

МИФЫ И СОВРЕМЕННЫЕ МИФОЛОГИИ

Д.П. Козолупенко

О СПЕЦИФИКЕ «ДРЕВНЕЙ» ИЛИ «ПРИМИТИВНОЙ» МИФОЛОГИИ: ПОЭТИЧЕСКИЙ И СОЦИАЛЬНО- ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОДЫ В ИССЛЕДОВАНИИ МИФОВ

Аннотация. Автор выделяет два направления в исследовании мифа — интерпретативно-поэтическое и социально-психологическое. В рамках первого рассматриваются три подхода, берущие своё начало в античности и просуществовавшие с некоторыми изменениями почти до наших дней, которые, как показывает их ближайшее рассмотрение, страдают одним и тем же недостатком: они принципиально интерпретативны, что применительно к мифу оказывается совершенно недопустимым приёмом. Преимуществом же второго направления (в рамках которого также выделяется ряд подходов) является попытка впервые трактовать миф не исходя из логики исследователя, а выявить взаимосвязи и закономерности, характерные для самого мифологического мировосприятия — пусть даже они покажутся нелепыми с точки зрения «современного европейца» — и попытаться понять, какую роль могли играть такие представления в первобытном обществе, какие психологические и социальные функции имел миф.

Ключевые слова: культурология, миф, мифопоэтика, специфика, мировосприятие, исследование, интерпретация, логика, символ, архетип.

«Восстанавливать картины жизни далёких времён — дело весьма опасное, тем более что письменных документов мало или же они не заслуживают доверия».
(Б. Дэвидсон¹)

Исторически первыми были толкования греческих мифов греческими философами. Примечательно, что мифы в этот период уже не считались достоверными повествованиями, и толкователям казалось не-

возможным, чтобы они когда-либо принимались за истину². Так что миф понимался как вымысел, сочинённый с определённой целью, или же как иносказание, приводимое в случае, когда прямое, логическое обращение к действительности и описание её оказывались невозможны. С античности выделяются три философские концепции, интер-

² Здесь прослеживается явная аналогия с трактовкой «басни» или мифа по русским словарям XI-XVIII веков: миф точно также понимается только как текст, причём как текст вымышленный или искажённый настолько, что принимать его за правду немислимо. Однако греки пошли существенно дальше в своей трактовке мифа, отделив его от прочих «небылиц» причинами, по которым эти небылицы были созданы, и сюжетными формами, которые в них могут содержаться.

¹ Дэвидсон Б. Африканцы. Введение в историю культуры. М.: Наука, 1975. С. 8.

Исследование осуществлено при поддержке гранта РФФИ № 10-06-00196а.

претирующие миф: аллегорическая, эвгемерическая и символическая.

Аллегорическое толкование мифа предполагает, соответственно, что миф — это лишь некоторая аллегория, придуманная кем-то в попытках иносказательно передать системы человеческих ценностей, или системы мироустройства, или же сферы человеческой деятельности. «Так, Эмпедокл — он жил в V в. до н.э. — утверждал, что Зевс — это аллегория огня, Гера — воздуха, Гадес — Земли, а Нестис (местная сицилийская богиня) — влаги. Множество аналогичных толкований гомеровских богов и богинь было предложено другими греческими философами³. Зевс также толковался как небо, Посейдон — как море, Артемида — как луна, Аполлон и Гефест — как огонь и т.п. Боги и богини толковались также как качества или отвлечённые понятия. Так, Анаксагор толковал Зевса как разум, Афины — как искусство и т.п. Аллегорические толкования давались и целым мифам. Например, миф о Кроносе (титане, который проглатывал своих детей тотчас после их рождения) и его жене Рее толковался так: Кронос — это время, а Рея — это земля, она может рожать только с помощью времени, но всё, что она рождает, сразу же проглатывается всепожирающим временем. Мифы толковались также как иносказательные нравоучения. Например, мифы, в которых бог или богиня нарушают супружескую верность, толковались как поучения в том, что нарушать её не следует. Аналогичные толкования мифов Илиады и Одиссей есть у Плутарха. В мифы вчитывались также аллегории философских концепций. Так, неоплатоники вчитывали в мифы аллегории учения о переселении душ. К аллегорическим толкованиям античных мифов прибегали и в последующие века. В средние века к ним прибегали в связи с интересом к Овидию и Вергилию, латинским авторам, произведения которых изобилуют мифологическими именами. Боккаччо занимался аллегорическим толкованием античных мифов в своей книге «Генеалогия богов». В эпоху гуманизма было принято толковать античные мифы как моральные аллегории или иносказательные изображения человеческих чувств⁴. Даже Ф.Бэкон, известный в истории философии по своей концепции необходимости борьбы с «идолами» (т.е. предпосылочным мышлением) и писавший

в предисловии к своей книге «Мудрость древних» о том, «какая изменчивая и непостоянная вещь — вымысел, который можно передавать и искажать по произволу, и как удобно...делать из него даже такие применения, которые никогда не приходили на ум первым творцам древности»⁵, не избежал в этой же работе аллегорического толкования мифа. «Так, по его мнению, история Мемнона изображает судьбу молодых людей, подававших большие надежды, но слишком легкомысленных. Персей есть символическое изображение войны...»⁶ и т.д. Аллегорическими толкованиями античных мифов занимались также в эпоху Просвещения Лафито, Фонтенель, Вольтер, Дидро, Д. Юм.

Своеобразным преломлением аллегорического толкования мифа можно считать и так называемую *натурмифологию*, всевозможные солярные и лунарные трактовки мифа, то есть сведение мифов к природным культам Солнца или Луны, характерные для немецкой натурмифологической школы и встречающиеся в исследованиях по мифологии вплоть до XX в. Так «Общество сравнительных исследований мифа», основанное в Берлине в 1906 г. и «имеющее среди своих сторонников таких известных учёных, как Эренрайх, Зике, Винклер, проводит свою работу под знаком луны»⁷. В 1910 г. Одним из представителей данного общества была опубликована «Всеобщая мифология и её этнологические основы», в которой «с огромной эрудицией обосновывается лунарная теория и соответственно толкуются мифы всех народов. Оказывается, например, что Пенелопа со своими женихами — это луна среди звёзд; Гиацинт, убитый Аполлоном это Луна, затмённая Солнцем...»⁸ Иные исследователи, как, к примеру, Л.Фробениус, «считают Солнце единственным объектом, вокруг которого примитивный человек концентрировал свои символические сказания. Затем имеется школа метеорологических толкователей, которые считают основанием мифа ветер, погоду и краски неба. К этой группе принадлежат такие хорошо известные авторы старшего поколения, как Макс

³ В частности, аллегорическим толкованием мифов занимались стоики, а также Феаген из Регия.

⁴ Стеблин-Каменский М.И. Миф. Ленинград: Наука, 1976. С. 6-7.

⁵ Бэкон Ф. Мудрость древних. Цитата приведена по: Тэйлор Э.Б. Первобытная культура. М.: Изд-во политической литературы, 1989. С. 124.

⁶ Тэйлор Э.Б. Первобытная культура. М.: Изд-во политической литературы, 1989. С. 124.

⁷ Малиновский Б. Миф в примитивной психологии // Малиновский Б. Магия. Наука. Религия. М.: Рефл-бук, 1998. С. 95.

⁸ Стеблин-Каменский М.И. Миф. Ленинград: Наука, 1976. С. 11.

Мюллер и Кун»⁹. Основоположник данной школы Макс Мюллер, связывая солярную концепцию с теорией возникновения мифа как «болезни языка» (разработанной им же), выводит «значение» мифа из «первоначальных имён» действующих в нём персонажей, в результате чего миф о Дафне толкуется как миф о появлении утренней зари, восходе солнца и, соответственно, исчезновении зари. Этой же концепции придерживались А. де Маури, Л. Преллер. Отдавая должное этой, долгое время наиболее распространённой и влиятельной трактовке мифа, нельзя, однако, не заметить и её изъянов. Действительно, с одной стороны «в своём стремлении к строгости метода натурмифологи предвосхищали структуралистов... В частности, Макс Мюллер, перенося лингвистические методы в науку о мифах, явно предвосхитил К. Леви-Стросса...»¹⁰ С другой же стороны, можно вслед за Б. Малиновским смело сказать, что «откровенно говоря, эта теория кажется мне одной из самых экстравагантных из когда-либо существовавших в антропологии или гуманитарном знании — и неспроста¹¹. Чисто художественный или научный интерес человека примитивного общества весьма ограничен; в его представлениях и сказаниях символизм занимает совсем незначительное место; в действительности миф — это не поэтическая рапсодия, не изливание потока досужих вымыслов, а действенная и исключительно важная культурная сила»¹². Помимо этого, кажется вообще достаточно странным и неправомерным приписывать какие-либо «значения» тому, что, по мнению его создателей, существует вполне реально — ибо это означает именно отказывание данному феномену в реальности и попытку найти реальность где-то «за ним». Противоречивость данной позиции столь явственна, что кажется удивительным, как она могла оставаться незамеченной вплоть до эпохи романтизма и с завидным постоянством «забываться» большинством исследователей после неё.

