

Ольховиков Константин Михайлович**Oikhovikov Konstantin Mikhailovich**

доктор философских наук, профессор,
профессор кафедры социологии и технологий
государственного и муниципального управления
Уральского федерального университета

D.Phil., Professor,
Social Science and Technologies of
State and Municipal Administration Department,
Ural Federal University

Ольховикова Светлана Валерьевна**Oikhovikova Svetlana Valeryevna**

кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры социологии и технологий
государственного и муниципального управления
Уральского федерального университета

PhD, Assistant Professor,
Social Science and Technologies of
State and Municipal Administration Department,
Ural Federal University

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ МИФА: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

THE ONTOLOGICAL FOUNDATIONS OF MYTH: DEFINING THE PROBLEM

Аннотация:

В статье предложено новое направление в исследовании онтологии мифа, а именно поиск онтологических оснований мифа, который выводит исследователя за пределы мифа как такового, поскольку онтологические основания лежат вне мифа. Анализ трансформации архаического мифа демонстрирует постепенную утрату его онтологических оснований уже в эпоху древних цивилизаций, что позволяет на новом уровне определить границы архаического и современного мифа.

Ключевые слова:

философия мифа, онтологические основания мифа, трансформация мифа, коллективное бессознательное, индивидуация, партиципация, мифомышление, архаический миф, архетип.

Summary:

The article presents a new direction for investigation of myth ontology. That is the search for ontological foundations of myth; this search leads the researcher beyond the limits of myth as such, since the ontological foundations of myth lie outside the myth. The analysis of archaic myth transformation demonstrates the gradual losing of its ontological foundations as early as in the epoch of ancient civilizations that allows one to define the borders of archaic and modern myth on a new level.

Keywords:

philosophy of myth, ontological foundations of myth, transformation of myth, collective unconsciousness, individuation, participation, myth thinking, archaic myth, archetype.

Философия мифа – актуальное направление исследований в современной философии. Интерес человека к мифу не только не угасает, он нарастает. Мы находимся на очередной волне интереса к мифу, которая вызвана как новыми и парадоксальными исследованиями в этой области, так и возросшей значимостью мифа в жизни современного человека. Эта «тотальность» мифа побуждает исследователей не только расширять проблемное поле, но и углубляться в понимание мифа как феномена. При этом достаточно устойчиво воспроизводится противостояние критической и аффирмативной интерпретации самого термина «миф». Первая версия кратко выражена в формулировке: «Миф – описание, которое слишком далеко от того, чтобы здравый смысл и наука могли его воспринять, слишком оторвано от обычных способов ведения рациональной дискуссии» [1, р. VIII]. Вторая версия прекрасно сформулирована в следующем фрагменте: «Большую роль играет миф, будучи зачастую неверно понимаемым термином. Мифы – это верования, эффект которых совершенно независим от их истинности или ложности. Типически они уже имеют ядро фактов, украшенных слоями интерпретаций, создающими общую историю группы, ее идентичность и ценности» [2, р. 111]. Наша статья развивает аргументацию именно такой версии понимания мифа.

Философия мифа изначально «питалась» междисциплинарными исследованиями, однако современность требует постановки новых проблем, углубляющих понимание такого глобального феномена, как *миф*. Такое движение вглубь предполагает рост онтологического подхода. В истории философии мифа были попытки исследования в этом направлении. Например, бытие архаического мифа исследовал М. Элиаде, об онтологических структурах архаического мифа писал А.Ф. Лосев. Однако эти ставшие современными классиками исследователи оставались в границах мифа. Ближе всех к онтологической проблеме подошел К.Г. Юнг, когда увидел необходимость обоснования коллективного бессознательного в некоем «психоидном бессознательном», лежащем за пределами культуры. Поиск онтологических оснований мифа всегда выводит исследователя за пределы мифа как такового и в условиях тотальности архаической мифологии вынуждает вступать на ранее не исследованную территорию смыслов.

Основная методологическая проблема в данном случае – проблема адекватности философского языка. Отсутствие терминологии, позволяющей рационально описывать явления, находящиеся на границе природы и культуры, недостаток познавательных средств для расшифровки этих феноменов обострены вопросами глубинной совместимости различных структур языка.

