

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

**ЩЕПАНОВСКАЯ ЕЛЕНА МИХАЙЛОВНА**

(СЕМИРА)

**ГЕНЕЗИС И КЛАССИФИКАЦИЯ  
МИФОЛОГИЧЕСКИХ АРХЕТИПОВ:  
КУЛЬТУРФИЛОСОФСКИЙ ПОДХОД**

Диссертация на соискание учёной степени

**кандидата философских наук**

по специальности 09.00.13 –

философская антропология, философия культуры

(защищена 10.11.2011 на Философском факультете СПбГУ)

Санкт-Петербург

2011

## СОДЕРЖАНИЕ:

Введение. . . . .	4
<u>Глава 1. УНИВЕРСАЛЬНОЕ В МИФЕ:</u>	
<u>МИФ КАК ОСНОВА АРХЕТИПОВ КУЛЬТУРЫ</u> . . . . .	14
1.1 Изначальность и универсализм мифологии как базы культурных форм.	15
1.2 Миф как образная и ценностно-смысловая реальность. . . . .	18
1.3 "Оживляющая": одухотворяющая и перформативная роль мифологии.	23
1.4 Энергия мифа и воспроизводство смыслообразов. Понятие архетипа.	
Архетип как протофеномен . . . . .	25
1.5 Мифология как путь к целостному мышлению. Проблема экологии мысли. . . . .	31
1.6 Творческий потенциал мифа: онтологическая значимость эмоциональ- ной компоненты мысли. Как возможно мышление архетипами? . . . . .	35
1.7 Мифологическое и современное научное мышление.	
Классифицирующая роль мифологии. Структурность мифа . . . . .	41
<u>Глава 2. МЕТОДОЛОГИЯ ОПИСАНИЯ АРХЕТИПОВ</u>	
2.1 Проблематичность описания бессознательного и его структуры . . . . .	45
2.2 Понять миф с его позиции – путь к описанию бессознательного . . . . .	47
2.3 Особенности логики мифа как логики подсознания. . . . .	48
2.4 Метод аналогий в древности, средневековье и современной науке . . . . .	51
2.5 Образ как идеальная форма архетипа и ключ к классификации мифологии. . . . .	56
2.6 Генетический метод . . . . .	63
2.7 Функционально-исторический метод . . . . .	69
2.8. Психоаналитический метод. . . . .	72
2.9. Структурно-семиотический метод. . . . .	76
2.10 Аксиологическое ядро архетипа. . . . .	88
<u>Глава 3. ГЕНЕЗИС БАЗОВЫХ АРХЕТИПОВ,</u>	
<u>ИХ СЕМАНТИЧЕСКИЕ ПОЛЯ.</u> . . . . .	92
3.1 Праобраз изначальных Вод – архетип истока. . . . .	92
3.2 Праобраз Неба – архетип творящей мысли. . . . .	103
3.3 Праобраз своей Земли и предков – архетип памяти и судьбы . . . . .	112

3.4 Праобраз Бога-царя, Громовержца – архетип общества и религии. . . .	123
3.5 Праобраз смерти и подземного мира – архетип потенциала к преобразованию . . . . .	137
3.6 Праобраз божественного Кузнеца и законодателя – архетип культуры. . . . .	148
3.7 Праобраз кормилицы-Земли и смены времен года – архетип деятельности и порядка. . . . .	156
3.8 Праобраз Солнца и легендарных героев – архетип самобытности и совершенства. . . . .	166
3.9 Праобраз Луны — архетип преемственности жизни и материнства . .	178
3.10 Праобраз божественных Близнецов и трикстера, бога речи, счёта и письма – архетип интеллектуальной функции . . . . .	188
3.11 Праобраз богини любви и красоты – архетип природы и созидающей роли чувств. . . . .	201
3.12 Праобраз воина и пастыря – архетип воли личности и идеала. . . . .	213
<u>Глава 4. ПРИМЕНЕНИЕ СИСТЕМЫ БАЗОВЫХ АРХЕТИПОВ ДЛЯ ИССЛЕДОВАНИЙ КУЛЬТУРЫ</u>	
4.1 Архетипический подход как метод гуманитарных наук. . . . .	231
4.2 Обращение к системе первообразов как метод искусствоведения. . . .	233
4.3 Архетипические корни философских понятий. . . . .	235
4.4 "Эмоциональная матрица" идей как основа типологии мировоззренческих концепций. . . . .	240
4.5 Архетипы наций. . . . .	244
4.6 Архетипы социокультурного времени и традиция астрологии . . . . .	247
4.7 Методика преподавания мифологии. . . . .	255
Заключение. . . . .	258
БИБЛИОГРАФИЯ. . . . .	261
ПРИЛОЖЕНИЕ 1. Список сокращений . . . . .	272
ПРИЛОЖЕНИЕ 2. ТАБЛИЦЫ. Таблица I. Генезис архетипов . . . . .	272
Таблица II. Проявление архетипов в функциях богов и современных понятиях . . . . .	274

## **ВВЕДЕНИЕ**

**Целью диссертационного исследования** является поиск и классификация общечеловеческих универсалий (архетипов) в понятийной сфере. Для этого предлагается обратиться к их глубинному генезису: происхождению архетипов в мифологическом сознании и их систематизации с точки зрения выявления мифологического ядра архетипических смыслов, то есть реконструировать общую линию развития мифологии и рассмотреть её в универсально-понятийном ключе, как пред-философский тип мышления и логики. А также показать возможности применения полученной системы архетипов для современных исследований культуры.

**Объектом исследования** является мифология и такие производные от неё формы культуры как религия, философия и наука.

**Предмет исследования** – архетипы как культурные универсалии, их генезис, классификация и проявления в различных сферах культуры.

### **Актуальность проблемы**

Один из актуальных философских и культурологических вызовов – релятивизация ценностей и утрата устойчивых смыслов в современной мозаичной культуре. Ответу на него способствует выявление общечеловеческих универсалий: воспроизводимых в культуре ценностей и смыслов архетипического порядка. Наиболее бесспорными культурными универсалиями являются мифологические образы и сюжеты, к описанию которых обращался психоанализ. Но психоаналитические трактовки этого пласта слишком узкие, чтобы их можно было использовать для исследований культуры.

В то же время в философии за рамками психоанализа не получает достаточной рефлексии образно-ассоциативная сторона мышления, лежащая в основе формирования мифологических образов и символов. А между тем последняя философски значима, поскольку во многом определяет предположение и креативность мыслительного процесса. Актуальность её изучения подтверждают выводы А. Моля и К. Леви-Стросса о возрастании роли ассоциативного мышления в современном мире. Выявление архетипических корней возникающих у нас ассоциаций и их систематизация может помочь развитию герменевтического подхода и сделать метод аналогий, спонтанно используемый в гуманитарных науках, более строгим.

Характер постнеклассической науки (зависимость познания от качеств субъекта, временного момента и т.д.) требует новых подходов к изучению человеческой ментальности, ставя задачу выявления многоуровневой причинности и многозначности понимания, которую ярко демонстрирует символическое мышление. И сегодня всё более широкое распространение получает символизм (работа с архетипами в психоанализе и тестах), как и символические системы (расчетная астрология, руны или Таро: этими сферами сегодня также активно пользуются психологи, поскольку они оказываются удобным рабочим инструментом). Причину их востребованности и интереса к ним у молодёжи можно увидеть в нестабильности современной аксиосферы, но есть и онтологический корень этого — потребность в обращении к универсально-архетипической природе символизма. Хотя пока как философская, так и бытовая рефлексия этих сфер явно недостаточна, и обращение к ним зачастую носит примитивный характер — что происходит от неумения пользоваться многозначностью и глубиной символов. Вместе с тем символические (паранаучные) области знания нельзя просто отвергнуть: вынесение за рамки знания перемещает их в сферу чистой веры, создавая некритическое отношение к ним. Для этих сфер должны быть найдены свои гносеологические стандарты, чему помогает систематическое изучение мифологического символизма и обращение к его корням.

Следует отметить, что обращение к мифу и символизму становится наиболее востребованным в эпохи усиления односторонне-рационалистического (у романтиков как реакция на рационализм Просвещения) и прагматического взгляда на мир, в ситуации культурного кризиса. По мнению некоторых исследователей (например, А. Бергсона), мифологическая фантазия служит противовесом практическому уму, нарушающему природную экологию, выступая защитной реакцией против опасностей, связанных с интеллектом.

В мифе привлекает его одухотворенность, наполненность ценностным содержанием, которая выступает неотъемлемым свойством архетипа, самовоспроизводящегося в культуре, — и которая иногда не совсем верно понималась как всеобщая одушевленность, присущая мифологическому мышлению (хотя древние чётко различали живое и неживое, как показывают корни праиндоевропейского языка). Начиная с романтиков, исследование мифологи-

ческого символизма имеет цель возврата к целостному мышлению, требующую дополнить рациональное (объективно-схематичное) эмоциональным (субъективно-энергичным) началом. В отечественной литературе ту же тенденцию выражает философия космизма, получающая распространение в наши дни как онтология целостного видения.

Рассмотрение процессов мифологического мышления как более органичного восприятия мира ставит задачу понимания экологии мыслительного процесса и развития творческого мышления. Разработка этой традиции даёт важные воспитательные ориентиры, так как обращает к изучению "вечных ценностей", смыкая "сферу сущего" со "сферой должного".

#### **Методологические основания исследования:**

Диссертационное исследование опирается на представление К.Г. Юнга об архетипах коллективного бессознательного, продолжающее идею "коллективных представлений" Э. Дюркгейма, М. Мосса и других представителей функционального подхода к мифу. Оно перенимает из этого подхода трактовку мифа как необходимой части жизни и использует функциональные параметры как один из принципов систематизации мифологии.

Переосмысливая психоаналитический подход к архетипам коллективного бессознательного, данная работа развивает и углубляет термин "архетип", понимая под ним древнейшую и общекультурно-универсальную мифологему, обрастающую в ходе истории рядом образом и смыслов, несколько варьирующихся в различных культурах, но не теряющих связи с единой семантической линией. Для этого в работе используется термин "архетипы мировой мифологии" и вводится термин "базовые (глубинные) архетипы".

Оценивая архетипы как фазы становления сознания и души, диссертационное исследование опирается на идеи, разработанные эволюционистской школой (Э. Тайлором, Дж. Фрэзером, Г. Спенсером, Л. Морганом, Л. Фробениусом, Я.Я. Баховеном) о единстве мифологических образов в исторически не связанных между собой регионах Земли. Оно предлагает философски обосновать это единство на базе архетипической аналогии сознания человека и процессов физической Вселенной, а также аксиологического подхода: признания общечеловеческих ценностей, на основе постулата единства человеческого сознания и психики (коллективного бессознательного). Такой

подход не отрицает уникальности развития мифологием каждого региона, но может помочь подчеркнуть особенности национального мировосприятия по отношению к универсальной линии развития мифологического сознания.

Использование мифологии для обнаружения универсальных культурных архетипов в диссертации обосновывается через современное представление о мифе как реальности, которое разрабатывал А.Ф. Лосев, и оно характерно для других исследователей мифологии (миф как "живущая реальность" Б. Малиновского; К. Хьюбнер, Дж. Оверинг), а также через представление о мифе как основе культурных форм, и в целом символический подход к культуре, развитый Э. Кассирером как продолжение идей романтиков и Шеллинга, реабилитировавших мифологическое сознание для философии.

Выявление базовых архетипов как универсальных культурных мифологием, их соотношений и формируемых ими семантических рядов опирается на сравнительные методы, используемые в мифологии с XIX в., но постоянно дополняемые и видоизменяемые новейшими исследованиями:

— изучение и сравнительный анализ мифологических образов и сюжетов (Дж. Фрэзер, Ж. Дюмезиль, В.Н. Топоров, С.А. Токарев, И.М. Дьяконов, А.Н. Афанасьев, Б.Н. Рыбаков, А. Голан), в меньшей степени на сравнительную этнографию (Э. Тайлор, Б. Малиновский, К.Леви-Стросс и современные полевые исследования). Здесь важным оказывается принцип обращения к древнейшим образам мифологии (сформулированный Е.М. Мелетинским). Используется принцип изучения повторяющихся элементов, без исчерпывания всего материала, обоснованный В.Я. Проппом.

— сравнительное языкознание и глубинная этимология: в работе прежде всего используются корни ностратического праязыка: исследования Иллич-Свитыча В.М., индоевропеистика (Покорный Дж., Мейе А., Гармкелидзе Т.В., Иванов В.В., Шанские Н.М. и Т.В., Красухин К.Г.) и обобщающая работа Майзеля С.С. по корневому фонду семитских языков, а также в целом подход к языку как выразителю мировоззрения (ведущий начало от В. Гумбольдта и проявленный в работах Э. Сепира, Б.Уорфа, А.Вежбицкой).

При этом в основу классификации кладётся генетический метод как собственный метод мифологического мышления (как правило, повествующего о творении). И для обобщающего анализа архетипов и их сведения в

единую систему представлений о мире в диссертации разрабатывается новая методология классификации мифологии, включающая, наряду с генетическим, функционально-исторический, образно-ассоциативный, аксиологический и структурный методы. Генетический метод опирается на:

1) традиционно выявляемые этапы антропосоциогенеза и культурно-исторических достижений первобытных обществ, восстанавливаемые с помощью археологии (исследования Ю.В. Бромлея, Г.М. Бонгард-Левина, В.В.Струве, Д.Г.Редера, Дж. Мелларта, М. Галича и др.), которые диссертант сопоставляет: 2) историческим эпохам формирования мифологических образов и 3) типической космогонической последовательности фаз творения, как её выявляет мировая мифология. Поскольку архетип определяется как самовоспроизводящая себя идея, под генезисом архетипов понимается не только происхождение, но и самопорождение понятий (А.Я. Флиер).

— Для моделирования структуры бессознательного используются принципы структурного подхода как наиболее строгого метода исследований гуманитарных наук, ставящего акцент на соотношении между элементами ради выявления их смысла. При этом структурный подход как метод данной работы содержательно отличается от наиболее кардинальных исследований в данной области К. Леви-Стросса, так как берутся не только иные соотношения элементов, но иная логика и структура этих соотношений.

### **Степень научной разработанности проблемы:**

Попытки систематического описания структуры бессознательного и архетипов как её компонентов на основе культурфилософского (а не психоаналитического) метода не предпринималось: в философии и культурологии выделялись лишь отдельные мифологемы.

Что касается систематизации мифологии, то здесь, безусловно, были значительные достижения: этому способствовал функциональный подход (у Ж. Дюмезиля, выделяющего идеологическую, хозяйственную и военную функции богов) и ритуалистический принцип (у Дж. Фрэзера, описывающего мифологему смены старого царя новым, или М. Элиаде, рассматривающего любой ритуал как воспроизведение момента творения мира). Из русских исследователей следует отдать должное обобщающим работам по мифологии Проппа В. Я., Мелетинского Е. М. (представившего панораму ми-

фологических исследований), Топорова В. Н. (о понятии времени и мировом древе), Иванова В. В., Франк-Каменецкого И. Г., Фрейденберг О. М. и Голосовкера Я. Э. (приблизившихся к структурно-семиотическому подходу), Стеблин-Каменского М. И., Потебни Я. Я., Афанасьева А. Н. и Рыбакова Б. Н. (реконструкция русской мифологии), Дьяконова И. М., Токарева С. А. (энциклопедия "Мифы народов мира" под его редакцией содержит обобщения отдельных мифологем по образу и реконструкцию ряда образов индоевропейской мифологии посредством этимологических сопоставлений). Проводится анализ развития устойчивых мифологем в отдельных регионах (недавние культурологические диссертации Грачевой Н. В.<sup>1</sup>, Фанталова А.<sup>2</sup>).

Однако эти и другие работы по мифологии сосредоточивают внимание на отдельных мифологемах, в целом же понятийной классификации основных образов мировой мифологии, которая бы раскрывала их архетипический смысл, на основе данных разработок не предлагается, так как ритуалистический и функциональный принципы для этого оказываются недостаточны, а поиска других принципов такого обобщения обычно не ведется. Хотя сама задача системного описания мифологического сознания уже ставится<sup>3</sup>.

В зарубежной антропологии принципы интерпретации мифов связываются с выявлением смысловых и аксиологических универсалий<sup>4</sup> – но попыток систематически соотнести образы древнейшей мифологии с идеями, сегодня актуальными, и на базе их создать обобщающую классификацию не предпринимается. Современных западных мифологов и этнологов интересует живая творческая роль мифа (Р. Вагнер<sup>5</sup>), созидание смыслов (Дж. Оверинг<sup>6</sup>) и целых фантомных реальностей (Р. Шведер<sup>7</sup>), повседневная выразительность: репрезентативная функция мифа (Д. Хьюмс<sup>8</sup> и др.), при этом, от-

<sup>1</sup> Грачева Н. В. Устойчивые мифологемы Восточного Средиземноморья II-I тыс. до н. э. в истории культурной диффузии на Ближнем Востоке. Дис... канд. ист. наук. М., 2005 268 С. РГБ ОД, 61:06-7/58

<sup>2</sup> Фанталов А. Н. Культура варварской Европы. Типология мифологических образов. Дис... канд. культурологии по спец.: 24.00.01 М., 2001 // URL: <http://celt.newmail.ru/> (дата обращения: 20.03.2010)

<sup>3</sup> Иванов А. Системный подход к исследованию мифологического сознания // Символические парадигмы модернизации культурного пространства: Материалы Всерос.науч. конф. 10 окт.2006 /НовГУ, 2006 С.69-72

<sup>4</sup> N. Rapport, J. Overing. Social and cultural antropology. The key concept. London and New York, 2000. С.280

<sup>5</sup> Wagner R. Lethal Speech: Daribi Myth and Symbolic Obviation. New York, 1978

<sup>6</sup> Overing J. Reason and Morality. London, 1985

<sup>7</sup> Shweder R. Post-Nietzschean Antropology: the Idea of Multiple Objective Worlds, in Thinking through Cultures. Cambridge, 1991

<sup>8</sup> Humes, D. In Vain I Tried to Tell You: Essay in Native American Ethnopoetics. Philadelphia, 1981

ражая тенденции западной, "мозаичной" культуры, их исследования обращены к конкретике и не проводят последовательной линии системного подхода, то есть не претендуют на широкий или глубинный универсализм.

Ближе всего к задачам систематизации подошел структурный метод, однако сосредоточенность на бинарных оппозициях побуждала строить классификации согласно современной логике, но не на основе всего образного богатства мифов. Современные же ментальные оппозиции далеко не всегда являются актуальными с точки зрения логики самой мифологии, а значит, цель понимания мифа с его собственной позиции, выявления "анатомии ума", которую ставил Леви-Стросс, нельзя считать достигнутой.

Психоаналитическая трактовка мифологических образов как архетипов, воспроизводящих себя в культуре (например, у Дж. Кэмпбелла, следующего методу ритуалистической школы, описывая сказочной образ путешествия через ритуал инициации и процесс индивидуации), остается узкой и недостаточно опирается на культурно-исторические исследования, и потому не может служить основой для генетической классификации архетипов. Ритуалистический подход лишь пользуется аналогией ритуала с мифологическим образом, но происхождения образов не объясняет.

Сам Юнг не ставил задачи систематического описания мифологических архетипов, столкнувшись с проблемой их символической многозначности (за пределами которой остаётся принципиально неопределяемое ядро архетипа, подобное невидимой в растворе кристаллической решетке). Хотя уже *постановка* этой проблемы, предполагая наличие такой "решетки", ставит перспективную *цель* обозначить и описать архетипическое ядро смыслов – что и сделано в данной диссертации.

