

## МИФОЛОГИЧЕСКИЕ, ФИЛОСОФСКИЕ И ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ ПРИЕМА ПЕРСОНИФИКАЦИИ

Статья посвящена рассмотрению изучения персонификации в аспекте мифологии, философии, психологии. Персонификация как разновидность метафоры, как троп является объектом лингвистического и литературоведческого исследования. Однако, для того, чтобы полнее и глубже раскрыть ее специфические черты, выявить заложенные в ней когнитивные и эстетические смыслы, необходим комплексный подход к этому явлению, при котором были бы учтены возможности и достижения других наук, не в последнюю очередь интересующихся проблемой образного мышления.

Современная филологическая наука, во многом опирающаяся на риторико-стилистические традиции античности, всегда с неослабевающим интересом относилась к теориям, понятиям и терминам, разработанным древними. В рамках классической риторики, поэтики и стилистики на этапе их недифференцированного существования возникли и до сих пор сохранили свою особенность некоторые проблемы, которые занимают промежуточное положение как внутри филологических наук, так и между филологическими и смежными науками.

К подобным проблемам относится и проблема определения специфики тропов как явления поэтического (художественного) языка, существование которого становится возможным исключительно в результате приобретения языковыми единицами новых коннотаций, отвергающих либо дополняющих уже известные смыслы. Можно сказать, что тропы – это один из реальных мостиков, крепко связывающих литературу и язык, одна из тех нитей, которыми прошита ткань литературного (поэтического) текста. Неслучайным и правомерным поэтому представляется общефилологический подход к изучению тропов. Но, несмотря на устойчивый исследовательский интерес к ним, все еще нельзя сказать, что как лингвистический, так и литературоведческий статус этих приемов в филологической науке однозначно и окончательно определен. Это в полной мере относится и к персонификации как древнейшему художественному приему, неразрывно связанному с процессом формирования образного мышления у человека.

Большинство авторов, пишущих о персонификации, связывают происхождение этого приема с первобытным мифологическим мышлением древнего человека, в восприятии которого живой и неживой мир выступали нерасчлененно. Э. Тейлор в своей фундаментальной «Первобытной культуре» так пишет об этом: «Первая и главная причина превращения фактов ежедневного опыта в миф есть верование в одушевление всей природы, верование, которое достигает высшей своей точки в олицетворении ее. Это вовсе не случайное или гипотетическое действие человеческого ума неразрывно связано с тем первобытным умственным состоянием, когда человек в мельчайших подробностях окружающего его мира видит проявления личной жизни и воли. ...Для примитивных человеческих племен солнце и звезды, деревья и реки, облака и ветры становятся личными одушевленными существами, которые живут наподобие людей или животных и исполняют предназначенные им в мире функции с помощью членов, как животные, или искусственных орудий, как человек. Иногда же видимое человеческим глазом представляется лишь простым орудием для той или другой цели или еще бесформенным материалом, за которым скрывается какое-нибудь чудовищное, хотя и получеловеческое существо, действующее на них своими руками или приводящее их в движение своим дуновением» (Тейлор, 1939, 206).

Старая мифологическая школа 19 в., не различая виды олицетворения, пыталась свести любой фольклорный персонаж к древним мифологическим представлениям, рассматривая его как деградировавший миф, как персонификацию солнца, луны, грозы и других природных явлений. Известный русский фольклорист А.Н. Афанасьев, один из ярких представителей мифологического направления, однозначно связывал возникновение мифов с неистребимым стремлением раннего человеческого восприятия одушевлять все, с чем оно сталкивается: «Первые наблюдения человека, первые опыты ума принадлежали миру физическому, к которому тяготели и его религиозные верования, и его начальные познания; и те и другие составляли одно целое и были проникнуты одним пластическим духом поэзии, или проще: религия была поэзией и заключала в себе всю мудрость, всю массу сведений первобытного человека о природе. ...Такое отношение к природе как существу живому несколько не зависело от произвола и прихоти ума. Всякое явление, созерцаемое в природе, делалось понятным и доступным человеку только через сближение с своими собственными ощущениями и действиями, и как эти последние были выраже-

нием его воли, то отсюда он естественно должен был заключить о бытии другой воли (подобной человеческой), кроющейся в силах природы» (Афанасьев, 1983, 38).