«Эвгемерические» толкования мифа, названные так по имени их основателя — Эвгемера из

Мессении, жившего в IV–III вв. до н.э. — появились, как следует из времени жизни их основоположника, почти одновременно с аллегорическими и также продержались достаточно долго и имели большой вес в мифологических исследованиях. Согласно данному направлению, мифы являются сказаниями о богах, которые суть древние правители, обожествившие себя сами или обожествлённые своими подданными (сразу или с течением времени). По сути, «эвгемеризм» в толковании мифов зародился ещё до Эвгемера, ибо уже Геродот в своей «Теогонии» говорил о богах как об обожествлённых людях, реально существовавших в истории, и соответственно, трактовал мифы как рассказы о происходивших некогда исторических событиях, искажённых и приукрашенных за давностью лет. Толкования данного типа были широко распространены в средние века, когда «новейшие эвгемеристы частью приняли старые толкования, частью же далеко опередили своих греческих и римских наставников в стремлении отыскать в мифах прозаическое правдоподобие. Они рассказывают нам, что Юпитер, поражающий молниями исполинов, был царь, подавляющий восстание своих подданных, что золотой дождь Данаи означал деньги, которыми была подкуплена её стража... система эта имела своего лучшего представителя в лице аббата Банье»¹³. Помимо толкования древнегреческих мифов, широко распространённого среди эвгемеристов все средние века, данный тип толкования был применён также и к мифам древнескандинавским. Саксон Грамматик, живший во второй половине XII — начале XIII вв. в работе «Деяния датчан» трактует древнескандинавских богов Хёда — как сына шведского короля, Нанну — жену древнескандинавского бога Бальдра — как дочь норвежского короля. В конце XVIII в. датский историк Сум «трактует древнескандинавских богов как военачальников, пришедших с Востока в Данию и там обожествлённых»¹⁴. В XX в. продолжателями данной трактовки мифа оказалась историческая школа в мифологии, появившаяся в Германии, Америке и Англии (д-р Риверс) и также рассматривающая миф как пересказ подлинных событий прошлого, то есть собственно исторических событий. Конечно, «нельзя отрицать, что история, так же как и естественное окружение, должна была наложить печать на все

⁹ Малиновский Б. Миф в примитивной психологии // Малиновский Б. Магия. Наука. Религия. М.: Рефл-бук, 1998. С. 95.

¹⁰ Стеблин-Каменский М.И. Миф. Ленинград: Наука, 1976. С. 13.

¹¹ Наиболее существенная критика положений натурмифологии, которую мы позволили себе здесь опустить, приводится в работах: Вундт В. Миф и религия. СПб., 1912; Тэйлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989.

¹² Малиновский Б. Миф в примитивной психологии // Малиновский Б. Магия. Наука. Религия. М.: Рефл-бук, 1998. С. 95.

¹³ Тэйлор Э.Б. Первобытная культура. М.: Изд-во политической литературы, 1989. С. 125-126.

¹⁴ Стеблин-Каменский М.И. Миф. Ленинград: Наука, 1976. С. 7.

культурные достижения, в том числе и на мифы. Но рассматривать всю мифологию как простую летопись так же неверно, как и относиться к ней, как к размышлениям примитивного натуралиста»¹⁵. Это тем более неверно, что, по сути, мы сталкиваемся здесь с той же ошибкой, о которой уже упоминали применительно к аллегорическим толкованиям мифа: с толкованием (интерпретацией) того, что принималось за реальность.

Наконец, *символическое* понимание мифа, непосредственно примыкающее к аллегорическому, но всё же достаточно специфичное, чтобы иметь право быть выделенным в отдельное направление, изначально получило своё наиболее яркое выражение в работах Пифагора и Платона. Миф, согласно Платону, является образцом эйдоса (Политика, 277в) и противопоставлен логосу как невысказанная достоверная реальность, и в то же время — иносказание, выдумка (Теэтет, 156с), несовместимая с познанием истины художественная иллюзия (Государство, 599а-608а). Символическая концепция мифа возрождается и получает особое развитие в романтизме (Й.Г. Гердер, И.В. Гёте, А. Канне, Ф.Г. Велькер, Г. Германн, Ф. Кройцер, К.Ф. Мориц, братья Шлегели, Е. Майер). «Сущность романтического открытия мифа заключалась в том, что несостоятельность всех старых толкований мифов вдруг стала очевидной. Мифы были осознаны как Правда (с большой буквы) и как сознание Народа (тоже с большой буквы) и в силу этого стали объектом восхищения и поклонения. И в силу этого стали объектом восхищения и поклонения. Но что такое «Правда» в понимании романтиков? Окутанное романтическим туманом, это понятие... было крайне нечётко. С одной стороны, было понято, наконец, что мифы — это правда в том смысле, что их принимали за правду те, кто их создавал и среди кого они бытовали. Такое понимание было большим прогрессом по сравнению с доромантическим. С другой стороны, однако, казалось, что мифы — это правда в том смысле, что они — поэзия¹⁶... но такое понимание мифов было в сущности возвратом к доромантическому: если

мифы — это поэтические образы, то надо искать, что эти образы изображают или что они значат... Но таким образом игнорировалось, что для тех, кто создавал мифы и среди кого они бытовали, содержание мифов было самой реальностью, а не поэтическим изображением какой-то реальности или символами каких-то истин»¹⁷. Поэтический подход к мифу, как и вообще всякий поэтический подход, достаточно туманно представляет вопрос происхождения и природы мифа, а в области определений и вовсе обнаруживает полнейшее фиаско: ибо если миф (как вид поэзии) недоступен логике и разговор о нём может быть только иносказательным, то о каких определениях можно вести речь? Ведь определение — это уже ограничение и вписывание в логическую сетку. А миф, с точки зрения поэтической теории, изменчив и недоступен логике¹⁸. Поэтому толкования мифов романтиками «были в сущности вовсе не толкованиями в собственном смысле этого слова, а просто поэтическими описаниями природы с помощью мифов»¹⁹, ибо иная трактовка попросту противоречила бы изначальной установке данной школы. ««Мифы могут быть поняты только поэтом» — сказал немецкий поэт-романтик Уланд в своей вдохновенной книге о древнескандинавском боге Торе»²⁰. Именно такой подход к мифологии, сформированный в немецкой мифологической школе под влиянием взглядов её основных представителей — Ф. Крейцера, О. Мюллера, Я. Гримма, Ф. Шеллинга — стал наиболее распространённым во второй половине девятнадцатого века. Определение мифа с позиции этой школы даёт в своей работе «Об источниках и формах русского баснословия» Д.М. Щепкин: «Миф есть дело доисторического настроения души, плод живого воображения, увлечённого в мир символических сближений, возникающий естественно для свежего впечатления из самой природы вещей»²¹. Несмотря

¹⁵ Малиновский Б. Миф в примитивной психологии // Малиновский Б. Магия. Наука. Религия. М.: Рефл-бук, 1998. С. 96.

¹⁶ В силу указанного воззрения данный подход называется также поэтическим подходом к мифу. Так, согласно Гёте, мифология — это поэзия, отражающая высшую истину — то, на чём держится глубинное единство мира. В дальнейшем в работе применительно к мифологическим теориям XIX–XX вв. будут встречаться оба обозначения подхода: символический и поэтический.

¹⁷ Стеблин-Каменский М.И. Миф. Ленинград: Наука, 1976. С. 8.

¹⁸ Вернее, как сказали бы мы сейчас, неуловим для логики формального типа как нечто ей абсолютно чуждое. Впрочем, романтики, как и более поздние представители поэтического подхода к мифу, не задавались вопросом о возможности существования иной логики — логики мифа — этот вопрос был поставлен гораздо позднее и в рамках иной концепции — а просто довольствовались указанием на принципиальную неопределимость мифа.

¹⁹ Стеблин-Каменский М.И. Миф. Ленинград: Наука, 1976. С. 10.

²⁰ Там же. С. 10.

²¹ Щепкин Д.М. Об источниках и формах русского баснос-

на то, что приведённое Д.М. Щепкиным определение мифа довольно туманно и не даёт никакого более или менее чёткого представления о том, что же это за «плод воображения» и чем он отличается от прочих, не «доисторических» фантазий и «сближений», но, тем не менее, оно передаёт основной пафос немецкой мифологической школы, перешедший затем и в русские мифологические теории, в частности — в работы А.Н. Афанасьева и Ф.И. Буслаева. Пафос этот предполагает особое отношение к мифу: как к высшему проявлению духовной жизни древнего общества, возникающему естественно и непреднамеренно и имеющему свои особые законы возникновения и построения, отличные от законов логических.