#### **Задачи исследования:**

- выявить аксиологические предпосылки актуализации архетипов: определить характерные черты мифа как культурного ядра, которые позволяют ему быть "живым" и воспроизводиться в культуре;
- выявить особенности логики мифологического мышления,
- провести поиск и реконструкцию базовых универсалий на основе исследования генезиса древнейших мифологических архетипов и их отражения в наиболее ярких идеях мировой культуры;

– представить классификацию архетипов мировой мифологии (свести в смысловые классы её типические образы), показать возможность структурной систематизации мифологем в их типических соотношениях между собой, дать описание сопряженных с ними образов и полей смыслов;

– предложить архетипический метод исследования культуры и понятий как методологический стандарт, близкий герменевтическому.

**Основные тезисы, выносимые на защиту:**

1. Проблема описания архетипов как культурных универсалий решается при обращении к их генезису.

2. Выявить типические структуры бессознательного помогает систематизация мифологии. Для адекватного описания архетипов классификация мифологии должна опираться на логику самого мифа.

3. Описание структур бессознательного может быть осуществлено через репрезентацию семантического поля или ассоциативного ряда культурных образов и смыслов, соотнесённых между собой многократно подтверждаемой исторической и культурной связью.

4. Базовый архетип можно представить как свёрнутый в символ этап антропосоциогенеза или историческую веху, отмеченную значимыми культурными достижениями. Исторической преемственности формирования архетипов соответствует мифологическая (космологическая) логика творения мира. Выявляемая последовательность мифологем отражает глубинную структуру психики и подсознательную логику развертывания образов и понятий. Она может быть представлена как модель развития сознания.

5. Генетически-структурная классификация мифологических образов и архетипическая методология мышления способствует адекватной трактовке символов культуры, имеющих бесконечную многозначность, и позволяет более корректно использовать области символического знания в исследовательской практике.

6. Обращение к архетипическим корням понятий даёт возможность выявить магистральную линию их развития, позволяя выработать критерии оценки современных идей и художественных произведений.

7. Выявление древнейших мифологем, лежащих в основе базовых религиозных представлений разных культур, позволяет обозначить ядро их

национального менталитета, что способствует герменевтическому пониманию культур и обоснованию мультиперспективности культурного развития.

**Научная новизна** диссертации заключается:

1) в разработке **метода** выявления и систематизации понятийных универсалий, сочетающего генетический подход с образно-ассоциативным, функциональным, ценностным и структурным,

2) **классификации** на его основе символических и мифологических образов и смыслов и 3) в разработке **стратегий применения** глубинно-архетипического подхода к различным сферам культурфилософского анализа: философских понятий и концепций, национального менталитета, социокультурного описания времени и т. д., что позволяет перенести универсальные мифологические смыслы в современный мир.

— В работе преодолён юнговский тезис о невозможности систематического описания архетипов и осуществлена рационализация бессознательного. Выявлены компоненты коллективного сознания (иные, чем у Юнга).

— Для обозначения архетипов найдены не только мифологические образы ("архетип Солнца и героев"), но и понятийные формулировки ("архетип индивидуальности"), а также функции, с ними связанные. Определены семантические поля, дающие возможность адекватно описать архетипы, в принципе не выразимые через единственный образ или термин.

— Разработана методология классификации мифологии, опирающаяся на логику мифа. Впервые представлена смысловая систематизация мифологических архетипов как логическая модель последовательных фаз формирования форм сознания. Обнаружена внутренняя структура мифологии и типические соотношения между её компонентами.

— Показана эпистемологическая значимость архетипического подхода для дешифровки культурных феноменов.

— Разработаны методологические стандарты применения архетипического подхода и метода аналогий в гуманитарном знании.

— Найден новый взгляд на сферы символического знания с позиции мифологического мышления как ценностно-смысловой реальности. Определён гносеологический стандарт рассмотрения астрологии и намечены возможности и границы её применения для культурологических исследований.

### **Практическая значимость работы**

Представленная диссертация может выступать теоретической базой для понимания, дальнейшего исследования и реконструкции как мировой мифологии, так и универсалий современной культуры.

Материалы диссертации, разработанные в ней методологические подходы и результаты исследования могут быть использованы для изучения и преподавания мифологии как первичной системы формирования общечеловеческих представлений о мире. Система структурной классификации способствует лёгкому усвоению обширного мифологического багажа. Итоги исследования могут служить методологической основой для разработки стратегий искусствоведения, культурологии, психоанализа и философии, как развитие герменевтического метода и анализа предпонимания.

Как методология, обращенная к целостному восприятию, генетический метод способствует развитию экологии мышления и креативности в работе с философскими понятиями.

### **Апробация работы**

На основе исследования создан спецкурс "Архетипы мировой мифологии", который преподается с 1993 года (в 2010 г. преподавался в СПбГУ-КИ). Тезисы диссертации излагались и предлагаемый глубинно-архетипический подход как метод исследования разных сфер культуры обсуждался на II-м и III-м Российских культурологических конгрессах (2008 и 2010 гг.) и Днях Петербургской Философии в СПбГУ 2006-2010 гг.: в рамках круглых столов "Философия культуры и культурология: вызовы и ответы", Философия культуры и культурология: традиции и инновации", "Человек как творец и творение культуры", "Диалог культур и культура диалога", "Российская культура: прошлое, настоящее и будущее", "Российская цивилизация: социальная теория и практическая философия". А также на конференциях: "Философские проблемы социальных и гуманитарных наук" 2008 в СПб ГЭТУ «ЛЭТИ»; "Мистико-эзотерические течения в теории и на практике" в 2008 г. в РХГА; "Мировая политика и идейные парадигмы эпохи" в 2008 г. и "Мировая политика и культура" в 2009 г. в СПбГУКИ, "Методология и методы исторической психологии" в 2009 г. в Международной ассоциации исторической психологии, "Философия этноса" в СПбГУ ДПФ 2007-2009 гг.

## ГЛАВА 1. УНИВЕРСАЛЬНОЕ В МИФЕ: МИФ КАК ОСНОВА АРХЕТИПОВ КУЛЬТУРЫ

Любое культурное понятие имеет многотысячелетнюю историю своего формирования и большой подсознательный пласт образов и идей, ассоциируемых с ним. В этом смысле оно предстает *a priori* для индивида, но *posteriori* для человеческого вида, по словам К. Лоренца, и подспудно имеет определенную "эмоциональную матрицу", по определению Э. Фромма: подоплеку, связанную с определенным чувственным образом и психическим ощущением. Философия во многом абстрагировалась от этой стороны мышления, которая стала сферой исследований психоанализа. И сегодня для обозначения культурных универсалий часто используется юнговский термин архетип. Наиболее универсальными архетипами являются мифологические, на что обращал внимание и К. Г. Юнг. Таким образом, способом изучения и описания культурных универсалий предстаёт возврат к их истоку.

Выявление архетипической подоплеку понятий помогает "оживить" их, сделать язык более "бытийным". Изучение общекультурного генезиса формирования понятий, на основе развития мифологического сознания, раскрывает их существенные (онтологические) характеристики. В этом актуальность философского обращения к мифологическим архетипам.

Мифология предстаёт как пред-философский тип мышления, который может рассматриваться не только в религиозноведческом ключе, но как первичная форма культурных смыслов, актуальная для философского анализа. Выявление архетипической линии развития мифологии показывает логику формирования и преобразования понятий в сознании человечества. Эта архетипическая логика во многом связана со способом мысли современного человека. Таким образом, мифология даёт ключ к описанию структур коллективного бессознательного и является необходимой компонентой мышления, в том числе и современного.

В философии происходит периодический возврат к мифу как к парадигме целостного мышления. В воскрешении интереса к мифологическому сознанию и его реабилитации для философии важную сыгнали романтики и Ф. Шеллинг, а также признание этнологами самоценности мифологического

мышления изучаемых культур и его равноценности мышлению современной цивилизации. В 10-х годах XX века миф стал одним из центральных понятий социологии и теории культуры.

Рассмотрим возможности исследования мифологии с культурфилософской позиции, найдя точки соприкосновения философов, мифологов и этнографов, которые усматривают в мифологии основу культурных форм.

## **1.1 ИЗНАЧАЛЬНОСТЬ И УНИВЕРСАЛИЗМ МИФОЛОГИИ КАК БАЗЫ КУЛЬТУРНЫХ ФОРМ**

Исследователи мифологии прежде всего обращают внимание на изначальность мифологических представлений. Как первичное отражение мира и самого сознания, мифы задают верный вектор восприятия реальности. Так Ф. Шеллинг отмечает: "Любой человек, наделенный естественным чувством, может заметить, что первое уразумение сложных вещей чаще всего бывает верным.. в том отношении, что правильно намечается цель, к которой должна устремиться мысль"<sup>9</sup>. Это позволяет рассматривать мифологическое содержание "вполне буквально". Аналогично А.Ф. Лосев определяет миф как "живую и совершенно буквальную реальность"<sup>10</sup>, подчеркивая простоту мифологии, возникающую из естественных ассоциаций: она "непосредственна" и "общепонятна"<sup>11</sup>. Интересно, что не только философский взгляд на прошлое, но и полевые наблюдения могут подвести к такому выводу: как пишет этнолог Б. Малиновский, "если миф изучать живым, то он оказывается не символическим, а прямым выражением своего содержания."<sup>12</sup>

Это легко проиллюстрировать примерами: когда мифы сообщают, что жизнь зародилась в океане, Небо возникло раньше Земли или представляют смену сезонов нисхождением в подземный мир божества растительности, они недалеки от истины. Жизнь невозможна без воды, космос предшествует нашей планете, воздушная атмосфера хранит ее, а растительность на зиму умирает, возрождаясь из скрытых под землей семян. Частый мифологический сюжет возникновения мира из пустоты или маленького комочка веще-

<sup>9</sup> Шеллинг Ф. Историко-критическое введение в философию мифологии. // Собр. соч. Т.2 М., 1989 С.170

<sup>10</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа, М., 1990 С.447

<sup>11</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа, М., 1990 С.402

<sup>12</sup> Малиновский Б. Миф в примитивной психологии // Магия, наука и религия. М., 1998 С. 100

ства очень напоминает теорию большого взрыва и т.д. В этом смысле современные представления не опровергают, а лишь дополняют зерно истины, скрытое в мифе и ведущее начало от непосредственного восприятия. Когда сознание не обусловлено предшествующими формами мысли, оно отражает мир "как он есть": то есть с универсально-общечеловеческой позиции.

Это подтверждает подобие мифологических образов и сюжетов в исторически не связанных между собой культурах, на чём Шеллинг ставит акцент: "между мифологическими представлениями многих народов – не просто всеобщее согласие, но взаимосогласие, доходящее до мелочей"<sup>13</sup>. На этот факт, признанный этнологами XIX в., опиралась эволюционистская школа, и на него указывают Э. Тайлор и Дж. Фрэнгер, используя сравнительный анализ аналогичных мифов и обрядов разных народов для интерпретации их смысла: "Исследования в области древнейшей истории обнаружили, что при множестве поверхностных различий первые философские системы, выработанные человеческим разумом, сходны в существенных чертах"<sup>14</sup>.

Этот факт, утверждающий единство человеческого разума и души, использовал К. Г. Юнг, введя понятие коллективного бессознательного. Для него это единство укоренено в человеческой природе: "Подобно тому, как человеческое тело демонстрирует общую анатомию помимо любых расовых различий, так и психика обладает единым субстратом по ту сторону любых различий в сфере культуры и сознания, который я назвал коллективным бессознательным"<sup>15</sup>. Ф. Боас доказывает сходство ментальных функций во всех расах<sup>16</sup>. – Это доказывает правомерность решаемой в диссертационной работе задачи выявления ментальных универсалий, связанных с психофизиологией и человеческой природой в широком смысле.

Для объяснения факта единства первичных представлений о мире до сих пор остается важной идея Шеллинга, который видел в мифологии становление сознания, а в богах – силы, его творящие. "Эти силы не могут быть иными, чем те, что породили сам мир"<sup>17</sup>, – а следовательно, мифы о богах дают представление о возникновении нашего сознания, как и мира.

<sup>13</sup> Шеллинг Ф. Историко-критическое введение в философию мифологии. // Собр. соч. Т.2 М., 1989 С.210

<sup>14</sup> Фрэнгер Дж. Золотая ветвь. М.,1980 С.10

<sup>15</sup> Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философий. М., 1994 С.157

<sup>16</sup> Боас Ф. Ум первобытного человека. М.-Л., 2006 С.86-109

<sup>17</sup> Шеллинг Ф. Историко-критическое введение в философию мифологии. // Собр. соч. Т.2 М., 1989 С.342

Идея о том, что физические процессы жизни Вселенной имеют аналог в сознании человека, имеет подтверждение и в древнем мышлении, и в современной науке. Для мифологии аналогия человеческого сознания и мира изначальна, что подтверждают мифы народов мира об антропоморфности Вселенной и происхождении мира из тела первочеловека (скандинавского Имира, индийского Пуруши, китайского Пань-Гу, еврейского Адама Кадмона и т.д.). В постнеклассической науке антропный принцип возрождается в ряде физических концепций, допускающих, что Вселенная с самого начала развивается так, как если бы предполагала возможность появления человека (наблюдателя)<sup>18</sup>. Другая физическая теория (Д. Бома) констатирует существование во Вселенной некоторого скрытого порядка, который организует все другие виды порядков: эту модель мира иллюстрирует образ голограммы, где освещение любого локального участка позволяет увидеть все изображение в целом<sup>19</sup>. Этот образ, получивший широкую популярность, часто используется для иллюстрации принципа подобия макро- и микрокосма.

Из этих концепций следует, что мифологическое мышление в своих типических формах апеллирует к единому порядку, формирующему мир и сознание человека: что и обуславливает правильность линий его мысли (и вектор развития современного мышления в тех же направлениях). Законы и силы, описывающие порядок творения, оно называет богами. Они прежде всего выявляются как внутренние законы нашего сознания и психики, то есть того, что постоянно находится в становлении, и, во вторую очередь, проецируются на законы природы и общества уже сформированного мира (то есть на внешне-материальную форму процессов).

Юнг, подобно Шеллингу, видит в богах мифологии реальные силы, формирующие сознание и психику человека, подчеркивая эволюционность этого процесса: "Разум вырос до теперешнего состояния сознания так же, как желудь вырастает в дуб, а ящеры развились в млекопитающих. И так же долго, как всё это развивалось прежде, оно развивается и сейчас; нами движут силы и те, которые внутри нас, и те, которые в виде стимулов действуют извне. В мифологии более ранних времен эти силы называли мана, или духами, или демонами, или богами. И сегодня они так же активны, как пре-

<sup>18</sup> История и философия науки под ред. А.С. Мамзина. СПб., 2008 С.215-220

<sup>19</sup> Степин В.С. Теоретическое знание. М., 2000 С. 400

жде"<sup>20</sup>. То есть мифология в образах богов формирует типологию скрытых сил и идей, влияющих на эволюционный процесс. Поэтому мы можем сегодня воспользоваться ей для поиска направляющих линий развития понятий.

Идею Шеллинга о первичности мифологии философски развивает Э. Кассирер, также обнаруживая в ней картину становления: "Миф столь же мало начинается с готового понятия Я или души, сколь и с готовой картины объективного бытия и событий... он должен сначала постичь и то и другое, сформировать их из себя самого."<sup>21</sup> Кассирер постулирует происхождение из мифологического сознания всех форм духовной культуры: религии, науки, искусства, права, нравственности – что бесспорно с точки зрения исторического подхода. Для него "миф оказывается своеобразной изначальной формой жизни"<sup>22</sup>, ядром сознания, которое формирует все символические формы культуры и не утрачивает своей роли при их дифференциации: мифология продолжает жить в недрах сознания, питая эти формы. Романтики и Шеллинг считали мифологию источником первообразов искусства. Но мысль Кассирера подводит к заключению, что мы можем использовать направляющие линии мифологии для описания всех других форм культуры.

Актуальность обращения к мифологемам сегодня можно проиллюстрировать цитатой из учебника по философии науки: "Многие исследователи обращают внимание на то, что в мифах дается определенным образом закодированное знание, являющее собой объективную структуру представлений. Существует огромное количество разнообразных областей знания – от психоанализа и теории массовых коммуникаций до философии науки, где мифологема предстает методологическим инструментом исследования и конструирования"<sup>23</sup>. Однако нельзя считать, что этот инструмент в достаточной мере разработан, что и делает его предметом исследования диссертации.

## **1.2 МИФ КАК ОБРАЗНАЯ И ЦЕННОСТНО-СМЫСЛОВАЯ РЕАЛЬНОСТЬ**

Пока рациональный дискурс обладает бесспорным приоритетом перед мифическим в выявлении истины, необходимо обозначить преимущества

<sup>20</sup> Юнг К.Г. Архетип в символизме сна // Юнг К.Г. Человек и его символы. СПб., 1996 С.90

<sup>21</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Т.2 Мифологическое мышление. М.; СПб., 2001 С. 168

<sup>22</sup> там же, С.19

<sup>23</sup> История и философия науки: учебное пособие для аспирантов под ред. А.С. Мамзина. СПб., 2008 С.296

последнего, определив, как возникает мифология и какую реальность она отражает. Что создаёт ценность мифа для философского анализа идей? Антрополог Дж. Оверинг так определяет современный научный стандарт восприятия мифологии: "ныне воспринятая мудрость принимает два базовые "правила" для интерпретации мифа: (1) миф имеет дело с человеческими *аксиомами о реальности* в мире, и (2) истины мифов относятся к *моральной, ценностной или смысловой вселенной значений*"<sup>24</sup>.

Ощущение реальности мифа и чувство подлинности скрытой за ним жизни прежде всего даёт его наглядность и образная достоверность. Так для Лосева миф воспринимается как самая "яркая и подлинная действительность", "максимально конкретная реальность"<sup>25</sup>, благодаря единству идеи с доступным чувству образом. Конкретность мифологического мышления ярко проступает в древних языках, что отмечает Кассирер: "Языки первобытных народов отличаются тем, что каждую вещь, каждый процесс... представляют с предельной наглядностью и стремятся с максимальной ясностью выразить все дифференцирующие свойства вещи... В этом они обладают такой выразительностью, к какой наши культивированные языки не могут даже приблизиться"<sup>26</sup>. Абстрактное мышление утрачивает это свойство: мы способны мыслить без образов, и ни мысль, ни язык нам их не поставляют – поэтому древняя мифология и воспринимается кладезем образов для искусства, компенсирующего бедность знаковой мысли, и для подсознания, исполняющего ту же компенсаторную роль по отношению к интеллекту.

Бесспорная образная достоверность мифологии рождается из много-тысячелетней апелляции к простым природным образам: моря, неба, земли, огня. "Более глубокие слои души, – писал К. Г. Юнг, – утрачивают свою индивидуальную неповторимость, по мере того, как всё дальше отступают во мрак... Они приобретают всё более коллективный и универсальный характер, пока не угасают в материальных субстанциях. Следовательно, на самом дне "душа" есть просто Вселенная"<sup>27</sup>. Эти представления со временем "вытесняются" в глубинные слои психики.

<sup>24</sup> N. Rapport, J. Overing. Social and cultural anthropology. The key concept. London and New York, 2000 С.280

<sup>25</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа, М., 1990 С.396, 397

<sup>26</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1. Язык. М.; СПб., 2001 С. 227

<sup>27</sup> Юнг К.Г. Человек и его символы. СПб., 1996 С.361

При этом мифология сразу формируется и как символическая сфера – как писали о том романтики, Шеллинг и Кассирер. Наглядные образы для человека стали символами, как только он начал выделять их из общего пейзажа. С элементарными образами: моря, неба, земли и т.д. – ассоциировались идеи настолько глобальные, что даже сегодня сложно выразить их словами. Эти подсознательные идеи: тайны рождения жизни, принципа движения в пространстве, твердой опоры нашего устойчивого существования и другие – стали основой современных абстрактных понятий. Но гораздо более долгий период формирования человечества они существовали как неразрывные образно-смысловые единства – которые можно назвать *глубинными* или *базовыми* архетипами. Эту первую фазу формирования коллективных представлений помогает восстановить психология и археология.