Для этого исследователя не остается никаких сомнений в том, что «и язык, и тесно связанный с ним образ мышления, и самая свежесть первоначальных впечатлений необходимо влекли мысль человека к *олицетворениям*, играющим такую значительную роль в образовании мифов. Человек невольно переносил на божественные стихии формы своего собственного тела или знакомых ему животных, разумеется, формы более совершенные, идеальные, соответствующие действительному могуществу стихий» (Афанасьев, 1983, 39).

Именно поэтому все явления, события и вещи окружающего мира неизбежно воспринимаются и осознаются древним человеком антропоморфически, лишь как объекты, продукты или средства осуществления воли, намерений, желаний или капризов существа, подобного человеку.

Как видим, в мифологических и религиозных представлениях олицетворения – некие воображаемые реальности, служащие для своеобразного объяснения явлений природы или человеческой жизни. Здесь это не частный вид поэтической метафоры или сравнения, который используется как средство повышения выразительности при описании явлений неодушевленного мира, а особый и притом наиболее богатый содержанием вид символа. В таких символических олицетворениях обозначаемое мыслится как живое и личностное начало, а обозначающее условно изображается по аналогии с человеческими действиями, чувствами и мыслями.

Отмечаемая многими исследователями склонность человеческого сознания к олицетворению окружающей действительности справедливо рассматривается как психологическая предпосылка к возникновению религиозных верований. Еще в конце 18 в. В. фон Гумбольдт писал: «И все-таки в основе каждой религии лежит некая персонификация, своего рода воплощение в чувственном восприятии, антропоморфизм большей или меньшей степени» (Гумбольдт, 1985, 66). «...Реальным, «земным» содержанием всякой религии всегда оказываются собственные силы и способности самого человека, представленные как вне и независимо от человека существующий предмет – как силы и способности некоторого другого, нежели он сам, существа» (Ильенков, 1981, 63).

Об этом же писал, например, Дж. Фрэнгер, связывавший персонификацию с происхождением

магии и религии: «Из рассмотрения европейских весенних и летних праздников мы можем сделать вывод, что наши грубые предки персонифицировали силы растительного мира в виде существ мужского и женского пола и, в соответствии с принципом гомеопатической, или имитативной, магии, пытались ускорить рост деревьев и растений тем, что представляли свадьбу лесных божеств в образе Короля или Королевы Мая, Жениха и Невесты Троицы и т. д.» (Фрэнгер, 1986, 135).

Подобный подход к окружающей действительности А.Ф. Лосев называл «всеобщим одушевлением» или мифологией, т. е. пониманием всего неодушевленного в качестве одушевленного и всего неродственного как ближайшим образом родственного. «Солнце, Луна, звезды, атмосферные явления, наземные и подземные предметы и события – все это есть только совокупность родителей и детей, дедов и внуков, братьев и сестер и т. д. Все это ...дано в зримой форме и вообще в чувственно воспринимаемом виде, так что уже по одному этому мир не может здесь представляться бесконечным» (Лосев, 1977, 31).

На примере сочинений древнегреческих трагиков А.Ф. Лосев рассматривает персонификацию такой абстрактной сущности, как время (*chronos*), и отмечает, что время греческой трагедии в порядке абстракции действительно вполне можно мыслить отдельно от событий, при этом возникают те новые черты, которые доходят почти до олицетворения времени: «...время как бы стоит над событиями. Время, которое видит и слышит все, в конце концов явит все (...), время «раскрывает» (...)» (Лосев, 1977, 70). По этому поводу Ж. Ромийи, на книгу которой «Время в греческой трагедии» ссылается А.Ф. Лосев, пишет: «...эта полуперсонификация помогает нам понять, как происходит полная персонификация: неустойчивый ритм событий, надежды и страхи в наших сердцах, все это переносится на живое, но неопределенное существо, которое становится причиной событий или которое внушает те или иные чувства. И это существо одушевляется жизнью того, чего причиной оно является» (Romilly, 1968, 43. Цит. по: Лосев, 1977, 70).

Рассматривая функцию поэтического формообразования, Й. Хейзинга суть всякого мифотворчества и почти всей поэзии видит в олицетворении бестелесного или неодушевленного: «Первичным... делом персонификации является воображение воспринимаемого в качестве живого существа. Воображение сразу пробуждается, как только назревает потребность поделиться с кем-либо своим

впечатлением. Представление сразу рождается на почве воображения» (Хейзинга, 1991, 84). В качестве наиболее элементарных персонификаций Й. Хейзинга называет мифологические спекуляции о происхождении мира. Кроме того, он также считает, что такое олицетворение человеческих свойств относится скорее к древнейшим функциям религиозного оформляющего восприятия, «когда силы и власти, окружение которых человек постоянно чувствовал, еще не приняли человекоподобного облика» (Хейзинга, 1991, 86).