Ф.И. Буслаев, развивая свою теорию мифа, основывается, помимо идей немецкой мифологической школы, на собственном анализе и теории языка. По его мнению, «самая мифология есть ни что иное, как народное сознание природы и духа, выразившееся в определённых образах...»²². Однако, какое именно «выражение народного сознания» будет являться мифотворчеством, а какое — нет, так и остаётся загадкой. То ли мифологическими следует считать все древние произведения устного творчества, используя для определения «мифологичности» лишь временной критерий (что уже само по себе достаточно проблематично, ибо времени создания мифов точно указать невозможно, разброс будет исчисляться не только что веками, но даже и тысячелетием; упоминаемая в данном случае «древность» — понятие более чем растяжимое), то ли миф связан с включённостью человека в природный мир и всеодушевлённостью (но тогда мифологическими будут значительная часть, если не все вообще мистические учения, независимо от времени их возникновения и формы построения). Разрабатывая систему критериев, которые позволяли бы судить о мифологическом генезисе эпических образов, Ф.И. Буслаев отмечает, что у старших богатырей такими признаками близости к мифологии являются их «громкая величина и непомерная сила»²³, у женских эпических персона-

жей — «мифический род-племя и вещая натура»²⁴ и вообще, если «особа» окружена в бытине некоей «таинственностью, туманом отдаленья», то это «даёт разуметь о мифической основе бытины»²⁵. То есть, чем таинственнее и несообразнее, тем ближе к мифологии (древнее). Возможно, это можно посчитать признаком «близости к мифологии», хотя и здесь уже возникают некоторые возражения, вернее, вопросы — например, всегда ли несообразность, абсурд могут быть расценены именно в таком плане — но если рассматривать это положение как критерий, то придется признать, что критерий этот, мягко говоря, недостаточный.

А.Н. Афанасьев уделяет особенное внимание сопоставлению мифа и поэтического творчества, не уточняя при этом, однако, особых свойств ни того, ни другого. М. Элиаде очень близок Афанасьеву, когда пишет о том, что мир общается с архаическим человеком «с помощью звёзд, растений и животных, с помощью рек и гор, времён года и суток», а «человек отвечает ему, в свою очередь, мечтами и воображением»²⁶. Объяснение ли это? Скорее, гимн древнему вдохновению. Вдохновение же необъяснимо по сути своей. Несмотря на это, А.Н. Афанасьев трактует мифологию и как особую систему взглядов, мировоззрение, имеющее свои особые законосообразности и свою особую логику, что явно противоречит её (мифологии то есть) пониманию как творчества. Правда, если провести аналогию с поэзией, раз уж само название и пафос афанасьевских работ принуждают к этому, то ведь и в стихотворении есть свои законы — законы стихосложения — и своя «система» и «логика», но их явно недостаточно для создания поэтического произведения: иначе все филологи были бы поэтами. Но Афанасьев не раскрывает ни законов мифологической поэзии, ни отличия мифологического вдохновения от поэтического. Хотя, быть может, это и к счастью — ибо если предположить, что миф сродни поэтическому творению, то законы такой поэзии сказали бы нам о самом мифе так же мало, как законы стихосложения — о поэзии Лермонтова²⁷.

А.Ф. Лосев, создававший свою «Диалектику

ловия. М., 1859-1861. Т. 1. С. 7.

²² Буслаев Ф.И. О влиянии христианства на славянский язык. Опыт истории языка по Остромирову Евангелию. М., 1848. С. 65-66.

²³ Буслаев Ф.И. Народная поэзия. Исторические очерки. СПб., 1887. С. 18.

²⁴ Там же. С. 77.

²⁵ Там же. С. 88.

²⁶ Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Инвест-Пресс, 1995. С. 145.

²⁷ Собственно, именно это и демонстрирует нам метод структуралистов и формалистов в мифологии, о чём ещё будет идти речь далее.

мифа» уже в конце 20-х гг. XX в., спустя более чем полвека после публикации трудов Ф.И. Буслаева, А.Н. Афанасьева и А.А. Потебни, пытался учесть их неудачи. Сама его работа построена изначально по принципу негативных определений мифа: миф, согласно этим определениям — не выдумка или фикция, не научное построение, не метафизическое построение, не схема или аллегория, не поэтическое произведение, не специальное религиозное создание, не догмат и не историческое событие как таковое²⁸. Каждому такому «не» уделяется отдельная глава с соответственным внимательным рассмотрением сходств и отличий их с мифом. Проводя в рамках формулировки этих негативных определений и доказательства, вернее, показа, их верности анализ мифа сравнительно со всеми перечисленными «не-мифами», А.Ф. Лосев вырисовывает некоторые черты мифологического. Но попытка свести эти черты в одно позитивное определение сводит на нет всю предыдущую картину. Ибо «окончательная диалектическая формула», выведенная в итоге, звучит так: «миф есть в словах данная чудесная личностная история»²⁹. Ранее даётся ещё одна загадочная фраза: «вещи, если брать их взаправду, как они действительно существуют и воспринимаются, суть мифы»³⁰. Более того, «весь мир и все его составные моменты, и всё живое и всё неживое, одинаково суть миф и одинаково суть чудо»³¹. При этом миф есть «развёрнутое магическое имя» и символ, как поясняется в другой работе А.Ф. Лосева³². Картинка, что начала было прорисовываться на фоне негативных определений мифа, неумолимо стирается, оставляя за собой лишь невнятное мерцание. Общие определения — чудо, символ, личностная история — дают неясный фон, имеющий, конечно, некоторое отношение к мифу, но так и не отвечающий на вопрос, что же отличает миф как миф от символа вообще, например? Всякое ли чудо является мифом? «Данная в словах чудесная личностная история» — всегда ли миф? И чем отличить тогда мифы древние от литературных? А как быть с легендами, которые тоже являются видом «данной в словах чудесной личностной истории»? Если же признать, что

²⁸ Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 5-217.

²⁹ Там же. С. 195.

³⁰ Там же. С. 94.

³¹ Там же. С. 183.

³² Лосев А.Ф. Миф — развёрнутое магическое имя... // Лосев А.Ф. Миф. Число Сущность. М., 1994. С. 217-233.

всё — миф и «вообще на свете только и существуют мифы»³³, то можно ли вообще говорить о нём, о мифе? Ведь говорить обо всём вообще — значит, ничего ни о чём не сказать. Вопросы лишь множатся, заслоняя собой приведённые определения и делая их всё более и более смутными.

Можно вполне согласиться с утверждением М.И. Стеблин-Каменского, что «из всех романтиков³⁴ только Шеллинг... толковал сущность мифа непротиворечиво»³⁵. В «Философии мифологии» он отстаивал (впервые в истории изучения мифа!) необходимость исследовать собственную логику мифа, изучать его изнутри, как «самостоятельный мир, который должен быть понят в соответствии с его собственными внутренними законами»³⁶ — правда, сам же собственную позицию и нарушил, отвергнув трактовку мифа как поэзии, — но заменив её теорией происхождения мифа из монотеизма («абсолютного тождества божества», по выражению Шеллинга), — то есть сменив одно толкование на другое.

Не избежал той же проблемы и иной видный последователь теории символизма — Э. Кассирер, который так же, как и Шеллинг полагал, что необходимо изучать миф как «полностью объективную реальность», имеющую свои законы строения и развития, и настаивал на трактовке мифа как самостоятельной и необходимой составляющей системы культуры — но в самой методологии исследования мифа отходит от этой позиции, вводя в трактовку мифа понятия означающего и означаемого и считая допустимым изучать миф не только в его «реальном бытовании», но и на поздних стадиях развития религии, когда мифы уже могут истолковываться как символы³⁷. «Но ведь в том-то и дело, что миф, толкуемый символический, утрачивает то, что делает миф мифом, — осознание его содержания как полностью объективной реальности»³⁸!

³³ Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Миф. Число Сущность. М., 1994. С. 8.

³⁴ Да, пожалуй, в этот список можно включить и всех последователей романтиков — представителей символического или поэтического подхода.

³⁵ Стеблин-Каменский М.И. Миф. Ленинград: Наука, 1976. С. 8.

³⁶ Там же. С. 9.

³⁷ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление. М.-СПб: Университетская книга, 2010.

³⁸ Стеблин-Каменский М.И. Миф. Ленинград: Наука, 1976. С. 9. По мнению М.И. Стеблин-Каменского, «более последовательно, чем Э. Кассирер, толковал отношение мифа и

Представление о символе как основе мифа, уходя корнями своими всё в тот же романтизм и немецкую мифологическую школу XIX в., оказывается с тех пор основой многих авторитетных мифологических концепций последних двух веков. И, согласно духу этого подхода, представление о символе оказывается само по себе в огромной мере поэтизировано и мистично, ибо «символ содержал в себе тайну могущей осуществиться мечты о соединении миров необходимости и свободы — природы и нравственной деятельности, осуществления культурного назначения человека»³⁹. Ведущая роль символа постепенно разрастается, захватывая сначала искусство, затем философию и науку, а после становясь сжатым выражением смысла культуры в целом — именно такое значение придаёт ему, к примеру, И.-В. Гёте, считавший символизирующую деятельность высшей и наиболее адекватно воспроизводящей мир, единственным видом деятельности, позволяющим, по его мнению, непосредственно «выйти к объекту». Однако же суть такого «выхода» и вообще вопрос о том, что представляет из себя сам символ как таковой, остаётся окутан тайной, и Гёте ограничивается по этому поводу лишь замечанием о том, что «настоящая символика там, где частное представляет всеобщее не как сон или тень, но как живое мгновенное откровение неисследимого»⁴⁰.