На более позднем этапе осознание природных явлений и их роли в жизни человека создает мифы о богах. Глубинные и невыразимые идеи сознания тогда оформляются более конкретными образами, актуальными для эпохи земледельческой цивилизации. Это образ громовержца, посылающего плодородный дождь; божественного кузнеца, создающего плуг; или матери-кормилицы Земли и ее детей-растений – так возникает дошедшая до нас мифология. Мифологемы восстанавливают этапы развития цивилизации. Однако образы богов имеют в своей основе не только сиюминутную нужду земледельца, но и всю предшествующую историю развития разума.

Таким образом, хотя образную форму дошедший до нас миф берет из природы или общества, но наделяет её ассоциативным и подсознательно-универсальным содержанием, возвышающимся над тем и другим. Это отмечал В.С. Соловьев: "Говорят: содержание мифа есть явление природы; но не должно забывать, что в язычестве то самое, что составляло содержание *мифа*, было предметом *культа*, то есть явлениям природы поклонялись, молились. Но... природное явление в *таком* смысле не имеет ничего общего с тем, что *мы* называем явлением природы. Поэтому ничего не объяснено, пока остается неизвестным: *что* видел древний человек в природе. Ответ был бы равен *восстановлению всего древнего мирозерцания*."<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> Соловьев В. Мифологический процесс в древнем язычестве. Избр. произв. Ростов-на-Дону, 1998 С.10

Как история сознания, мифология содержит развитие смыслов, и как символизирующей деятельности, мифологии присуща образная и смысловая многозначность. Стержнем, собирающим смыслы воедино, является ценностное звучание мифа. Этнологи и мифологи сходятся в том, что древний человек наделял смыслом лишь то, что было для него жизненно значимо<sup>29</sup>. Поэтому смысл мифа не только природный или исторический, но аксиологический прежде всего. Романтики считали, что именно благодаря символизму человек стал наделять индивидуальный опыт духовным и нравственным значением. Типические образы мировой мифологии интересны как процесс разработки ценностных и моральных категорий.

Таким образом, говоря языком классических терминов, мифология в равной мере выявляет корни как теоретического, так и практического (морального) разума – хотя в этнологии долго стоял дискуссионный вопрос, носит ли реальность мифа теоретический характер (познавательная ценность мифа для Э. Тайлора или К. Леви-Стросса) или только практический (способствуя сплоченности общества, согласно функциональному подходу Э. Дюркгейма и Б. Малиновского). И практическая роль мифологии, определяющая социальные ценности, обычно выходила на первый план.

Наделение всех явлений ценностным смыслом – характерная черта мифологического мышления, востребованная сегодня. Е.М. Мелетинский объясняет живучесть мифологии концентрацией на вечных проблемах: судьбы или тайны рождения и смерти<sup>30</sup>. Дж. Оверинг говорит, что племена на Амазонке живут внутри "значащей" Вселенной<sup>31</sup>. Современный же человек во многом утратил способность находиться внутри этой смысловой полноты. Это обедняет его существование, что констатировал уже К. Г. Юнг: недостаток связи с архетипическим измерением ведет к духовному обнищанию и чувству бессмысленности жизни. Последнее – одна из причин кризиса культуры, согласно гуманисту А. Швейцеру: если общество лишается опорных мировоззренческих представлений и лишает их индивида, наступа-

<sup>29</sup> Это отражает и язык: "Лишь то, к чему прикасается внутренняя активность, получает и в языке печать значения... В этом формировании языка оказывается родственным мифологическому мышлению и мифологическим представлениям." Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1. М.; СПб., 2001 С. 226

<sup>30</sup> Мелетинский Е.М. Аналитическая психология и проблемы происхождения архетипических сюжетов // Вопросы философии. 1991 № 10 С.41 или Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 2000 С.169

<sup>31</sup> N. Rapport, J. Overing. Social and cultural anthropology. The key concept. London and New York, 2000 С.282

ет культурный вакуум, где возникают идеи и представления, чуждые культуре: "для общества, как и для индивида, жизнь без мировоззрения представляет патологическое нарушение высшего чувства ориентирования"<sup>32</sup>. Психолог юнгианской школы Д. Радьяр писал о том, что народы исчезали, теряя свои великие мифы: "Мифы культурного целого представляют его коллективное эго, способ интерпретации истин и чувство своей особенной природы и функции во Вселенной... Культура, более не поддерживаемая верой в свои мифы, психически устареет. Когда побеждённые народы теряли свои мифы, они также утрачивали свою психическую потенцию."<sup>33</sup>

Поэтому миф может рассматриваться как вершина ценностно-смыслового постижения реальности. Для В. Дильтея основание архаического мышления в том, что "оно отправляется не от относительного, а от абсолютного"<sup>34</sup>. М. Элиаде обнаруживает в мифологии "платоновскую" структуру видения, рассматривающую все явления как "тени" неких вечных оснований. Ф. Шеллинг видел в мифологии становление Бога<sup>35</sup>: "её "ядро", "правещество" принадлежит иному порядку вещей, нежели историческому, нежели даже человеческому"<sup>36</sup>. Так же воспринимал мифологию Н.А. Бердяев: "Религиозная правда преданий и мифов заключается в том, что они символически раскрывают какие-то глубочайшие процессы, совершающиеся за гранями, отделяющие время нашего эона от другой вечной действительности."<sup>37</sup>

Н. А. Бердяев формулирует тезис, что лишь через миф, как смыкание временного и вечного, постигается история: "История не есть объективная эмпирическая данность, история есть миф... Каждая великая историческая эпоха, даже и в новой истории, насыщена мифами"<sup>38</sup>.

Изучение ценностей, начатое герменевтиками и баденской школой, сегодня выступает значимым методологическим принципом мифологии, как и других "наук о культуре". Поэтому романтический и духовный взгляд оказывается столь же необходимым звеном для правильного понимания мифологии, как и этнологическое изучение мышления "примитивных" народов.

<sup>32</sup> Швейцер А. Культура и этика. М., 1973 Гл.5: Культура и мировоззрение.

<sup>33</sup> Rudhyar D. Magic of Tone and the Art of Music. Shambala, 1982 С.22-23

<sup>34</sup> Дильтей В. Введение в науки о духе. Собр. соч. в 6 т. Т. 1. М., 2000 С.430

<sup>35</sup> Шеллинг Ф. Историко-критическое введение в философию мифологии. // Собр. соч. Т.2 М., 1989 С. 327

<sup>36</sup> там же, С. 163

<sup>37</sup> Бердяев Н. Смысл истории. М., 1990 С.65

<sup>38</sup> там же, С.18

### 1.3 "ОЖИВЛЯЮЩАЯ": ОДУХОТВОРЯЮЩАЯ И ПЕРФОРМАТИВНАЯ РОЛЬ МИФОЛОГИИ

Живучесть мифологии в том, что она рождается в непосредственной связи с жизнью и существует, не теряя эту связь, что подчеркивает В. Дильтей: "Мифологический способ представления образует реальную живую взаимосвязь феноменов, наиболее важных для человека той эпохи"<sup>39</sup>. В естественных условиях она продолжает выражать жизнь народа, что позволяет Б. Малиновскому определить миф как "*живущую реальность*": "миф – это не мертвый продукт ушедших веков... Это живая сила, постоянно порождающая новые явления"<sup>40</sup>.

Начиная с романтиков, исследователей мифологии привлекает "оживляющая", одухотворяющая функция мифологии. Так Ф. Шлегель считал, что миф исходит не столько из внешнего мира, сколько из глубин духа, и будучи символическим выражением природы, одухотворяет ее<sup>41</sup>. Согласно Новалису, мифология создает особое мироощущение, когда за внешними формами природы ощущается "таинственная жизнь" и сквозь повседневное проступают черты трансцендентного<sup>42</sup>. Эта с древности присущая человеку способность «оживить мир», наделив его ощущением и смыслом всеобщей взаимосвязи вещей, оказалась утрачена. Вернуть нас к ней может процедура "романтизации": символическое видение, формирующее "чувство неясного целого", которое, как "магическое созерцание", возвышает мир вокруг нас.

Аналогично Лосев подчеркивает, что миф обращается к "оживляющей" стороне вещей, отвлекаясь от обыденного восприятия: "Миф таит в себе какую-то отрешенность, в силу которой... мы видим в нем что-то противоречащее обыкновенной действительности, что-то необычное и почти чудесное... Действительность остается в мифе той же, что и в обычной жизни, но ее смысл и идея меняется"<sup>43</sup>. Для Я. Э. Голосовкера логикой мифа управляет чудо, эксплицируя свободу творческого процесса<sup>44</sup>. Логика мифа таким образом есть сложная логика самой жизни. Как считал Дильтей, в мифоло-

<sup>39</sup> Дильтей В. Введение в науки о духе. Собр. соч. в 6 т. Т. 1. М., 2000 С.421-422

<sup>40</sup> Малиновский Б. Магия, наука и религия. М., 1998 С.84

<sup>41</sup> Шлегель Ф. Речь о мифологии // Литературные манифесты западноевропейских романтиков. М., 1980 С.63

<sup>42</sup> Литературные манифесты западноевропейских романтиков. М., 1980 С. 95

<sup>43</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа, М., 1990 СС.447, 458

<sup>44</sup> Голосовкер Я.Э. Логика мифа. М., 1987

гическом представлении жизнь постигается с помощью категорий, укорененных в сущности самой жизни: мифология предстает как "изнутри видимая жизнь"<sup>45</sup>, одухотворенное и одушевленное её выражение.

Одухотворяющая сила мифологического повествования распространяется и на неживую природу, но её одушевление нельзя считать буквальным, как пишет Лосев: "Мифически живущие и чувствующие люди прекрасно отличают одушевленные предметы от неодушевленных"<sup>46</sup>. Это подтверждают пра-индоевропейские корни, различающие понятия существования для одушевленных (корень *es*, откуда "есть") и неодушевленных предметов (*bei*, откуда "быть", причем растения относились к неодушевленным: наше "былинка"). Таким образом анимизм, который усматривал в первобытной мифологии Э. Тайлор, по сути является одухотворяющей функцией мифа.

Присущее мифологии одушевление рождается из того, что миф "в своей живой форме... не просто пересказываемая история, а переживаемая реальность"<sup>47</sup>, по словам Б. Малиновского. Для примитивных народов, как и для древних образная речь мифологии психологически не отделена от тех предметов, о которых она повествует, и потому слово служит действием, наделяя его своим духовным смыслом. Сколь бы далеко современный человек ни ушёл от такого образа мысли, он способен его понять; более того, он стремится вернуться к такому способу мировосприятия, где бы его существование оказалось напрямую связано с жизнью окружающего мира, делая явным принцип всеобщей взаимосвязи. Отсюда акцент на перформативной роли мифа у западных исследователей<sup>48</sup>.

Миф ощущается "живым", потому что по своей символической сути не замыкается в определенном содержании, ускользает от жесткой формы и уже выявленного смысла. Поэтому то, что ощущается как творчество самой жизни, волшебство и чудо мифа для одних исследователей, заставляет других подчеркнуть в мифе иррационально-хаотическое начало. Так Л. Леви-Брюль оценивает эмоциональную погруженность в реальность первобытных людей как законченно-мистическое восприятие, нарушение логики и

<sup>45</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа, М., 1990 С.444

<sup>46</sup> там же, С.445-446

<sup>47</sup> Малиновский Б. Миф в примитивной психологии // Магия, наука и религия. М., 1998 С.99

<sup>48</sup> N. Rapport, J. Overing. Social and cultural anthropology. The key concept. London and New York, 2000 С.279

неспособность воспринимать мир чисто фактически<sup>49</sup> (с чем спорит Б. Малиновский<sup>50</sup>). Для М. А. Лифшица миф предстает как "конфликт фантазии с прозой рассудка" и "первое восстание поэзии против прозы", где миф необходимо противопоставит косному миропорядку, но и законам разума<sup>51</sup>. Но такие оценки тоже обращают к сути мифа: миф дает прикосновение к энергии истока жизни – который, согласно самой мифологии, рисуется как хаос или бессознательное состояние, подобное сну.

В способности первобытных культур рассказывать разные мифы об одном явлении, приписывать ему одновременно разные причины, можно усмотреть хаотичность и неорганизованность мышления лишь с позиции рациональности, стремящейся к однозначности знака. Но можно усмотреть в этом творческий потенциал, утраченный современными людьми. Полярные оценки интересны тем, что обозначают контраст современной и древней логики. Ради выявления позитивных и востребованных сегодня качеств мифа этот контраст намечает цель переориентации мышления на иное восприятие. Его нащупывали уже романтики: когда Новалис ставит странную задачу "известному и понятному придать занимательность неясного"<sup>52</sup>, как бы окутывая дымкой рациональное ради более глубокого погружения в смыслы, он рисует один из путей одухотворения интеллектуальной деятельности. Эти идеи крайне важны для правильного понимания термина "архетип".

#### **1.4 ЭНЕРГИЯ МИФА И ВОСПРОИЗВОДСТВО СМЫСЛООБРАЗОВ ПОНЯТИЕ АРХЕТИПА. АРХЕТИП КАК ПРОТОФЕНОМЕН**

С распространением позитивно-научного мировоззрения духовность мифа и его выразительная сила стала трактоваться как его неумирающая *энергия*, воспроизводящая себя в формах культуры. Источником этой энергии предстала "сама жизнь": её стихийно-дионисийское начало, понищенски лишенное ореола духовно-ценностного истока. Как писал один из представителей философии жизни М. Шелер, дух сам по себе, как рацио-

<sup>49</sup> Леви-Брюль Л. Первобытное мышление // Психология мышления. М., 1980 С. 134-138

<sup>50</sup> Малиновский Б. Миф в примитивной психологии // Магия, наука и религия. М., 1998 С.27

<sup>51</sup> Лифшиц М.А. Критические заметки к современной теории мифа // Вопросы философии. М., 1973.- № 10. С. 146-152

<sup>52</sup> Литературные манифесты западноевропейских романтиков. М., 1980 С. 95

нальное начало сознания, лишен энергии. Только жизнь, в своей биологической и эмоциональной основе, способна привести в действие и осуществить дух<sup>53</sup>. Э. Кассирер также усматривает в основе мифа жизненный импульс: "Лишь там, где чувство жизни возбуждается изнутри... возникает возбуждение мифологической фантазии"<sup>54</sup>.

Под энергией мифа понимается прежде всего эмоциональная наполненность, изначально неотделимая от представления, как пишет Кассирер: "Самая возвышенная и чистая духовная активность, которая может открыться сознанию, повсюду обусловлена... формами чувственной активности"<sup>55</sup>. А.Ф. Лосев определяет миф как "энергичное самоутверждение личности... в ее выразительных функциях", "силу, заставляющую внутреннее проявляться, а "внешнее" – тянуть в глубину "внутреннего"<sup>56</sup>. Энергичный, эмоционально-выразительный аспект мифа привлекает и западных исследователей<sup>57</sup>.

Эта энергия мифологических образов и сюжетов обуславливает постоянство их возрождения на протяжении тысячелетий, как говорит Г.Франкфорт: "Миф есть поэтическая форма, выходящая за рамки поэзии тем, что она провозглашает истину; выходящая за рамки рассуждения тем, что она хочет *порождать* ту истину, которую провозглашает"<sup>58</sup>.

Тенденция воспроизводства относится и к культурным явлениям в целом, как отмечает Э.Тайлор: "Изучая различные обычаи и воззрения, мы неизменно убеждаемся в наличии причинности, лежащей в основе явлений человеческой культуры, в действии законов закрепления и распространения, согласно которым эти явления становятся *устойчивыми*, характерными элементами общественной жизни на определённых стадиях развития."<sup>59</sup>

На свойстве воспроизводства мифологического и культурного символизма основывается понятие **архетипа**, получившее сегодня широкое распространение в культурологии. Когда К.Г. Юнг вводит понятие архетипа, он обозначает им то мифологическое ядро образно-смыслового единства, кото-

<sup>53</sup> Шелер М. Положение человека в Космосе// Проблема человека в западной философии М.,1988 С.72-3,76

<sup>54</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление. М.; СПб., 2001 С.85

<sup>55</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Т.1 Язык. М.; СПб., 2001 С.24

<sup>56</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа, М., 1990 СС.485, 444

<sup>57</sup> Brady I Anthropological Poetics. Savage, 1991; Turner V. and Bruner E. The Antropology of Experience. Illinois, 1986; Humes D. In Vain I Tried to Tell You: Essay in Native American Ethnopoetics. Philadelphia, 1981

<sup>58</sup> Франкфорт Г. и Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. М., 1984 С.28-29

<sup>59</sup> Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М,1989 С.26

рое продолжает актуализироваться в культуре, зачастую бессознательно и без нашего индивидуального намерения. Эти те силы, которые формировали сознание человека миллионы лет и потому определяют наше поведение сегодня. Архетип – это не только древняя форма, но и активная сила, которая вечно её воссоздает; внутренняя идея, и одновременно предопределяемый ею внешний сценарий событий. Архетипы – те силы, которые формировали сознание человека миллионы лет и потому определяют наше поведение сегодня, не только составляя содержание души, но побуждая её к действию.

Юнг так определяет архетип: "Это некий вид готовности воспроизводить те же самые или подобные мифологические представления... Архетипы, как нам кажется, не только отпечатки всегда повторяющегося типичного опыта, но одновременно они ведут себя эмпирически как *силы или тенденции к повторению* того самого опыта. Ведь всякий раз, когда какой-нибудь архетип появляется в сновидении, в фантазии или в жизни, он всегда приносит с собой некое особенное "влияние" или какую-то силу, благодаря которой он действует "нуминозно", то есть ослепляюще, завораживающе и побуждает к поступкам"<sup>60</sup>. Этот энергийный уровень архетипа может "заражать" окружающих и активизирует психику, побуждая человека внутренне проживать архетипические мотивы и воспроизводить их в культуре.

Фрейд в формировании символа видит защиту от бессознательных инфантильных побуждений, Юнг – механизм преобразования энергии, необходимой для нормального функционирования души. Сны или регрессия к детским состояниям и мечтам отражают потребность достичь глубинных источников психической энергии. Энергия, скрытая в символе и генерируемая при воспроизводстве архетипов, запускает механизмы саморегуляции души, даже независимо от того, насколько мы их осознаем. Чем глубже регрессия и чем более образным становится мышление, тем больше возможностей соприкосновения с архетипами. Поэтому Юнг интерпретировал современные сны и фантазии в свете архаических мифологических мотивов.

Архетип для Юнга имеет два полюса: инстинктивный и духовный, он уподоблял их красному и фиолетовому концам спектра. Если для Фрейда

---

<sup>60</sup> Юнг К.Г. Личное и сверхличное или коллективное бессознательное // Юнг К.Г. Структура психики и процесс индивидуации. М., 1996 С.125

бессознательное описывает сферу инстинктов: в стиле философии жизни инстинктивное смешивается с эмоциональным и мыслится его источником, для Юнга энергия архетипа приобретает духовный ракурс "нуминозного". Здесь Юнг использует термин протестантского теолога Р. Отто, для которого нуминозное (от лат. "нумен" – божественная воля, власть и сила божества) – предмет религии и *mysterium tremendum*: то, что вызывает благоговение и трепет, нечто "совершенно иное" по отношению к человеку<sup>61</sup>. Это не просто эмоциональная власть, но сила, которая движет его к трансцендентному. Такое понимание показывает, почему архетип является потенциально исцеляющим, направляя психический процесс в необходимое русло.

