

Спектор Д.М.

Познание мифа и мифы познания (к поэтике мифотворчества)

Аннотация: Интерпретации мифа, при всем разнообразии, основываются на достаточно узком круге антропологических идей, над которыми главенствует идея «человека разумного». Понимание мифа связано с ней прямо (рационалистическая интерпретация) либо косвенно (модели, основанные на структуралистских и семантических подходах). В данной статье намечена трактовка мифа, обусловленная реальными обстоятельствами его происхождения и первичными функциями, связанными прежде всего не с рациональной экспозицией действительности, но с инициацией определенной инстанции, олицетворяющей коллективный дух. Метод исследования обусловлен критикой распространенных мифологических концепций; в ее ходе устанавливается их предвзятость и априоризм, обусловленный довлеющей позитивистской позицией. В статье показывается, что заря человеческой истории ознаменована не постепенным накоплением интеллектуального ресурса, но взрывным отказом от опоры на схемы и алгоритмы действия, отказом, потребовавшим совершенно специфического обеспечения, одним из элементов которого выступает миф. В содержательном отношении миф наследует следующим функциям культурного становления: а) удержания пафоса и его переносу в жизненный мир в звучащем слове; б) инициации настроенностей на коллективно-спонтанное событие «вдруг» (экстатических переживаний), в) укоренению в составе психики инстанции вовлечения, реагирующей на окружение как существо (целое, мир) определенной характерности, подчиняющей явленное.

Ключевые слова: Логическое и алогическое, спонтанные реакции, трансцендентальная эстетика, разделенная мотивация, миф, генезис, ритуал, жертвоприношение, перенос, героизация.

Review: Interpretations of the myth, at all variety, are based rather narrow circle of anthropological ideas among which the model of "homo sapiens" predominates. The understanding of the myth is connected with it directly (rationalistic interpretation) or indirectly (the models based on structuralist and semantic approaches). In this article the treatment of the myth caused by the real circumstances of its origin and primary functions connected first of all not with a rational exposition of reality, but with initiation of the certain instance representing collective spirit is planned. The method of research is caused by criticism of widespread mythological concepts; in its course their bias and the apriorism caused by the prevailing positivistic position is established. In article is shown that the dawn of human history is marked not by gradual accumulation of an intellectual resource, but as explosive refusal of a support on schemes and algorithms of action, the refusal which demanded absolutely specific providing, one of which elements the myth acts. In the substantial relation the myth inherits to the following functions of cultural formation: a) deduction of pathos and to its transfer to the vital world in the sounding word; b) initiations of readiness for collective and spontaneous reaction "suddenly" (to ecstatic experience), c) to rooting as a part of mentality of the instance of involvement reacting to an environment as a being (whole, the world) the certain typicalness subordinating the shown.

Keywords: Genesis, myth, the shared motivation, the transcendental esthetics, spontaneous reactions, Logical and a-logical, ritual, sacrifice, transfer, glorification.

Уже В. Вундт перечисляет десятки теорий, призванных объяснить истоки, предмет, идеи и смысл мифотворчества: натуралистическую, (пре-)анимистическую, конструктивную, теорию вырождения, прогресса (эволюции), рационалистическую, иллюзий и внушения (подражания), символическую и пр.^[1, с. 4-35]

Половодье трактовок с той поры не пошло на убыль. Каждая охватывает специфическую

черту мифа – но под него вплоть до настоящего времени не подведена общепризнанная платформа. Различия между теориями во многом обусловлены расстановкой акцентов: в одних случаях принимаются во внимание мировоззренческие аспекты мифа (идеалистические или материалистические), в иных – относительно прагматические, социально-политические и пр. Понятно, что мифология чрезвычайно длительное время служила

«рамкой», через которую воспринимался мир во всем его многообразии. Не менее очевидно то, что миф, связанный со светилами и магией, социальными отношениями или снами, никогда не замыкался в подобной скорлупе и должен в такой связи рассматриваться как именно упомянутая «рамка», своеобразный способ «присутствия» в мире. И теории отчасти следуют подобной логике. При всем их многообразии они вписаны в две колеи, проложенные основными направлениями интерпретаций антропогенеза. Это, с одной стороны, круг концепций, тяготеющих к позитивно-материалистической трактовке человека. Именно в них утверждаются прерогативы «постепенности»^[2, 3, 4], в рамках которых эволюция человека обусловлена теми же факторами (психофизиологической прежде всего) адаптации, что обусловили общебиологические законы эволюции.

Иные теории, напротив, акцентируют привилегированность человеческой эволюции, акцентируя явственность «духа» (провиденциализм), но ставя во главу угла то, что, собственно, и требовалось объяснить. От всеобъемлющей логики Гегеля до тронутых антропологической проблематикой рассуждений Тейяра де Шардена подобные заключения награждают человека предопределением (например, к «научению» или «целостности») с тем, чтобы дальнейшее доверить «эволюции».

Но обычная осторожность склоняет большинство к позиционированию, чьи истоки с логической стороны освящены common sense, с исторической – именами «отцов-основателей» антропологии Тэйлора и Фрэзера.

Подобным взглядам не присущи крайности «позиции» (вкусом трактуемой как тенденциозность), но прерогативы здравого убеждения, своеобразного мифа о всеохватном стремлении первобытных людей к *объяснению мира* (выражено ли подобное убеждение прямо, как в случае рационалистической трактовки, или косвенно, как в структурных или сигнификативных интерпретациях). С точки зрения подобного *монотеизма все теории мифа* могут быть сведены к *единой теории* «мифа – иллюзии» или мифа – побочного продукта становящегося разума. Вопрос заключается в том, отражает ли такая позиция подлинные основания мифа или, напротив, архетипы *антропологического знания* (приводя подобное априори к чистой форме, следует конституировать миф универсальным отношением между знанием и незнанием – или, в

расхожей интерпретации, между знанием истинным и ложным; побочным достоинством столь универсального схематизма выступает возможность *не объяснять* ложное знание, т.е. собственно миф).