Символическая трактовка культуры развивается и расширяется в философии языка В. Гумбольдта, где он отмечает, что «спор свободы и природной необходимости не может быть удовлетворительно решён ни с помощью опыта, ни с помощью рассудка, а только через символ»⁴¹, иными словами — через язык как систему символов⁴²; а также в философии Т. Карлейля, полагавшего, что природа представляет собой символически

зашифрованный текст, который улавливает и фокусирует в себе искусство. Однако же представление символа у него не менее мистично, чем у Гёте, — проникнутое в равной мере поэзией и религией, оно скорее затемняет вопрос о том, что есть символ: «Символ есть Сокрытие и вместе с тем Откровение; а потому его двойной смысл есть совокупный плод Молчания и Речи... Символ в собственном смысле слова содержит в себе некий более или менее явственно выраженный элемент воплощения, самораскрытия Бесконечного в Конечном; Бесконечное сливается с Конечным, дабы принять видимый облик — обрести, так сказать, свойство доступности»⁴³. Так, основное для культурно-поэтического подхода понятие остаётся, пожалуй, понятием самым туманным и при том самым популярным — если его вообще можно назвать понятием при данных условиях.

Популярность символа при обращении к различным областям и проблемам философии культуры ещё больше возросла в XX в., когда при трактовке как первого, так и второй, стали использоваться различные методы языкознания: структурного языкознания (Ф. Соссюр), социологии языка (Сепир, Уорф), гумбольдианское учение о внутренней форме и превращение сферы бессознательного в особого рода организованный язык (Ж. Лакан), обнаружение архетипов коллективного бессознательного (К. Юнг, неопрейдизм), трактовка языка как голоса бытия (М. Хайдеггер) и открытие в языке шифров изначального смысла бытия (К. Ясперс), выражение в символе «культурного мифа народа» и др. — все эти концепции так или иначе затрагивали понятие символа и приносили в его трактовку новый смысл. Кроме того, исследование различных аспектов символического проводилось в рамках философской герменевтики (Г. Гадамер), собственно философии культуры (Й. Хейзинга) и особой её разновидности — философии символических форм (Э. Кассирер), символического интеракционизма (где символическое понималось как «обобщённый другой» — Дж. Мид, Г. Блумер, И. Боффман).

Можно без преувеличения сказать, что символ тем самым становится базовым понятием философии и культурологии XX в. И, являясь объяснительным мотивом множества её проблемных полей, сам, как и всякое базовое понятие, практически не проблематизируется. При этом он всё

символа В. Вундт, известный немецкий психолог и философ: миф и символ, говорит он, это начало и конец религиозного развития, ибо пока миф жив, — он — действительность, а не символ религиозной идеи» (там же, с. 10). Однако, эта «последовательность мало что даёт нам в нашем исследовании, так как она, по сути, вовсе не проясняет природу мифа, равно как и природу символа.

³⁹ Философия культуры. Становление и развитие. СПб: Лань, 1998. С. 73.

⁴⁰ Гёте И.-В. Избр. филос. сочинения. М., 1964. С. 353.

⁴¹ Философия культуры. Становление и развитие. СПб., 1998. С. 85.

⁴² Ср. — Ф. де Соссюр и его трактовка языка как системы знаков.

⁴³ Карлейль Т. Startor Resartus // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. Т. 3. М., 1967. С. 851.

больше и больше связывается с мифом — с одной стороны — и с социальными структурами — с другой стороны, получив равные объяснительные и определяющие права как на диахроническом, так и на синхроническом культурных уровнях. При таком подходе очевидно не только простое расширение, но и значительное изменение представления о символе — такое, что оно требует либо основательного уточнения, либо попросту замены понятия во избежание смешения и путаницы старой и новой трактовок. Вариант такой уточняющей замены предлагает К. Ясперс: «Мы предпочитаем слову «символ» понятие «шифр». Символ означает наличие иного в «наглядной полноте», в которой нераздельно едины значение и обозначаемое. Символизируемое налично лишь в самом символе. Символ — это представитель другого. Шифр в отличие от символа — «язык» трансцендентного, которое доступно только через язык, а не через идентичность вещи и символа в самом символе... Шифр означает язык, «язык» действительности, которая только таким образом слышится и может быть выражена»⁴⁴. Собственно говоря, разводя понятия шифра и символа, Ясперс тем самым разводит две трактовки символа: одну, традиционно восходящую к Канту и его пониманию символической природы культуры (её Ясперс подразумевает под «шифром») и вторую, наиболее распространённую в философии культуры XX в. и идущую ещё от романтиков, которая была рассмотрена в данной работе чуть выше (её он, согласно традиции, именует собственно «символом»).

Кантовская трактовка символа и символической природы культуры была впоследствии развита и серьёзно дополнена в философии Эрнста Кассирера, о которой уже упоминалось в связи с вопросами специфики символической трактовки мифа и места мифа в системе культуры. Как видно уже из названия его основного труда, «Философии символических форм», символ, наряду с понятием культуры, является одним из центральных понятий философии Э. Кассирера. Сам он неоднократно подчёркивает, что «символ — ключ к природе человека» и «человек живёт не только в физическом, но и в символическом универсуме. Язык, миф, культура, искусство, религия — части этого универсума, те разные нити, из которых сплетается символическая сеть, сложная ткань человеческого опыта»⁴⁵. Символизм, согласно

Кассиреру, является изначальной функцией человеческой мысли, определяющей все существующие типы воззрений, которые суть не что иное, как различные виды символизма. Однако же, прекрасно описывая систему культуры, обосновывая её цельность и несводимость одной культурной формы к другой, их взаимозависимость друг от друга, их взаимодополнительность и особенности организации каждой из форм, Кассирер, тем не менее, не проясняет сущности своего базового понятия — понятия символа, оставляя этот вопрос за рамками своей теории. Он не вводит ни какого-либо строгого определения символа, ни вопроса о его (символа) возможности: вопрос о том, как возможна культура — основной вопрос «Философии символических форм» — решается при помощи отсылки к символической функции сознания. Сама же эта функция полагается существующей а priori, и, раз обозначив необходимую роль и присутствие символа, Кассирер больше не занимается вопросами его возникновения и сущности: по всей видимости, это просто не входит в задачи его исследования.

Прояснения же, даваемые в рамках русской религиозной философии, и вовсе мистичны. Взять, к примеру, определение, предлагаемое П.А. Флоренским: символ, по его мнению, — это «часть, равная целому, ... где целое не равно части»⁴⁶. Дальше он замечает также: «Бытие, которое больше самого себя — таково основное определение символа. Символ — это нечто, являющее собою то, что не есть он сам, больше его, и, однако, существенно через него объявляющееся»⁴⁷.

Специальное исследование, посвящённое символизму и принадлежащее перу А. Белого, его «эмблематика смысла», как он сам его называл, насчитывает до 23 определений символа⁴⁸ и так же мало в результате проясняет этот вопрос, как и мистическое определение символа П.А. Флоренского.

Толкование мифов как символов получило развитие и у последователей З. Фрейда — в связи с его учением о подсознательном. Учение З. Фрейда в наше время настолько популярно, насколько и критикуемо. Для нас же в связи с темой нашего

ловческой культуры // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 29.

⁴⁶ Флоренский П.А. У водоразделов мысли. Черты конкретной метафизики. Ч. 2 // Символ. 1992. № 28. С. 148.

⁴⁷ Там же. С. 287.

⁴⁸ Белый А. Символизм. М., 1910. С. 131-132.

⁴⁴ Jaspers K. Der philosophische Glaube agnostischs der Affenbarung. Munchen, 1963. P. 157.

⁴⁵ Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию че-

исследования важно заметить два момента: «что в учении Фрейда наименее обоснована его трактовка первобытного человека как невротика»⁴⁹ (что наиболее существенно для нас, так как речь идёт о мифах, стало быть — о первобытном человеке) и что «ничего подтверждающего возможность того, что предполагает эта остроумная сказка⁵⁰ не было обнаружено»⁵¹. Наибольший же интерес для нас представляет развитие учения, предпринятое последователями З. Фрейда, благодаря которому «мифы стали понимать как «массовые сновидения», как выражение «коллективного подсознательного»... Миф — это «сохранившийся фрагмент детской психической жизни народа, а сновидение — это миф индивидуума», как сказал один последователь Фрейда. Психология современного человека — это его «индивидуальная мифология», а мифология — это «коллективная психология», как сказал другой его последователь. Такая трактовка мифа получила наиболее развёрнутую разработку в многочисленных работах швейцарского психолога Юнга, ученика Фрейда и основателя целой школы»⁵². К.Г. Юнг известен в философии и психологии в первую очередь как человек, введший в широкое употребление термин «архетип», весьма значимый при трактовке мифа. Однако, задолго до теории архетипов К.Г. Юнга в работах Ф.И. Буслаева и других русских филологов девятнадцатого века появляются темы «первообразов» в мифологии, врождённых идей и априорного знания, коллективного и бессознательного. Правда, понятие «первообраза» в этих работах не менее смутно, чем понятие самого мифа, а часто употребляется и как просто тождественное ему. Тем не менее, уже в 1851 г. Д.О. Шеппинг пишет во введении к своей статье «Опыт о значении Рода и Рожаницы»: «В человеческом уме есть такие аллегорические формулы для изображения общих законов жизни и разума, которые предшествовали всем мифическим преданиям и которые, если бы эти предания и не дошли до нас, тем не менее существовали бы в наших понятиях»⁵³. Сходную мысль развивает и Ф.И. Буслаев, говоря о связи мифа и эпоса и причине «единообразия эпиче-

ских мотивов», которая, по его мнению, кроется в существовании некоторого «первообраза», к которому постоянно обращаются певцы и сказители, и который «кочует» таким образом из одного предания в другое⁵⁴. Правда, «провести границу между первоначальным зарождением мифа и его актуализацией в той или иной традиции достаточно сложно, ибо и мифологическое представление, и слово, ведомые творческой силой языка-мифа, каждый раз как бы создаются заново»⁵⁵.