Конкретность мифа вступает в противоречие с абстрактным философским языком. Происходит определенная реконструкция представлений и ценностей, привычек сознания, коллективных психических установок, способов мировосприятия и неявных моделей поведения. Эта реконструкция зачастую чревата тем, что конструируется еще один вариант современного мифа. Такое понимание «совмещает» структуры мышления современного, рационально мыслящего человека и структуры мышления людей, живущих в мифе.

Вместе с тем сам миф с момента своего возникновения до настоящего времени, безусловно, трансформируется. Архаический миф не тождественен современному при сохранении общих корней и структурно-генетического единства. При этом трансформируются и онтологические основания мифа, которые к тому же не тождественны социокультурному контексту. Более того, эти разные онтологические основания и формируют различное историческое содержание мифа. Четкие границы архаики и современности трудно определимы. Критерии подобных отличий нуждаются в онтологическом обосновании.

Современная философия мифа позиционирует миф как первоначальную форму духовной жизни человечества. В архаическом обществе миф тотален как форма бытия и мышления. Архаический миф выступает внешним регулятором жизни, сопровождая важнейшие ступени социальной эволюции индивида в коллективе, а также формирует макрокосмос в его значимости для человека. Миф господствует и в мышлении, соединяя и охраняя священными символами психику архаичного человека в ее целостности. А каковы онтологические основания самого мифа?

В архаическом обществе граница между Природой и Культурой весьма размыта, может быть, ее как таковой и вовсе нет. Миф здесь является фактором эволюции человека. Сознание, порождая Культуру, разрушает целостность психической жизни. Миф «вырастает» из Природы и компенсирует эти разрывы. Открытое К.Г. Юнгом явление коллективного бессознательного обозначило этот мост «между миром сознания и миром инстинкта» [3, с. 375], дало ему название. Раскрывая содержание коллективного бессознательного как структурно-генетического основания мифа [4, с. 27], благодаря которому миф сохраняется и воспроизводится в культуре, мы отмечали, что архетипы и инстинкты манифестируют бытие коллективного бессознательного. Форма передачи этих манифестаций – наследуемость и социальные механизмы, то есть опыт. К.Г. Юнг аргументировал сложность структуры бессознательного как причину его способности к порождению объективного единства людей через механизмы социального опыта. Априорность архетипов задает статус бессознательных структур, противостоящих хаосу. Таким образом, идея коллективного бессознательного проливает свет на проблему не только происхождения, но и генезиса мифа, его сущности, бытия и онтологических оснований.

К.Г. Юнг предполагал, что каждое человеческое существо начинается с цельности психики. Обряд инициации, вырывающий человека из детства, разрушающий родительский архетип, посредством тотема восстанавливает утраченную целостность, восполняя ее тождественностью общины и личности. Затем ритуал выводит его из этого состояния, символизируя церемонию нового рождения. В основе обряда инициации всегда лежит ритуал символической смерти и возрождения (проглатывание и выплевывание змеем-радугой людей, миф о злой старухе-людоедке и т. д.), которые в то же время связаны с мистериями плодородия. Так в результате обряда «перехода» Эго становится неотъемлемой частью общины, представленной тотемом и тотемной группой.

В свою очередь, Л. Леви-Брюль связывал прогресс первобытного разума с постепенной индивидуацией личности, отрывом от коллективного бессознательного, преодолением привязанности индивидуального сознания к коллективному, ослаблением действия принципа сопричастности. Между коллективом и индивидом появляется «промежуточное звено» – культ предков, миф. Поэтому для Л. Леви-Брюля миф – это форма стимулирования сопричастия посредством достижения изначальной целостности, своего рода партиципаторный «допинг». Так, архаический миф был изначально средством оживления и поддержки социального родового чувства сопричастности и целостности психики.

Аргументы Л. Леви-Брюля приводят нас к пониманию того, почему восприятие мира архаического человека должно было принять форму мифа. Особенности структуры и эволюции психики сформировали некоторые общие особенности мышления, характерные для того уровня культурно-исторического развития, который стал онтологическим основанием архаического мифа. Вследствие нерасчлененности, диффузности логического мышления и аффективно-моторной, эмоциональной сферы возникает неотчетливое разделение «субъекта и объекта, пред-

мета и знака, вещи и слова, существа и его имени, вещи и ее атрибутов, единичного и множественного, пространственных и временных отношений, начала и принципа, то есть происхождения и сущности» [5, с. 13]. Поэтому первобытное восприятие мира сопровождается сильнейшим эмоциональным переживанием, инициирует «эмоциональную заряженность».