Попробуем показать, что дело обстоит именно подобным образом, и примат познания суть аподиктическое уложение, роковым образом навязываемое мифу (несмотря на то, что в последнее столетие подобный подход «преодолевается», болезнь не столько лечится, сколько загоняется вглубь, о чем подробнее ниже; вместе с тем статья не претендует на полноценный обзор бытующих в настоящее время теорий; в ней акцентируются наиболее характерные, с точки зрения автора, взгляды).

На вопрос, зачем возник миф, авторы многочисленных и весьма остроумных схем его интерпретации в качестве разумеющегося ответа принимали *стремление к объяснению мира*. Для них акцент смещается к тому, как именно «кодируется» и «декодируется» мир, как восприятие обуславливает универсалии «архетипов», а последние, в свой черед, обуславливают само восприятие. Знак, означаемое, вещь, образ и символ вступают в структурные игры, в которых миф занимает место *общего кода их развертывания; во главу угла ставятся идеи, направляющие ход и порядок репрезентаций (и эти идеи преимущественно врожденные)*.

Если спроецировать подобное убеждение к истокам мифотворчества, то в них обнаруживаются знакомые вне- исторические черты предка, благоговеющего перед ученым знанием. Однако понять, в чем заключалась настоятельность задач последнего в эпохи «чародейства и волшбы», не слишком просто. И, тем не менее, миф о *когнитивных истоках мифотворчества* невероятно живуч, не обретая достойной альтернативы. Он тесно связан с распространенной антропологической моделью, располагающей центральной фигурой «homo sapiens», существа, чье отличие от прочих заключено в том, что оно живет и действует, *осознавая мир и сознательно его преобразуя*. Вматриваясь в мир, в нем помещая богов и демонов, человек сочиняет сказки-истории, в которых чрезвычайно нуждается. Но зачем?

Очевидно, *для удовлетворения неуемного любопытства*. Оно гложет его на заре истории, как и современного ученого. Но, в отсутствие знаний, оборудования и лаборантов, приходится удовлетворяться бледной тенью познания, выдумывая «истории». Плоды

псевдо– объяснений, мировые силы сводящих к представимой «душе», невидимым существам или одушевляемым светилам, а происходящее – к проявлениям упомянутых сил, и демонстрируются нам в форме мифов (мы вовсе не склонны оглулять многообразные и порой чрезвычайно изощренные сюжеты интерпретаций, например, у А.И. Пятигорского [5, с. 3]: «Настоящий же разговор может произойти только между двумя субъектами знания. И пусть один из них знает меньше или другому, а другой знает почти все, но ни один из них, ни оба вместе не знают всего. Миф, образующий содержание и сюжет такого разговора, – Миф о не– полном знании. Знании, которое меняется и увеличивается (а иногда и уменьшается, регрессирует) со временем, которое никогда, то есть пока не кончится время, не остановится и которое – само – о времени. Ни один человек (или бог) не может знать все, пока он – во времени. А если он и выходит из времени, то чтобы войти в другое, с сохраненным или забытым знанием прежнего». Изощренность подобных сентенций именно и обусловлена глубокой парадоксальностью стыковки мифа и знания, причем Пятигорского в их встрече интересует именно второе; позиция, во многом характерная тем именно, что подавляющему большинству мыслителей миф до знания и прежде знания, миф *вместо знания* неинтересен – он начинает в их глазах сиять лишь отраженным светом; это бриллиант, вспыхивающий в лучах зимнего солнца, история, рассказанная на ночь и заключающая тайну, делающую возможным ее (вечное) повторение).

Подчеркнем онтологическую черту, стоящую над этими устоявшимися догмами и не позволяющую перешагнуть их или преодолеть: в свете господствующего и не подразумевающего альтернативы мировоззрения живое существо действует, либо ведомое автоматизмом (инстинктом, рефлексами и пр.), либо, обладая сознанием, руководствуется им – как более гибким и сложным органом реагирования. Но и в этом случае оно реагирует на мир «объективно», «со знанием»; его действия суть простые или сложные реакции, обусловленные *опознанием происходящего*. Такое опознание приводит в действие *механизм реакций*, основанный имеющимися и к применению *готовыми шаблонами и алгоритмами*.

Беспрецедентные ситуации подобной парадигмой игнорируются. Единично-уникаль-

ное, разовое, им соответствующие ответы господствующая онтология не рассматривает; и в рамках экзистенциализма, вместившего «свободу» в структуру переживания, она все же глубинно-рационализована, рассматривается в структуре действия по аналогии с инновациями *проектного толка*. «Спонтанность», вне которой действие неотрывно от «знания», погружается в трансцендентальный схематизм и в жизненном горизонте обнаруживается в готовности поведенческого *планирования*.

И современный антрополог, ученый до мозга костей, склонен приписывать дикарю собственные рациональные манеры. Подобно нашему почтенному предку (им же и выдуманному), он также склонен искать не там, где потеряно, но в свете фонаря (разума).

В поисках более глубоких и достоверных объяснений обратимся к лучшим и наиболее известным истолкователям мифотворчества.

Как отмечает А.Ф. Лосев, познавательная функция *не первична* в отношении мифологии; она «...является уже результатом рассудочного познания и тем самым *резко отличается от мифа, обладающего какой угодно, но только не познавательной функцией* (выделено мной, Д.С.)». [6, с. 457-458]

Эта прямая отповедь глубоко обоснованна. То, что видимо зародилось в недрах мифа, было им подготовлено, в процессе длительной эволюции переросло его, проделав извилистый путь «от мифа к логосу», *не есть миф*, но, в самом широком охвате, становящееся сознание; то же, что представляет мифологическое ядро, сердцевину мифа, вместе с таким ростом скукоживалось, ссыхалось, свои последние дни доживая в странноприимном доме эпоса. И задача интерпретатора мифа состоит в проникновении к этому нуклеусу, но не к из него высеченным фрагментам рационального знания.

Но если мы обратимся к дальнейшим пояснениям уважаемого мэтра, то с удивлением обнаружим, что и его трактовка не свободна от скрытого примата знания, и в ней не проявлены черты *альтернативы* «познавательной функции».