Несмотря на то, что «учёные девятнадцатого века широко использовали термин «первообраз», который является точным эквивалентом греческого (архетип)» и «в литературе, посвящённой фольклору, слово «первообраз» употреблялось в значении «прототип», «прототекст»»⁵⁶, впервые серьёзным исследованием этого «первообраза» занялся лишь спустя почти столетие К.Г. Юнг, чья теория архетипов имела для мифологии немалое значение. Вернее сказать, большое значение эта теория имела не для мифологии, — ибо миф самодостаточен и для него самого ничего от создания мифологических теорий не меняется — но для понимания универсальности и, если можно так выразиться, живучести мифа. Не секрет, что К.Г. Юнг, будучи психологом, занимался отнюдь не древней мифологией, но психикой своих современников и неожиданно обнаружил в ней отголоски древних мифов. «В сновидениях, как и в продуктах психоза, присутствуют бесчисленные взаимосвязи, параллели которым можно найти только среди мифологических комбинаций идей...типические мифологемы наблюдались у тех индивидов, в отношении которых не может быть и речи ни о каких знаниях такого рода и где опосредованное влияние (религиозные идеи, которые могли бы быть им известны, или обороты разговорного языка) было невозможно. Такие заключения заставили нас предположить, что мы, скорее всего, имеем дело с «автохтонными» возвращениями, независимыми от какой бы то ни было традиции, и что, следовательно, в бессознательной психике должны присутствовать мифообразующие структурные элементы. Эти продукты никогда (или, по крайней мере, крайне редко) не являются оформленными мифами, скорее это мифологическое компонен-

⁴⁹ Стеблин-Каменский М.И. Миф. Ленинград: Наука, 1976. С. 18.

⁵⁰ Имеется в виду теория происхождения морали и религии З. Фрейда.

⁵¹ Там же. С. 18.

⁵² Стеблин-Каменский М.И. Миф. Ленинград: Наука, 1976. С. 18.

⁵³ Топорков А.Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века. М., 1997. С. 116.

⁵⁴ Буслаев Ф.И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 1. СПб, 1861.

⁵⁵ Топорков А.Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века. М., 1997. С. 118.

⁵⁶ Там же. С. 116.

ты, которые ввиду их типической природы мы можем назвать «мотивами», «первообразами», «типами» или — как назвал их я — архетипами»⁵⁷. Говоря о том, что же представляет из себя архетип, К.Г. Юнг замечает: «Его основной смысл не был и никогда не будет сознательным. Он был и остаётся предметом интерпретации, причём всякая интерпретация, которая каким-либо образом приближалась к скрытому смыслу (или, с точки зрения научного интеллекта, абсурду, что то же самое), всегда, с самого начала, претендовала не только на абсолютную истинность и действительность, но также требовала безропотного повиновения, уважения и религиозной преданности. Архетипы всегда были и по-прежнему остаются живыми психическими силами, которые требуют, чтобы их восприняли всерьёз и которые странным образом утверждают свою силу. Они всегда несли защиту и спасение, а их разрушение приводит к «perils of the soul» (потере души), известной нам из психологии дикарей»⁵⁸. Именно это положение — о том, что архетипы и содержащие их мифы являются порождением бессознательных элементов нашей психики и довлеют над человеком — наиболее наглядно иллюстрирует неприменимость к мифу всех предыдущих подходов, строящихся как попытки толкования мифов. Однако, сам К.Г. Юнг, замечая это важнейшее свойство архетипа и мифа и тем самым закладывая базу для принципиально иного его изучения, не акцентировал этот момент в своих работах и не анализировал следствий, им порождаемых. Описывая существующие архетипы и тем самым существенно облегчая последователям поиски следов мифа и объяснение его универсальности, сам К.Г. Юнг признаёт, что, помимо констатации существования такого явления и описания конкретных архетипов, не может сказать более ничего определённого о его «бессознательной» природе. Архетип, как и миф, ускользает от определения. Всё, что можно сказать о них, так это то, что «архетипические высказывания основаны на инстинктивных представлениях и им нечего делать с разумом; они разумно не обоснованы и не могут быть опровергнуты разумными аргументами. Они были и являются некоторой частью картины мира, «representations collectives» (коллективными представлениями), как верно назвал их Леви-

Брюль.»⁵⁹ Но и не более. И потому — «я вынужден довольствоваться своим незнанием»⁶⁰. «Никакая универсальная интерпретация архетипа, говорит Юнг, невозможна: его содержание может быть понято только в конкретном контексте. Мало того, по словам Юнга, содержание архетипа вообще нельзя вскрыть посредством научного анализа и нельзя понять до конца, оно может быть выражено только иносказательно. Таким образом, толкование архетипа — это, в сущности, поэзия... И так как архетип, по Юнгу, это «психический орган», вырастающий в душе человека «как цветок», то, остерегает Юнг, его можно повредить неудачным толкованием»⁶¹. Таким образом, трактовка мифа через архетип, благодаря нерелексированности основных свойств архетипа, являющихся также и одними из основных свойств мифа — бессознательности и давления над человеком — оказывается не только наделена всеми теми недостатками, которые, как мы показали выше, свойственны поэтическому подходу в целом, но ещё и научно обосновывает невозможность понимания сути и содержания собственного основного понятия и — одновременно — настаивает на необходимости только «удачного» толкования (а откуда ему взяться-то, при постулированной невозможности понимания?), ибо толкование неудачное опасно в прямом смысле этого слова, так как результатом его оказывается не только построение ложной теории, но и ломка человеческой психики. Единственная абсолютно строгая, методологически выдержанная теория, исходящая из принципов символической трактовки мифа, оказалась в ситуации принципиально неразрешимого в рамках данного подхода противоречия. В ситуации совершенно безвыходной: в патовом пространстве, явившемся логическим завершением изначального посыла символической трактовки мифа. В ситуации безвыходной и, по сути дела, абсолютно естественной.

Символисты, пытаясь уйти от «толкований», которыми занимались представители двух других направлений — аллегорического и эвгемерического — постулировали существование мифа как реальности и необходимость его изучения в качестве таковой реальности. Однако, объяснив миф как

⁵⁷ Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. Киев, 1996. С. 87-88.

⁵⁸ Там же. С. 92.

⁵⁹ Юнг К.Г. Поздние мысли // Юнг К.Г. Дух Меркурий. М., 1996. С. 371.

⁶⁰ Там же. С. 370.

⁶¹ Стеблин-Каменский М.И. Миф. Ленинград: Наука, 1976. С. 20.

реальность, они столкнулись с новой трудностью: чем тогда отличается эта реальность от иной, известной нам не из мифа, а из науки, искусства, повседневности? Как объяснить специфику мифа, не толкуя его? Особой функцией! — смело заявили символисты. Символом (в редакции Юнга — архетипом)! Но что есть символ и почему он возникает? На этот вопрос ответ так и не был получен. Но если загадочность мифа объясняется не меньшей загадочностью символа, что даёт это для исследования мифа? Не приводит ли это к ситуации, сходной с той, что складывалась при первых попытках толкования мифов, когда их ещё не принимали ни за «Правду» (с большой буквы), ни за «сознание Народа» (тоже с большой буквы), — ситуации, когда одно понятие попросту заменяется другим вместо того, чтобы быть изученным в своей собственной специфике? С той лишь разницей, что до романтиков производились замены на «более понятные» сущности — наука, религия, искусство, тогда как символическая концепция предлагает заменить тайну на тайну, непонятное — на принципиально недоступное пониманию и объяснению. Таким образом, несмотря на заявленный вначале принципиально иной подход к мифу: понимание его как «Правды» и как «сознания Народа», романтики, а вслед за ними и все их последователи, по сути, мало что изменили в реальной трактовке мифа, так как снова взялись его толковать, то есть — принимать за не-правду, полагая, что правда, опять-таки, стоит где-то за ним.

