

Структура и функция мифа

Что такое «миф» и «мифология»?

В наше время слова «миф» и «мифология» весьма часты в идеологических высказываниях. Создается впечатление, что «уровень мифологичности» общественной жизни у нас за последнее десятилетие чрезвычайно возрос, и мы из царства науки и рационализма шагнули в некую «мифологическую» эпоху. Забегая вперед, замечу, что это не совсем так, советское сознание во многом не менее мифологично, чем постсоветское; однако прежде чем обратиться к сути явления, необходимо точнее определить само содержание терминов «миф», «мифология», «мифологический».

Когда в обиходной речи какое-нибудь сообщение называют «мифом», это значит, что его не признают соответствующим действительности; в мифе видят фантом, рождаемый наивностью массового человека или сознательным умыслом властолюбцев.

Действительно, изменения вследствие информационной (точнее - коммуникационной) революции облегчили манипулирование массовым сознанием со стороны групп людей, контролирующих СМИ, и парадоксальным образом предельно обеднили символический состав мифологических представлений. «Древние цивилизации отличались ошеломляющим изобилием культурной символики, проистекающим из активности и разнообразия мифотворческой деятельности, поэтому они могли практиковать знаковый тип рефлексии без каких бы то ни было ограничений <...> Символический лес русской культуры был варварски вырублен; объем символики доведен до уровня, позволяющего осознанные манипуляции ее идеологизированными останками, но убивающего живые, естественные и сложные связи между отдельными символами»
1. На самом деле этот процесс -- отнюдь не специфически русский и не обусловлен исключительно тоталитарным строем. Традиционный символический мир обедняется и вытаптывается повсеместно в индустриальном и особенно - в постиндустриальном обществе. На его место приходят политические мифы новейшего времени и мифы массовой культуры.

В научной литературе определение «мифологический» прилагается к тому типу знания, которое базируется не на рациональных доказательствах, а на вере и убеждениях (предписанных культурной традицией, религиозной или идеологической системой и пр.). Оно имеет особую логическую структуру, отличную от позитивного мышления: не соблюдается закон «исключенного третьего», суть подменяется происхождением, событиям приписывается обязательная целенаправленность, соседство во времени принимается за причинно-следственную связь и т.д. 2. Особенности такой логики продуктивно изучались в нашем столетии (прежде всего, французскими антропологами - от Леви-Брюля до Леви-Строса).

Подобного типа знания лежат в основе мифологических представлений, в своей совокупности охватывающих мироздание во всех его природных, культурных и человеческих измерениях; их сочетание называют «мифологической картиной мира». Она может быть реконструирована на материале старинных памятников литературы и искусства, а также образцов «живой архаики» (включая ее рудиментарные формы в типологически более поздних традициях), которая, как предполагается, в свою очередь восходит к исторической «первобытной» древности.

Значения основных мифологических представлений и образов сопоставимы с древнейшими ощущениями человека, с его ориентацией в природной среде и в сообществе себе подобных, с его «базовыми» эмоциями (радость, удивление, гнев, страх, голод, сексуальное влечение и пр.), с психологическими универсалиями и архетипами общественного сознания. Однако если сами эти представления являются общечеловеческими, то традиции национальной мифологии выражаются посредством текста, а строй его образов, воплощающих мифологические смыслы, обусловлен именно особенностями национальной культуры. При этом, очевидно, в наименьшей степени национально специфичны мифологический сюжет (обычно относящийся к числу международных, так называемых «бродячих») и мифологический мотив, семантика которого опирается на упомянутые выше архетипические смыслы.

Национально не специфичны, например, сюжеты добывания огня у его первоначального хранителя (божественного или демонического), разрастания земной поверхности из щепотки земли, принесенной со дна мирового океана, борьбы мифологического героя с чудовищем, олицетворяющим первозданный хаос. Однако несомненно специфичны для той или иной национальной традиции конкретные персонажи мифа (Индра или Геракл, Прометей или Ворон, Сатана или Турпан), как и внешние признаки самого мифологического вселенной (скажем, у китайцев, осетин или якутов) -- со всеми особенностями ее «многоярусного» устройства, рельефа, флоры и фауны.