Как ключ к постижению прекрасного рассматривает олицетворение Г.К. Честертон в своем трактате «Вечный человек», в главе, посвященной соотношениям между человеком и мифами: «Когда мы видим прекрасное, нам не терпится отыскать в нем смысл, узнать его тайну, и мы места себе не находим, когда дерево или башня ускользают от нас, не рассказав о себе. Для поэта и художника нет совершенства там, где нет души. Бессознательная красота мира – как обезглавленная статуя. Только в высшей степени второстепенного поэта удовлетворит безголосая башня или безглазое дерево. Часто говорят, что языческие боги олицетворяют силы природы. Это верно и все же неточно; можно подумать, что для древних силы природы – абстракция, олицетворение – искусственно. Мифы – не аллегория. Дриада – совсем не то, что какой-нибудь бог тяготения. Дух водопада – не дух падения воды. В том-то и суть, что он одухотворяет воду, придает ей смысл. ...Каждый настоящий художник сознательно или бессознательно чувствует, что касается потусторонних истин, что его образы – тени реальности, увиденной сквозь покров. Мистик, создавший мифы, знал: что-то да есть за облаками и в листве деревьев. И ему казалось, что, погнавшись за красотой, он это отыщет, вызовет магией воображения» (Честертон, 1991, 154).

В различных мифологиях древнего мира именно вода выступает в качестве первоосновы всего сущего. Например, в индийских ведийских текстах одним из всесоздателей, абстрактным божеством – персонифицированным образом самого процесса творения – является вода. Древний индеец в мифологизированной форме пытается осмыслить идею круговорота веществ. Из воды рождается все живое, она питает все растения, низвергаясь на землю в виде дождя, пополняет запасы почвенной влаги, поддерживает органическую жизнь (см.: Бонгард-Левин, 1980, 49). В «Шатапатха-брахмане» – прозаическом поздневедийском тексте 9-8 вв. до н. э. – принцип речи, которую можно считать отражением олицетворения, представлен как уни-

версальная категория; речью, помимо людей, наделены и животные, растения, неодушевленные предметы, стихии: «Та четверть – высказанная речь людей. Далее, та четверть – невысказанная речь животных. Далее, та четверть – невысказанная речь птиц. Далее, та четверть – невысказанная речь пресмыкающихся» (Шатапатха-брахмана, IV, 1, 3, 16. Цит. по: Бонгард-Левин, 1980, 51).

Еще одним понятием из древнеиндийского учения, привлекающим внимание в аспекте персонификации, является «атман». Смысл этого слова, как отмечает Г.М. Бонгард-Левин, всегда вызывал множество споров: точнее всего его можно передать возвратным местоимением типа русского «сам» или английского «self». Атман – это то собственное, свое, в чем выражена сущность живого организма. По существу, это как бы обобщенное выражение эволюции вселенной, от стихий, через растительный и животный мир к человеку. В то же время человек объявляется не только продуктом природы, но и аналогом ее: части его тела сопоставляются со стихиями и отождествляются с ними (Бонгард-Левин, 1980, 52-53).

Классическая философия, говоря о мифологии, не могла не коснуться ее олицетворяющего начала. Ф. Шеллинг в своих лекциях «Введение в философию мифологии», касаясь функции персонификации в языке, замечает: «Так разве можно не замечать поэзию уже в самом материальном строении языков? Я говорю не о выражении духовных понятий, какие принято называть метафорическими, хотя поначалу, когда они возникали, их едва ли считали выражениями несобственными. ...сам язык – это лишь стершаяся мифология, его абстрактные и формальные различия сохраняют то, что мифология сохраняет в различиях живых и конкретных» (Шеллинг, 1989, 202-203).