В сущности, можно сказать, что все три подхода, берущие своё начало в античности и просуществовавшие с некоторыми изменениями почти до наших дней, страдают одним и тем же недостатком: они принципиально интерпретативны, что применительно к мифу оказывается совершенно недопустимым приёмом. В самом деле, если и до сих пор принимается практически единодушно (и это чуть ли не единственное, в чём сходятся многочисленные приверженцы различных точек зрения на природу и происхождение мифа), что «бесспорно в отношении мифа только одно: миф — это повествование, которое там, где оно возникало и бытовало, принималось за правду, как бы оно ни было неправдоподобно»⁶², то почему же, исследуя мифы, мы подходим к ним так, будто они обязательно должны что-то «значить», то есть не приниматься за правду, а всегда и не-

изменно нести за собой какой-то скрытый смысл, какую-то, вторую, «настоящую» правду? Ведь «если для тех, среди кого миф возникал и бытовал, то, о чём рассказывалось в нём, было реальностью, если, следовательно, для них персонажи мифа или события, о которых в нём говорилось, были такими же реальными, как существа или события объективной действительности, то тогда существа или события, о которых рассказывалось, не могли, очевидно, «значить» что-то, т.е. быть условными обозначениями, знаками или символами чего-то. Ведь не может, например, существо, воспринимаемое как реально существующее, в то же время восприниматься как существующее только в качестве обозначения, знака или символа чего-то, т.е. как что-то придуманное... Неужели же те, кто изучает мифы, не понимают, что толковать мифических персонажей или мифические события как условные обозначения, знаки или символы можно, только если игнорировать основное в мифе — то, что он принимался за повествование вполне достоверное?»⁶³

Очевидно, что такая точка зрения, которая толкует миф «из-вне», пытаясь отстраниться от него и сравнить его, с одной стороны, с реальностью, а с другой — с нашими представлениями о реальности — и в результате неизбежно приходит к трактовке мифа как того или иного «искажённого» представления о реальности. Такая точка зрения ничего не даст нам в исследовании мифа применительно к нашей теме. Для того чтобы уяснить себе, что же такое миф как особое явление нашей жизни, нашей культуры и нашей психики, и что такое мифопоэтическое мировосприятие, следом и проявлением которого в культуре является миф, необходимо посмотреть на миф «изнутри», то есть попытаться осознать его собственную логику.

Попытки взглянуть на миф «изнутри» и поиски внутренней «логики мифа», так же, как и попытки связать эту логику с логикой человеческого мышления в целом, связывают обычно с исследованиями представителей школы *структурализма*, считавшегося долгое время «последним словом в изучении мифа»⁶⁴. Структурализм в мифологии явился прямым следствием структурализма в лингвистике, в котором впервые появилось осознание того, что «человеческий язык функционирует как средство общения между

⁶³ Там же. С. 4-5.

⁶⁴ Стеблин-Каменский М.И. Миф. Ленинград: Наука, 1976. С. 21.

⁶² Стеблин-Каменский М.И. Миф. Ленинград: Наука, 1976. С. 4.

людьми только благодаря определённой структуре, а именно — наличию определённых связей, так называемых противопоставлений или оппозиций, между элементарными единицами, на которые разлагается звуковая сторона языка, так называемыми фонемами... Развитие структурализма в языкознании и заключалось в том, что во всех областях языка... искали структуру, аналогичную той, которая была обнаружена в звуковой стороне языка: устанавливалось наличие «морфем», «синтаксем», «семем» и т.д., т.е. единиц, аналогичных фонемам, и «оппозиций», «корреляций», «нейтрализаций» и т.д., т.е. связей и отношений, аналогичных связям и отношениям между фонемами»⁶⁵. В итоге данная методика распространилась практически на всю область гуманитарных наук и была применена также и к исследованию мифов.

Основатель структуралистского подхода в мифологии К. Леви-Стросс предложил трактовать миф как бинарную структуру и логическую модель преодоления противоречий и двойственностей мира, свойственную для преобладающего в традиционных культурах правополушарного мышления и скрыто присутствующую в современном мышлении, где господствуют рациональные (левополушарные) структуры⁶⁶. Однако, если мы трактуем бинарные оппозиции как основание человеческого мышления вообще (как условие возможности мышления и условие возможности языка, что для К. Леви-Стросса так же непреложно, как и для всех структуралистов), то оказывается совершенно непонятно, в чём же может заключаться разница между мифологическим и немифологическим мышлением и почему, собственно, одно из них оказывается право- а другое — левополушарным, и какие следствия может иметь такое различие. Иные оппозиции? Но в том-то и дело, что оппозиции оказываются везде одинаковыми: верх-низ, право-лево, горячо-холодно и т.д. Иной принцип их построения? Но построение одинаково: бинарный характер мышления и сам принцип структурирования мира постулируется одинаковым для обоих случаев. Так в чём же принципиальная разница право- и левополушарного мировидения, мифологического и рационального? Можно ли искать её в бинарных оппозициях, как это предлагают делать структуралисты и как это пытается предпринять К. Леви-Стросс? «Основное, что Леви-Стросс ищет в мифах — это случаи элементарной

симметрии, т.е. прежде всего противоположности и то, что образует промежуточное звено между двумя противоположностями. Для обнаружения таких «оппозиций» и их «промежуточных членов» Леви-Стросс прибегает к ряду хитроумных приёмов, к разного рода допущениям, подстановкам и приравниваниям. Миф разлагается на элементы, из которых выбираются те, которые с большей или меньшей натяжкой можно истолковать как образующие «оппозицию», т.е. как противоположные. При этом элементы могут выбираться из разных вариантов мифа, так как, по Леви-Строссу, миф — это совокупность всех его вариантов. Миф может быть разложен на несколько «кодов». Например, выделяется «кулинарный код» мифа, т.е. то, что в мифе говорится о приготовлении или потреблении пищи. Подобным же образом могут быть выделены «социологический», «космологический», «астрономический», «этический» и разные другие коды. Наличие кодов позволяет приравнивать элементы разных кодов, делая допущение, что X в одном коде это тоже самое, что Y в другом коде. Подобным же образом допускается, что разные мифы могут быть «трансформацией» одного мифа и что их в одном мифе — это то же, что Y в другом мифе и т.д.»⁶⁷ Не слишком ли много допущений? Право, от всех этих «приёмов», «подстановок» и «приравниваний» создаётся впечатление, что мифу вовсе не свойственна та вездесущая «бинарность», которую ему так старательно навязывают. И тем более — что она не выражает сущности мифа, того, что является его отличительной чертой по сравнению, к примеру, с рациональным мышлением. Ведь помимо достаточно большой — и видимо ничем не оправданной — вольности интерпретации того или иного мифа, помимо замен и «натяжек», вводимых согласно логике исследователя (а не логике самого мифа, как это было постулировано изначально)⁶⁸, существует ещё один немаловажный аспект, указывающий на неправомочность применения к мифу структуралистской трактовки для объяснения его специфики: а именно тот факт, что «противоположности, аналогичные

⁶⁷ Стеблин-Каменский М.И. Миф. Ленинград: Наука, 1976. С. 24-25.

⁶⁸ Сама необходимость «натяжки» или «допущения» говорит о том, что логика мифа в данном случае нарушена и отчаянно сопротивляется применяемой к ней схеме: это есть показатель несовпадения двух схем, двух логик: исследовательской и исследовательской, ибо в случае их совпадения ни «натяжки», ни «провалы» в принципе невозможны.

⁶⁵ Там же. С. 22.

⁶⁶ См.: Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М., 1999.

тем, которые обнаруживаются в мифах, можно обнаружить абсолютно повсюду — и в явлениях действительности, и в сознании человека, и в произведениях человека. Многие философы занимались тем, что искали их, например, Пифагор, который разделял всё на противоположности, или Шеллинг, который считал необходимым условием исследования природы отыскание и усмотрение в ней противоположностей»⁶⁹. В итоге, «путём бинарного анализа Леви-Строссу действительно не удаётся обнаружить абсолютно ничего, что свидетельствовало бы об отличии мифического мышления от мышления современного человека. Между тем работа Леви-Стросса «Мышление дикаря» содержит ряд интересных наблюдений...и, опровергая самого себя, он невольно показывает нам, что это мышление совсем не тождественно мышлению современного человека»⁷⁰.

Невозможность выяснить природу мифа путём схематизации а классификации наглядно показывает нам метод *формалистов*, в особенности работы В.Я. Проппа, посвящённые мифам и волшебным сказкам⁷¹, которые предлагалось изучать по «функциям действующих лиц», из которых и составляется схема сказки или мифа. Так, В.Я. Пропп пишет, что морфологически сказка — всякое развитие от вредительства или недостачи через промежуточные функции (всевозможные преодоления препятствий и решения загадок) к свадьбе или другой развязке, и выделяет всего 31 функцию, характерные для волшебных сказок, и позволяющие составить их схемы⁷².

Однако эти схемы не отражают сущности сказки, как соответствующие схемы не могут отразить сущности мифа. По этим схемам может быть написано не только что множество авторских сказок, но и вообще почти любое литературное произведение: фантастическое, приключенческое, детективное, любовное (так называемая «женская литература») — все они строятся по тем же ходам и схемам, что В.Я. Пропп выделяет для волшебных сказок. А, следовательно, такой формальный

критерий выделения не отражает чего-то наиболее важного как для сказки, так и для мифа, — того, что существует лишь до «препарирования».