Мифологическая картина мира и мифологический текст

Основой «мифологической картины мира» являются представления о космосе и хаосе (преодоление которого есть центральная тема мифа), а также пространстве и времени (т.е. своего рода «мифологический хронотоп»);).

Одно из главных свойств мифологического пространства -- его качественная неоднородность, наличие в нем сакрального центра и потенциально враждебной периферии; таково, например, пространство, описываемое фольклорными текстами. Данная неоднородность обусловлена, во-первых, возможными или обязательными событиями, происходящими в разных областях этого пространства (поле, лес, кладбище, мельница, хлев, дом, двор и т.д.), во-вторых, свойствами их постоянных обитателей («хозяев») и, в-третьих, различными присущими им условиями -- природными, рукотворными или мифологическими, причем последние несомненно преобладают. Подобное пространство прерывисто, разделено многочисленными рубежами, впрочем, зыбкими, подвижными, зависимыми, в частности, от суточного и календарного времени (день/ночь, будни/праздник и т.п.).

В современном обыденном сознании пространство также состоит из фрагментов, различающихся качествами физическими и мистическими, которые могут иметь квазинаучные объяснения: наличие/отсутствие/разная концентрация положительной или отрицательной «энергетики» и пр. Это говорит об универсальности психофизиологических механизмов, порождающих архетипические структуры такого рода. «Базовым» переживанием остается, вероятно, эгоцентрическая позиция познающего субъекта (начиная с детского освоения мира человеком 3), пространство вокруг которого располагается концентрическими зонами, различающимися степенью близости/дальности, освоенности/чуждости, защищенности/проницаемости.

На этом основывается так называемый хорографический принцип пространственных описаний, характерный для географических сочинений древности и средневековья: наблюдатель представляет себя находящимся в центре мира 4. Отсюда же происходит для фольклорного пространства разделение на «центр» и «периферию», причем к последней категории следует относить скорее не «чужое», а «недоосвоенное», промежуточное (например, поле в былине), примыкающее к рубежу, за которым находится «чужое». Кстати, именно проекция на государственно-политическое пространство России мифологической оппозиции центр/периферия дает противопоставление «столицы» и «провинции» -- одно из важнейших для нашей культуры

XVIII-XX веков.

Во временной удаленности событий, хранимых памятью коллектива, можно видеть по меньшей мере трехступенчатую градацию. Во-первых, это события «вчерашнего дня», подлинность которых, в принципе, может быть прямо засвидетельствована рассказчиком. Во-вторых, это «историческое» прошлое, сообщение о котором передается «непосредственно-коммуникационным» способом (примерно через пять поколений: внуку от деда, слышавшего о нем от «живого свидетеля» -- своего деда). В-третьих, это собственно мифологическое (или мифологизируемое) «давно прошедшее», время рождения настоящего миропорядка, живое свидетельство о котором исключено по определению. Данная градация отражает не только временную дистанцию между рассказчиком и самим событием, но и качественную неоднородность прошлого, его различный масштаб, а также распределение сообщений о нем по жанрам: миф -- созидание, космос; «история» -- война, государство; бытовой рассказ - частная жизнь, современность 5.

Хотя на ранних этапах пробуждения исторического сознания иногда можно наблюдать «совмещение последнего члена космологического ряда с первым членом исторического (или хотя бы квазиисторического) ряда» 6, «хронотопы» профанической современности, героической истории и космогонического мифа различаются, так сказать, качественно. Обычно миф в своей заключительной части фиксирует скачкообразный переход из одной пространственно-временной системы в другую, от единичности событий мифологических к повторяемости профанных. Тем самым устанавливается соотносительность мифа с повседневностью; профанное время даже может быть представлено как проекция мифологического -- в известном смысле они параллельны.

Возникновение из хаоса космоса (ситуация абсолютного мифологического прошлого) прямо воспроизводится в обряде (т.е. «в настоящем»), когда устанавливается соответствие ритуального и мифологического времени. Следовательно, происходит возвращение из «настоящего» в «прошлое», причем обе «нулевые точки» -- начало времени и центр пространства -- в определенных случаях совпадают. «Чтобы воспроизвести акт творения в ритуале, необходимо уметь находить «центр мира» и тот момент, когда профаническая длительность времени разрывается, время останавливается и возникает то, что было в «начале»»; 7.