Развиваясь, сознание человека, которое не может быть представлено в отрыве от языка, начинает преодолевать выработанную на мифологическом этапе всеобщую недискретность и тождественность явлений природы. Совершенствуется способность к обобщениям и конкретизации фактов на основе выделяемых свойств предметов. Наделение различных явлений окружающей действительности человеческими качествами и способность к образному восприятию этих качеств привели к формированию художественного приема персонификации. Как становится ясно из приведенного обзора, этот прием оказывается генетически связан с мифологическим антропоморфизмом, который на последующих этапах перешел в другие свои разновидности – психологический и поэтический (ху-

дожественный). Первый из них – психологический – мы находим в восприятии ребенка, которому персонификация помогает восстанавливать удивительную способность человека чувствовать и сопереживать – то, что не всегда удается сохранить на протяжении всей жизни.

То, что мифологический антропоморфизм сродни инфантильному, отмечали многие исследователи мифологии. Вот что пишет Г.К. Честертон: «Чем человек проще, тем тоньше. Каждый должен помнить это, потому что каждый был ребенком. Как бы мало ребенок ни знал, он знает больше, чем может сказать, и ощущает не только атмосферу в целом, но и тончайшие ее оттенки» (Честертон, 1991, 153). Это же, по всей видимости, имеет в виду и З. Фрейд, который, отвечая на возражения своего мысленного оппонента, пишет: «Я скорее считал бы, что человек, персонифицируя силы природы, следует, как и во многом другом, инфантильному прообразу. Имея дело с лицами, которые были его первым окружением, он усвоил, что завязывание отношений с ними есть способ повлиять на них, и потому с той же целью он обращается со всем, что встречается на его пути, как с теми лицами. ...Человеку действительно свойственно персонифицировать все, что он хочет понять в целях позднейшего овладения им, – психическое покорение как подготовка к физическому, я только предлагаю сверх того понимание мотива и генезиса этой особенности человеческой мысли» (Фрейд, 1990, 110-111).

О том, что с развитием образованности индивидуум (ребенок – человек) начинает утрачивать способность к персонификации, «всеобщему одушевлению», пишет А.Н. Афанасьев в своих «Поэтических воззрениях славян на природу»: «Чтобы лишить природу ее живого, одушевленного характера, чтобы в быстро несущихся облаках видеть одни туманные испарения, а в разящей молнии – электрические искры, нужно насилие ума над самим собою, необходима привычка к рефлексии, а следовательно, до известной степени искусственное образование. Потому-то и дитя и простолюдин неспособны к отвлеченному созерцанию, мыслят и выражаются в наглядных пластических образах. Ушибется ли ребенок о какую-нибудь вещь, в уме его тотчас же возникает убеждение, что она нанесла ему удар, и он готов отплатить ей тем же; катящийся с пригорка камень кажется ему убегающим; журчание ручья, шелест листьев, плеск волны – их говором. Первобытный человек, по отношению к окружающему его миру, был также дитя и испытывал те же психические обольщения» (Афанасьев, 1984, 39).

Подтверждение этим словам мы находим в сохраняющемся в мышлении современного человека неистребимом стремлении к персонификации, которое проявляется в его языковом сознании не как реализация случайной модели, а как необходимое свойство личности, связанное с пониманием неразрывности живой и неживой материи. Если рассматривать мир как диалог, в котором все взаимосвязано, взаимообусловлено, все находится в многообразных взаимоотношениях, то становится понятной концепция философа-экзистенциалиста 20 в. Мартина (Мардохая) Бубера, считавшего, что надо относиться к миру «на Ты», вступая с ним в диалог. Диалог этот может происходить между Богом и человеком, человеком и миром. Мир рассматривается как субъект, с которым можно устанавливать отношения как с равноправным участником диалога: «Когда я гляжу на дерево, меня захватывает отношение с ним, и отныне это дерево уже не Оно... Отношение есть взаимность» (Бубер, 1995, 19). «Инстинкт творчества определяется воздействием врожденного Ты, так что происходит «персонификация» созданного, возникает «разговор» (Бубер, 1995, 32).

Теория «большого диалога» последовательно раскрывает суть приема персонификации, который насквозь диалогичен: ведь к неодушевленному предмету невозможно обратиться без той или иной степени его олицетворения. Отсюда – понимание художественной сути этого приема, остающегося одним из распространенных тропов в поэзии всех времен и народов. Как пишет В.С. Библер, «собеседниками в настоящем внутреннем творческом диалоге выступают те деревья, камни, электроны, люди, к которым я приобщаюсь, которыми я внутренне становлюсь» (Библер, 1975, 378). «Человеку дано художественно индивидуализировать не только свое отношение к людям, но и свое отношение к внешним вещам, к природе, к зданиям, к земле, к быту», «художественно отождествляться с предметами, его окружающими. «Тело человека есть вещь, находящаяся среди других вещей и нуждающаяся в них. Хозяествуя, человек не может не сживаться с вещью, вживаясь в нее и вводя ее в свою жизнь» (Ильин, 1993, 267).