Обобщая сказанное нами, можно заметить, что структуралисты (применительно к мифам), также как и позднее формалисты (применительно к сказкам) совершили ту же ошибку, что была характерна для всех рассмотренных нами ранее концепций мифа: постулировав изначально необходимость изучения мифа «изнутри» и выяснения его собственной логики, они также начали интерпретировать миф, то есть навязывать ему логику, ему отнюдь не свойственную — но свойственную тому методу, который применялся для его интерпретации. Результат такого применения оказался, естественно, тем же, что и во всех аналогичных теориях: «понимали ли миф как аллегория или как символ, как поэзию или как науку, как архетип или как структуру, фактически в мифе всегда находили только то, что вчитывал в него сам исследователь. Между тем, для тех, кто создавал мифы, он был объективной действительностью и, следовательно, не мог быть ни аллегорией, ни символом, ни поэзией, ни наукой, ни архетипом, ни структурой»⁷³. И, следовательно, изучать мифы с точки зрения их «значения» — аллегорического ли, символического, эвгемерического, натуралистического, архетипического или структурного — неправомерно и ненужно. Однако, можно — и нужно — исследовать мифы и с иной точки зрения, — антропологической или, иначе, социально-психологической: а именно, полагая, что если человек создаёт мифы, следовательно, ему это зачем-то нужно — и исследуя мифы, необходимо исследовать, каковы социально-психологические функции, которые имеет миф. Иными словами, какова социология и психология мифа, его внутреннее строение не как текста, а как антропологической установки, регулирующей и легитимирующей человеческую жизнь.

Предшественниками именно такого — *социально-психологического* — понимания мифа можно, полагаю, без преувеличения считать сторонников *обрядовой теории* в мифологии, основоположником которой по праву считается Дж. Фрейзер, сформулировавший в своём сочинении «Золотая ветвь» основные положения данной теории⁷⁴. Собственно говоря, работа

⁶⁹ Стеблин-Каменский М.И. Миф. Ленинград: Наука, 1976. С. 23.

⁷⁰ Там же. С. 27.

⁷¹ О родственности мифов и волшебных сказок и о правомерности их совместного (не сравнительного, а именно совместного — как проявлений одного типа мировосприятия) изучения речь будет идти далее, во второй главе диссертационного исследования.

⁷² Пропп В.Я. Морфология сказки. Л., 1928.

⁷³ Стеблин-Каменский М.И. Миф. Ленинград: Наука, 1976. С. 29-30.

⁷⁴ На русской почве учение Дж.Фрейзера предвосхитил А.Н. Веселовский, создавший теорию первобытно-обрядо-

Фрейзера в своей теоретической части была так же интерпретативна, как и все предшествовавшие ей теории, ибо исходила из не нового положения о том, что миф есть «примитивная наука». Но в то же время теория и сильно отличалась ото всех предшествовавших ей, ибо существенным новшеством её было то, что миф, согласно Фрэзеру и его последователям, не просто напрямую объяснял мир, но объяснял ритуал, который выполнял основную социальную функцию в примитивном обществе. «Такие психологи, как Вундт, социологи Дюркгейм, Вебер и Мосс, такие антропологи, как Кроули, и такие филологи-классики, как мисс Джейн Харрисон — все они увидели тесную связь между мифом и ритуалом, между священной традицией и нормами социальной структуры. На всех этих авторов в большей или меньшей степени оказала влияние работа сэра Джеймса Фрэзера»⁷⁵.

Обрядовая теория мифа получила столь же широкое признание, как и структурализм — и страдала от того же недостатка, как и он: выведенная из частного объяснения одного конкретного мифа одним конкретным ритуалом (именно с этого начиналось исследование Дж. Фрейзера), она распространилась затем сначала на все возможные мифы разных народов и культур (что также было предпринято самим Фрейзером в его работе) — уже, естественно, с определёнными «натяжками» и «допущениями», аналогичными тем, что мы видели в структурализме, а после (в работах представителей и последователей «кэмбриджской» школы) — и на прочие культурные образования. «Положение, что миф может быть чем-то вторичным по отношению к обряду... получило уже в нашем веке мощное развитие. Появилось множество исследований, выводы которых сводились к тому, что обряд предшествует мифу. Миф рассматривался в этих исследованиях как нечто, возникшее из обряда, как текст к об-

вого синкретизма, в основании которого, по его мнению, лежат «народно-обрядовые игры», то есть собственно ритуалы и их позднейшие трансформации. Однако, эта теория не получила на русской почве в своё время должной поддержки и распространения и вплоть до появления работ Дж. Фрэзера и последователей его «кэмбриджской» школы в мифологии господствовали интерпретативные теории мифа (в частности, на русской почве, как это было видно из предыдущего хода исследования, была весьма авторитетна символическая теория мифа).

⁷⁵ Малиновский Б. Миф в примитивной психологии // Малиновский Б. Магия. Наука. Религия. М.: Рефл-бук, 1998. С. 96.

ряду. Новый подход имел огромный успех. Он был сначала применён к греческим мифам, потом распространён на всю греческую культуру — литературу, искусство, философию. Затем новый метод был применён и к другим культурам. Вскоре выяснилось, что обрядовое происхождение можно найти вообще у чего угодно»⁷⁶. В частности, «вслед за Дж. Харрисон и другими «кэмбриджцами» ритуальное происхождение было впоследствии приписано всем фольклорно-эпическим формам, в том числе волшебной сказке и героическому эпосу (работы П. Сэнтива, Б. Филпотс, Миро, Отрана, Леви, Карпентера, Ян де Фриза, Рэглана⁷⁷). Ритуализм доминирует в теории мифа и фольклора XX в. ...»⁷⁸ Минусы данного подхода к мифу очевидны: в первую очередь, это всё та же интерпретативность (теперь уже двойная, так как исследователь фактически трактует миф, который, по его мнению, трактует ритуал, трактующий отношение к миру — усиление числа необходимых интерпретаций только ухудшает ситуацию) и навязывание мифу не свойственной ему логики, толкование мифа «извне», характерное для всех предшествовавших теорий и подробно разбиравшаяся нами в связи с различными толкованиями мифа, имеющими своими истоками античность; во-вторых, это потеря мифом своей специфики (аналогично тому, как это происходило со структурализмом), так как обрядовая теория распространяется постепенно на всю культуру в целом (и на любые культуры вообще); в третьих, обрядовая теория мифа попросту не получила фактического подтверждения, ибо выяснилось, что помимо непосредственно связанных с обрядами существуют и «мифы, связь которых с обрядом совершенно неправдоподобна (таковы, например, многие эддические мифы). В самых примитивных обществах существуют мифы, не сопровождаемые никакими обрядами и никак с ними не связанные. У некоторых народов много мифов, но очень мало обрядов (например, у бушменов). Бывает, что обряд не находит никакого отражения в мифах или что в обряде есть то, чего нет в мифах... Связь мифа и обряда сплошь и рядом случайна и не определяет содержания

⁷⁶ Стеблин-Каменский М.И. Миф. Ленинград: Наука, 1976. С. 15-16.

⁷⁷ Также и В. Пропп выводит сущность и происхождение волшебной сказки из обрядов инициации.

⁷⁸ Мелетинский Е.М. Миф и историческая поэтика фольклора // Мелетинский Е.М. Избранные статьи. Воспоминания. М.: РГГУ, 1998. С. 14.

мифа...»⁷⁹ и «невозможно доказать относительно хотя бы одного обряда, что его предпосылкой не было то или иное мифическое представление, т.е. что он не возник из мифа»⁸⁰. В результате учёта всего вышесказанного необходимо согласиться с тем, что «ритуал не может считаться тотальной доминантой в генезисе ...мифа»⁸¹.

Однако, несмотря на определённую односторонность обрядовой теории мифа и все указанные нами её минусы, теория эта имеет один несомненный плюс: именно с её появлением в мифологической науке резко повышается интерес к социальным (пока ещё только социальным) функциям мифа, и хотя сама обрядовая теория оказывается не в состоянии трактовать миф «изнутри», однако, именно она закладывает предпосылки и основания для появления в дальнейшем таких концепций и мифологических теорий, которые стремятся исходить из тех функций, которые выполняет миф в обществе, и из той логики, которая внутренне присуща мифу и отличает собственно мифологическое мышление от «современного европейского».

«Своеобразие функций мифа в примитивном обществе было всего обстоятельней освещено английским этнографом Брониславом Малиновским, проводившим много лет среди аборигенов одного из островов Меланезии. Миф, как показал Малиновский, — это важная социальная сила. Он обосновывает устройство общества, его законы, его моральные ценности. Он выражает и кодифицирует верования, придаёт престиж традиции, руководит в практической деятельности, учит правилам поведения. Он тесно связан со всеми сторонами народной жизни, в частности, конечно, и с обрядами»⁸². Собственно говоря, в связи с именем Б. Малиновского имеет смысл говорить уже не об обрядовой, а о *социологической* или *социальной* теории мифа, предпосылки возникновения которой были заложены, помимо работ Дж. Фрейзера и представителей обрядового подхода в мифологии, такими известными социологами, как М. Вебер и Э. Дюркгейм, полагавших,

что основной функцией мифа является сплочение коллектива, создание у представителей мифологического общества чувства «МЫ» и легитимация определенных социальных норм, характерных для данного общества.