Принято считать, что термин "*архетипы коллективного бессознательного*" ведет начало от "коллективных представлений" Э. Дюркгейма, которые выступают как символы социальных состояний, служа социокультурному взаимодействию<sup>62</sup>. Согласно Дюркгейму, в мифах общество себя воспроизводит, закрепляет свой порядок и даже обожествляет<sup>63</sup>: для отдельного индивида с его сравнительно короткой историей существует пиетет перед обществом как чем-то непостижимым и стоящим над ним. Этим можно бы было объяснить "нуминозную" власть архетипов. Но Юнг не рассматривает социальный ракурс архетипов и их роль для поддержания коллективного взаимодействия – для психоаналитика они не актуальны.

И сам он ссылается прежде всего на "элементарные идеи" этнолога А. Бастьяна, "категории воображения" последователей Дюркгейма Х. Хуберта и М. Мосса и "бессознательные мысли" Г. Узенера<sup>64</sup>. Термин "архетип" Юнг возводит к Филону Александрийскому, говоря, что в античности это понятие использовалось как синоним платоновской идеи<sup>65</sup>. Юнг использует его в более "земном" (можно сказать, "аристотелевском") смысле деятельностного первоначала. И если вернуться к греческой философии, этот термин близок не столько понятию эйдоса как идеальной идеи, сколько непосредственно понятию *архе*- как природной первоосновы.

<sup>61</sup> Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб., 2008

<sup>62</sup> Дюркгейм Э., Мосс М. О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений. М., 2006

<sup>63</sup> Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни М., 1998

<sup>64</sup> Юнг К.Г. Психологические аспекты архетипа Матери // К.Г. Юнг. Алхимия снов. СПб., 1997 С.179-180

<sup>65</sup> там же, С. 176

Однако неслучайно этот термин (буквально, "пра-образ") напоминает понятие *протофеномена* у Гёте: "первооявления", которое обнаруживает себя как идею, "чистый феномен", для постижения которого "человеческий ум определяет все эмпирически колеблющееся, исключает случайное..., раз-вертывает спутанное, даже открывает неизвестное"<sup>66</sup>. Архетип – не просто обще-социальное представление: это символ изначального, касающийся истины бытия. И в этом он подобен протофеномену: "проблеску бытия" или "мгновенному откровению неисследимого"<sup>67</sup> – усмотрению внутренней сущности в мире явлений. Протофеномен "идеален, как последнее познаваемое; символичен, ибо охватывает все случаи"<sup>68</sup>. Как и архетип, он обладает силой эмоционального воздействия, как пишет Гёте: "Перед первофеноменами, если они являются нашим чувствам обнаженными, мы испытываем особого рода жуткое чувство, доходящее до страха. Чувственные люди ищут спасения в изумлении"<sup>69</sup>, – и это отсылает к "нуминозной" власти архетипа. В этом смысле архетип не только является компонентом психической жизни, но и возвращает к метафизическому понятию души, обосновывая целесообразность употребления этого понятия и в современных условиях.

Поэтому к архетипу должны быть приложимы все те характеристики, которые мы рассмотрели, говоря о реальности мифа (то есть образная конкретность, ценностно-смысловая полнота и самодостаточность, потенциально бесконечный символический ряд, открытость духовной целостности изначального, легкость вживания, эмоциональная глубина и выразительность, постоянство воспроизводства в культуре, как тенденция породить некую вечную истину, и внутренняя энергия, в каком-то (социальном, психическом или духовном) отношении управляющая человеком, стоящая *над* ним или направляющая его). И тогда мифология, рассматриваемая как реальность и предполагающая выход к чему-то за гранью этой реальности, является наиболее адекватным языком для описания архетипов – поскольку, как считал уже Ф. Шеллинг, "мифология представляет сам универсум первообразов"<sup>70</sup>.

<sup>66</sup> Гёте И.В. Избранные сочинения по естествознанию. М., 1975 С. 530

<sup>67</sup> Гёте И.В. Избранные философские сочинения. М., 1964. С. 353

<sup>68</sup> Свасьян К.А. Философское мировоззрение Гёте. М., 2001 С.113

<sup>69</sup> там же, С.114

<sup>70</sup> Шеллинг Ф.В. Философия искусства. М., 1966 С.113

Е.М. Мелетинский признаёт мифологию в сочетании с глубинной психологией "удобным языком описания вечных моделей личного и общественного поведения, неких сущностных законов социального и природного космоса"<sup>71</sup>. В Интернет-словарях можно прочесть, что в современной литературе термин "архетип" применяется для обозначения наиболее фундаментальных общечеловеческих мифологических мотивов, изначальных схем представлений, лежащих в основе художественных и мифологических структур. Однако на практике при очень активном использовании термина архетип, обращение к его мифологической основе (не говоря уже о нуминозной) скорее исключение, чем правило.

Мифологическими образами и символами активно пользовался Юнг, но он не разрабатывал этот язык. Юнг описывал архетипы в функционально-психическом преломлении, уделяя меньше внимания общекультурному, ценностно-смысловому ракурсу возникающих в душе устойчивых образов. Выделенные им архетипы Анимы, Анимуса, Тени, Самости, Духа или Мудрого Старца и Великой Матери, подробно описанные в нашей статье<sup>72</sup>, выступают прежде всего как психические комплексы, представляющие некую проблему и стимул развития личности. Хотя по определению Юнга они принадлежат к коллективному бессознательному и в них отчасти проступают древние мифологические образы, но по сути их описание ограничивается сферой индивидуальной идентичности. Поэтому можно сказать, что архетипы Юнга являются только психологической проекцией того, что должен являть архетип, применительно к процессу индивидуации. Соответственно задачи самоидентификации личности зауживают трактовки мифологических архетипов у последователей психоанализа (выводящий к вечному архетип становится социальным стереотипом).

И в культурологии термин "архетип" сегодня часто используется в смысле исторически конкретного символа или частной проекции образной идеи, вне выхода к ее изначально-мифологическим, общечеловеческим корням. Поэтому в данной работе используется термин "глубинные" или "базовые" архетипы, чтобы подчеркнуть их отношение к древнемифологическому

<sup>71</sup> Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 2000 С.9

<sup>72</sup> Семира. Архетипы Юнга и астромифология // Юнг К.Г. Алхимия снов. Послесловие к переводу. СПб., Тимоти, 1997 С.303-348

и общечеловеческому символизму. Метод анализа культурных феноменов с их помощью назван "мифоархетипическим" или глубинно-архетипическим.

Сам Юнг считал себя не создателем, но скорее пользователем термина архетип, и свой вклад в это понятие видел в привлечении внимания к факту, что "архетипы не распространяются лишь благодаря традициям, языку и миграциям, но могут возникать спонтанно, в любое время и в любом месте, безо всякого внешнего влияния"<sup>73</sup>. Этот действительно кардинальный факт даёт положительный ответ на вопрос о наличии психических универсалий, идентифицируя их с универсалиями культуры<sup>74</sup>.

Второе, что является существенным для данной работы в идеях Юнга, это то, что "душа" состоит из некоторых "форм", то есть бессознательное имеет структуру, доступную описанию. До сих пор не преодолен взгляд на бессознательное, как некий хаос, более смыкающийся с безумием, чем с логикой ума. По отношению к идеям Юнга слово "бессознательное" в смысловом отношении является неточным переводом нем. Unbewußte (англ. Unconsciousness), так как содержит негативное отношение к подсознательному пласту как хаотическому. Для обозначения его упорядоченности больше подходит позитивное слово "подсознание" (или нейтральное "неосознанное"). Юнг сознательно не использует приставку Unter-/Sub- именно потому, что в этих языках, в отличие от русского, она имеет негативную окраску.

## **1.5 МИФОЛОГИЯ КАК ПУТЬ К ЦЕЛОСТНОМУ МЫШЛЕНИЮ. ПРОБЛЕМА ЭКОЛОГИИ МЫСЛИ**

Одухотворенность мифа дополняет рационализм утилитарно-практической деятельности, как одушевленная жизнь – мертвый инструмент выживания. Так, согласно А. Бергсону, "если человеческий род существует, то потому, что тот самый акт, посредством которого утверждался человек вместе с изобретающим его орудия умом... породил мифотворческую функцию."<sup>75</sup> Аналогично для Я.Э. Голосовкера, миф, представляя антитезу

<sup>73</sup> К.Г.Юнг. Психологические аспекты архетипа Матери // Алхимия снов. СПб., 1997 С.180

<sup>74</sup> Проблема универсалий подробнее рассмотрена в нашей статье: Щепановская Е.М. Проблема понимания механизмов бессознательного как вызов для современной культуры // ДПФ 2006. Материалы круглого стола: Философия культуры и культурология: вызовы и ответы. СПбГУ, 2007 СС. 356-362

<sup>75</sup> Бергсон А. Два источника морали и религии. М., Канон, 1994 С.212

реальности, является одним из путей возвращения утраченной внутренней гармонии<sup>76</sup>. Эта компенсаторная роль мифотворчества по отношению к практическому знанию оказывается тем более актуальна, чем более интеллект нарушает экологию природной и психической жизни.

Уже Гете и романтики осознавали неполноту мировоззрения, критерием которого служит научное знание. Чтобы вернуть культуре утраченную целостность, романтики искали в мифе глубинное единство духа, природы и истории. В мифологии и искусстве они видели более адекватное воспроизведение реальности, чем то, что предлагает наука. Мечтая об энциклопедии целостного знания, синтезирующего все ветви науки, искусства, жизни и религии, Шлегель и Новалис брали за образец мифологическое мышление. Для Гете миф, как и поэзия, отражает то, на чем держится "глубинное единство мира", и Ф. Шлегель в "Речи о мифологии" формулирует программу создания "новой мифологии" именно для воссоздания этого единства<sup>77</sup>.

И сегодня целостный взгляд мифологического мышления позволяет увидеть мир своим домом, из которого изгоняет интеллектуальный взгляд науки. Д. Бом обращает внимание, что знание имело функцию наладить психологически комфортную связь между миром и человеком, адаптируя мир к его душе: "Наука имеет отношение не только к практическим проблемам приспособления природы к нуждам человека, но также к психологической потребности понять Вселенную, так чтобы человек чувствовал себя в ней "как дома". Древнее создание мифов, которые были столь же научными в своих целях, как и религиозными, несомненно имело эту функцию..." – Но сегодня знание не помогает человеку эмоционально освоить мир: "Наука развилась в техническом направлении, но, кажется, полностью устранилась от того, чтобы помочь человеку усвоить Вселенную психологически"<sup>78</sup>.

С этим согласен А.Ф. Лосев, так характеризуя взгляд науки: "Мир – абсолютно однородное пространство... он плоскостен, невыразителен, нерельефен. Неимоверной скукой веет от такого мира... а главное, всё это как-то неуютно, всё это какое-то неродное, злое, жестокое"<sup>79</sup>. Говоря о различии

<sup>76</sup> Голосовкер Я.Э. Логика мифа. М., 1987

<sup>77</sup> Шлегель Ф. Речь о мифологии//Литературные манифесты западноевропейских романтиков М.,1980 С.62-5

<sup>78</sup> Bohm D. On Creativity. London and New York: Routledge, 2004 С.34, С.36

<sup>79</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа, М., 1990 С.405

науки и мифа, Лосев отмечает, что задача ученого только найти зависимость, но не определить, истинна ли она в абсолютном смысле (бытия человека). Другое дело миф, жизненно ощущаемая реальность которого является не гипотезы теоретических законов, но "само бытие, саму реальность, саму конкретность бытия"<sup>80</sup>. Миф наполняет наше существование объемным образом живого объекта, связанного корнями с глубиной времени и сознания, науке удастся создать только плоское представление каменного бездушного шара, летящего по холодным законам физики в линейном пространстве и времени, лишенном смысла и иных измерений и вариантов существования. Проблему, что современное мировоззрение не исполняет защитной и адаптивной функции, видит и М. Элиаде, указывая, что ни одна из философских систем не способна защитить человека от ужаса перед историей<sup>81</sup>.

Отсюда рождается требование иного подхода, как пишет К. Хюбнер: "В противоположность аналитическому подходу науки, расчленяющему все на его элементы, чтобы затем связать их друг с другом, скажем, с помощью математических функций, люди требовали "целостного мышления". В конце концов они вообще отказались от общей задачи покорения природы с помощью точных средств, от того, чтобы, говоря словами Гёте, "припереть природу к стенке рычагами и винтами", и предпочли этому обратное, а именно почитание божественного в природе... Растущий сегодня культурный пессимизм и бунт против науки и техники оказываются лишь звеном длинной цепи... из глубины рвется наружу неопределенная тяга к одушевлению мира, к целостному, не разорванному на отдельные функции бытию и жизни, и, может, даже тоска по глубинному божественному смыслу"<sup>82</sup>.

Сегодня утверждается новое видение человека как органической части природы, примером чего могут служить "идеал почтения к естественным системам" Э. Ласло, "единая экология" А. Несса, предполагающая взаимосвязь всех явлений и ограничение антропоцентризма, те же идеи в "новой этике Земли" О. Леопольда<sup>83</sup> или в "нео-гуманизме" П.Р. Саркара<sup>84</sup>, где цен-

<sup>80</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа, М., 1990 С.412

<sup>81</sup> Элиаде М. Миф о вечном возвращении. СПб., 1998 Глава "Отчаяние или вера"

<sup>82</sup> Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996 С.41

<sup>83</sup> Степин В.С. Теоретическое знание. М., 1999 СС.408-411

<sup>84</sup> Sarkar P.R. The Liberation of Intellect – Neo-Humanism. Calcutta, Ananda Press, 1982

ность существования животных, растений и Земли в целом рассматривается наряду с ценностью жизни человека. Аналогично Н.Г. Холодный формулировал задачу замены антропоцентризма антропокосмизмом, и получают мировое признание идеи русского космизма как попытка возродить онтологию целостного видения: мысль В.И. Вернадского о том, что явления живой и неживой природы, взятые с планетарной точки зрения, есть проявления единого процесса. Эти идеи ранее высказывал К.Э. Циолковский<sup>85</sup>: “Весь космос обуславливает нашу жизнь, все непрерывно и все едино”. Концепция космизма возвращается к органическому видению единства Вселенной и человека, которое сопутствует мифологическому мышлению.

Мифологическое сознание не выделяет человека из природы, и это показатель того, что оно и само природно, естественно-экологично. Как пишет Кассирер: “Взгляд первобытного человека на природу и не теоретический, и не практический, он сочувственный”<sup>86</sup>, и это единение человека с природой служит основой экологического отношения к миру. Рассмотрение процессов мифологического мышления, как изначально-природного ориентира, помогает понять экологию мыслительного процесса.

Задачу экологии мысли формулирует Д. Бом, рассматривая процесс творческого мышления, приводящий к принципиально новому взгляду на вещи (открытию): “Ум – не такого рода предмет, который может правильно работать механически. Подобно тому, как здоровье тела требует, чтобы мы дышали правильно, хотим мы или нет, здоровье ума требует, чтобы мы были творческими людьми.”<sup>87</sup> Поскольку наше восприятие мира влияет на реальность, стоит задача установить гармонию между процессом мышления и миром. Известно, что интеллектуальные нагрузки, как и последствия научно-технического прогресса, связаны со стрессом – и это говорит о том, что мышление современного человека отходит от норм естественности.

Мыслить *экологично* означает творчески-целостно: то есть не сухо-рационально, отбрасывая в бессознательное эмоциональную сферу, а эксплицируя ее и в явном виде наполняя понятия живой энергией определенно-

<sup>85</sup> Циолковский К.Э. Грезы о земле и небе. Тула, 1986. С. 302, 278

<sup>86</sup> Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры. VII. Миф и религия // Философские науки №7, 1991 С.108

<sup>87</sup> Bohm D. On Creativity. London and New York: Routledge, 2004 С.29

го качества. Творческое будущее, очевидно, за тем, чтобы говорить не только на языке идей, но одновременно на языке чувств. На протяжении истории человеческие чувства развиваются не в меньшей мере, чем абстрактные идеи. Если на заре создания первых наскальных рисунков человеческое сознание отчетливо различало три цвета: красный, черный и белый, то сегодня видит 700. И все более богатой становится палитра эмоциональных понятий: так, во 2-м тысячелетии до н.э. в Египте с возникновением любовной лирики эксплицируется понятие любви. Сегодня мы знаем множество ее оттенков, хотя не для всех найдены слова. Но с точки зрения экологии мышления и развития творческого отношения к понятиям желательно, чтобы мы могли соединить идею с психическим ощущением, как и наоборот.

### **1.6 ТВОРЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ МИФА: ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ЗНАЧИМОСТЬ ЭМОЦИОНАЛЬНОЙ КОМПОНЕНТЫ МЫСЛИ. КАК ВОЗМОЖНО МЫШЛЕНИЕ АРХЕТИПАМИ?**

Итак, цель возврата к экологии мышления формулируется как задача одухотворения интеллекта. Ее помогает решить понимание мифологического сознания как творческого в своей основе. Э. Кассирер указывает, что "лишь благодаря тому, что мы *творчески* относимся к потоку впечатлений, он приобретает для нас форму и долговечность"<sup>88</sup>. И в этом смысле несомненно силен творческий потенциал древнего мышления.

Первобытные люди, создававшие мифы, владели творческой функцией не хуже современных, скорее, наоборот, о чем говорит само мифотворчество. Несмотря на постоянное воспроизводство мифологических архетипов в искусстве, литературе и кино, можно видеть, что создание принципиально новых форм, получающих отклик в душе, – дело крайне сложное, если ли не невозможное. И современные сюжеты произведений кино и литературы, в центре которых стоит супергерой, в смысловом отношении отнюдь не превосходят первый записанный памятник – эпос о Гильгамеше. Более того, обычно они отражают лишь его борьбу с чудовищами и своим двойником Энкиду и уже не способны возвыситься до таких архетипических проблем,

---

<sup>88</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление. М.; СПб., 2001 С.41

как неудача обрести бессмертие. Лишь "Фауст" Гёте дает этому древнему мифу более развернутый облик – но, как и Гильгамеш, строящий городскую стену, Фауст видит своё бессмертие в творении своих рук: и принципиально иного решения проблемы новое время не предоставляет.

Среди современных мифов чаще обращают внимание на политические: Р. Барт объяснял это тем, что миф позволяет трактовать историю<sup>89</sup> – хотя, быть может, более актуально сегодня то, что он поэтизирует историческое действие, давая возможность целостно воспринять его, а это необходимое условие веры, дающее возможность творить историю. В главном мифе XX века: мифе о построении социализма М. Элиаде усматривал новый эсхатологический миф: мечта о коммунизме предстает как образ "золотого века", когда время кончится<sup>90</sup>. Бердяев тоже видел в нем эсхатологическое ожидание тысячелетнего царства Божия на Земле и судного дня<sup>91</sup>.

С точки зрения базовых древнемифологических архетипов, миф о построении коммунизма как справедливого общества основан на глубинной архетипической идее божественного закона, имеющего равное отношение ко всем, отраженной в типическом мифологическом сюжете о святости договора<sup>92</sup>. Функциональная цель этой идеи, которую описывают пра-образы божественных кузнецов и законодателей культуры, – созидание безопасных условий существования, которому сопутствует воплощение творческих замыслов и которое служит эволюционной базой. Именно поэтому история периодически возвращается к этой идее: в митраизме, предшествующем христианству, проповедях Христа, идеях Платона и утопистов Возрождения и Просвещения. Поскольку никакая формулировка архетипической идеи не является окончательной, миф о коммунизме также нельзя считать предельным выражением этой идеи, и сегодня ее в большей мере развивают концепции "единой экологии", "новой этики" и "нео-гуманизма", упомянутые выше. Создатель последней концепции, индийский философ П.Р. Саркар выдвигает идею, что поскольку Земля дана в пользование всем её обитателям (также животным и растениям), она в принципе не может считаться за-

<sup>89</sup> Барт Р. Мифологии // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994. С. 95

<sup>90</sup> Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994 С.128

<sup>91</sup> Бердяев Н. Смысл истории. М., 1990 С.75

<sup>92</sup> Семира и В.Веташ. Астрология и мифология. СПб., 1998 С. 485

конной собственностью отдельного человека<sup>93</sup>: здесь правовой закон собственности вступает в противоречие с изначальными законами природы, и экологическая идея подхватывает линию всеобщего равенства, которую до этого утверждали христианский или социалистический миф.