Таким образом, благодаря своей постоянной активности и неугасающей актуальности миф как бы постоянно присутствует "здесь" и "сейчас". Можно представить себе, что для мифологического сознания существует некая "другая реальность", которая способна актуализоваться в "нашем" пространстве и оказывать на повседневную жизнь человека ощутимое влияние (либо благотворное, либо вредоносное -- в зависимости от ситуации).

Для архаических традиций не просто характерна вера в реальность мифа -- в них словно бы непосредственно присутствуют воплощенные образы мифологических персонажей. У сибирских народов, например, они "способны превращаться в видимый мираж, в тени, как бы материализовываться, становиться видимыми, вмешиваться в жизнь людей, помогая в лечении, в охоте", вселяясь в человека или уходя от него; В.Я.Пропп предлагал называть этот феномен "вторым видением" (чтобы отмежеваться от термина "фантазия", как раз обозначающего то, что в действительности не существует, а создано творческим усилием) 8.

Наблюдения за ритмами ежегодно засыпающей и возрождающейся природы, за периодической сменой годовых сезонов, фаз лунного месяца, дня и ночи, порождают скорее циклическое, чем линейное ощущение времени. Ход его осмысливается не как необратимая последовательность, составленная из сменяющих друг друга неповторимых, но взаимообусловленных событий, участниками которых являются единственные в своем роде персонажи (индивидуальные или коллективные), а как навечно установленный сценарий "первособытий" с их циклически воспроизводимыми последствиями и контекстами; этот сценарий вновь и вновь проигрывается в обрядах и других текстах культуры.

Основой концепции "линейного" времени является, вероятно, понимание необратимости возрастных изменений в течении человеческой жизни; проекция подобных обобщенных наблюдений на социальный и космический уровни (которые на определенном этапе общественного развития слабо различаются) приводит к появлению идеи "исторического" времени.

Модели "циклическая" или "линейная" доминируют в тех или иных традициях (Индия и страны буддийской культуры, с одной стороны, христианский мир, с другой), однако их сочетание -- с попеременным преобладанием, в виде компромиссного синтеза -- обнаруживается практически повсеместно. Продуктом такого рода синтеза является, например, представление о круговороте реинкарнируемых душ в чередовании

смертей и новых рождений всех живых существ; эта концепция получила сложную разработку в религиозно-философских учениях Индии, но в гораздо более примитивной форме ее легко обнаружить и во многих архаических культурах.

По основной своей направленности миф этиологичен, т.е. он прежде всего объясняет возникновение мира и людского рода. Как уже было сказано, это всегда рассказ о прошлом, к которому возводится происхождение нынешнего положения вещей (относящегося к космосу, к социальной общности, к отдельному человеку). Это касается как благоприятных сторон жизни (возникновение культурных достояний, включая предметы, тексты и обычаи), так и отрицательных (появление смерти, болезней, пороков и т.п.), что в свою очередь подразумевает изначальное совершенство эпохи первотворения.

Отсюда проистекают представления о гармоническом миропорядке в прошлом («золотой век» греческой мифологии, «добрые старые времена» обыденного сознания, «благополучная советская эпоха» и т.п.), о его нарушении в настоящем и о всеобщей деградации человеческого общества и самого человека, его нравственной и физической природы.

Об ожидаемом будущем рассказывают эсхатологические мифы, т.е. мифы о конце мира. Сюда относится ожидание надвигающейся космической катастрофы, конкретные воплощение которой (Страшный суд и светопреставление, «тепловая смерть» вселенной, оскудение природных ресурсов, истоньшение озонового слоя) уже зависят от арсенала знаний и образов, имеющих определенную культурно-историческую обусловленность.

Эсхатологические мифы можно представить себе как обращенную вспять космогонию: конец света есть обратный переход от космоса к хаосу. Впрочем, «мифологическому хронотопу» знаком и образ грядущего царства справедливости (ожидание рая на земле, построения коммунистического общества, исламского государства и других форм «правильного» мироустройства и т.д.), также соотносимый с изначальной гармоничностью эпохи первотворения.

По своему возникновению эсхатологические представления вторичны, зависимы от концепций циклического времени и от космогонических мифов. В порядке явно неслучайной аналогии следует напомнить, что и в истории языка будущее время

является более поздним, вторичным по происхождению.