А.Ф. Лосев полагал, что история знает три обстоятельных концепции мифа. Первая принадлежит Проклу, который пытался раскрыть диалектику греческой мифологии. [7, с. 265-275] Вторая – Шеллингу, отвергавшему аллегорическое, космогоническое, философское и филологическое толкование, и пытавшемуся

объяснить миф, исходя из его собственной природы.^[8, с. 327] Лосев признавал концепцию Шеллинга, но более привлекательной считал подход Э. Кассирера, с его характеристикой мифа как наделенного «принципиальной неразличимостью истинного и кажущегося, представляемого и действительного, образа и вещи и вообще идеального и сигнификативного», в результате чего имя есть не просто «функция представления», «не выражает внутреннее существо человека», но представляет «непосредственно это внутреннее» (чрезвычайно симптоматичен этот зачин, начинающий с «истинного»; в нем трудно уловить суть альтернативы «функции познания», Д. С.). «У нас общее с Кассирером, – писал Лосев, – учение о символической природе мифа и об его интеллигентной стихии. Отличаемся же мы во многом и прежде всего в том, что вместо функционализма Кассирера выставляем диалектику. Это приводит к тому, что все антитезы мифа (кажущееся и истина, внутреннее и внешнее, образ вещи и сама вещь), сливаемые в нем в одно тождество, имеют одну и ту же диалектическую природу; именно все это есть тождество логического и алогического, лежащее в основе символа».^[9, с. 150]

Все-таки и А.Ф. Лосев вслед за Кассирером начинает реконструкцию мифа с отношения *истинного и кажущегося*, помещая в центр его познание. У Кассирера различие функций констатируется, Лосев связывает их «диалектикой». Но если с формальной точки зрения в этом заключен известный прогресс, то их «тождество» следует еще *привести* к диалектике, разложив противоречие на самостоятельные и вместе с тем достаточно *внутренне оправданные* процессы. Т.е. обоснование должно получить и логическое, и *алогическое* (с которого все начиналось и которое тем самым предстает более объемлющим понятием). Но подобного не происходит. По прежнему фантазийный процесс не объясним в своих корнях (но сквозь него – как инстинкт, хаос, животность – «пробираются ростки знания»).

Безумная *жажда познания диалектически* противопоставляется самому же познанию – в итоге рождая псевдо– диалектику, противопоставляющую познанию истинному иллюзорное (т.е. за всеми этими пируэтами светится старая мысль, от Платона растворяющая явленное в идее и от Гегеля усматривающая в истории не что иное, как все более адекватное узнавание мыслью самой себя).

«Познание» тысячелетиями отсеивает шелуху поверхностного, проникая к ядру, истоку, подлинности. Пусть на первых этапах существования (растянутых на многие тысячи лет) оно *не дает никаких практических результатов* и питается иллюзиями и фикциями; оно твердо убеждено в том, что *игра стоит свеч, что все окупится сторицей, в конечном счете все усилия увенчает наука, проникающая к подлинным основаниям вещей и явлений*.

До– сознательный характер мифа, разумеется, был замечен. Но он никак не мог обрести теоретическую рамку и прозябал на задворках феноменологических констатаций. Так, пытаясь реконструировать процесс мифотворчества, Д. М. Угринович отмечал, что миф не столько осознанно выдумывался, сколько «выплясывался».^[10, с. 85] Но что же именно «выплясывает» миф, антрополог очертить затрудняется.

Как замечает и О.М. Фрейденберг, «мифология – выражение единственно возможного познания, которое еще не ставит вопросов о достоверности того, что познает, а потому и не добивается ее».^[11, с. 15] Замечание весьма достоверное – беда в том, что оно идеологически выходит из знакомого мифа. Предполагается, что *всякий* миф суть выражение познания, что это гипотетическое познание «не ставит вопросов о достоверности предмета» (позволительно любопытствовать, какой же вопрос оно ставит и решает?). Так на глазах изумленной публики кролик извлекается из шляпы, а рассуждения как будто влекутся вдоль по накатанной колее, которой на самом-то деле вовсе не существует. И вновь Лосев: «Миф не есть бытие идеальное, но жизненно ощущаемая и творимая, вещественная реальность и телесная, до животности телесная действительность».^[9, с. 142] Прекрасно.

Вновь в феноменологии проступает неопознанная действительность. Что же из себя представляет эта «до животности телесная действительность»? Знакомое «иррациональное», которое прежде всего «не идеально». Но если оно «животно», то в своей животности оно должно быть достаточно прозрачно – как прозрачны (и достаточно рациональны) по существу инстинкты, рефлексы и аффекты. Но речь тут не об этом. О чем же? О том, что в отнесении к «животности» скрывается за маской «проступающей человечности», но при разворачивании последнего тезиса вновь прчется в тени гипотетической «животно-

сти». И подобная «игра в прятки» рождена беспомощностью рефлексии, укрывающей между понятиями *инстинкта и сознания* таинственное *третье*, которое и проступает в мифе, но не может быть опознано за *отсутствием имени*.

Но научная мысль продолжает штурмовать бастионы, ею же и сооруженные.

Кессиди определяет миф как «особый вид мироощущения, специфическое, образное, чувственное, синкретическое представление о явлениях природы и общественной жизни, самая древняя форма общественно-го сознания».^[12, с. 141]

С акцентуацией «мироощущения, образности, синкретизма» следовало бы согласиться, если бы все вновь не упиралось в привычное сознание, специфическим образом *чувственное*. Этот последний пункт и нуждается в расшифровке, полностью вбирая тайну мифа.

Пропуская вопрос о том, как миф преобразует животное стадо в коллектив, автор без особых треволений *подменяет миф сознанием*, априори принятым за фактор сплочения, и не замечает того, что сознание такого рода трансформируется в мифическое сознание, а проблема привычно подменяется. Место реального мифа занимает знакомый коктейль, составленный из понятного сознания (которое, разумеется, лучше изучать в развитых формах современного мышления, логики и науки), и непознаваемой присадки, мути, которую следует отцедить, оставив в итоге «истину мифа», оборачиваемую в итоге «мифической истиной». Но отсылка к первобытному «общественному сознанию» оказывается бессодержательной и в отношении формальных определений.