Политические мифы выявляют функциональную роль мифа для сплочения общества, которую Э. Дюркгейм и Б. Малиновский рассматривали как ключевую – хотя в современном обществе эту функцию призвана играть религия, и мифы рождаются обычно в тех лакунах, где она с этой функцией не справляется. Обычно же идеи людей не возвышаются до мифов, именно из-за нехватки эмоционального погружения в проблемы. Особенность работы психики такова, что разум нормального человека всегда способен обработать уже воспринятое чувствами (более того, он даже обязан это сделать, чтобы эмоция не представила аффекта). Если же отсутствует эмоциональная включенность, то и информация не представляет ценности для человека и проходит мимо души, не побуждая его прийти к новым выводам.

Философская разработка понятия архетипа может способствовать пониманию и развитию внутренней экологии мысли и обоснования онтологической значимости в мышлении эмоциональной компоненты. Архетип – рационально-психическое единство, столь же устойчивое, как привычные нам абстрактные понятия, но эксплицирующие свой энергетический потенциал. Насколько возможно сегодня мышление архетипами? Если древнегреческие философы начали движение от мифоса к логосу, то на протяжении последних двух веков доминирующей тенденцией несомненно стало обратное движение. В последние 30 лет наблюдается все большую популярность всевозможных символических систем, отсылающих мысль к образу, и постоянное развитие новых. Абстрактное мышление, по-видимому, достигло своей вершины: классическая немецкая философия в этом отношении осталась непревзойденной. Уже М. Хайдеггер ставил задачу изменения философского языка: апеллируя к молчанию как истинному языку (на фоне которого проступает ощущение) и к откровенно архетипическим формулировкам терминов: "Дух – веяние тишины озаряющего восторга"<sup>94</sup>. (Этимология сло-

<sup>93</sup> Sarkar P.R. PROUT in a nutshell. Books I-XXI, Calcutta, Manasi Press, 1987-1991

<sup>94</sup> Хайдеггер М. Из диалога о языке между японцем и спрашивающим // Время и бытие. М., 1993 С.296

ва "дух" во многих языках связана со смыслами "дыхание" и "воздух", и эти понятия в мифологии соотносятся с образом небесного света, что позволяет назвать данную формулировку не только поэтической, но архетипической).

Хайдеггер также считал, что само мышление должно измениться: "Будущая мысль... уже не философия, потому что она мыслит ближе к истокам, чем метафизика... Будущая мысль не сможет уже, как требовал Гегель, отбросить название "любви к мудрости" и стать самой мудростью в образе абсолютного знания"<sup>95</sup>. Правда, хайдеггеровский тезис "преодоления метафизики" был развит в стиле пост-модернизма вовсе не в сторону "любви", доминирующей над "знанием", а в сторону деструктурирования самого знания (у Ж. Дерриды), согласно прежней рациональной манере отрицания предыдущего шага мысли – а не доведения его до желаемой человеческой душой комфортной целостности и созидающей полноты. Тем не менее достижения экзистенциализма, философии жизни и герменевтики настолько сдвинули философию от сферы объяснения в сферу понимания, что вопрос об эксплицировании эмоционально-психической компоненты мышления (о том, как мы мыслим: с каким эмоциональным наполнением и какой жизненной полнотой) может оказаться важнее рациональной формулировки мысли.

Заслуга К.Г. Юнга сегодня видится в том, что через архетипический подход он указал путь к творческой связи с бессознательным: "депатологизировал" архетипический и трансперсональный уровень души путем верификации его функции как творческой матрицы для целостной личности"<sup>96</sup>. Отрицание и подавление этого уровня ведет к болезням современного общества: депрессии, потере смысла собственной деятельности и последующему очарованию теми, кто идентифицируется с архетипическими функциями на внешнем уровне: актёрами, политиками или религиозными фанатиками. Таким образом Юнг, по сути, тоже ставит вопрос о нарушении экологии мышления в обществе, против чего восстает психика, регрессируя к глубинным пластам детского или архаического мышления. Живя своей жизнью и используя архетипы и символы как ключи к естественным энергиям и формам

<sup>95</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. М., 1993 С.220

<sup>96</sup> Салман Ш. Творческая душа – главное наследие Юнга //URL:

[http://www.jungland.ru/sherri\\_salman\\_tvorcheskaya\\_dusha\\_glavnoe\\_nasledie\\_yunga](http://www.jungland.ru/sherri_salman_tvorcheskaya_dusha_glavnoe_nasledie_yunga) Дата обращения: 1.03.2010

жизненного процесса, она налаживает связь с жизненной основой, которой пренебрегает современное социальное устройство.

Более сознательные каналы связи с архетипами как ценностными ориентирами формируют искусство и культуру, в чем заключается роль великих произведений искусства и творческого процесса как механизма преобразования архетипических энергий. Само вдохновение указывает на выход к архетипическим энергиям, которые, по Юнгу, являются основой всякого творчества, – и только соприкоснувшись с ними, можно создать шедевр<sup>97</sup>.

Духовная энергия, сублимированная в коллективных образах и символах культуры, во все времена позволяла человеку быть творцом своего мира. Потеря понимания архетипических корней идеи делает идею мертвой идеологией, перечеркивая саму возможность творческого подхода. Юнг указывал на эти опасности, которые таит в себе абстрактное и научное мышление:

"Сегодня мы говорим о "материи", описывая её физические свойства... Но слово "материя" остается сухим, внечеловеческим, чисто интеллектуальным понятием без какого-либо психического содержания. Насколько отличается прежний образ материи – Великой Матери, который мог вместить в себя и выразить глубокий эмоциональный смысл Матери-Земли. То же самое и с "духом", который теперь сливается с интеллектом и перестает быть Отцом всего. Он генерировал до ограниченных эго-намерений человека, а колоссальная эмоциональная энергия, выраженная в образе "нашего Отца", ушла в песок интеллектуальной пустыни... В былые времена эти принципы почитались в ритуалах, демонстрировавших их психическую значимость для человека. Теперь они стали просто-напросто абстрактными понятиями.

С ростом научного взгляда наш мир всё более дегуманизируется. Человек чувствует себя изолированным в Космосе, потому что теперь он утратил свою "бессознательную идентичность" с природными явлениями. Они потеряли свой символический смысл. Теперь уже гром – не голос рассерженного Бога, а молния – не его карающая стрела. В реке не живет дух, в дереве не пребывает жизненная суть человека, змея не воплощает мудрость, а горная пещера больше не жилище великого демона. Уже не слышит человек голоса камней и не беседует с ними, веря, что они слышат. Его контакт с

---

<sup>97</sup> Юнг К.Г. Сознание и бессознательное. СПб., 1997 С.331-332

природой исчез, а с ним ушла и *глубокая эмоциональная энергия, которую давала эта символическая связь*"<sup>98</sup>.

Творческий потенциал, скрытый в мифе и архетипическом восприятии – энергия самой природы и одновременно энергия эмоций. К нему привлекает внимание Кассирер, находя истину чувств не в инстинктивном, а в культурном выражении: "Существует активность самой чувственности, или – пользуясь выражением Гёте – «точная чувственная фантазия», которая проявляется в разных областях духовного творчества. Подлинной движущей силой их внутреннего развития оказывается то, что наряду с миром восприятий и над ним они свободно творят собственный образный мир"<sup>99</sup>.

Это показывает, что проблема креативности тесно связана с темой целостного мышления и эмоционально-образной включенности в идею, как и вопросом внутренней экологии. Неэкологичный образ мысли и жизни лишает современного человека данной ему прерогативы жизненного творчества. На это указывает М. Элиаде<sup>100</sup>, говоря о том, что для современных людей история предстает предначертанной колеей, в которой мы бессильны что-либо изменить. Архаический человек, внутренне проживая акт космогонии, мыслил себя причастным творению Вселенной. Вместе с возрождающейся природой заново воссоздавая её жизнь и свое существование в ритуале, он действительно ощущал мир своим домом. Такое восприятие своей причастности к миру выступает важным ценностным ориентиром творческой деятельности, для которой, согласно Д. Бому, необходимы высокие идеалы: "Деятельность творческого состояния ума невозможна, если кто-то ограничен узкими и мелкими целями, такими как безопасность, преследование личных амбиций... они держат ум заложником старой и знакомой структуры восприятия... эти цели не совместимы с гармонией, красотой и всеобщностью: которая служит характеристикой действительного творчества."<sup>101</sup>

Творческую роль мифологии оценивают западные исследователи: так Рой Вагнер видит во всяком мифологическом повествовании творческий способ выхода за рамки условностей. Миф играет инновационную роль в

<sup>98</sup> Юнг К.Г. Человек и его символы. СПб, 1996 С.107

<sup>99</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Язык. М.; СПб., 2001 С.23

<sup>100</sup> Элиаде М. Миф о вечном возвращении. СПб: Алетейя, 1998

<sup>101</sup> Bohm D. On Creativity. London and New York: Routledge, 2004 С.21

преобразовании традиционных установок путем процесса, который исследователь понимает как “устранение”, “избегание” (obviation)<sup>102</sup>.

### **1.7 МИФОЛОГИЧЕСКОЕ И СОВРЕМЕННОЕ НАУЧНОЕ МЫШЛЕНИЕ. КЛАССИФИЦИРУЮЩАЯ РОЛЬ МИФОЛОГИИ. СТРУКТУРНОСТЬ МИФА**

Но не перечеркивает ли творческую перспективу, обозначенную мифологическим мышлением, его ошибочность и логическая ущербность? В языке слово "миф" чаще означает "вымысел" (а не реальность, возвышающуюся над повседневностью и историей в стиле А.Ф. Лосева или Н.А. Бердяева). Наследие рационализма Просвещения и позитивной науки, когда миф воспринимался как нарушение логики (теория "болезни языка" М. Мюллера), до конца не преодолено. Можно ли сравнивать мифологическое мышление с современным? Этот животрепещущий вопрос затрагивал многих исследователей, и общий вывод можно сформулировать так: можно в том смысле, что мифология всегда содержит и структуру, и логику. Хотя это прежде всего логика подсознания, где действуют ассоциативные законы (на что обратил внимание Леви-Брюль).

Анализ мифологического мышления показывает, что мыслительный процесс здесь не уступает тому, который имеет место при научном мышлении. Как писал основатель структурного изучения мифологии К. Леви-Стросс, “в мифологическом мышлении работает та же логика, что и в мышлении научном, и человек всегда мыслил одинаково “хорошо”. Прогресс... произошел не в мышлении, а в том мире, в котором жило человечество, всегда наделенное мыслительными способностями.”<sup>103</sup>

А.А. Потебня подчеркивал, что инструмент мышления первобытного и современного человека не отличается: миф, как наука, есть "сознательный акт мысли и объяснения некоего объекта посредством совокупности ранее данных признаков, объединенных до сознания словом или образом"<sup>104</sup>. Это позволяет сопоставить мифологическое мышление с научным: "Если под

<sup>102</sup> Wagner R. Lethal Speech: Daribi Myth and Symbolic Obviation, Ithaca, New York, 1978

<sup>103</sup> Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1985 С.207

<sup>104</sup> Потебня А.А.. Из записок по теории словесности. Харьков, 1905, СС. 401, 593

наукой понимать систему понятий и законов, которые основаны на опыте и выведены из него путем логических умозаключений, которые находят воплощение в материальных достижениях и поддерживаются определенного рода социальной организацией – тогда нет никакого сомнения, что даже сообщества дикарей, стоящие на низшей стадии развития, имеют начала науки"<sup>105</sup>, – считает Б. Малиновский, сопоставляя науке магию, как имеющую свою систему принципов и собственный метод<sup>106</sup>.

Аналогию мифологического творчества с научным находит К. Хюбнер: "Одним из до сих пор почти неискоренимых предрассудков по отношению к мифу является тот, согласно которому речь идет будто бы о некоем виде веры в нечто трансцендентное, недоступное опыту и восприятию. На самом деле, напротив, в мифе изначально являлась человеку действительность. Он обнаруживал архе и их группировки в многообразии опыта, подтверждал и опровергал их разнообразными событиями и явлениями так же, как ученый подтверждает или опровергает законы природы или истории"<sup>107</sup>.

К. Хюбнер подтверждает вывод структуралистов о том, что миф оказывается не выражением примитивного или алогичного уровня развития человечества, а имеет исключительно отчетливую рациональность. Как и наука, миф опирается на опыт (исторически относительный и для науки). Превосходство науки – лишь фактически-историческое явление<sup>108</sup>. Антрополог Дж. Оверинг утверждает: "миф и физика могут быть равным образом рассмотрены как типы знания. Мы можем счастливо заключить, что каждый из наборов постулатов о реальности столь же верен, как и другой. Но опыт, соотносимый с этим набором, рассматривает разные аспекты реальности"<sup>109</sup>.

Э. Кассирер указывал, что мифология и эмпирически-научное познание отличаются не качеством категорий, но лишь их модальностью (отнесение чувственных впечатлений к образам богов заменяет их деление на пласты причин и следствий): а способы синтеза обоих равно обнаруживают "аналогию и сквозное соответствие"<sup>110</sup>.

<sup>105</sup> Малиновский Б. Магия, наука и религия. М., 1998 С. 37

<sup>106</sup> там же, С. 87

<sup>107</sup> Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996 С.239

<sup>108</sup> там же, СС.61-62

<sup>109</sup> N. Rapport , J. Overing. Social and cultural antropology. The key concept. London and New York, 2000 С.280

<sup>110</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Т.2 Мифологическое мышление. СС.75, 88

А.Ф. Лосев обращал внимание на то, что наука в своих исходных идеях всегда мифологична: "Под теми философскими конструкциями, которые в новой философии призваны были осознать научный опыт, кроется вполне определенная мифология", и когда «наука» разрушает «миф», это значит только то, что одна мифология борется с другой"<sup>111</sup>. В мифе Лосев обнаруживает "строжайшую и определеннейшую структуру" и собственную логику, перемещающую вещи из их обычного течения, где они несоединимы, в новую сферу, где выявляется их связь и становится понятным место и дальнейшая судьба каждой из них<sup>112</sup>.

Таким образом, мифология упорядочивает мир и воссоздает его структуру. "Примитивная" логика не хуже современной способна к обобщениям, классификациям и анализу, что доказывает упорядоченность мира в древнейшем мышлении. Изучение древних языков показывает, что для первобытных людей Вселенная была гораздо более упорядоченной, чем для нас. Индоевропейский язык дает пример четкой классификации<sup>113</sup>. Так, в нем различаются понятия существования для одушевленных и неодушевленных предметов; одушевленные существа делились на диких (с корнем *gver*: наше "зверь" и "*ferus*": дикий) и домашних (*peku*): к последней категории принадлежал и человек, и она подразделялась на говорящих и неговорящих. К говорящим, кроме человека, относились и боги, от которых человека отличала смертность (корень *tan*, откуда произошли слова "человек" в романских языках или наши "мысль" и "мудрость", содержит и семантику смерти). Боги же не умирали, а исчезали: это значение присутствует в индоевропейском названии главного бога небес (откуда лат. "*deus*": бог, и уже от него позднее возникает англ. слово "*death*": смерть как исчезновение). С течением времени категории видоизменялись, и значения корней частично перекрывались и смешивались. Тем не менее общая картина восприятия радикально не изменилась, и глубинное родство смыслов помогает нам воспроизвести ее, выделяя устойчивые семантические поля.

Леви-Стросс как этнограф тоже высоко оценивает систематичный характер "примитивных" классификаций, уделяя этому большое внимание<sup>114</sup>.

<sup>111</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа, М., 1990 СС.405, 407

<sup>112</sup> там же, СС.397, 455, 416

<sup>113</sup> Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы: в 2-х кн. Тбилиси, 1984

<sup>114</sup> Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М., 1994 СС.143, 147-148

Так, догоны подразделяют растения на мужские и женские, на 22 основных семейства четного и нечетного ранга, и часть из них еще на 11 подгрупп. В нечетных семействах, символизирующих одиночное рождение, мужские и женские растения ассоциируются с сезоном дождей и с сухим сезоном; в четных, символизирующей рождение близнецов, это отношение перевернуто. Каждое семейство отнесено к одной из трех категорий: дерево, куст или трава, и к какой-либо части тела, технике или социальному классу. В племенах Австралии специальные морфемы классифицируют продукты растительного и животного происхождения, виды ландшафта, форму предметов и т.д. Классификацию индейцев навахо этнограф даже оценивает как сходную с линнеевской. Системы тотемных наименований Леви-Стросс рассматривает как социальные классификации, в частности регулирующие брачные отношения, и уподобляет им современные социальные параметры личности ("Все происходит как если бы в нашей цивилизации каждый индивид имел свою собственную личность в качестве тотема: он есть означающее его означаемого существа"<sup>115</sup>).

Е.М. Мелетинский подчеркивает классифицирующую и структурирующую роль мифологии, считая моделирование одной из ее функций: "Её познавательный пафос подчинен гармоничной и упорядоченной целенаправленности, ориентирован на такой целостный подход к миру, в котором не допускается даже малейшего элемента хаотической неупорядоченности"<sup>116</sup>.

Э. Кассирер, рассматривая миф как замкнутый в себе символический "мир", находит в нем структурную закономерность, дающую возможность понять его изнутри: "Миф – не продукт случая; в нем действуют собственные фундаментальные законы формообразования"<sup>117</sup>.

— Духовность мифологии, ее энергийный и творческий потенциал, способность структурировать жизнь из глубины ее собственных структур, перебросить мост к целостному мышлению и экологии мысли, побуждает обращаться к ней как основе человеческого мышления. Как архетипическая основа современного мышления, она заслуживает философского описания.

<sup>115</sup> Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994 С.161, 172, 181, 283

<sup>116</sup> Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 2000 С.169

<sup>117</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Т.1 Язык. М.; СПб., 2001 С. 24

## ГЛАВА 2. МЕТОДОЛОГИЯ ОПИСАНИЯ АРХЕТИПОВ

### 2.1 ПРОБЛЕМАТИЧНОСТЬ ОПИСАНИЯ БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО И ЕГО СТРУКТУРЫ

До сих пор термины "миф" и "архетип" во многом употреблялись синонимично: потому что миф как обобщенное философское понятие, обладающее реальным содержанием и метафизической самодостаточностью, как раз и употребляется в смысле "глубинного" архетипа. Далее термин "миф" будет употребляться в смысле исторически-образной конкретики архетипа, а архетип – в значении смыслового ядра мифа. Мифологию можно рассматривать как генетическую базу архетипов, хотя изначальные архетипические образы, напротив, выступают генетической основой мифа.

Сегодня культуру иногда рассматривают как саморазвивающуюся систему, циклично воспроизводящую порядок. Этот порядок соответствует архетипически заданному и в то же время постоянно меняющемуся порядку человеческой души, соответствующей структуре бессознательного. И поскольку этот порядок архетипичен и на внешнем уровне воспроизводит себя всякий раз по-новому, возникает сложность понимания его структуры.

Как говорилось выше, ключ к архетипам бессознательного и структуре их отношений между собой дают типические мифологические образы и сюжеты. Но мифология редко изучается систематически, в силу сложности разобраться во всем многоплановом разнообразии ее образов и сюжетов, на что указывал ещё Э. Тайлор: "Близкими и глубокими аналогиями между жизнью природы и человека веками пользовались поэты и философы, которые толковали о свете и тьме, о буре и затишье, о рождении, росте, перемене, разрушении и возобновлении. Но не следует думать, что эти до бесконечности многосторонние совпадения могут быть каким-либо односторонним объяснением сведены все к одной теории"<sup>118</sup>.