Надо добавить, что эсхатологические темы могут разрабатываться как в рамках времени циклического (например, древнеиндийская эсхатология, предполагающая периодическое разрушение и возникновение огромной длительности космических эр, своего рода эонов -- "кальп" или "юг"), так и "разомкнутого" линейного (такова христианская апокалиптика).

Язык мифа

Глубинные смыслы, заключенные в мифологических представлениях, обретают словесное выражение в мифологических текстах. Мифологическая картина мира или отдельный мифологический образ могут быть представлены в них в описательной форме (космография) или в виде мифологического сюжета (космогония).

Миф -- это практически всегда рассказ о событиях и персонажах, которые в той или иной традиции почитаются священными (мифы о сотворении мира, о потопе, о конце света; мифы о Прометее, о Кришне, о Ленине и т.д.). Подобные повествования (обычно в той или иной степени сакрализованные, т.е. священные) могут рассматриваться как особый жанр, прежде всего, фольклорный.

Часто миф -- это слова самого божества, сообщенные людям через какого-либо посредника (шамана, жреца, пророка) или свидетельства о его деяниях. Они передаются далее от поколения к поколению специальными хранителями сакрального знания (теми же самыми шаманами, жрецами, священнослужителями). В развитой религиозной системе они помимо всего прочего следят за сохранностью и неизменностью священного текста, считающегося каноническим и противостоящего ложным, апокрифическим сочинениям, которые иногда признаются подлинными в какой-либо другой конфессиональной группе.

Трансляторами мифологической информации являются не только вербальные тексты, но также изобразительные, монументальные, архитектурные, ландшафтные и др. Есть способы "мифологически означить" любой их элемент (сопутствующей надписью, иконической эмблемой, символом и т.д.). Мифологические сообщения

передаются и путем поддержания вокруг какого-либо вещественного объекта (как природного, так и рукотворного) относительно устойчивого ассоциативного поля мифологических значений, причем в конечном счете содержание подобного «сообщения» может оказаться довольно далеким от «прототипического текста» (хотя каждое новое поколение, как правило, считает «свою версию»; вполне -- или даже наиболее -- адекватной «исходному тексту»).

Говоря о текстовой реализации мифа, мы должны помнить, что она является многоаспектной, мифологические сообщения передаются на разных уровнях традиции -- вплоть до стилистики входящих в нее текстов, также содержащей немалое количество мифологической информации.

Способ подобной кодировки прямо зависит от разновидности текстов культуры. Например, в традиционалистских обществах это будут произведения фольклора -- религиозно-магического, обрядового, сказочно-эпического, лирического, паремииологического и т.д.; в культурах же более поздних мифологическую информацию можно обнаружить в весьма разнообразных текстах -- от священных и художественных до научных и публицистических. В свою очередь разновидность текста определяется его функциональным амплуа, тематическим обликом, формальной структурой.

Речь идет, следовательно, не только о словесном тексте как таковом, по отношению к которому слову «миф» («предание, сказание») возвращается его первичное, этимологическое значение, тексте мифологическом *par excellence*, но и обо всем объеме традиций, могущих рассматриваться как мифологические.

Хотя язык мифа обладает огромными потенциями символизации (а мир символов по своим значениям в высшей степени мифологичен), само по себе мифологическое повествование обычно вполне конкретно и склонно передавать свои обобщения через образы предметного мира. Скорее всего, изначально оно вообще не содержало в себе аллегорий и умозрительных идей, которые появляются в более сложных религиозных системах, составляя основу теологических учений и соответствующих им областей религиозного искусства. Однако массовые, спонтанные устные традиции до некоторой степени сохраняют конкретность своего образного строя -- даже в тех случаях, когда нашему рационально ориентированному зрению в них видится условность и отвлеченность от реальности.

Тем не менее, формулирование важнейших обобщений и идей различной степени отвлеченности (о времени и пространстве, космосе и хаосе, жизни и смерти, душе и судьбе и т.д.) через наглядные образы действительности приводит к их повышенному насыщению мифологической символикой, и они начинают функционировать как язык, выражающий мифологические или мифопоэтические смыслы (особенно в текстах фольклора, древних и средневековых литератур). Это обуславливает использование подобных образов для передачи мифологической информации (или даже вычитывание ее в текстах, в которых она первоначально не была заложена) 9.