При этом первобытное мышление различает явление и сущность, но не в формах рассудка, а на эмоционально-чувственном уровне переживания мира. Здесь мир переживается, но не осознается, как состоящий из двух пластов реальности – физического (явления) и сверхъестественно-мистического (сущность). При этом мистическому уровню отдается предпочтение. Так архаическое мышление ощущает глубинность бытия: «Отсутствие слова не означает отсутствия предмета: предмет “назван” – то есть определен в совокупности присущих ему свойств – посредством символов и мифов» [6, с. 3].

В архаических жизненных мирах предметность не имеет реальной значимости. Предмет и действие приобретают значимость и вследствие этого становятся реальными только потому, что они каким-то образом соотносятся с трансцендентной реальностью: «Предмет является своего рода сосудом, содержащим в себе внешнюю силу, которая отличает его от ему подобных и придает ему смысл и значимость» [7, с. 4]. Сама человеческая жизнь реализуется как осмысленная и ценная лишь через отношение к запредельному, которое ощущается, переживается.

Ценность действий мифоподобна. Профанный уровень жизни не входит в систему высших ценностей, поэтому можно сказать, что человек архаического общества не знает «мирской» деятельности: каждое действие так или иначе было сакрализовано, представляло определенный ритуал. Сознательное воспроизведение ритуальных действий, по М. Элиаде, показывает их онтологическую сущность. Реальность творится архаическим коллективом через повторение изначального деяния, через имитацию «небесного архетипа», через сопричастность к «точке начала». Диахронический и синхронический аспекты в космогонической мифоритуальной системе совпадают. Именно космогонические мифы и космологические представления архаического человека воспроизводят особенности его хронотопного мышления. Космогонические мифы связываются этими координатами, которые задают схему развертывания всего, что наполняет пространственно-временной континуум. Любой ритуал также соотношен с ними, особенно основной, годовой, задающий переход из кризисной ситуации, когда из хаоса создается космос.

Мифологическому пространству присущи целостность, завершенность и структурированность. Как отмечает В.Н. Топоров, «в архаичной модели пространство оживотворено, одухотворено и качественно разнородно. Оно не является идеальным, абстрактным, пустым, не предшествует вещам, его заполняющим. Оно всегда заполнено и всегда вещно; вне вещей оно не существует» [8, с. 340]. Э. Кассирер [9] отмечал зависимость мифического пространства от заполняющих его вещей. Понятие «пространственного порога» является важнейшей характеристикой мифических представлений. А это связывает целостное и структурированное пространство со временем. Движение к Центру, то есть к месту, где начиналось Творение, есть повторение космогонии, ибо, по сути, это движение от мирского к сакральному, от иллюзорного к реальному и вечному, от смерти к жизни, от человека к божеству. Путь соединяет и нейтрализует эти крайние состояния. Начало и конец Пути отмечают перемену статуса человека: «Человек... ощущал себя “самим собой” только в той степени, в какой переставал им быть» [10, с. 59].

Сформулируем основные выводы исследования.

1. На этапе первобытности миф «вырастает» из Природы и является фактором эволюции человека. Основания мифа лежат на структурном уровне. Сознание, порождая Культуру, разрушает целостность психической жизни. Личность сознает себя, отдаляясь от родового коллектива, преодолевая привязанность индивидуального сознания к коллективному, что сопровождается ослаблением принципа сопричастности. Тогда между коллективом и индивидом появляется промежуточное звено – культ предков, миф, который призван стимулировать чувство сопричастности посредством достижения изначальной целостности. Онтологическим основанием архаического мифа является нарушение целостности психической жизни вследствие возникновения сознания. Миф – это механизм компенсации этого разрыва и возникшего дисбаланса.

2. Архаический миф компенсирует разрывы психики посредством архетипов коллективного бессознательного. Обряд инициации восстанавливает разрушенную тождественность Эго и Самости, заменяя родительский архетип новой целостностью – тождественностью с тотемическим предком, олицетворяющим и воплощающим единство общины и личности. Так архетипы коллективного бессознательного выстраивают картину мира для сознания, которое в эпоху архаики руководит только повседневностью. Тотальность мифа позволяет на этом этапе сохранить равновесие психической жизни. Космос и общество отождествляются и объединяются в тотеме, восстанавливая целостность психики посредством архетипов коллективного бессознательного и целостность родового коллектива посредством ритуалов, стимулируя чувство сопричастия.