Трудно описывать и осмыслить явления первобытного сознания, поскольку, как заметил Л. Леви-Брюль, они «не умещаются без искажения в рамках наших понятий».^[13, с. 291] И он безусловно прав, если под «нашими понятиями» понимать исключительно рациональный порядок причин и следствий, возведенный в статус «природы человека». С «первобытным сознанием» проделывается тот же фокус, что и с мифом: ему приписывается «диалектика», складываемая из элементов «рациональных», в которых узнается сознание, и «иррациональных», состоящих из ненужного сора и отбросов. Штурм между тем продолжается. «Человеческое сознание, – по словам О.М. Фрейденаберг, – перерабатывает, семантизирует реальную действительность

и само является одной из форм выражения реальной действительности... Ничего иного, кроме истолкования реальности и, следовательно, реалистической фактуры, не может заключаться ни в содержании, ни в морфологии мифа. Но в расплывчатом, неуловимом без научного анализа смысловом содержании мифотворчества эту произвольную объективацию нужно искусственно вскрывать; в морфологии метафор она вытолкнута наружу самой природой формы, ее конкретностью, утонченностью, кристаллизацией, чистотой, так сказать, показа фактуры».^[11, с. 54]

Особенно следует акцентировать в этом отрывке слова о том, что «Ничего иного, кроме истолкования реальности и, следовательно, реалистической фактуры, не может заключаться ни в содержании, ни в морфологии мифа». Это *подлинное кредо* системы современного мифо– толкования. «Непроизвольная объективация» выступает ее катехизисом. И смещение акцента в сторону «морфологии метафор» достаточно симптоматично. «Объективация», приданная человеку в качестве его извечного над– исторического признака (кстати объединяющего его с животным), исторически развивается в части *произвольности и осознанности*. Упомянутая в начале лобовая атака, прямо ассоциирующая миф с пресловутой «диалектикой» становящегося разума и побочными продуктами его становления (фантазиями и фикциями), сменяется более тонкими фланговыми ударами.

Но сути дела это не меняет. Перед исследователями по прежнему витают две знакомые тени: человека, обуянного неутолимой нуждой, и природы, на познание и подчинение которой направлены все его устремления (между тем как мартышки или гиббоны вполне успешно справляются с «адаптационными вызовами», не развив в себе столь изощренной механики миро– отражений).

Место абсолютных идей занимает *исторический процесс постижения реальности*, и в нем чрезвычайно значимую роль играет *продвижение к истине*, как процесс, включающий становление «инструментов познания», и выступающих неотъемлемой частью познаваемого (языка, сигнификативных систем, структур и пр.). В этой генетической парадигме миф постепенно занимает место определенной и необходимой ступени. И все же апология его в качестве «этапа означивания и структурирования» не устраняет родовых пя-

тен интерпретаций, в частности, от рождения присущей им кори идеализма и панлогизма.

Характерно, что «генезис сознания» в его формально-логической, филогенетической и онтогенетической ипостасях вбирает «развитие» достаточно формально. Начиная с диалектики Гегеля этот генезис представлен историей освобождения сознания от необходимых, но по сути глубоко чуждых ему форм; история (и история мифа) выступает фоном, канвой, на которой человек «преодолеывает» животное наследие, в том числе в форме чувственности, эмоций, пропедевтики художественного освоения мира и пр. Схожая презумпция воплощается в основе понимания онтогенеза, последовательно очищающего ребенка от ему присущей «природы» (и в данном случае *tertium non datur*, и между изначальной «природой» (эмоциями, аффектами) и «культурой» (как прежде всего сознанием и интеллектом) отсутствуют опосредующие звенья).

Помещение «непроизвольной объективации» в центр мифа выглядит вполне солидно – при условии приятия пред– разумной его презумпции. Но именно она то и подвергается в нашем случае сомнению. Ведь существо мифа наиболее ярко выражено мифами древними и *целиком* иррациональными. Напротив, поскольку миф поставлен на службу осмыслению, он вступает в стадию разложения, упадка, перехода в привычные стадии «отражения действительности». Но для отказа от аксиоматики «сна разума», необходимо указать, *чему же, если не отражению действительности, служит миф* (отсылки к *мифопоэтической природе мифа* напоминают о той его стороне, что имеет косвенное отношение к «отражению действительности»; вместе с тем и последнее, очевидно, подразумевает качественно-различимые этапы, среди которых «анимизм» или же «синкретизм» должны наполниться экзистенциальным содержанием, не сводимым к «пропедевтике разумности»).

Распространенные допущения, покрытые глянцем вековой привычки, по удалению ее патины представляются не слишком убедительными.

Миф *наследует способу активности*, предоставившей человеку весомые *преимущества* перед иными живыми существами, и вместе с тем обусловленному совершенно *конкретными условиями*, вызвавшими его к жизни. Иллюзии и наборы фикций не могли бы тысячи лет существовать, не будучи необходимыми и оправданы вполне конкретными об-

стоятельствами. Помимо прочего, такой способ несет все свои достоинства в самом себе, а вовсе не в таинственных туманах будущего; без его применения невозможно было жить и выжить, и это его свойство очевидно людям, ни о каком «познании мира» не помышляющим, но впитывающим все его цвета, запахи и звуки не– животным, внятным и обостренным чувством, – и, пока и поскольку мы не сумеем *отличить его от сознания*, мы не сумеем пройти тропой мифа, той первобытной свободы, в которой «мир» впервые обретает глубину, тон и (человеческую) перспективу.

Не установив, что же представляет подобная перспектива, отчего рождается столь странным предувещанием, *невозможно понять миф* (забегая несколько вперед, заметим, что и Э. Дюркгейм, констатируя сочетание в ритуале необычной жестокости с «переживанием попадания в иной мир», не сумел объяснить столь необычную связку – загадка этого «иного мира», со временем трансформируемого в горний, до сих пор не дает покоя исследователям).

Опуская достаточно существенные частности ^[14], заметим, что упомянутые категории (действительного и пр., их неуловимые различия и сложные отношения) рождены жизнью, ее потребностью в тонкой нюансировке, и выступают *необходимыми* инструментами сложной «притирки» к существенным обстоятельствам, и, безусловно, плодами длительной истории, в течение которой они возникали и изменялись.