Эстетическая значимость персонификации проявляется в том, что, в соответствии с принципами античной мифологии, внешний вид, вещественное содержание и душа, идейное содержание рождают эстетический предмет. Как отмечает А.Ф. Лосев, говоря об олицетворении у древних, «эстетическим предметом может явиться и камень, и дерево, и всякая неодушевленная «мертвая» при-

рода. Но если перед нами действительно эстетический предмет, то этот мертвый камень должен быть в каком-то смысле «живым», повествовать нам о живой жизни» (Лосев, 1994, 232).

Таким образом, поскольку персонификация помогает человеку не только понимать, но и чувствовать жизнь окружающего мира, можно утверждать, что в процессе олицетворения одинаково интенсивно совершенствуется и интеллектуальная, и эмоциональная сторона личности. Рискую быть обвиненным в чрезмерном увлечении мифологическим мышлением, можно, вслед за А.Н. Афанасьевым, утверждать, что утрата ребенком способности персонифицировать, от которой ему очень рано «помогают» избавиться воспитание и образование, в определенном смысле обедняет его душу, лишает его возможности чувствовать и сопереживать, и это в конечном итоге не может не отразиться на *человеческих* качествах личности. И вовсе не случайно озабоченность психологов и педагогов, высказываемая по этому поводу в современных исследованиях по детской речи: «Тревожно наблюдать, как богатейшая коллекция, барокко смыслов и форм, сравнений и тем детской речи куда-то проваливает-

ся уже в школьном возрасте, исчезает, нивелируется, перестает быть» (Харченко, 1995, 8).

Как видим, персонификация с древнейших времен занимала прочное место в когнитивном арсенале человека как созерцающего и мыслящего существа, а позднее – и как творческой личности, которой необходимо было сохранить в себе природную мудрость и научиться ею пользоваться для более современных культурных целей. Отсюда вытекает настоятельная необходимость изучать персонификацию в аспекте различных подходов: философского, культурологического, психологического, педагогического. Общефилологический подход к этому явлению в 19 веке вполне обоснованно сменился лингвистическим, когда углубление процесса выявления языковой сущности тропов и фигур потребовало раскрытия и уточнения механизма их действия. Филологическое описание персонификации как языкового и литературного (художественного) приема, проведенное с учетом интересов и достижений рассмотренных выше наук, позволит полнее и глубже раскрыть ее специфические черты, выявить заложенные в ней возможности.

**Список использованной литературы:**

1. Афанасьев А.Н. Древо жизни. Избранные статьи. - М.: Современник, 1984.
2. Библер В.С. Мышление как творчество. - М.: Политиздат, 1975.
3. Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. - М.: Наука, ГРВЛ, 1980.
4. Бубер М. Два образа веры. - М.: Республика, 1995.
5. Гумбольдт В. фон. Идеи к опыту, определяющему границы деятельности государства // Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры. - М.: Прогресс, 1985.
6. Ильенков Э.В. Философия и культура. - М.: Политиздат, 1991.
7. Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Собр. соч. в 10 тт. - Т.1. - М.: Русская книга, 1993.
8. Лосев А.Ф. Античная философия истории. - М.: Наука, 1977.
9. Лосев А.Ф. История античной эстетики: В 2-х кн. - Т. 2. - М.: Искусство, 1994.
10. Тейлор Э. Первобытная культура. - М.: Соцэкгиз, 1939.
11. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Ницше Ф., Фрейд З., Фромм Э., Камю А., Сартр Ж.П. Сумерки богов. - М.: Политиздат, 1990.
12. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. - М.: Политиздат, 1986.
13. Харченко В.К. Парадоксы детской речи. Опыт словаря. - Белгород, 1995.
14. Хейзинга Й. Homo Ludens. Опыт исследования игрового элемента в культуре // Самосознание европейской культуры 20 века. - М.: Политиздат, 1991.
15. Честертон Г.К. Вечный человек. - М.: Политиздат, 1991.
16. Шеллинг Ф. Сочинения в 2-х тт. - Т. 2. - М.: Мысль, 1989.
17. Romilly J. de. Time in Greek tragedy. - N.Y., 1968.