Иногда мифологические темы лишь косвенно отражаются в повествовательных мотивах, метафорах, эпитетах фольклора и литературы, причем их мифологический смысл обычно не осознается. Например, когда в бурятской хороводной песне говорится о «земле [размером] с потничек» (имеется в виду площадка для танцев), то это сравнение скорее всего отражает мифологический мотив только что созданной и еще не выросшей земли; однако поющие об этом, конечно, не подозревают. Когда в другой песне танцующие поют: «Сухожилия ног укрепим, глиняные тела облегчим» 10, они, естественно, не связывают этот текст с глобально распространенным мифологическим мотивом, согласно которому человек был вылеплен демиургом из глины 11, хотя данный образ наверняка восходит именно к нему; ср., в частности, русскую апокрифическую легенду о Ное Праведном, которому Бог разрешает «лепить людей из глины и теста» 12.

Вообще, особенно выразительна в этом плане семантика поэтического языка, который чрезвычайно нагружен мифологической символикой, живущей в словесном тексте иногда даже независимо от воли его создателя. Об этой стороне языка поэзии писали практически все его исследователи, начиная с А.Н.Веселовского и А.А.Потебни.

Таким образом, миф можно рассматривать не только как арсенал мотивов и сюжетов для более поздних повествовательных формаций, но и как источник их изобразительно-поэтических средств -- многие из них обнаруживаются еще в мифологических текстах, хотя подчас и не имеют там сугубо эстетических функций. <H4

Мифология и современность

Мифологию невозможно свести к сумме исторических заблуждений человеческого разума. В результате культурно-антропологических и структурно-семиотических

исследований (в основном, послевоенного времени) стала очевидной регулятивная (а отнюдь не только объяснительная) функция мифа, выступающего как один из важнейших механизмов организации социальной, хозяйственной и культурной жизни коллектива. Миф удовлетворяет потребность в целостном знании о мире, организует и регламентирует жизнь общественного человека (на ранних этапах истории -- полностью, на более поздних -- совместно с другими формами идеологии, наукой и искусством). Миф предписывает людям правила социального поведения, обуславливает систему ценностных ориентаций, облегчает переживание стрессов, порождаемых критическими состояниями природы, общества и индивидуума.

Разумеется, мифологическое осмысление человеком духовного и практического опыта, некогда безраздельно господствовавшее, в целом предшествует рационально-логическому знанию. Но отсюда не следует, что миф остается лишь наследием далекого прошлого или является уделом доживших до нашего времени бесписьменных традиций. Помимо мифологии архаической (по отношению к которой слово «миф» употребляется в наиболее узком и специальном значении), принято выделять также мифологические компоненты развитых религиозных систем: буддизма, иудаизма, христианства, ислама (расширительное толкование данного понятия, с которым, естественно, не согласятся представители этих конфессий), и, наконец, мифологические (в самом общем смысле этого слова) элементы культур (прежде всего -- массовой культуры 13) и идеологий, преимущественно Нового времени 14.

Так, атеистическая по форме и устремлениям советская идеология, во многих отношениях может быть охарактеризована как религиозно-мифологическая 15. Она имеет собственную «священную историю», свои «кануны» в виде «революционных событий 1905 года» (действия, дублирующие «главное» свершение и предваряющие его), своих предтеч («революционные демократы» XIX века), своих демиургов и пророков, подвижников и мучеников, свои ритуалы и обрядовый календарь.

Движение времени отмечено макрособытиями. В соответствии с универсальной схемой космогенеза акт творения нового мира (Октябрьская революция) сменяется его очищением от демонических сил («продолжение классовой борьбы») и «эпохой битв» (Великая Отечественная война). «Революционные праздники -- ритуалы и ритуализованные партийные съезды, питаемые революционно-магической энергией «раннего» времени, -- как бы воспроизводят и укрепляют это «раннее» время в настоящем. Сталин -- не просто исторический продолжатель Ленина, а его как бы перевоплощение («Сталин -- это Ленин сегодня»); 16.

Согласно данной картине мира, в космическом центре, который имеет форму ступенчатой пирамиды (модель «мировой горы»), покоятся нетленные мощи «вечно живого» вероучителя и первопредка; для пионеров (подростков, прошедших обряд посвящения) и октябрят (детей, еще не достигших возраста иницируемых) Ленин - всеобщий «дедушка», что соответствует обозначению обожествленного предка в мифологических традициях разных народов мира (заметим, что Сталин -- всегда только «отец»!).