Первым следствием из сказанного выступает потребность существенной подмены аксиоматики изучения: вместо того, чтобы приставлять к истории готовый аршин разума, зачисляя все непонятное в гипотетические отходы его становления, представляется разумным отнести к истории как пути становления человека, чрезвычайно постепенно обзаводящегося привычными чертами интеллекта или сознания, и начинающего с иных экзистенциальных черт – вне которых, кстати, остаются непонятными мотивы, понудившие человека упомянутыми чертами обзавестись. Очевидно, и кровавые ритуалы, знаменующие «зарю истории», и их культово-мифологическое выражение были необходимы и в истории экзистенции сыграли свои роли, ныне непонятные.

Иными словами, мы попробуем не развитие мифа объяснять через сознание и муки его рождения, но, напротив, последнее интер-

претировать в свете реальной истории формирования бытия (в лоне мифа).

С такой точки зрения в мифе (и предшествующих ему формах активности, культах и ритуалах, из которых миф возник) мы увидим очевидно необходимые стадии развития (и действительного развития, и развития действительности), вне которых «человек» не мог бы пройти путь столь замысловатой эволюции; вместе с тем мы констатируем, что они остаются в тени глобального мифа сапиентизации и, подобно магии, религии, культовым прообразами культуры, пребывают в тени мифа «побочных отходов становящегося разума», вобравшего изрядный заряд провиденциализма.

Ревизуя аналитику мифологии с учетом сказанного, следует прежде всего утвердить в ней искомое позитивное содержание, с чем утвердить *необходимость мифопоэтического взгляда на мир, практицизм* подобного к нему отношения.

Прежде всего, человеческое сознание а) не выступает монополюсной основой бытия и в рамках рациональной современности, и тем более не являлось таковым на протяжении тысячелетий первобытной и древней истории, не говоря уже о том, что оно, в соответствии с известным высказыванием, выступает «осознанным бытием» (К. Маркс), которое *возникает и утверждает* в качестве человеческого *прежде* своего о-сознания; б) «перерабатывает реальную действительность» не только и не столько в смысле «выражения и отражения», но в видах ее подчинения и преобразования в своих интересах (сплошь и рядом неосознанных); именно последние приобретают форму развиваемых мотивов, и это обстоятельство вкупе с его причинами должно быть осознано прежде всего в) подобные преобразования, не столько отражающие, сколько *преобразующие* реальность, невозможны вне преобразования их субъекта, в их процессе и возникающего. Если в такой связи говорить о мифологии в целом и о первых ее шагах, слитых с ритуалом и магией, ее мотивы и заключены преимущественно в инициации особых состояний (просветления), позволяющих вступить с окружающими в те «предельные отношения» (при этом впадая в «предельные состояния»), в которых *распадаются* привычные связи с миром, – и, вместе с тем, прорываются коконы, замыкающие особей в их столь естественным образом обособленном (животном) «существовании».

Невозможно разобраться в сущности мифа, игнорируя очевидные факты его генезиса. Миф тесно связан с ритуалом; ритуал первичен, миф вторичен. Миф интерпретирует ритуал и распространяет его «семантику» за пределы ритуальной площадки, опираясь на «семантизацию действительности». Ритуал же иницирует состояние «экстатического одухотворения», преобразующее *животного предка человека* (рефлекторно действующего, «мотивы» своей активности обретающего генетически) в существо *самоотверженное* (готовое отвергнуть свои непосредственные интересы и подчинить их общим и, в том числе, готовое поступиться в случае надобности самой жизнью), отрешившись в состоянии «вдохновения» от следования привычным рефлекторным схемам и полагающееся на спонтанную активность, разделяемую окружающими (подчеркнем, такие состояния а) эпизодичны; рассматриваемое «существо» не обретает новый постоянный статус, не представляет новый биологический вид или род, и б) ничем в плане «сознания» и «разумности» не отличается от себя самого в своем обычном состоянии). Только в таком «измененном состоянии сознания» (используя современную лексику) его восприятие мира и способ на внешние обстоятельства реагирования существенно изменяются.^[15, с. 230-274]

Проецируя этот порыв, иницируемый нашими животными предками исключительно в кругу ритуальной площадки, мы можем нащупать первое назначение мифо-ритуала: героизацию бытия, продолженную эпосом и былиной, в которой слышны отголоски древнего ритуального пафоса, освободившего человека от всепроникающего и не ведающего исключений инстинкта самосохранения, замыкающего предка в скорлупу обособленного существа, пресмыкающегося под властью рефлекса (в ином месте мы показываем, что такое вытеснение (инстинкта самосохранения) осуществляется исключительно путем инициации оборонительного инстинкта в жертвоприношении; вместе с тем ритуал и означает собственно принесение жертвы: «... слово, обозначающее ритуал... «жертвоприношение» (ср. лат. *sacrificium*, буквально «делание жертвы» ... еще очевиднее использование слова для жертвы в качестве обозначения ритуала вообще – др.-инд. *Yajfla*, нем. *Opfer* и др.)».^[16, с. 24] От подобной героизации, конкретно-исторической и в таком отношении первой формы трансценденции ведет прямой путь к

слову как оболочке и носителю мифа. Но этот путь еще следует отыскать, сметая интеллектуальную пыль, припорошившую его следы.