Поэтому до сих пор остается открытым вопрос классификации мифологии. И задача описания архетипов сводится прежде всего к классификации образов мифологии, а во-вторых, к их смысловому развороту: древнему и современному. Интерпретация образов мифологии предполагает обраще-

---

<sup>118</sup> Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М,1989 С.151

ние к их генезису: описать архетипы – значит, описать происхождение мифологических образов как историю формирования ключевых идей сознания.

Как было сказано выше, одухотворенность и "трансцендентность" мифологических образов во многом проистекает из их бесконечной многозначности. Эмоциональная текучесть и сложная жизненная наполненность мифологического мироощущения делает описание архетипов серьезной проблемой. Эти свойства мифологического мышления отмечал уже Шеллинг: "мифология... увлекает нас вглубь, но никогда не дает ясного ответа... Связь, система вроде бы и является повсюду, но с ней все происходит так, как у неоплатоников с *чистой материей*, о которой они говорят: пока ее не ищешь, она тут, но, стоит только протянуть к ней руку, пытаясь прийти к какому-либо знанию, она исчезает; а ведь как много людей тщились остановить призрачное явление мифологии и, подобно мифическому Иксиону, обнимали вместо Юноны облако!"<sup>119</sup>

Юнг также неоднократно указывал на невозможность ухватить суть архетипа рациональными средствами, подчеркивая, что мифология – символическая система, а не знаковая: "Знак всегда меньше, чем представляемое им понятие, тогда как символ всегда заключает в себе больше, чем его очевидное и сразу приходящее на ум значение. Более того, символ – это естественный и спонтанно возникающий продукт"<sup>120</sup>.

И Юнг не ставил задачи создания системы пра-образов души в их древнемифологическом, изначально-смысловом и наглядно-образном ракурсе, столкнувшись с главной трудностью, с которой сталкивается любой, кто выходит за рамки рациональных понятий к архетипическим: "Провести четкую границу и дать точные формулировки понятий в этой области положительно невозможно, так как сущность архетипов состоит в их взаимном струящемся проникновении друг в друга... Их можно в каждом случае описать только приблизительно. Их жизненный смысл получается скорее из совокупного изложения, чем из единичного формулирования. Всякая попытка более строгого изложения тотчас наказуется, потому что гасит истину непостижимого ядра значения. Ни один архетип не может быть сведен к простой

<sup>119</sup> Шеллинг Ф. Историко-критическое введение в философию мифологии. // Собр. соч. Т.2 М., Мысль, 1989 С.169

<sup>120</sup> Юнг К.Г. Человек и его символы. М., 1997 С.49

формуле. Он – сосуд, который нельзя ни опустошить, ни наполнить. Он существует в себе только потенциально, и будучи переосуществлен в материале он уже не то, чем был только что. Он пребывает косным на протяжении тысячелетий и тем не менее жаждет нового наполнения. Архетипы – непоколебимые элементы бессознательного, но они постоянно изменяют свой облик"<sup>121</sup>.

Поэтому для описания архетипов мифологии их многозначность и глубину следует сохранять насколько возможно, как писал Шеллинг: "Всякий смысл в мифологии заложен потенциально, словно в хаосе, и ни один не ограничен, не выступает как что-то частное; если же искать частное, то все явление в целом искажается, даже разрушается; так и оставим мифологии такой смысл, будем наслаждаться бесконечностью возможных связей, – вот тогда мы в должном настроении и можем постигать мифологию."<sup>122</sup>

## 2.2 ПОНЯТЬ МИФ С ЕГО ПОЗИЦИИ – ПУТЬ К ОПИСАНИЮ БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО

Образно-смысловая полнота мифологии ставит задачу понять миф с его собственной позиции, что делает возможным наличие в ней внутренней логики и структуры. Так А.Ф. Лосев призывает понять миф "как он есть": "не с точки зрения какого-нибудь научного, религиозного, художественного, общественного мировоззрения, но исключительно с точки зрения *самого же мифа*, глазами самого мифа"<sup>123</sup>. Это частый тезис не только мифологов, но и этнологов, перед которыми стоит задача донести видение иной культуры. Так К. Леви-Стросс ставил цель исследовать всю массу мифов американских индейцев как один "объективный мир", который должен быть изучен, исходя из себя самого. Такая цель близка герменевтическому подходу к культуре и истории, как пишет этнолог Дж. Оверинг: "Как для хороших историков у Коллингвуда, наша задача – проникнуть в разум других людей, чтобы воспринять Вселенную так, как они её воспринимают"<sup>124</sup>.

<sup>121</sup> Юнг К.Г. Психология архетипа ребёнка // Юнг К.Г. Структура психики и процесс индивидуации М., 1996 С.71

<sup>122</sup> Шеллинг Ф. Историко-критическое введение в философию мифологии. // Собр. соч. Т.2 М., Мысль, 1989 С.169-170

<sup>123</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа, М., 1990 С.396

<sup>124</sup> N. Rapport, J. Overing. Social and cultural anthropology. The key concept. London and New York, 2000 С.278

На такой взгляд настраивает и психоаналитический подход. Наиболее яркий последователь Юнга Дж. Кэмпбелл, обращаясь к мифологии, ставит задачу "свести воедино множество мифов и сказок со всех концов света, дабы можно было услышать, о чем говорят сами символы. Так станут непосредственно видны все смысловые параллели, так мы сможем представить весь обширный и удивительный в своем постоянстве компендиум фундаментальных истин, которыми жил человек на протяжении тысячелетий его обитания на этой планете"<sup>125</sup>.

Подход данной работы также ставит задачу понять миф с его собственной: конкретно-образной и ценностно-смысловой позиции.

Можно не останавливаться на истории изучения мифологии, так как она поступательно изложена в книге Е.М. Мелетинского "Поэтика мифа". Все же следует уделить место анализу самих методов исследования: насколько они подходят для того, чтобы проникнуть в логику самого мифологического мышления (архетипическую логику подсознания).

### **2.3 ОСОБЕННОСТИ ЛОГИКИ МИФА КАК ЛОГИКИ ПОДСОЗНАНИЯ**

Методология изучения мифологического сознания прямо вытекает из специфики логики мифа. Поэтому исследование и описание глубинных архетипов, как и классификация образов мировой мифологии, должны учитывать особенности логики мифологического мышления и опираться на них. Перечислим их, как они предстают у разных исследователей:

1) Мышление по анalogии (Э. Кассирер) и согласно закону сопричастия (Л. Леви-Брюль: "Коллективные представления первобытных людей... вместо логических отношений... подразумевают четко определенные, обычно живо ощущаемые, "партиципации" (сопричастия)"<sup>126</sup>).

2) Опора на эмоциональную компоненту мышления. (Л. Леви-Брюль: "То, что собственно считается у нас "представлением", смешано с элементами эмоционального или волевого порядка, окрашено и пропитано ими"<sup>127</sup>).

<sup>125</sup> Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. М., 1997 С. 11

<sup>126</sup> Леви-Брюль Л. Первобытное мышление // Психология мышления. М, 1980 С.140

<sup>127</sup> там же, С. 134

3) Сила или воздействие как "один из элементов представления о предмете"<sup>128</sup> (Л.Леви-Брюль, К.Г. Юнг), логически ключевой в том смысле, что он замещает современное представление о причине (причинно-следственные связи в мифологическом сознании ещё не развиты, и причиной выступает предшествующее обстоятельство<sup>129</sup>. Можно вспомнить, что Юм видит в этом ассоциативный механизм образования причинной связи<sup>130</sup>).

4) Неактуальность бинарной логики: недейственность закона исключенного третьего, которую отмечает Л. Леви-Брюль: первобытное мышление "без всяких затруднений допускает, что одно и то же существо может в одно и то же время пребывать в двух или нескольких местах. Оно обнаруживает полное безразличие к противоречиям, которых не терпит наш разум"; "предметы, существа, явления могут быть непостижимым для нас образом одновременно и самими собой, и чем-то иным... они излучают и воспринимают силы, способности, качества, мистические действия, которые ощущаются вне их, не переставая пребывать в них"<sup>131</sup>.

5) Предмет или явление воспринимается не изолированно, а в актуальной связи с другими. (Леви-Брюль: "для первобытного сознания нет чисто физического факта"<sup>132</sup>.)

6) Функциональная тождественность части и целого, явления и его места (Э. Кассирер: "Вместо гармонии, представляющей собой «единение пестрого и созвучие разнозвучного», мифологическое мышление знает лишь принцип неразличения части и целого"<sup>133</sup>. Или М.Е. Мелетинский: "То, что в научном анализе выступает как сходство или иной вид отношения, в мифологии выглядит как тождество, а расщеплению на признаки в мифологии соответствует разделение на части"<sup>134</sup>.)

7) Соотнесение формы с внутренней сущностью (Кассирер: "Мифологическое мышление... не знает идеального «подобия», каждый вид сходства для него – свидетельство изначальной общности, тождества сущности"<sup>135</sup>).

<sup>128</sup> там же, С. 134

<sup>129</sup> там же, С. 138

<sup>130</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе // Соч. в 2 Т. Т. I М., 1965С. 798

<sup>131</sup> Леви-Брюль Л. Первобытное мышление // Психология мышления. М, 1980 С. 132, 138

<sup>132</sup> там же, С. 135

<sup>133</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Т.2 Мифологическое мышление. М.-СПб., 2001 С. 80, 264

<sup>134</sup> Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 2000 С. 167

<sup>135</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Т.2 Мифологическое мышление. М.; СПб., 2001 С. 106

8) Выстраивание идеального плана реальности: "спиритуализация естественного бытия"<sup>136</sup> по Э. Кассиреру: придание реальному черт идеального. По Мелетинскому, миф создает новую «высшую реальность» жизненных форм, которая воспринимается как их первоисточник и идеальный прообраз («архетип» не в юнгианском, а в самом широком смысле слова<sup>137</sup>).

9) Единая структура мифологического пространства, пронизывающая весь Космос, которую выявляет Кассирер. Структурно единая модель мифологической Вселенной – одна из особенностей логики мифа, дающая возможность структурно-семиотического подхода к описанию мифологии.

10) Неотделимость мышления и слова от действия (у К. Хюбнера: мифически думающий человек избегает свойственного нам раздвоения сознания на "спонтанную" и "рецептивную" часть, на мышление и опыт, которое придумала строящаяся на научной онтологии теория познания, и все становится для него вопросом опыта.<sup>138</sup> Или Кассирер: "Не отражение объективного окружающего мира, а собственной жизни и собственных действий – вот что на самом деле определяет языковое мировидение и мифологическую картину мира"<sup>139</sup>. Это качество нераздельности субъекта и объекта (вещи и слова, существа и его имени – у М.Фуко или Мелетинского<sup>140</sup>).

11) Непрямолинейность мифологической логики как логики самой жизни (В. Дильтей), иногда намеренно достигающей своих целей ассоциативно-окольными путями (для чего К. Леви-Стросс вводит понятие бриколажа: от глагола *bricoler* – играть отскоком, рикошетом).

Эти черты делают понимание и описание глубинных архетипов: типических смыслообразов мировой мифологии – сложной, но все же не невозможной задачей. Как было рассмотрено выше, они требуют перестройки самого рационального мышления в образную-эмоциональную сторону, но этот процесс, по-видимому, идёт и является неизбежным.

Современный возврат к ассоциативному мышлению отмечает А. Мольте, автор концепции "мозаичной культуры" и разработчик теории ин-

<sup>136</sup> там же, С. 104, 106

<sup>137</sup> Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 2000 С. 171

<sup>138</sup> Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996 С.244

<sup>139</sup> Кассирер Э. Философия Поэтика мифа. М., 2000 С. 171

<sup>139</sup> Хюбнер К. Истина мифа символических форм. Т.1 Язык. М.; СПб., 2001 С. 224

<sup>140</sup> Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 2000 С. 165

формации: он полагает, что рациональное мышление, основанное на знаниях формальной логики, должно уступить место менее точным системам и иному типу мышления – которое сегодня все более становится ассоциативным. К. Леви-Стросс тоже считал, что ассоциативность станет доминирующей чертой мышления в будущем. К. Г. Юнг обращал внимание на то, что символизирующая, образная часть разума работает по аналогии и соответствию, а не по рациональному объяснению. Он считал, что широкое распространение этого типа мышления указывает на его архетипическое происхождение. Моль предлагал называть гибкие и расплывчатые ассоциативные законы, управляющие соединением идей, *инфралоогическими законами*. Термин **инфра-логика** (от "ниже", "под") вполне отражает проникновение в глубины подсознания и соответствует архетипической логике Юнга, как и "анатомии ума" Леви-Стросса. Неслучайна параллель трёх подходов, которую усматривает Мелетинский: "Представления Юнга в отношении функционирования психической энергии поразительно напоминают возникшие гораздо позднее понятия теории информации и структурализма"<sup>141</sup>.

Поэтому для описания архетипов и необходимой для этого классификации мифологии ассоциативно-образный метод применим более, чем методы формальной логики.

## **2.4 МЕТОД АНАЛОГИЙ В ДРЕВНОСТИ, СРЕДНЕВЕКОВЬЕ И СОВРЕМЕННОЙ НАУКЕ**

Ассоциативное мышление в истории развития сознания предшествует логическому, являясь его основой. Логика, взятая сама по себе, не строит связей: она подтверждает или опровергает чистоту уже возникших ассоциаций. Роль науки – отделить объективные общечеловеческие аналогии от субъективных и случайных. По отношению к самому творчеству идей это служебная, вспомогательная роль, которая вообще свойственна интеллекту, на что неоднократно указывал К.Г. Юнг<sup>142</sup>: неслучайно в мифах бог счета, письма и науки (Гермес/Меркурий) играет лишь роль слуги богов. Сегодня при дефиците идей даже экспериментальные науки сознательно возвраща-

<sup>141</sup> Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 2000, С. 61

<sup>142</sup> Юнг К.Г. Психология и алхимия // Алхимия снов. СПб.: Тимоти, 1997 С. 33

ются к методу аналогий: так, одним из методов развития науки Т. Кун видит создание аналоговых моделей; появились ученые-*параллелисты*, которые изучают возможность приложения открытий, сделанных в одной отрасли науки, к другим независимым областям. В гуманитарном знании метод аналогий используется ещё чаще, поскольку нередко это единственный способ, который оказывается применим для описания явлений культуры.

Мышление по аналогии ушло с горизонтов науки не так давно: ещё в XVI веке подобие было основой знания, как это демонстрирует М. Фуко, исследовавший вопрос аналогий (сходство грецкого ореха с мозгом делало его лекарством от головной боли<sup>143</sup>). Он делает вывод, что само мышление по аналогии в средневековье не отличалось от современного: "оказывается, что сетка, сквозь которую в наше знание проникают фигуры сходства, совпадает с той, в которой располагало вещи знание XVI века"<sup>144</sup>. И это подвело средневековых исследователей к тем же выводам, к которым позже пришла наука (П.Белон в XVI веке описывал строение крыла птицы как аналог человеческой ладони, что доказала теория Дарвина).

Средневековое проецирование подобия на все сферы жизни давало полноту описания мира, которая реализовалась в последующих научных классификациях. Эта полнота представляла бесконечное перечисление разных граней явления, где одно подобие стихийно вызывало к жизни другое – в чем можно усмотреть наследие мифологического мышления. При этом все аналогии мира сводились к систематическому единству в универсальной фигуре Человека-Антропоса, и здесь можно вспомнить мифологическое подобие человека и Вселенной. Но наука Нового времени разрушила эту целостность восприятия, и смогла это сделать потому, что аналогии, которые в древнейшие времена имели смысл непосредственного соприкосновения с жизнью, в средневековье стали уже формальными.

Для мифологического мышления, в отличие от средневекового, бесконечность символического ассоциативного ряда не является дурной: она центрируется в архетипическом ядре символа. Это ядро было утрачено, когда человек остался лишь абстрактным отражателем целостности мира, но не ее

<sup>143</sup> Crollius. Traite des signatures, Lyon, 1624, p.33-34 цит. по: Фуко М. Слова и вещи. СПб., 1994, С.63-64

<sup>144</sup> Фуко М. Слова и вещи. СПб., 1994, С.59

участником и творцом: когда за образами и аналогиями уже не стоял эмоциональный смысл мировых мистерий, в которых он участвовал. Функцией, объединяющей образы и смыслы, осталась лишь абстракция мышления. Гарантией истинности аналогий стало не непосредственно-психическое восприятие всеобщего закона мироустройства, которому человек в абстрактной божественности мысли казался более не подвержен, а вторичная виртуальная реальность языка: утраченная внутренняя опора была найдена во внешней реальности слова. Сказанное и написанное наделялось субстанциальным содержанием, на чем ставит акцент М. Фуко: за словом виделась истина вещи – хотя этот процесс можно отнести не только к преддверию науки Нового времени (как к некоему периоду кризиса смыслов), но к гораздо более ранним стадиям – к фиксации догматов христианства или началу греческой философии. А можно считать его перманентным: слово абсолютизируется в те эпохи кризиса смыслов, когда замирает творческая жизнь идеи.

Поэтому, как только наука XVII-XVIII веков начала развиваться, она усомнилась в столь ненадежном фундаменте единства, освободила слово от предметного содержания, сделав его произвольным знаком, и – не разорвала, как пишет Фуко, а только проявила уже давно существовавший разрыв органической связи человека и мира, противопоставив мышление человека миру вещей. Доверие к виртуальной реальности все объединяющего в себе сознания и к языку, как прямому выражению смысла, оказалось подорвано, и все аналогии показались случайными, как говорит Бэкон: "Человеческий ум естественно склонен предполагать в вещах больше сходства, чем в них находится, и в то время как природа полна исключений и различий, ум повсюду видит гармонию, согласие и подобие"<sup>145</sup>.

Новое критическое мышление потребовало научно-предметного доказательства аналогий: исходящего из физического устройства предметов – оставив без внимания функцию сознания, которая заведует непосредственной связью предметов и побуждает ум усматривать их аналогию в отношении некоей общей гармонии. Как показывает М.Фуко, в конце XVIII века движение, расчленяющее объекты, перестает быть движением, связывающим их, что ведет к разделению на аналитические дисциплины и те, которым

<sup>145</sup> Bacon F. *Novum organum* Paris 1847 II 45 С.111 цит. по: Фуко М. Слова и вещи. СПб., 1994, С.85

приходится прибегать к синтезу: они оказываются эпистемологически различны. Возникает противопоставление априорных наук, которые подчиняются логике и математике, и апостериорных, эмпирических, и в целом разных сфер знания, каждая из которых использует собственные методы анализа и связи вещей. "Следствием этого раздела оказалась новая эпистемологическая забота – обнаружить на другом уровне утраченное единство"<sup>146</sup>, что отражают попытки построения единого свода знаний в классическую эпоху.

XIX веку удалось преодолеть один из разрывов области знания, создав эволюционные теории, которые связали с динамикой истории статику естественных наук. Но не включив в себя целостность жизни человека, они не создали полностью удовлетворительной картины мира, что вызывало их критику в конце XX века. Поэтому закономерны дальнейшие попытки вернуться к цельности знания, и это требует внимательного отношения к той функции, которая лежит в его основе – мышлению по аналогии.

Метод аналогий в науках о культуре обычно применяется спонтанно, а не систематично: основы сравнения выбираются субъективно и бессознательно, отражая лишь одну из граней явления. Попытку систематического применения ассоциативного метода сделал психоанализ, но и метод свободных ассоциаций З. Фрейда, и аналогии образов подсознания с культурной символикой К.Г. Юнга использовались для описания души, а не культуры. Поэтому метод аналогий пока не выглядит как научная методология социально-гуманитарных наук. В то же время темы сопряжения различных явлений становятся притягательными (например, в ракурсе синестезии: цветового восприятие музыки или интереса к характеру имени по его образу и т.п.)