Построение усыпальниц основателям других коммунистических государств, повторяющих «главный» мавзолей, знаменует расширение освоенного мира («социалистического лагеря»), хотя сначала советское правительство ревниво реагирует на просьбу китайских коммунистов помочь с бальзамированием тела Сунь Ятсена (1925 г.) -- по причине «уникальности сохранения тела Ленина». Этот отказ обуславливает развитие данной отрасли в Китае и в известном смысле предвещает будущее советско-китайское конкурентное противостояние (в котором Китай, -- кстати, в полном соответствии со своими культурными традициями -- также претендует быть центром мира, хотя бы пока и только коммунистического). В итоге русские бальзамируют Дмитрова, Чойбалсана, Готвальда, Нето (все четверо умерли в Москве), Хо Ши Мина, Бернхема, Ким Ир Сена, а китайцы -- Сунь Ятсена, Мао Цзедуна и Энвера Ходжу 17.

Одним из центральных для советской мифологии является «люмпенский миф о власти», «миф об отчужденных ценностях». «Массовое сознание персонифицирует «злых похитителей» в облике некоего «бюрократического класса» (интересное сложение массовой и марксистской мифологии), перехватывающего и присваивающего предполагаемые блага» 18.

Эта схема достаточно универсальна для современных мифологических традиций. Так, в некоторых колониальных владениях у местных племен зафиксирован миф о перехватывании белыми людьми благ, направляемых богами туземцам (типа культа Карго в Меланезии 19). Обрядовая деятельность в таком случае заключается в возвращении этих благ их действительным адресатам с помощью магических процедур и создания специального декорума -- скажем, имитации посадочной полосы, на которую должен приземлиться самолет, доставляющий эти блага.

Аналогичные представления лежат в основе и постсоветского быденного мышления. Например, жители Юрьевца, достаточно типичного для России волжского городка, по словам местного священника, свято верят в реальность рисуемой телевизионными

сериалами заморской жизни и убеждены, что там никто не трудится, а за людей все делают роботы. На нынешнюю власть они в обиде именно за то, что после падения советского режима подобная жизнь была им якобы обещана, но не досталась 20 -- так сказать, присвоена "московским начальством"; это обстоятельство, кстати, позволяет усмотреть некоторые мифологические "обертонны" и у понятия "приватизация" в его современном обыденном понимании и употреблении.

Здесь можно усмотреть реализацию мифологической модели, известной, в частности, по народным утопическим легендам о запредельных или просто далеких землях 21: западный мир оказывается воплощенным земным раем, где мечта о грядущем блаженстве предстает уже осуществленной, точнее перенесенной из плоскости временной в пространственную.

Окончательный распад "классового" мифа в последнее десятилетие (а начался этот процесс, естественно, много раньше) привел к выдвиганию на идеологическую авансцену мифа национального. "Присвоение мифа", сопровождающееся некоторой "игрой со знаками" 22, произошло без радикальной смены символов, эмблематики и идеологических клише; центральные персонажи и атрибуты советской мифологии, утратив наследственный "семантический шлейф", легко встроились в новую (точнее, в не совсем забытую старую) идеологическую систему. Смысловые подстановки и замещения соединили, казалось бы, совершенно несоединимое: "воинов-интернационалистов" -- с выполнением ими в Афганистане "своего патриотического долга" и т.п.

Кстати, национальная идея обычно и приходит на смену религиозной. Так было в Европе на рубеже XVIII-XIX в., когда подъем национального сознания, прямо связанный с упадком религиозности, потеснил ее (опираясь на романтическое "неоязычество"), проник во власть и распространился в обществе 23. В наши дни роль "неоязычества" играет эклектическая смесь скверно понятых фрагментов древнерусской (или "древнеславянской") культуры, фольклорных традиций, элементов средневековой мистики, с одной стороны, и квазинаучных представлений, циркулирующих в массовом сознании, с другой.

Национальная мифология

Неправильно полагать, что массовое сознание (которое скорее должно бы называться "массовым подсознанием") мифологизируется только в новейшее время -- оно вообще мифологично по своей природе.