Как писал П.А. Флоренский: «Слово кудесника – вещь. Оно – сама вещь. Оно, поэтому, всегда есть имя. Магия действия есть магия слов; магия слов – магия имен. Имя вещи и есть субстанция вещи. В вещи живет имя; вещь творится именем. Вещь вступает во взаимодействие с именем, вещь подражает имени. У вещи – много разных имен, но различна их мощь, различна их глубина».^[17, с. 22-23] Вновь верная констатация, подтверждаемая многими антропологами; но и в ее недрах скрыто наследие знакомой интеллектуальной парадигмы. В свете утверждаемого взгляда следующие замечания О. М. Фрейденаберга феноменологически верны, и вновь не достигают дна мифологии. Она утверждает, что в имени «лежит смысл прибытия из отсутствия, смысл появления из исчезновения: называя по имени, первобытный человек возрождает сущность, и уже этим одним совершает акт, который однозначен вызову. Всякое слово тождественно действию; всякое вызывание есть воспроизведение действия».^[18, с. 104] «Всякое слово ... есть воспроизведение действия»; но к этому следует добавить, что первые слова есть действия не в силу в них скрываемого *алгоритма*, отсылающего к *прототипу*, следование которому якобы неистребимо присуще традиционному обществу. Слово есть ключ к (преимущественно героическому) образу делаемого, к свободе, изначально опутанной цепями трансцендентального эстетизма, предназначенного (спонтанное) действия к возможности разделения.

И вновь Фрейденаберг: «Из функции слова-добра возникает хвала, слава, благословение, благо. Из функции слова-зла – проклятие, брань. Хвала есть слава – живое, живущее слово. Не в одном русском языке “слово” и “слава” лингвистически тождественны. У греков в старинных формах языка сохранилось тождество понятий “быть”, “существовать” и “говорить”. Слово есть жизнь. А слава? Слава есть неумирающее, вечно живое слово, бессмертие. Слава непременно словесна... Что же дает славу? Подвиг. Но подвиг определенный, подвиг смерти или борьбы на смерть и жизнь. Борьба, поединок, сражение – вот что составляет природу “подвига” и “победы”; о победителе в подвиге гремит слава».^[11, с. 62] И вновь лобовая атака на материал не прорывает твердь бытия, надежно укравшего свой ис-

ход пеленами тысячелетий и пластами культурных наносов.

И все же эти раскопы чрезвычайно существенны. В них проступает *родовое единство* слова и славы, единство онтологическое – и, разумеющимся образом, весьма практическое.

Не в том лишь, разумеется, здесь дело, что «слава “гремит в небе”, слава “живет вечно”, “поется” ... произносится, облеченная в неумирающее “слово”», но в том прежде всего, что «слава» суть иницируемая архаичным ритуалом одухотворенная самоотверженность, в которую облачается бытия с первых шагов своих. Слава в экстатическом восторге сообщения с родом открывает проем, за которым «смерть попирается смертью», а открывшийся простор обретает голос. И только в силу этого «акт “говорения” представлялся не абстрактным, а конкретным “вещанием” жизни-смерти». И в силу тех же причин в нем (родовое) бытие обретает голос, звук, иницирующий само-исступление и гармонирующий чувственность, ей придающий *форму эмоций* (трансцендентально-эстетическую).

Соответственно, первая гипотеза изучения состоит в том, что и миф в своих основаниях предстает инструментом инициации *пафоса за пределами ритуальной площадки*, инструментом удержания подобных состояний в обыденности. В слове обретает свою плоть слава, удерживая дух свободы, добытый столь жестокой ценой. Не в имени вещи заключено дело, но в звучащем призыве к свободе эмоционального раскрытия, в освобождении от иначе непреодолимого *гнета животного автоматизма*, в той внутренней гармонии, что преобразует намерение в призыв к соучастию. Этот то пункт и не дается современной антропологии, не узнающей в имени *гимна*, которым бытие пробуждает от «сна обособленности» к свободе раскованного и вместе с тем сплоченного узами гармонии действия.

Разумеется, этим содержание мифа не исчерпывается, и его очерчивание должно быть продолжено. В такой связи следует акцентировать внимание на специфическом предмете, подчинение которого и выступает *целью ритуала* и на его основе возникающего мифа. И дело в данном случае заключается не столько в его визуальных образах, но в контексте, существенно его характеризующем.

Ю.М. Лотман и Б.А. Успенский определяют мифологическое сознание как «сознание, порождающее мифологические описания».

Мир, воспринятый сквозь призму мифологического сознания, выглядит как составленный из одноранговых объектов, нерасчлененных на признаки и однократных.^[19, с. 283]

Вновь гипотетическая «слабость» мифа как нельзя лучше доказывает то, что не сознание (осознание) выступает его первоначальной целью, но нечто иное – и это нечто и нуждается в расшифровке. То, что выглядит слабой стороной «мифологического сознания», не способного к выделению признаков, классов и иным «операциям обобщения», выступает существенным признаком разовой инициализации, в здесь и сейчас утверждающей *ценность спонтанного действия* и готовность воспринять происходящее как «вдруг» (вдруг этимологически связано с вместе, дружно, сплоченно).

И этот момент выявляет второе назначение мифа: инициализацию спонтанных реакций, каковые лишь в перспективе общей настройки (эмоциональной настроенности) обретают реальную эффективность. Их выразительность, иные черты (в том числе трансцендентального) эстетизма рождены древней (до- сознательной) функцией перерождения аффекта в спонтанную обще-разделенную инициативу.

Именно «однократность» выступает наиболее существенной чертой мифа. Готовность к разовому испытанию (событию) опирается на приемы инициации, в которых «рациональность» не обретает для себя никакой почвы. Речь идет о тех «настройках», которые ориентированы прежде всего не «предметно» (свойствами объекта), но «субъектно». *Спонтанно-аффективное действие и импровизированное содействие* и выступает почвой мифопоэтического и вместе с тем основным предметом его воздействия на «чувства».^[20]

Вновь Фрейденберг: «...Миф не однолинейно развивался от простого повествования к сложному. ... С самого начала мифы ... фигурируют как плачи, как вое, как называния и обращения, как брань и хвала, как короткие выкрики-речения, как ссоры, перекидывания словами, ответы-вопросы, как песни побед Логоса, его рождения и появления, как песни его поединков и поражений».^[11, с. 62] Оставим на время в сторону «песни побед Логоса». Подвергнем сомнению и то, что упомянутые «плачи, вое, брань и хвала» *сопровождали* душевную жизнь далеких предков, бытие их сознания, по непонятным причинам (и выступающим основным предметом анализа), с маниакальным упорством облакаемого в «об-

рядовую форму», в свой черед представляющую мнемонической формулой, сопровождающей «типические выражения чувств традиционного общества».

