magicus*). Космическая катастрофа раскалывает мировую гору на две части, уничтожая прежних “несовершенных” людей или лишая их чудесных способностей, – в любом случае появляются “настоящие” люди (*homo sapiens*). Они интерпретируются мифологическим сознанием как те, кто появился после раскола изначальной горы на две части, то есть как потомки двух гор, сталкивающихся скал или близнецов. Гора-Небо и гора-Земля еще стремятся соединиться друг с другом, отдельные герои еще проскакивают между толкучими горами, чтобы обрести шаманские способности и реанимировать в себе менталитет “перволюдей”. Однако космическое зло каменной стеной отделяет Небо от Земли по всему горизонту обитаемого мира. Со временем эта трансцендентная стена осмысливается как географическая реалья. Таким мы видим ход изначальных событий, закодированный в мифоформах священных гор.

Источники и литература

1. Абаев В. И. Нартовский эпос осетин // Сказания о нартах. – Цхинвали: Ирыстон, 1981. – 400 с.
2. Алексеев В. П., Першиц А. И. История первобытного общества. – М.: Высш. шк., 2001. – 318 с.
3. Афанасьев А. А. Поэтические воззрения славян на природу. В трех томах. Том второй. – М.: Современный писатель, 1995. – 400 с.
4. Бгажноков Б. Х. Культура эмпатии // ЭО. – 2003. – № 1.
5. Березкин Ю. Е. Восточносредиземноморская мифология в Америке // ΣΥΣΣΤΙΓΙΑ: Памяти Юрия Викторовича Андреева. – СПб.: Алетейя, 2000. – 480 с.
6. Берзин Э. О. Зодиак в архаической мифологии // ВДИ. – 1995. – № 1.
7. Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии. – М.: Мысль, 1983. – 208 с.
8. Генон Р. Символы священной науки. – М.: Беловодье, 2002. – 496 с.
9. Гусева Н. Р. Славяне и арьи. Путь богов и слов. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002. – 336 с.
10. Дандекар Р. Н. От вед к индуизму: Эволюционирующая мифология. – М.: Изд-во “Восточная литература”, 2002. – 286 с.
11. Джуртубаев М. Ч. Карачаево-балкарский героический эпос. – Нальчик: Книга. 2003. – 288 с.
12. Донелли И. Атлантида: мир до потопа. – Самара: Агни, 1998. – 448 с.
13. Ежов В. В. Мифы Древнего Китая. – М.: ООО “Изд-во Астрель”; ООО “Изд-во АСТ”, 2003. – 496 с.
14. Иванов В. В. Близнечный миф // МНМ. Энциклопедия: в 2-х т. Т. 1. – М.: НИ “Большая Российская энциклопедия”, 1998. – 672 с.
15. Иванов В. В. Змей // МНМ. Энциклопедия: в 2-х т. Т. 1. – М.: НИ “Большая Российская энциклопедия”, 1998. – 672 с.
16. Косарев М. Ф. Основы языческого мировоззрения: По сибирским археолого-этнографическим материалам. – М.: Ладога-100, 2003. – 352 с.
17. Куклина И. В. Ранние известия о скифах и киммерийцах // ВДИ. 1981. № 2.
18. Кэмпбелл Дж. Герой с тысячью лицами. – К.: “София”, Ltd., 1997. – 336 с.
19. Леви-Строс К. Печальные тропики. – М.: Мысль, 1984. – 220 с.
20. Майданов А. С. Тайны великой “Ригведы”. – М.: Изд-во “Едиториал УРСС”, 2002. – 208 с.
21. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. – М.: Издательская фирма “Восточная литература”, РАН, 2000. – 407 с.
22. Немировский А. И. Мифы древности: Ближний Восток. – Научно-художественная энциклопедия. – М.: Лабиринт, 2001. – 352 с.
23. Нерсесов Я. Н. Мифы Центральной и Южной Америки. – М.: ООО “Изд-во Астрель”; ООО “Изд-во АСТ”, 2004. – 463 с.
24. Осетинские народные сказки. – Цхинвали: Ирыстон, 1971. – 304 с.
25. Петрухин В. Я. Мифы древней Скандинавии. – М.: ООО “Изд-во Астрель”; ООО “Изд-во АСТ”, 2001. – 464 с.
26. Петрухин В. Я. Мифы финно-угров. – М.: ООО “Изд-во Астрель”; ООО “Изд-во АСТ”, 2003. – 464 с.
27. Подосинов А. В. Ex oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. – М.: “Языки русской культуры”, 1999. – 720 с.
28. Похищение быка из Куальнге. – М.: Наука, 1985. – 496 с.
29. Представления о смерти и локализации Иного мира у древних кельтов и германцев. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 464 с.
30. Пропп В. Я. Исторически корни волшебной сказки. – М.: Лабиринт, 2002. – 336 с.
31. Сказание о нартах. – Цхинвали: Ирыстон, 1981. – 400 с.
32. Сказки Верховины. Закарпатские украинские народные сказки. – Ужгород: изд-во “Карпаты”, 1975. – 384 с.
33. Сказки и мифы Океании. / Сост. Г. Л. Пермяков. – М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва “Наука”, 1970. – 671 с.
34. Соколовский С. В. Российская этнография в конце XX в. // ЭО. 2003. № 1.