Мы являемся свидетелями того, как по идущим из глубины веков архаическим моделям в современной политике и идеологии воссоздаются старые мифы в новых социальных и национальных оболочках. Двадцатый век показал, к каким чудовищным последствиям приводит их реализация на практике.

Здесь встречаются мифология спонтанная, идущая снизу, со всеми входящими в нее комплексами национального самоощущения (исключительности/ущемленности) и мифология "искусственная", конструируемая с идеологическими и политическими целями внутри отдельных интеллектуальных или властных групп.

Опыты такого рода предпринимаются еще в эпоху романтизма. Начавшиеся именно тогда исследования национальной мифологии и национальных древностей почти неизбежно включают в себя произвольные достраивания реконструируемой системы до некой умозрительно понимаемой "полноты", ориентирующиеся на освященный традицией образец (как правило, это -- античная мифология с ее обширным пантеоном богов и богатой сюжетикой).

Мифологизаторство XIX-XX в. демонстрирует множество проявлений данного процесса в художественной практике, философии, идеологии и политике. К мифологическим моделям обращаются писатели-модернисты в своих экспериментаторских поисках 24. Ницше и Фрейд (и их многочисленные последователи) конструируют свои собственные мифологические модели ("аполлоническо-дионисийскую" и "эдипову"), лишь косвенно связанные с прототипическими традициями, но имеющие самостоятельные и весьма значительные перспективы в западной культуре XX века (это в особенности относится к мифологии фрейдизма).

Идеологи националистических движений также весьма вольно интерпретируют памятники старины, прибегая и к мистификациям (типа "Велесовой книги"), создают собственные неоязыческие религиозно-мифологические системы ("культ Вотана" в Германии, "диевтуриба" в Латвии, "ромувяй" в Литве 25 и т.п.). В сущности, они навязывают свою продукцию национальной древности -- не столько как разысканное и выявленное, сколько как должное -- чему, по мнению

реконструкторов, подобало бы существовать.

Так, согласно создателям придуманной религии «диевтуриба», она -- лучшая на свете, и латыши, издревле обладающие ей, являются счастливейшим из народов. Божественное откровение пронесено через века вопреки завоеваниям, чуждым верованиям и чуждому образу жизни. Конечно, авторы не отрицают, что подобное божественное откровение есть у всякого народа, однако латышский -- особо богоизбранный, мессианский. «Бог латышей может жить только на латышской земле», «Не латышский Бог, но Бог латышей» 26.

«Рациональное» и «мифологическое» знание

Конечно, современная мифология не равна архаической уже хотя бы потому, что существует она рядом с бурно развивающимся позитивным знанием, из арсенала которого имеет возможность черпать материал для построения своих образов и аргументов. Так, мотивы прорыва в упорядоченный космос демонических сил обретают псевдодоказательную форму уфологических «экспертиз» («планетарный» уровень) или складываются в концепцию политического заговора «сил мирового зла» (уровень «национально-государственный»). Как правило, сообществом «подлинно человеческим», страдающим в результате агрессии, оказывается «свое национальное», тогда как противостоящие им демонические силы -- будь то пришельцы из космоса, безжалостно экспериментирующие над людьми, или коварные иностранцы/иноверцы/инородцы в равной мере представляют собой античеловеческое начало.

Хотя состав коллективных представлений обновляется сообразно изменениям культурно-исторических обстоятельств, его структура сохраняет относительное постоянство. Это дает основание говорить о мифологическом компоненте любой культурной традиции, по-видимому обусловленном самой ее природой, а также усомниться в слишком резком разграничении «рационального» и «мифологического» знаний (для обыденного мышления во всяком случае). Они составляют своеобразное двуединство -- с попеременным преобладанием того или другого в разных видах человеческой деятельности и в разные периоды истории.

Отсюда следует, что мифология вообще не является какой-то отдельно существующей

частью духовной жизни -- ею пронизана вся культурная, художественная и идеологическая практика, включая области казалось бы вполне позитивно-рациональные (относящиеся к политике, экономике, медицине и др.), но все же опирающиеся на определенные ценностные ориентиры и на метафоры обобщенных эмпирических наблюдений. Конечно, периодически возникающий кризис доверия к научному мышлению ведет к особой активизации мифологического начала в общественном сознании, чем небезуспешно манипулируют политики, используя организующие возможности мифа и как текста, и как системы представлений, и как типа знания. Но надо помнить, что инструментом манипулирования могут быть и другие формы идеологии (искусство, наука), содержащие в себе мифологические элементы, а сам миф в наше время охотно рядится в квазинаучные одежды и прибегает к квазинаучным доказательствам своей истинности и правоты.