Что надо учитывать, применяя метод аналогий сегодня?

1. Чтобы аналогии были верными, они, во-первых, должны опираться на **общечеловеческие универсалии**. Это предполагает обращение, с одной стороны, к **ценностному**, с другой – к **психологическому методу**. Например, рассматривая какой-либо символ, форму, цвет, звучание, идею в приложении к творчеству человека или культурному явлению, необходимо уделять внимание не только его роли в рамках какой-то одной культурной традиции, но и тому, как наша психика его непосредственно воспринимает.

<sup>146</sup> Фуко М. Слова и вещи. СПб., 1994, С.272

2. Во-вторых, найденный смысл аналогии не должен быть сиюминутным, актуальным лишь в данный миг. Необходим **выход к корням** возникновения аналогии, к метафизическому уровню её смысла. Это подводит к изучению архаических пластов культуры, ставя вопрос **генезиса архетипов**.

3. В третьих, аналогии должны рассматриваться **в системе** (скажем, не просто какому-то звучанию придается определенный смысл, а вся система звучаний проецируется на систему значений, и наше сопоставление занимает в этой системе определенное место). Современное преломление идеи подобия означает, что в основу интерпретации аналогий ложится не хаос жизни, где все соотносится со всем, а определяется структура законов их взаимодействия, согласно которой мир, в котором функционирует человек (культура, общество, его психическая или интеллектуальная реальность), предстает как единый организм, что подводит к **структурному методу**.

Исследование древнейших архетипов мышления выявляет гнезда близких друг другу понятий (семантические поля). И это показывает, как структурируется сознание человека на глубинно-эмоциональном уровне.

Классификация мифологических архетипов предполагает как применение метода аналогий, так и его разработку (более конкретно описанную ниже). Применяемый структурно-систематически, метод **генетически обоснованных архетипических аналогий** может способствовать цельности восприятия мира и преодолению фрагментарности научного знания, в первую очередь гуманитарного. Если вернуться к определению принципов ассоциативного мышления, подобие подразумевает не только внутреннее сходство (Фуко называет это "*близостью*"); а и единую причину: закон, устанавливающий связь вопреки времени и пространству ("*соперничество*" у Фуко). Оно строит пропорцию отношений ("*аналогию*"), универсальным мерилom которой становится человек; и не удовлетворяется установлением единственной связи, "приводя в движение все вещи в мире"<sup>147</sup> (отношением "*симпатии*"). Эти четыре вида связи формируют ту внутреннюю структурность мифологии, на которую указывал Э. Кассирер. Сознательное использование метода аналогий, как и современное стремление к "целостности мышления" подразумевает реализацию всех этих аспектов подобия.

<sup>147</sup> Фуко М. Слова и вещи. СПб., 1994, С.54-66

## 2.5 ОБРАЗ КАК ИДЕАЛЬНАЯ ФОРМА АРХЕТИПА И КЛЮЧ К КЛАССИФИКАЦИИ МИФОЛОГИИ

Как подчеркивалось выше, для понимания мифа/архетипа с его позиции в первую очередь необходимо точное эмоциональное включение в образ. Поэтому типология мифов должна осуществляться на основе синтеза логических идей с их первично-образным наполнением. Как говорит Кассирер: "Мы должны брать качества мифологического опыта в их "непосредственной качественности"<sup>148</sup>.

Е.М. Мелетинский констатирует, что первобытному мышлению свойственно слабое развитие абстрактных понятий: "классификации и логический анализ осуществляются довольно громоздким образом с помощью конкретных предметных представлений, которые способны приобретать знаковый, символический характер, не теряя своей конкретности"<sup>149</sup>. При этом объекты восприятия "отчетливо ощущаются через контрасты их чувственных качеств"<sup>150</sup>, что дает возможность простейших классификаций.

Как считал В. Вундт, впервые использовавший психологический метод для интерпретации мифологии, миф рождается из образных ассоциаций непосредственного восприятия, присоединяя к себе ассоциативный ряд (небо-птица-крылья) – так создается определенная мифологема<sup>151</sup>. Этой концепции придерживается аналитическая психология К.Г. Юнга.

Примеры формирования образных ассоциаций на основе мышления по аналогии и объяснения далекого через близкое, как и наоборот, приводит А.А. Потебня: "Земной огонь, земные коровы послужили ответом на вопросы, что такое огонь небесный, что такое туча. Лишь затем вновь возник вопрос: что же такое земной огонь, что такое земная корова? Ответ: земной огонь есть тот же небесный, нисшедший на землю; земная корова есть таинственное воплощение небесной. Образуются обширные связи между небесными явлениями и земными... Например, молния есть птица, и, наоборот, птица, например, дятел, имеет известные свойства молнии; солнце есть го-

<sup>148</sup> Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры. Миф и религия // Философские науки 1991 №7 С.105

<sup>149</sup> Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 2000 С. 165

<sup>150</sup> там же, С. 231

<sup>151</sup> Вундт В. Миф и религия. М.-СПб, 2002

рящее колесо, и, наоборот, зажженное посредством трения земное колесо имеет свойства солнца, например, служит к предсказанию урожая."<sup>152</sup>

По принципу ассоциативного ряда строится и язык, как пишет Кассирер: "Прежде чем язык оказывается в состоянии перейти к генерализирующей и подводящей частное под общее форме понятия, ему требуется иное, чисто *квалифицирующее* образование понятий. Именование в языке осуществляется... исходя из какого-либо отдельного *свойства*, выхватываемого из общего наглядного предметного содержания... слово – не отражение предмета как такового, а демонстрация образа, произведенного в душе предметом"<sup>153</sup> Поэтому, обращаясь к генезису понятий языка, как и мифологии, необходимо выявить ассоциативно-образную качественность как их основу.

Однако типология мифов обычно осуществляется не столько исходя из эмоционально-образной качественности, как она предстает в мифе, сколько на основе современной абстрактной, и прежде всего бинарной логики: у Леви-Стросса<sup>154</sup>, как и у Мелетинского, который и сам отмечает, что бинарная классификационная логика изучена пока лучше, чем сам процесс мифологического формотворчества и создания устойчивых мифологических образов и сюжетов<sup>155</sup>. Как "кирпичики" мифологических символических классификаций эти исследователи рассматривают элементарные семантические оппозиции, соответствующие простейшей чувственной ориентации (верх/низ, близкий/далекий, внутренний/внешний, большой/маленький, теплый/холодный, сухой/мокрый, светлый/темный), отношениям в пространстве (небо/земля, север/юг, запад/восток, день/ночь, зима/лето, солнце/луна), в социуме (свой/чужой, мужской/женский, старший/младший, низший/высший) или оппозиции природы и культуры (вода/огонь, огонь солнца/огонь очага, сырой/вареный, дом/лес, селение/пустыня), вплоть до таких антиномий, как жизнь/смерть, счастье/несчастье и "магистральной мифологической оппозиции сакрального/мирского". Троичные, четверичные и другие противопоставления Мелетинский сводит к бинарным<sup>156</sup>.

<sup>152</sup> Потебня А.А. Слово и миф. М.: Правда, 1989

<sup>153</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1. Язык. М.; СПб., 2001. С. 222, 223

<sup>154</sup> Levi-Strauss C. The Raw and the Cooked; From Honey to Ashes; The Origin of Table Manner; The Naked Man: Introduction to the Science of Mythology: 1, 2, 3, 4. New York & London, 1969, 1973, 1978, 1981

<sup>155</sup> Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 2000 С. 236

<sup>156</sup> там же, С. 230

Но логика мифа не идет от простого к сложному, на что указывал уже Кассирер: "Понятия, которые придают миру его синтетическое единство,— это понятия иного типа и иного уровня, нежели научные понятия. Это мифические и лингвистические понятия. Анализ этих понятий показывает, что они не просты и не "примитивны". Первые классификации явлений в языке или мифе гораздо более сложны и тонки, чем научные классификации. Наука начинает с поиска простоты... Эта логическая простота, однако,— *terminus ad quem*, а не *terminus a quo*. Это конец, а не начало. Человеческая культура начинает с гораздо более сложных и запутанных состояний духа"<sup>157</sup>.

В мифологии чувственное качество никогда не предстает как таковое, в элементарной непосредственности, за ним всегда стоит смысл целостного явления. Чтобы противопоставить землю и небо, или подземный мир, сначала нужно иметь целостные образы обоих понятий, и выявить все те смысловые компоненты, которые их сформировали. Для древнейшего сознания даже отношения верха и низа не предстают как данные (как нет их у младенца), отношения горизонтали и вертикали могут смешиваться (например, палеолитический рисунок двух струй воды безразличен к вертикали и горизонтали<sup>158</sup>). Верх противопоставляется низу лишь одновременно с тем, что небо противопоставляется земле или что существует иерархия принципиально разных социальных функций, которые сразу имеют аналог в пространственно-космическом континууме. Современные каноны чувственного восприятия, в том числе и те, что обозначены Кантом (пространство и время), не предстают как данные, а как творимые. Они не являются для мифологического сознания абсолютно такими же, как в наш исторический момент (что доказывают выводы эволюционной эпистемологии и взгляд К. Лоренца: то, что предстает априорным для индивида, является апостериорным для вида), и сама мифология являет историю формирования этих понятий.

Формируя классификационные схемы мифологии, надо учитывать, что мифологическое сознание никогда не будет противопоставлять северю безотносительно к оппозиции зимы-лета или холода и жары и вне какой-либо ценностной идеи, стоящей за всеми этими чувственными воспри-

<sup>157</sup> Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры // Кассирер. Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998, С.440-724

<sup>158</sup> Голан А. Миф и символ. М., 1993

ятиями. Оно сразу выстраивает ряды аналогий (например, в индийской мифологии: север-прохлада-горы-земля-бог богатств и их хранителей якшей Кубера и юг-огонь-жара-ад- первый умерший человек Яма - бог подземного мира), увязывая их единым образом (в данном случае периферийных миров по отношению к центральному миру живых людей), и только так оно дает возможность их противопоставить. В данном примере оно добавляет к ним еще два мира: восточного небесного воздушного рая богов Индры и западного водного мира асуров Варуны. Таким образом, желая "просто" противопоставить север югу, мы получаем сразу невероятное множество бинарных оппозиций (горы-подземный мир, небо-море, рай-ад, люди-якши, боги-асуры и т.д.), и развернутый образ противопоставления четырех миров и четырех стихий – и такой пример является скорее правилом, чем исключением.

Мифологическое сознание выстраивает отношения не между элементарными качествами, а сразу между рядами аналогий, многократно умножая все виды этих отношений. Поэтому не самой продуктивной представляется классификация с позиции современной перечислительно-формальной логики и бинарных противопоставлений: она не помогает разобраться в мифологии, а усложняет дело, и с ее позиции мифология закономерно предстает как некий хаос образов и идей. Но ключ к этому хаосу все же есть: ряд аналогий сводим в единый образ (часто это образ явления природы, божества или социальной функции, но обычно то, и другое, и третье вместе). Этот образ, как бы непривычен он сегодня ни казался по отношению к выражаемому понятию, как раз вбирает в себя все богатство и разнообразие идей ассоциативного ряда, и его в наиболее явном виде символизирует имя или функция божества, как предельно обобщенное понятие мифологического сознания.

Для современной логики миф хаотичен во многом потому, что кажется избыточным, как говорит об этом Мелетинский: "передача близких по значению сообщений посредством разных кодов создает *избыточность* мифологической информации... та же самая мифологическая тема имеет несколько параллельных вариантов решения, которые не только даны в разных кодах, но гетерогенны диахронически. Например, безусловно стадийным является различие между рассказами о похищении у первоначального хранителя сампо или небесных светил культурным героем Вьянямейненом и об

изготовлении тех же объектов кузнецом-демиургом Ильмариненом"<sup>159</sup>. Однако архетипическая логика показывает, что это не просто дубликация: в таких сюжетах проявляется символика противопоставления естественно-природного и искусственно созданного руками человека, ради эксплицирования идеи, что второе не может сравниться с первым. Разные версии происхождения объясняют разные смысловые параметры (символические грани) одного явления. Таким образом в мифе нет избыточности, но есть информация разных символических плоскостей.

Разложение на отдельные, противопоставленные друг другу элементы не помогает понять миф с позиции самого мифа. Так, Мелетинский находит, что "ситуация мифического творения включает три основные роли – объект, источник и субъект"<sup>160</sup>, но противопоставление активного объекта пассивному субъекту – черта, актуальная для современной логики, которой практически лишено мифологическое сознание (в том смысле, что она для него не существенна). И можно легко привести контр-пример: для образа Неба-творца характерно то, что все три роли сливаются: небесный демиург творит Небо, и источником творения является он сам (его слово, мысль или действие). Или Мелетинский ищет в мифах противопоставление природы и культуры, на которое опирается Леви-Стросс, и находит его в образах Гильгамеша и Энкиду<sup>161</sup>. Однако он сам говорит о "еще-невыделенности" человека из природы, слабой дифференцированности природы и культуры<sup>162</sup>, и это противопоставление нельзя назвать типичным для древнейшего сознания, не выделяющего себя от природы. Хотя можно найти аналогию подобной пары в виде Гайяваты и чудовища Атотархо, чей разум он очищает, делая его вождем дружественного племени, – но в большей мере здесь проявляется смысловая оппозиция стратегически продуманного (разумно-мудрого) и стихийного (лишенного мудрости разума). Или мифолог противопоставляет антропоморфную и зооморфную модели Вселенной, подобной человеку или сделанной из панциря черепахи и т.д.<sup>163</sup>: с позиции мифологической логики

<sup>159</sup> Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 2000 СС. 234-235

<sup>160</sup> там же, С. 197

<sup>161</sup> там же, С. 212

<sup>162</sup> там же, С. 166, 195

<sup>163</sup> там же, С. 212-213

эти два взгляда не противоречат один другому и могут совмещаться. Понятно, что Мелетинский оперирует привычной философской логикой, которая отличается от мифологической, особенно когда описывает противоречия современного мира: субъект-объект, природа-культура, животное-человек. Но современный мир по большей части стремится преодолеть эти противоречия – и значит, они не являются основополагающими для человечества на протяжении тысячелетий, такими, с которыми имеет дело сама мифология.

Надо упомянуть также об оппозиции сакрального/мирского Э. Дюркгейма, которую развивает М. Элиаде и которую Е.М. Мелетинский называет "магистральной", накладывая ее на оппозицию верха и низа: можно ли увидеть её в самих мифах, вне ритуалистической концепции? Ведь для мифологического сознания сакрально не только верхнее и положительно маркированное, но и нижнее и отрицательно маркированное, и то, что выходит за рамки этой оппозиции. На это обращает внимание Б. Малиновский в полевых исследованиях: для аборигена все оказывается религией, он постоянно живет в мире мистики и ритуала: "Если религия охватывает как "жизнь", так и "смерть", если она является результатом всех "коллективных" действий и всех "жизненных кризисов"... , то мы не без известной осторожности вынуждены спросить: что же остается вне ее, что образует сферу "мирского" (профанного) в жизни примитивного общества?"<sup>164</sup> Согласно самому М. Элиаде, в ритуалах мирское копирует священное и потому становится таковым. Таким образом противоречие сакрального и профанного оказывается не актуальным для логики мифа, хотя играет важную роль в ритуалах.

Также мифологическое мышление не рассматривает отдельно космогонические и календарные, или инициализационные мифы (как делает Мелетинский<sup>165</sup>), поскольку ещё не существует оппозиции творения и ритма практической жизни, и посвятительные ритуалы есть часть естественного ритма жизни, а не противопоставлены ему. Поэтому для классификации мифологических архетипов такие противопоставления непродуктивны.

Вопреки научному обыкновению разлагать предмет на части, для понимания мифологии следует за основу брать **образ** в целости, выводя из его неотъемлемых черт семантические следствия. Как требует понимание с по-

<sup>164</sup> Малиновский Б. Магия, наука и религия. М., 1998 С. 26-27

<sup>165</sup> Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 2000 С. 218, 225

зиции самого мифа, мифологическое или архетипическое ядро мы можем описать через форму простейшего природного образа, который обрастает ассоциациями и идеями в зависимости от исторических условий, но сам остается неизменным. Ряды образных аналогий (с которыми уже может оперировать бинарная логика) выстраивают семантические поля, объединенные как ассоциативно-образной, так и единой смысловой линией.

Образность архетипических понятий изначальна в силу длительности их существования: ей миллионы лет, мифологическим образам богов – тысячелетия; а современным абстрактным понятиям – всего лишь 2,5 тысячи лет, даже если считать их началом индийскую или греческую философию, стремившуюся отмежеваться от мифологического сознания. Обращение к образам дает простоту типологии. Если же взять за основу вроде бы актуальную для древних, но абстрактную идею, например, плодородия, под это определение можно подвести чуть не все мифологические образы богов. Или ритуал как таковой, например, жертвоприношения, он сведет воедино мифы, совершенно различные по глубинной семантике: мифы об умирающих и воскресающих богах с откровенно земледельческим смыслом и творение Мардуком мира из тела Тиамат, где смысл явно космогонический.

Наличие систематической картины пра-образов позволяет уточнить смысл абстрактных понятий. Так, растительное плодородие имеет отношение к смене времен года и смыкается с идеей постоянного преобразования земного мироустройства. Плодородие недр обозначает потенциал животной души, вызывающий её страсти и страдания, и мыслится причиной смерти. Оно отличается от плодородия-изобилия богини любви, приносящего благополучие и стабильность чувств, и живительной влаги мифологемы лунных богов, символизирующей самодвижущую внутреннюю силу, соотносимую с идеей личного бессмертия. Та же вода обозначает безличное и скрытое от мира хаотически-без'образное плодородие в архетипе изначального истока, размывающем все устойчивые процессы, или вполне явную роль дождя громовержца, организующего земледелие периодическим орошением поля.

Подобно этому, понятие творца, которое обычно ассоциируется у нас с главным богом, в мифологии отнюдь не всегда указывает на него: мы можем отнести к творцам практически всех мужских персонажей с разными

основными функциями, и в разном контексте понятие творчества приобретает разный смысл. Выявление этого смысла делает наши представления о мышлении древних более выпуклыми и позволяет сопоставить в различных мифологиях творцов одного типа, противопоставив их другому. Для чего это необходимо? Прежде всего, для понимания того, почему в любой мифологии существует такое богатство персонажей. А также для того, чтобы показать, что для сознания и психики человека: древнего, как и современного, актуален целый ряд различных архетипических функций, а не только одна, которую мы обычно обозначаем как социальную.

## 2.6 ГЕНЕТИЧЕСКИЙ МЕТОД

Свести к изначальной упорядоченности хаотическое богатство образов мифологии, а точнее, взаимопересекающихся ассоциативно-образных рядов помогает генетический метод.

Важность понимания истока мифологических образов отмечал уже Э. Дюркгейм: "Когда предпринимается попытка объяснить какое-нибудь явление... надо начать с восхождения к его наиболее простой, первобытной форме, затем показать, как оно постепенно развилось и усложнилось, как оно стало тем, что оно есть в рассматриваемый момент. Отсюда легко представить себе, насколько важно для этого ряда последовательных объяснений определить отправной пункт, от которого они отталкиваются."<sup>166</sup>

Сегодня изучению генезиса мифологических образов успешно помогают археологические данные и сравнительная этимология. Происхождение слов рассказывает о пути развития понятий, который оказывается явным, когда язык переносит древние значения в современную речь. Так, родство слов "кузнец" и "козни", или "ковать" и "коварство" обращает к тем временам, когда ремесло кузнеца внушало страх и связывалось с волшебными силами. Слово "стрелять" в эпоху огнестрельного оружия напоминает о том, что некогда человек использовал *стрелы*.