Изучением того, каким конкретно образом может происходить такое сплочение и в чём выражается проявлении данной функции мифа — а следовательно, и изучением того, чем, собственно, отличается мышление «дикарей», которое должно соответствовать данным (легитимированным мифами) социальным нормам и исходить из созданного мифами чувства «МЫ», занимался другой видный представитель социального, вернее, уже *социально-психологического* подхода в мифологии — Л. Леви-Брюль, концепция которого «в своё время оказала огромное влияние на этнографов, антропологов, социологов и лингвистов»⁸³. Работа Л. Леви-Брюля «Первобытное мышление», посвящённая исследованию специфики последнего, стала такой же классикой мифологии, как и одноимённая работа К. Леви-Стросса.

Противопоставление позиций двух великих исследователей мифологического, одного из которых (Леви-Брюля) интересовала его специфика, а другого (Леви-Стросса) — сходство с современным европейским мышлением надолго определило ход всех дальнейших разысканий в данной области. И если К. Леви-Стросс не смог избежать противоречий в своей работе, постулируя единичность современного и мифологического мышления на основе их бинарности — и одновременно явственно показывая в своих практических исследованиях мифологического его специфику, то для Л. Леви-Брюля вопрос о существовании специфики мифологического был определён ещё до начала исследования, ибо задачей его работы было показать, в чём конкретно состоит данная специфика и чем обусловлено её существование. Иначе говоря, почему мы воспринимаем мир одним образом, а «дикари» — совершенно иначе? Таким образом, «основное, что интересовало Леви-Брюля, — это отличия психологии первобытного человека от психологии современного европейца»⁸⁴.

Изменение в трактовке мифа оказалось радикальным: впервые миф попытались трактовать не исходя из логики исследователя, а выявить взаимосвязи и закономерности, характерные для са-

⁷⁹ Стеблин-Каменский М.И. Миф. Ленинград: Наука, 1976. С. 17.

⁸⁰ Там же. С. 17.

⁸¹ Мелетинский Е.М. Миф и историческая поэтика фольклора // Мелетинский Е.М. Избранные статьи. Воспоминания. М.: РГГУ, 1998. С. 15.

⁸² Стеблин-Каменский М.И. Миф. Ленинград: Наука, 1976. С. 16-17.

⁸³ Там же. С. 28.

⁸⁴ Там же. С. 28.

мого мифологического мировосприятия — пусть даже они покажутся нелепыми с точки зрения «современного европейца» — и попытаться понять, какую роль могли играть такие представления в первобытном обществе, какие психологические и социальные функции имел миф. «До этих работ, когда объясняли возникновение мифов теми или иными психологическими факторами, то, как правило, подразумевали, что у создателей мифов была та же психология, что у современного человека. Но почему же тогда мифы возникали у всех народов только в древнейшие времена? Очевидно, их возникновение должно быть объяснено особыми психологическими условиями, существовавшими тогда, т.е. особенностями той стадии развития сознания, на которой оно тогда находилось»⁸⁵. Однако, если мы предположим, что возникновение мифа характерно только для определённой стадии развития сознания, то будет совершенно непонятно, как возможно существование архетипов, на которые указывал нам К.Г. Юнг, — на совершенно иной стадии развития сознания, как минимум, если не на любой стадии вообще. Да, теория архетипов не объясняет специфики мифологического и сама по себе достаточно запутана и неясна — но факт существования архетипа как таковой нельзя отрицать так же, как и факт наличия специфики мифологического. И в рамках приведённой трактовки мифа эти два факта ужиться никак не могут — их одновременное существование (не говоря уж об их сущности) не могут быть объяснены исходя из трактовки мифа как образования, характерного только для одной, строго определённой исторически стадии развития сознания. Так же, как и не может быть объяснено, почему возникают социальные мифы — в современных цивилизованных обще-

ствах, где «психологические условия» вроде бы разительно отличаются от тех, что были описаны Л. Леви-Брюлем, и, следовательно, где предпосылки для существования мифов, согласно этой концепции, вроде бы не должно быть.

Представление о мифе, сформулированное социальным и социально-психологическим подходами в мифологии, единственное, учитывающее тот немаловажный факт, что это был не просто некий текст, принадлежащий определённой культуре, но «толкование и объяснение мира, которое *приобрело силу закона, указывающего, как должен жить человек*»⁸⁶, оказывается наиболее удовлетворительным из всех рассмотренных нами, но и оно не является достаточным для строгого определения того, что же представляет из себя миф.

Действительно, требование изучать миф изнутри оказывается естественным следствием понимания того, что миф не является «выдумкой» — он является чем-то гораздо большим, ибо это он довлеет над человеком, а не человек создаёт его по своему усмотрению⁸⁷: бессознательная и коллективная природа мифа указывает на невозможность иного отношения человека к мифу, как подчинение (если это миф его культуры) или неприятие, выражающееся иногда в абсолютном непонимании, иногда — просто в отторжении (если это «чужой» миф)⁸⁸. Но если миф в какой-то момент нашей жизни довлеет над нами, значит, это необходимо нам, ибо всё, что существует в человеческой культуре, имеет свой антропологический смысл, свои, строго определённые, социально-психологические функции. Осознание этого факта и происходит впервые в рамках социального и социально-психологического подходов к мифу.

Список литературы:

1. Буслаев Ф.И. Народная поэзия. Исторические очерки. СПб, 1887.
2. Буслаев Ф.И. О влиянии христианства на славянский язык. Опыт истории языка по Остромирову Евангелию. М., 1848.

⁸⁶ Дэвидсон Б. Африканцы. Введение в историю культуры. М.: Наука, 1975. С. 88.

⁸⁷ Имеется в виду отношение конкретного отдельного человека и существующего в его обществе мифа.

⁸⁸ Соответственно, в ситуации исследования мифологии «примитивных обществ» исследуемый всегда будет находиться в состоянии «подчинения» мифу — и потому не проблематизирует и не объясняет его, а исследователь — в состоянии отторжения (непонимания, неприятия) мифа, в силу чего объяснение также оказывается проблематичным.

⁸⁵ Там же. С. 29.

3. Вундт В. Миф и религия. СПб, 1912.
4. Гёте И.-В. Избр. филос. сочинения. М., 1964.
5. Дэвидсон Б. Африканцы. Введение в историю культуры. М.: Наука, 1975.
6. Карлейль Т. Startor Resartus // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. Т. 3. М., 1967. С. 851.
7. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М.: Атеист, 1930.
8. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 5-217.
9. Лосев А.Ф. Миф — развёрнутое магическое имя... // Лосев А.Ф. Миф. Число Сущность. М., 1994. С. 217-233.
10. Малиновский Б. Миф в примитивной психологии // Малиновский Б. Магия. Наука. Религия. М.: Рефл-бук, 1998.
11. Стеблин-Каменский М.И. Миф. Ленинград: Наука, 1976.
12. Топорков А.Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века. М., 1997.
13. Тэйлор Э.Б. Первобытная культура. М.: Изд-во политической литературы, 1989.
14. Философия культуры. Становление и развитие. СПб: Лань, 1998.
15. Щепкин Д.М. Об источниках и формах русского баснословия. М., 1859-1861. Т. 1.
16. Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Инвест-Пресс, 1995.
17. Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. Киев, 1996.

References (transliteration):

1. Buslaev F.I. Narodnaya poeziya. Istoricheskie ocherki. SPb, 1887.
2. Buslaev F.I. O vliyaniy khristianstva na slavyanskiy yazyk. Opyt istorii yazyka po Ostromirovu Evangeliyu. M., 1848.
3. Vundt V. Mif i religiya. SPb, 1912.
4. Gete I.-V. Izbr. filoz. sochineniya. M., 1964.
5. Devidson B. Afrikantsy. Vvedenie v istoriyu kul'tury. M.: Nauka, 1975.
6. Karleyl' T. Startor Resartus // Istoriya estetiki. Pamyatniki mirovoy esteticheskoy mysli. T. 3. M., 1967. S. 851.
7. Levi-Bryul' L. Pervobytnoe myshlenie. M.: Ateist, 1930.
8. Losev A.F. Dialektika mifa // Losev A.F. Mif. Chislo. Sushchnost'. M., 1994. S. 5-217.
9. Losev A.F. Mif- razvernutoe magicheskoe imya... // Losev A.F. Mif. Chislo Sushchnost'. M., 1994. S. 217-233.
10. Malinovskiy B. Mif v primitivnoy psikhologii // Malinovskiy B. Magiya. Nauka. Religiya. M.: Refl-buk, 1998.
11. Steblin-Kamenskiy M.I. Mif. Leningrad: Nauka, 1976.
12. Toporkov A.L. Teoriya mifa v russkoy filologicheskoy nauke XIX veka. M., 1997.
13. Teylor E.B. Pervobytnaya kul'tura. M.: Izd-vo politicheskoy literatury, 1989.
14. Filosofiya kul'tury. Stanovlenie i razvitie. SPb: Lan', 1998.
15. Shchepkin D.M. Ob istochnikakh i formakh russkogo basnosloviya. M., 1859-1861. T. 1.
16. Eliade M. Aspekty mifa. M.: Invest-Press, 1995.
17. Yung K.G. Dusha i mif: shest' arkhetipov. Kiev, 1996.