Список литературы

1 Чернышов А. Современная советская мифология. Тверь. 1992, с. 14.

2 Мелетинский Е.М. Миф и двадцатый век // Избранные статьи. Воспоминания. М., 1998, с. 421.

3 Осорина М.В. Секретный мир детей в пространстве мира взрослых. СПб.[-М.-Харьков-Минск], 1999, гл. 3.

4 Подосинов А.В. Картографический принцип в структуре географического описания древности (Постановка проблемы) // Методика изучения древнейших источников по истории народов СССР. М., 1978; Мельникова Е.А. Образ мира. Географические представления в Западной Европе. V-XIV века. М., 1998, с. 3-15.

5 Новик Е.С. К типологии жанров несказочной прозы Сибири и Дальнего Востока // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. Горно-Алтайск, 1986, с. 39-40.

6 Топоров В.Н. От космологии к истории (к характеристике раннеисторических описаний) // Тезисы докладов IV Летней школы по вторичным моделирующим системам, Тарту, 1970, с. 59.

7 Там же, стр. 58

8 Лебедева Е.П. О фольклоре нанайцев // В.А.Аврорин. Материалы по нанайскому языку и фольклору. Л., 1986, с. 13-15.

9 О проблеме мифопоэтического языка сказано чрезвычайно много. Практически все написанное по стилистике фольклора и многое -- по стилистике традиционной книжной литературы так или иначе касается тех мифологических значений, которые могут быть обнаружены в языке художественной словесности.

10 Дугаров Д.С. Исторические корни белого шаманства. М., 1991.

11 Thompson S. Motif-Index of Folk-Literature. 6 vols. Copenhagen - Bloomington, 1955-1958, A-124.4.1.

12 Афанасьев А.Н. Народные русские легенды. Предисл., составл. и коммент В.С.Кузнецовой. Новосибирск, 1990, N 14.

13 О проблемах современной мифологии и массового сознания существует довольно большая литература. См. прежде всего: Барт Р. Мифологии. М., 1996.

14 См., в частности: Лезов С.И. История и герменевтика в изучении Нового Завета. М., 1996. С. 14-15.

15 См.: Чернышов А. Современная советская мифология; Мелетинский Е.М. Миф и двадцатый век.

16 Мелетинский Е.М. Миф и двадцатый век, с. 423

17 Алексеев А. Немного осталось // Коммерсант, N 152, 25.08.1999, с. 6.

18 Чернышов А. Современная советская мифология, с. 20, 24.

19 Уорсли П. Когда вострубит труба. Исследования культов Карго в Меланезии. М., 1963, с. 254 и др.

20 Запись 1999 г.

21 Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды XVII-XIX вв. М., 1967, гл. II.

22 Чернышов А. Современная советская мифология, с. 7, 11.

23 Рыжакова С.И. Dievturiba. Латышское неоязычество и истоки национализма. М., 1999 ("Исследования по прикладной и неотложной этнологии" Ин-та этнологии и антропологии РАН. Документ N 121), с. 29; Шнирельман В.А. Неоязычество и национализм (Восточноевропейский ареал). М., 1998 ("Исследования по прикладной и неотложной этнологии" Ин-та этнологии и антропологии РАН. Документ N 114); Шнирельман В. Неоязычество на просторах Евразии // Диа-Логос. Религия и общество: 1998-1999. Альманах. М., 1999, с. 201-215; Прибыловский В. Русское неоязычество -- квазирелигия национализма и ксенофобии // Там же, с. 137-160.

Структура и функция мифа

Автор: admin
05.06.2011 03:39 -

24 Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1975 (2-е изд.: 1995), гл. III.

25 Карл Густав Юнг о современных мифах. М., 1994; Рыжакова С.И. Dievturiba. Латышское неоязычество и истоки национализма.

26 Там же, с. 10, 20, 23, 28.