Обозначим иное понимание сего феномена: данная «форма», прежде чем ею стать (по мере становление индивидуальности, осознанности и пр.) и представляла основное содержание эмоциональных актов, существенной чертой которых выступала (экстатическая и эстетическая) выраженность, предназначенная к разделению иными сородичами (уже Леви-Стросс упоминает о том, что «не эмоции порождают ритуал, но, напротив, ритуал рождает эмоции»; тем не менее это утверждение вплоть до настоящего времени не обрело содержательной расшифровки; в нем прежде всего нет понимания *реальной роли иницируемого переживания, предшествующего сознанию, по сути единственного и основного инструмента вовлечения в коллективное спонтанное действие «по ту сторону» алгоритма рефлекса или осознанного действия*).

Но и *разделение свободной игры чувств* нуждается в пояснениях.

В тени упомянутой гармонии продолжает скрываться иницируемая ею инстанция. Но если приступить к ее аналитике по формальным признакам, к таковым следует причислить ее основополагающую роль «отождествления коллектива» с ею персонализируемой субстанцией – роль, которую невозможность конвенциональных сплочений делала безальтернативной.

Возвращаясь в такой связи к «коллективным представлениям» и их роли в формировании мифологии, следует упомянуть о широко известном феномене отождествления коллектива с (мифическим) лицом (тотемом). Об этом же пишет и Ф. Х. Кессиди: «В мифе коллективные представления, чувства и переживания преобладают над индивидуальными, господствуют над ними. Господство мифа означает безличность, растворение индивида в первобытном коллективе, родовой общине... Основная функция мифа не познавательная-теоретическая, а социально-практическая, направленная на обеспечение единства и целостности коллектива».^[21, с. 45]

Не вдаваясь в подробности этой линии интерпретации, рожденной идеями Э. Дюркгейма, заметим, что «растворение индивида в первобытном коллективе, родовой общине» было бы понятно, если бы таковой (индивид) не возник на исходе средневековья, но пред-

шествовал бы «первобытному коллективу». Поскольку же мифу нечего было «растворять», привычное уподобление «вовлеченности» не раскрывает столь существенных основ мифологии. Гораздо более актуален в такой связи вопрос: как стали возможны коллективные чувства, представления и переживания, нежели вопрос о причинах господства коллективной их формы над (не возникшей ещё) индивидуальной (по сути речь идет не о коллективной – как априори уже принятой, понятой и включенной в программу подготовки к предстоящему «форме», но о форме «всеобщего», инициирующего в каждом присутствующем (присутствии) единое существо, под которым и скрывается существо человечности; это, во всяком случае, не план или программа действий, но задор, азарт, разделяемый всеми и персонализируемый единым образом).

В «условиях возможности» коллективных чувств, представлений и переживаний, истоке и причинах их возникновения, природе их эффективности и заключена очередная загадка (и разгадка) мифа.

«Слово «арара», – писал Выготский, – обозначающее красных попугаев, к которым они относят себя, является общим именем для известного комплекса, куда относятся и птицы и люди».^[22, с. 162] Это обстоятельство доставило много проблем антропологам, не могущим допустить такого издевательства над логикой и здравым смыслом. Но факт полного отождествления с тотемом слишком явен, и с их гипотетической «сознательностью» несовместим. По мере накопления и осмысления опыта освоения мира, его дифференциации, вычленения индивида из социально-природной среды, бороро, по словам Леви-Брюля, «не скажут уже больше, что они суть арара. Они скажут, что их предки были арара, что они имеют ту же сущность, что и арара, что они становятся арара после смерти, что им запрещено убивать и есть арара, за исключением строго определенных случаев (тотемистического жертвоприношения) и т. д.».^[23, с. 305]

Как же объяснить эту странную «веру» в буквальное единство с попугаями, если следовать фактам, а не презумпциям над- исторической интеллектуальности?

Если исходить из сказанного, бороро более правы, нежели их современные интерпретаторы: в их мифологических сказаниях застыла та эпоха, в которой их далекие предки становились бороро (людьми), преобразуясь в арара – и такое преобразование, затрагивающее

их основные экзистенциальные интенции, и запечатлелось в памяти, выступая не интригующей экзотикой, но жизненной необходимостью и наиболее существенным знанием – как мифом. К этому можно присовокупить и следующий шаг в понимании мифа: животный предок человека целиком подчинен рефлекторным реакциям. Усилия интеллекта *не способны* были освободить его от этой тотальной зависимости – именно в силу привязанности к *данным* стимулам, с наличными комбинациями которых животный интеллект и оперирует. В этой безопорности животного интеллекта высвечивается третье и последнее в рамках статьи назначение мифа, обуславливающее суть и специфику первобытной экзистенции. Оно представлено *наиболее универсальной за всю историю человечества иллюзией*, обращающей окружающий мир в *аналог человеческого присутствия* – и относящейся к нему вследствие как «существо» (существо происходящего), скрывающему субъекта активности, к проявлениям которой и относятся все наличные предметы в их – причудливой, спонтанной, непредсказуемой, но подчиненной все же общему духу форме (подобная «иллюзия» объединяет филогенез и онтогенез).

Речь идет о инстанции человечности, которая под именем духа (манна и пр.) возникла в экстатическом трансе и в различных обликах (тотема, праотца и пр.) перенимала управление поведением. Эта инстанция общности (и субстанция спонтанности), с интересующей нас точки зрения и воплощает не – эго (сверх- Я и пр.), маркируемое вовлечением в ситуацию и реакциями на ее *характерность*. В величайшей наивности подобного воззрения угадываются реальные черты происхождения (обусловленные типическими ситуациями противостояния общностей и необходимостью реакций, обусловленных духом их коллективизма), и онтогенетические ее истоки (характерная лишь для человека ориентация в ситуации через реакции ему близкого – взрослого).