3. Особенности структуры и эволюции психики сформировали определенные особенности мышления. Этноцентризм мифомышления базируется на доверии к мифу, который воспринимается как особая реальность, реальность высшего порядка, особо значимая реальность, в которой существует племя. Именно доверчивое сознание является тем «мостом» между сознанием и коллективным бессознательным, который позволяет мифомышлению соединять психику в единое целое. Тем самым становится очевиден механизм воспроизводства мифа: потребность в мифе – это потребность сохранения баланса между сознанием и коллективным бессознательным.

4. В эпоху древних цивилизаций продолжается дальнейшее усложнение духовных и социальных форм жизни. Тотальность мифа утрачена навсегда, отныне миф существует наряду с религией, философией, моралью, искусством. Целостность родового коллектива сменяется более сложной неоднородностью семьи, классового общества, государства. Дифференциация общества сопровождается дифференциацией, усложнением психической жизни. Если тотем объединял родовую общину, отождествляя ее с космосом, идеальное – с вещественным, то для классово неоднородного общества характерны контаминация мифов, упорядочивание, деление на «высшую» и «низшую» мифологию, иерархия богов, то есть в целом более рациональное отношение к мифу, появление собственно «мифологии». Это говорит о том, что миф «выходит» за пределы коллективного бессознательного и становится фактом сознания и культуры. Таким образом, безличное существование архаического человека, его растворение в общине и коллективном бессознательном уходит в прошлое. На смену приходят индивидуация и рационализация психики и индивидуализация социальной жизни.

5. Если для архаического человека миф – это реальность высшего порядка, которая вызывает безоговорочное доверие, то в эпоху древних цивилизаций доверие к мифам утрачивается, начинается процесс демифологизации. Культурные мифы начинают выполнять идеологическую функцию, происходит эвгемеризация мифов (историзация): мифические персонажи олицетворяют исторических деятелей и правителей. В результате все более рационального отношения к мифу происходит его перекодировка в духе морально-этических учений, то есть происходит категоризация мифа. Миф не просто истолковывается, но и подвергается критике и осмеянию (от гомеровского эпоса – к греческой трагедии и комедии). Все эти процессы свидетельствуют о снижении уровня доверия к мифу.

6. Следствием этих процессов является изменение структуры ценностей и картины мира в целом. Для архаического человека профанный мир находится вне системы ценностей, следовательно, вне мифа. Предмет ценен лишь в соотношении с трансцендентным. События индивидуальной жизни не имеют ценности, поэтому не сохраняются в памяти рода. В переходную эпоху возрастает ценность профанного мира и событий индивидуальной истории. Особенно это очевидно в героическом эпосе: если в более архаичных мифах технологии и ценные предметы похищаются у богов, то в более поздней мифологии герои сами творят ценности. Таким образом, очевидно, что уже в эпоху древних цивилизаций архаический миф переживает существенные изменения и его онтологические основания необратимо разрушаются.

Ссылки:

1. *Metaphysics and ontology without myths* / ed. by F. Bacchini, S. Caputo, M. Dell'Utri. Cambridge, 2014.
2. Keating M. *Culture and social science // Approaches and methodologies in the social sciences: a pluralist perspective* / ed. by D. della Porta, M. Keating. Cambridge, 2008. P. 99–117.
3. Юнг К.Г. *Приближаясь к бессознательному // Глобальные проблемы современности и общечеловеческие ценности*. М., 1990. С. 375–403.
4. Ольховикова С.В. *Историческое своеобразие мифа в зеркале современной науки и философии*. Екатеринбург, 2013.
5. Токарев А.С., Мелетинский Е.М. *Мифология // Мифы народов мира : энциклопедия : в 2 т. Т. 1*. М., 1991. С. 11–20.
6. Элиаде М. *Миф о вечном возвращении*. М., 1947.
7. Там же. С. 4.
8. Топоров В.Н. *Пространство // Мифы народов мира. Т. 2*. М., 1992. С. 340–342.
9. Кассирер Э. *Избранное. Опыт о человеке*. М., 1998.
10. Элиаде М. *Указ. соч.* С. 59.