35. Тайлор Э. Б. Первобытная культура. – М.: Политическая литература, 1989. – 573 с.
36. Тилак Б. Г. Арктическая родина в ведах. – М.: Фаир- Пресс, 2001. – 528 с.
37. Токарев С. А. Религия в истории народов мира. – М.: Политиздат, 1986. – 576 с.
38. Топоров В. Н. Гора // МНМ. Энциклопедия: в 2-х т. Т. 1. – М.: НИ “Большая Российская энциклопедия”, 1998. – 672 с.
39. Топоров В. Н. Космогонические мифы // МНМ. Энциклопедия: в 2-х т. Т. 2. – М.: НИ “Большая Российская энциклопедия”, 1998. – 720 с.
40. Тюлина Г. В. “Гаруда-пурана”: Человек и мир. – М.: Восточная литература, 2003. – 278 с.
41. Федоров В. Н. Тайны вуду и шаманизма. – М.: Вече, 2003. – 480 с.
42. Фроянов И. Я., Юдин Ю. И. Былинная история (Работы разных лет). – СПб.: Изд-во СПб ун-та, 1997. – 592 с.
43. Фрэзер Дж. Фольклор в Ветхом Завете. – М.: Политиздат, 1990. – 542 с.
44. Фрэзер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. – М.: Политиздат, 1986. – 703 с.
45. Харитоновна В. И. Без веры и надежды... (К проблеме возрождения традиционных религиозно-магических практик) // ЭО. 2003. № 3.
46. Хлевов А. А. Предвестники викингов. – СПб.: Евразия, 2003. – 336 с.
47. Циркин Ю. Б. Мифы Финикии и Угарита. – М.: ООО “Изд-во АСТ”; ООО “Изд-во Астрель”; ЗАО “Редакционно-издательский комплекс Русанова”, 2000. – 480 с.
48. Широкова Н. С. Культура кельтов и нордическая традиция античности. – СПб.: Евразия, 2000. – 352 с.
49. Эванс-Причард Э. История антропологической мысли. – М.: Вост. лит., 2003. – 358 с.
50. Элиаде М. Шаманизм: архаическая техника экстаза. – К.: София, 2000. – 480 с.

Сидоренко С.В.

СОЦІАЛЬНО-КУЛЬТУРНА АДАПТАЦІЯ: ГЛОБАЛЬНИЙ АСПЕКТ

Анотація. В статті досліджуються основні адаптаційні механізми, дається їх типологія, аналізується специфіка процесу соціально-культурної адаптації.

Ключові слова. Типологія, процес адаптації, бар’єри, що гальмують пристосування людини до оточуючого середовища, види адаптивних ситуацій.

Вступ. Актуальність теми дослідження пояснюється різними політичними, економічними та культурними змінами, що відбуваються у сучасному світі. На думку В.Воронкової, вони обумовлені "глобальною революцією, яка охопила всі країни й народи, являючи собою мережу найрізноманітніших економічних взаємозв'язків" [1, с. 378]. Сучасний глобальний світ – це мегасупільство, що постійно трансформується, втрачає попередні властивості, стає більш динамічним, хаотичним, віртуальним, стрімким та індивідуалізованим, вимагає від людини перегляду системи власних установок та світогляду. Глобальний світ – це світ, в якому глобальна людина створює незнайомі раніше структури, виміри, ситуації, класифікації, типи, форми, варіанти, просторово-часові конфігурації, процеси тощо. Постійна модернізація всіх сфер суспільства спричиняє не тільки позитивні соціально-економічні, культурні, але й негативні зміни, що впливають в цілому на буття глобальної людини, породжуючи соціальну анемію та депресію, загрозу особистісному існуванню. Глобальна людина, на жаль, досить часто відчуває себе незахищеною в умовах аварій, катастроф і надзвичайних ситуацій. Останні стають постійною та все більш напруженою частиною людського існування на планеті, породжуючи глобальні ризики масштабного характеру. Ризик стає частиною нашого життя, він проникає в усі сфери буття. В рамках даної проблеми, особливої гостроти та актуальності набуває задача виявлення стратегій соціальної та соціально-культурної адаптації в умовах глобалізації.

Стан розробленості проблеми. Проблема дослідження розглядалася у роботах Вебера М., Парсонса Т., Уотерса М., Робертсона Р., Воронкової В., Беха В., С.Катаєва, Додонова Р., Ільченко Ю, Бобнева М., Соколенко В., та інших авторів.

Метою дослідження є теоретико-методологічні засади адаптаційних механізмів життєзабезпечення особистості в глобалізованому світі. Для досягнення даної мети необхідно проаналізувати проблему адаптації, обґрунтувати дію механізмів соціальної та соціально-культурної адаптації.

Адаптація як атрибутивна властивість будь-якої системи в антропологічному контексті являє собою феномен, вивчення якого дозволяє конкретизувати загальні теоретичні схеми філософії. Незважаючи на різні погляди щодо визначення адаптації, існують чіткі поняття, які дозволяють стверджувати:

- адаптація – це властивість організму;
- адаптація – це процес пристосування до умов середовища;
- адаптація – це результат у взаємодії у системі "людина-середовище";
- адаптація – мета до якої прагне організм.

Таким чином, можна визначити два погляди на проблему адаптації. Перший розглядає адаптацію як властивість будь-якої системи, що забезпечує її стійкість до умов зовнішнього середовища. Інший наполягає на тому, що адаптація безпосередній процес пристосування.

Оскільки людина - це біосоціальна система та елемент соціальної макросистеми, доцільно виділити три функціональні адаптації: фізіологічну, психологічну, соціальну. Особливої уваги заслуговує соціальна адаптація. Соціальна адаптація – це процес пристосування глобальної людини до умов мегасупільства. Як вона відбувається? Соціальна адаптація має власну комплексну модель - "Коло адаптації".