Подводя итоги сказанному, отметим, что осмысление мифа нуждается в скупом намеченном, но достаточно кардинальном пере строении методологических оснований. Миф не удастся понять, отталкиваясь от логики становления сознания; напротив, последнее может быть понято в ходе реконструкции путей становления человечности, начинающейся не с «объективного отражения действительности», но, достаточно парадоксальным образом,

с чего-то во многом противоположного, с того «сплочения», которое достигалось не на путях конвенций, но в инициации транзитивных состояний. Заря человеческой истории ознаменована не постепенным накоплением интеллектуального ресурса, но взрывным отказом от опоры на схемы и алгоритмы действия, отказом, потребовавшим совершенно специфического обеспечения, одним из элементов которого выступает миф. В содержательном

отношении миф наследует трем функциям культурного становления: а) удержанию пафоса и его переносу в жизненный мир в звучащем слове; б) инициации настроенностей на коллективно-спонтанное событие «вдруг» (экстатических переживаний), в) укоренению в составе психики инстанции вовлечения, реагирующей на окружение как существо (целое, мир) определенной характерности, подчиняющей (некогда – все) явленное.

Библиография:

1. Вундт В. Миф и религия. СПб., 1912.
2. Weidkuhn P. Aggressivität und Normativität//Anthropos. 1968–1969. Vol. 63/64. p. 361-394.
3. Першиц А. И. Проблемы нормативной этнографии // Исследования по общей этнографии. М., 1979.
4. Агранович С.З., Стефанский Е.Е. Миф в слове: продолжение жизни (Очерки по мифолингвистике). – Самара., 2003. – 168 с.
5. А.И. Пятигорский. «Мифологические размышления. Лекции по феноменологии мифа»: Языки русской культуры; Москва; 1996 ISBN 5-7859-0002-5.
6. Лосев А. Ф. Мифология // Философская энциклопедия. М.: Сов. энциклопедия, 1964. Т. 3.
7. Лосев А. Ф. Античный Космос и современная наука. М., 1927.
8. Шеллинг Ф. В. И. Введение в философию мифологии // Шеллинг Ф. В. И. Сочинения. М.: Мысль, 1989. Т. 2.
9. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990.
10. Угринович Д. М. Искусство и религия. М.: Политиздат, 1982.
11. Фрейдберг О. М. Миф и литература древности. М.: Наука. ГРВЛ, 1978.
12. Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу (Становление греческой философии). М.: Мысль, 1972.
13. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930.
14. Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики. – М. 1981.
15. Спектор Д. М. Власть времени. – М.; 2009.
16. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику. // Архаический ритуал в фольклорных и литературных памятниках. М., 1988. С.24.
17. Флоренский П. А. Общечеловеческие корни идеализма. Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиев. Лавры, 1909. С. 22-23.
18. Фрейдберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. Л.: Гослитиздат, 1936. С. 104.
19. Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Миф-имя-литература // Труды по знаковым системам. Тарту: Изд. ТГУ, 1973. Т. 6. С. 283.
20. Спектор Д.М. Исторические корни драматической поэтики. // NB: Филологические исследования. – 2013. -№ 4.
21. Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу (Становление греческой философии). М.: Мысль, 1972.
22. Выготский Л. С. Собрание сочинений. М.: Педагогика, 1982-1984. Т. 2.
23. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930.

References (transliterated):

1. Vundt V. Mif i religiya. SPb., 1912.
2. Weidkuhn P. Aggressivität und Normativität//Anthropos. 1968–1969. Vol. 63/64. p. 361-394.
3. Pershits A. I. Problemy normativnoi etnografii // Issledovaniya po obshchei etnografii. M., 1979.
4. Agranovich S.Z., Stefanskii E.E. Mif v slove: prodolzhenie zhizni (Ocherki po mifolingvistike). – Samara., 2003. – 168 s.
5. A.I. Pyatigorskii. «Mifologicheskie razmyshleniya. Lektsii po fenomenologii mifa»: Yazyki russkoi kul'tury; Moskva; 1996 ISBN 5-7859-0002-5.

6. Losev A. F. Mifologiya // *Filosofskaya entsiklopediya*. M.: Sov. entsiklopediya, 1964. T. 3.
7. Losev A. F. *Antichnyi Kosmos i sovremennaya nauka*. M., 1927.
8. Shelling F. V. I. *Vvedenie v filosofiyu mifologii* // Shelling F. V. I. *Sochineniya*. M.: Mysl', 1989. T. 2.
9. Losev A. F. *Dialektika mifa* // Losev A. F. *Iz rannikh proizvedenii*. M.: Pravda, 1990.
10. Ugrinovich D. M. *Iskusstvo i religiya*. M.: Politizdat, 1982.
11. Freidenberg O. M. *Mif i literatura drevnosti*. M.: Nauka. GRVL, 1978.
12. Kessidi F. X. *Ot mifa k logosu (Stanovlenie grecheskoi filosofii)*. M.: Mysl', 1972.
13. Levi-Bryul' L. *Pervobytnoe myshlenie*. M., 1930.
14. Leont'ev A. N. *Problemy razvitiya psikhiki*. – M. 1981.
15. Spektor D. M. *Vlast' vremeni*. – M.; 2009.
16. Toporov V.N. *O rituale. Vvedenie v problematiku. // Arkhaicheskii ritual v fol'klornykh i literaturnykh pamyatnikakh*. M., 1988. S.24.
17. Florenskii P. A. *Obshchechelovecheskie korni idealizma*. Sergiev Posad: Tip. Sv.-Tr. Sergiev. Lavry, 1909. S. 22-23.
18. Freidenberg O. M. *Poetika syuzheta i zhanra*. L.: Goslitizdat, 1936. S. 104.
19. Lotman Yu. M., Uspenskii B. A. *Mif-imya-literatura // Trudy po znakovym sistemam*. Tartu: Izd. TGU, 1973. T. 6. S. 283.
20. Spektor D.M. *Istoricheskie korni dramaticheskoi poetiki. // NB: Filologicheskie issledovaniya*. – 2013.-№ 4.
21. Kessidi F. X. *Ot mifa k logosu (Stanovlenie grecheskoi filosofii)*. M.: Mysl', 1972.
22. Vygotskii L. S. *Sobranie sochinenii*. M.: Pedagogika, 1982-1984. T. 2.
23. Levi-Bryul' L. *Pervobytnoe myshlenie*. M., 1930.