Как объект социокультурного мира, слово не успевает за мыслью. Э. Тайлор пишет: "Развитие языка со времен дикости до цивилизованного состояния коснулось в основном деталей, и весьма в малой степени – фунда-

<sup>166</sup> Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie. Paris, 1960 С.176

ментальных начал. Не будет преувеличением сказать, что половина недостатков языка как способа выражения мысли и половина недостатков мысли, обусловленных состоянием языка, происходит от того, что язык... – одна из тех умственных сфер, в которых мы мало поднялись над уровнем дикарей. Здесь мы до сих пор как будто продолжаем рубить каменными топорами и с трудом добывать огонь трением."<sup>167</sup> Но это и делает язык помощником для понимания того, как мыслили древние и как поэтому мыслим сегодня мы.

Древнейшие корни сводят вместе позднее разошедшиеся, но архетипически близкие явления. Так через язык в основном восстановлена славянская мифология. Этимологическое родство даёт возможность более объёмно представить исконные образы слов, которые мы сегодня употребляем зачастую формально. Можно назвать архетипическими восстановленные корни праязыков, давшие жизнь целым ветвям понятий. В особенности это относится к корням наиболее древнего из реконструированных, ностратического праязыка, вбирающего большинство языковых семей мира (к нему относятся индоевропейская, семито-хамитская, уральская, алтайская, дравидская языковые семьи, картвельские, японский и корейский языки)<sup>168</sup>.

Кроме этимологических данных, значима опора на саму мифологию, как писал Шеллинг: "конечно же, исток мифологии теряется в таких эпохах, о которых нет исторических сведений; однако... по меньшей мере *один* памятник той эпохи все же сохранился, самый что ни на есть несомненный, – это сама мифология"<sup>169</sup>. – Так типический образ хромого кузнеца восстанавливает тот исторический факт, что мастером в древнейшие времена имел больше шансов стать калека, пока здоровые мужчины ходили на охоту.

Критерием универсальности образов и сюжетов выступает обращение к **древнейшей** мифологии: Е.М. Мелетинский справедливо подчеркивал, что "для правильного понимания природы мифа необходимо рассмотрение мифа и мифологии в наиболее типичных, так сказать «классических», формах, которые свойственны не только и не столько «классической древности» (вопреки многовековой популярности греко-римской мифологии в сфере ев-

<sup>167</sup> Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М, 1989 С.504

<sup>168</sup> Иллич-Свитыч В.М. Опыт сравнения ностратических языков. М.,1971-84

<sup>169</sup> Шеллинг Ф. Историко-критическое введение в философию мифологии. // Собр. соч. Т.2 М., 1989 С.166

ропейской цивилизации), сколько обществам более архаичным, чем античное"<sup>170</sup>.— Действительно, изящный образ греческой Афродиты не совсем верно отражает мифологему богинь любви, в более архаичном образе которых подчеркнута природная мощь и стихийная сила, которой сложно овладеть, связь с битвами (ср. вавилонскую Иштар, кельтскую Маеву т.д.).

Генетический подход заложен в самой мифологии: он органически присущ любому мифу. Благодаря этому миф соприкасается с реальностью (смысловой сутью вещей) и отсылает нас к ней. Генетический взгляд составляет онтологию мифа, выявляет ее, и это то, что отличает миф от сказки: сказка является просто повествованием, сродни историческому, но не объясняет, как устроен мир. В этом смысле миф возвышается над историей, а генетический подход над историческим методом, вбирая его в себя.

Как указывает М. Элиаде: миф – "это всегда рассказ о каком-то "сотворении": каким образом какая-либо вещь состоялась, то есть начала существовать. Вот почему миф сродни онтологии"<sup>171</sup>. С этим согласен и Е.М. Мелетинский: "кардинальная черта мифа, особенно первобытного, заключается в сведении сущности вещей к их генезису: объяснить устройство вещи – это значит рассказать, как она делалась; описать окружающий мир – то же самое, что поведать историю его первотворения"<sup>172</sup>.

Творение в мифологии – это космогенез, поэтому за основу описания мифологии естественно брать **космогонические мифы**. Просто типические природные образы мифологии еще не формируют картины мира (в чем слабость астральных теорий мифа). Лишь когда мы обращаемся к космогоническим мифам: основополагающим представлениям сознания о формировании жизни на Земле – становится виден универсальный ход развития человеческого мышления. Космогонические мифы наиболее четко проявляют внутреннюю логику самой мифологии. Неслучайно Е.М. Мелетинский замечает: "мы вступаем уже в сферу собственно мифологическую, когда переходим от семантических оппозиций к их космологическому осмыслению"<sup>173</sup>. В этом смысле мифы о сотворении – наиболее типичны, и когда исследователи ука-

<sup>170</sup> Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 2000 С. 163

<sup>171</sup> Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994 С.63

<sup>172</sup> Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 2000 С. 172

<sup>173</sup> там же, С. 231

зывали на универсализм мифологического мышления, они апеллировали прежде всего к ним.

Мифы о сотворении формируют тот архетипический стержень, который показывает историческую линию развития самой мифологии. Это отмечал уже Шеллинг: "Что в последовательной смене Богов мифология действительно сохраняет реальную историю своего возникновения – это окончательно становится непреложным фактом, если сопоставлять мифологии различных народов."<sup>174</sup> Общая картина мифов разных народов показывает, что боги с характерными чертами одного типа закономерно уступают место божествам другого типа. То есть в мировой мифологии обнаруживается не только совпадение отдельных образов богов, но и общая линия формирования человеческих представлений. Поскольку одни персонажи сменяют другие согласно единой логике исторического развития, это показывает общий путь эволюции человеческого сознания.

Типичная последовательность фаз творения, как ее восстанавливают космогонические мифы, это: (1) изначальный образ пустынного моря, существующего до рождения мира как колыбель, начало и конец всего (как отмечает Мелетинский, "представление о первичности морской стихии имеет универсальный характер"<sup>175</sup>);

(2) образ первого небесного демиурга, символизирующего хранящий мир небосвод и свет и совершающего основополагающий космогонический акт отделения Неба от Земли,

(3) из земли и её объектов возникновение людей; определение их судьбы богами Земли или первопредками, оттесняющими далекого бога Небес;

(4) возвышение над прежними богами главного бога-царя земледельческих культур – Громовержца, символизирующего 4-частную организацию пространства (представление об иерархической структуре мира признаёт культурной универсалией А.Я. Флиер<sup>176</sup>). А также динамику развития в образе грозы: сражения с (5) подземным противником, образ которого может отпочковываться от него самого – и т.д.

<sup>174</sup> Шеллинг Ф. Историко-критическое введение в философию мифологии. // Собр. соч. Т.2 М., 1989 С.262

<sup>175</sup> Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 2000 С. 206

<sup>176</sup> Флиер А. Я. Культурогенез М., 1995 С. 29

Историческая линия преемственности образов отражает мифологическую логику творения: *море – Небо – Земля – мироздание* в целом. Из морской пучины все возникает; Небо и Земля творят мир и рождают людей; его организует царь богов, сражающийся с хаосом. Когда Громовержец возвышается над прежними богами, боги трех предшествующих поколений занимают пассивную позицию. На этот факт указывает уже М. Элиаде: высшие существа небесной структуры исчезают из культов: они отдаляются от человека и становятся "отдыхающими богами": *dei otiosi*<sup>177</sup>.

Эту первичную логику творения и преемственности можно разглядеть практически в любой мифологии: вариации, которые возникают впоследствии, лишь подтверждают ее. Её характерные примеры: греческие *Хаос – Уран – Кронос – Зевс*, римские *Янус – Сатурн – Юпитер*, шумерские *Тиа-мат+Ансу – Ан (Энлиль) – Энки – Мардук*, хурритские бог неба *Ан* – бог зерна *Кумбари* – бог дождя *Тешуб*, семитские бог неба *Баалшамем* – первопредок *Илу* – бог дождя *Ваал* и т.д. Не везде так четко видны её звенья, как в античной мифологии, но первичная последовательность смены богов одинакова: море-океан остается на периферии (египетский *Нун*, кельтский *Ньёрд* и т.д.), божество Неба отстраняется божеством Земли (египетская *Нут Гебом*, *Уран – Кроносом*, *Баалшамем – Илу*), и оба они передают свои функции громовержцу (африканский *Олорун Обатале*, индийский *Дьяус Индре*, балтийский *Диевас Перкунасу*, кельтский однорукий *Тюр Тор*). Последовательность смены богов, если ее не доносит сама мифология, помогает восстановить сравнительная этимология их имен (*Тюр* – изначальный кельтский бог Неба, так как по имени родственен праиндоевропейскому богу ясного Неба *Дьяусу*, значит громовержец *Тор/Донар* – более поздний образ).

Такая пошаговая смена персонажей выстраивает первичную генетическую классификацию. Мифологические образы, развиваемые в дальнейшем, формируют дошедшие до нас пантеоны под предводительством царя богов (обычно бога дождя-громовержца – которого, в прямой зависимости от климатических условий, может замещать бог Солнца или подземного плодородия). И хотя они сосуществуют, исполняя разные функции, их исторический

<sup>177</sup> Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994 С.78

ряд, как и мифологическую логику творения и обустройства мира в человеческом сознании, можно продолжить (чего пока не делают ни мифологи, ни культурологи, ограничиваясь первыми тремя фазами творения):

(5) формирование образа подземного, скрытого мира как источника земного плодородия и богатства и оппозиция миру явному – который становится вечным противником царя богов (что иллюстрирует центральная мистерия индоевропейской мифологии – сражение Громовержца со Змеем);

(6) формирование образа божественного кузнеца – помощника Громовержца в его битвах и образа культурного творца наряду с природным демиургом, устанавливающего первые законы (брака, мирного договора между враждующими сторонами);

(7) образ изобильной матери-Земли, преобразенной плугом божественного кузнеца, и ее детей растений: умирающих и воскресающих богов, символизирующий налаженный земледельческий цикл, соответствующий смене времен года;

(8) возвышение бога Солнца в связи с изобретением колеса, распространением колесниц и образования империй; его покровительство героям и соперничество с царем богов;

(9) счет времени из наблюдения за лунными фазами и связанные с Лунной мифы о бессмертии, которого ищут герои;

(10) дальнейшее развитие интеллектуальной функции (речи и письма), обмена и торговли, и образы культурного героя-трикстера, нарушающего прежние культурные установки;

(11) овладение стихией чувств и возвышение богини любви, ее соперничество и брак с верховным богом;

(12) формирование образа идеального вождя (военного предводителя богов или пастуха/пастыря), объединяющего народы, противопоставляя силе разум и нравственные качества. Этот образ замыкает развитие мифологии, подводя к образованию религий нового типа (зороастризма, буддизма, христианства), в центре которых становится личность. С этим архетипом связаны эсхатологические мифы, что косвенно указывает на радикальную смену мыслительной парадигмы.

Выделенные таким образом мифологические классы богов стоят особняком в силу их генетического отношения к разным культурно-историческим пластам (хотя сами эти пласты могут перекрываться во времени, и их развитие не заканчивается формированием мифологического образа).

## 2.7 ФУНКЦИОНАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ МЕТОД

Процессы формирования мифологических образов зачастую идут параллельно, и образы новых богов наследуют черты предыдущих фаз. Каждый из базовых архетипов многокомпонентен (к нему может относиться несколько типических образов богов, функционально связанных между собой), он связан с другими многоуровневыми связями. И здесь уточнить классификацию помогает функциональный метод.

Археологические и антропологические данные по истории человечества, как и сравнительное языкознание, добавляют историческую компоненту к генетическому исследованию мифологии исходя из нее самой, необходимость чего отмечал В.Я. Пропп: "Генетическое исследование по необходимости, по существу своему всегда исторично, но оно все же не то же самое, что историческое исследование. Генетика ставит себе задачей изучение происхождения явлений, история – изучение их развития. Генетика предшествует истории, она прокладывает путь для истории. Но все же и мы имеем дело не с застывшими явлениями, а с процессами, то есть с некоторым движением."<sup>178</sup> Можно сослаться также на Р. Барта, который считал, что мифология должна найти свое основание в человеческой истории, так как миф не может возникнуть только из "природы" вещей.<sup>179</sup> Логика мышления развивается в рамках времени. Поэтому хотя архетипы являют надвременное, вечное, но описать их – значит описать историю складывания тех форм, в которых они предстают перед нами: эволюцию человечества и развитие сознания.

Свидетельствами исторических стадий развития человечества являются функции божеств: самих богов мифологии можно понимать как обожествление социальных и других функций, развиваемых человеком. Функцио-

<sup>178</sup> Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки. Исторические корни волшебной сказки. М., 1998 С. 128

<sup>179</sup> Барт Р. Миф сегодня // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994. С. 73

нальный метод исследования мифологии предложил Э. Дюркгейм, для которого мифы воспроизводят социальные состояния, а мифологическая реальность служит отражением и обожествлением общественной. Развивая эту идею, Б. Малиновский показал, что миф служит консолидации общества: "Функция мифа заключается не в объяснении происхождения вещей, а в утверждении существующего порядка"<sup>180</sup>.

Для изучения самой мифологии это актуально в том смысле, что социальная реальность служит закреплению и фиксации размытых и постоянно изменяющихся форм мифа. Она вводит его в более привычные рамки стандартов коллективного мышления, где становится уже гораздо легче понять его смысл. Дюркгейм и Малиновский демонстрируют, что вопреки иррациональности мифа, смысл в нем всегда есть и может быть понят с практической точки зрения исторического функционирования человека: "под символом надо суметь обнаружить представляемую им реальность, которая и придает ему его истинное значение. Самые варварские или диковинные обряды, самые странные мифы выражают какую-то человеческую потребность, какой-то аспект жизни, либо индивидуальной, либо социальной"<sup>181</sup>.

Таким образом, хотя мифология не сводится к социальной функции, но социальная реальность помогает классифицировать мифологические образы. В ответ мифология дает возможность развернуть (восстановить) исторический ракурс ряда социальных функций (царя-жреца, божественного кузнеца, военного предводителя богов), описывая их. Для классификации мифологии функциональный метод использовал Ж. Дюмезиль, положив в основу систематизации три социальные функции: идеологическую, хозяйственную и военную и рассмотрев сквозь эту призму индоевропейскую мифологию<sup>182</sup>. Правда, в мифологии нередко имеет место смысловое взаимопересечение функций, и все три функции, выделенные Дюмезилем, могут быть представлены у одного бога (что характерно для архетипа царя богов).

Поэтому в диссертации для систематизации мифологии предлагается не функциональный, а функционально-исторический (или функционально-

<sup>180</sup> Малиновский Б. Магия, наука и религия. М., 1998 С.85

<sup>181</sup> Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie. Paris, 1960 С.176

<sup>182</sup> Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986

генетический) метод: суть которого в том, что за типическим образом божества стоит не просто функция, а историческая эпоха, её сформировавшая.

Так, в период обретения своей земли, ограничения себя в пространстве определённой территорией, на которой похоронены их предки, у всех народов формируется образ бога-предка, покровителя своей земли и своего рода. Этот бог может творить людей из земли и других подручных материалов, а потом учить их земледелию, он управляет судьбой своих потомков, определяя также и их смерть в родной земле, потому что некогда умер здесь он. Этот образ может быть связан с осознанием циклов времени, необходимым для развития земледелия, и образом изобилия золотого века – или, наоборот, с осознанием времени как ограничения жизни, образом смерти и всякого зла. Впоследствии, при дифференциации функций божества, могут возникать отдельные образы богов земли, судьбы или времени (как основа формирования современных абстрактных понятий). При этом черты богов земли, времени и судьбы взаимопересекаются и сливаются в едином базовом архетипе (который можно назвать по имени самого известного из таких богов мифологемой Сатурна: чье имя переводится как "сеятель").

Если искать практически-функциональный смысл в типическом образе такого божества, то сегодня мы определим его как принцип идентичности (постижение своих корней, отнесения себя к своей земле и своему роду), память о прошлом, приобретение навыков, развитие инструментария, осознание смертности, решение проблемы выживания, стремление к материальному достижению и т.д. Мы видим, что здесь имеет место не одна, а опять же сразу ряд родственных функций, которые имеют единый архетипический корень – и так формируют изначально-единое семантическое поле позднее расходящихся смыслов. Это отчасти созвучно идеям И.Г. Франк-Каменецкого о постепенной дифференциации образных представлений и "палеонтологической семантике", содержащей смысловое тождество определенного круга значений, образующих семантический пучок (только архетипический подход расширяет эту концепцию от конкретных образов до типических).

Формирование мифологического образа антропоморфного божества (а не только обожествления природного явления) можно назвать кульминацией развития архетипа: закреплением определенной исторической фазы дея-

тельности людей в их сознании. Таким образом происходит сворачивание исторической эпохи в единый символ (глубинный архетип), носящий над-исторический смысл и содержащий в себе возможность разворота этого смысла на современность. Проходя через символ как суть реальности, движение мысли, концентрировавшееся на стремлении осознать нечто, найдя ему аналогию, меняет знак на обратный. Сознание сходится в точку, а потом вновь расширяется, охватывая актуальные жизненные сферы, которые могут быть описаны этим символом. В этом суть символического восприятия реальности.

## 2.8 ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИЙ МЕТОД

За свернутой в символ эпохой можно выделить ряд индивидуальных человеческих качеств, формированию которых она способствовала: для данного архетипа это целеустремленность, сконцентрированность, ответственность за конечный результат, материализм, интерес к корням и судьбе, акцент на планировании и пользе дела – а также философских и социопсихологических проблем: восприятие времени, профессионализм, национализм, автономия и т.д.

Актуальность функционального смысла, стоящего за типическим мифологическим пра-образом, настраивает на психологический метод изучения мифа, который разрабатывал К.Г. Юнг и который оказался наиболее практически продуктивным, показав актуальность изучения мифологии. Изучение мифа по мере «психологизации» философской мысли с середины XIX в. все чаще велось методами психологии и этнопсихологии (как отмечает Э. Кассирер<sup>183</sup>). Но следует иметь в виду критику психологизма в объяснении мифологии, которую дал уже Ф. Шеллинг: "Психология, почерпнутая в отношениях современности, да притом еще и отсюда сумевшая, быть может, взять лишь какие-то поверхностные наблюдения, ... мало приспособлена для объяснения феноменов и событий праисторического мира"<sup>184</sup>.

При психоаналитической трактовке мифологических архетипов следует не терять из виду их генезис: глубину и мощь исторических процес-

<sup>183</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление. М.; СПб., 2001. С.22

<sup>184</sup> Шеллинг Ф. Историко-критическое введение в философию мифологии. // Собр. соч. Т.2 М., 1989 С.366

сов, которые их породили, как и их широкий ценностный смысл. Тогда они не будут сводиться к психологическим комплексам и узкой психосоциальной проблематике. Обоснованную критику "психологического редукционизма": в частности концепции Дж. Кэмпбелла, когда мифология втискивается в рамки "психобиологии" личности, дает Е.М. Мелетинский. Он настаивает на том, что общечеловеческое начало в мифологии – не психологизм, а космичность, которая не противоречит наличию антропоморфных элементов в модели космоса: "Эта соотнесенность мира и человека имеет... преимущественно социальный характер... классические герои мифа олицетворяют род, племя или человечество в целом и, как таковые, соотнесены с природным космосом. Даже там, где речь идет не только о создании мира, но и о его дальнейшей судьбе, например в эсхатологических мифах, судьба эта сугубо космична и коллективна. В этом смысле миф *антипсихологичен* и нисколько не занят судьбами отдельных индивидов"<sup>185</sup>.

Поэтому актуальная задача (и цель данной работы) – классификация архетипов не психологическим методом, сводящим их к индивидуальному человеческому "я", а культурологическим, задействующим широту функционирования культуры. Даже проблемы индивидуальной психологии можно более продуктивно решать, исходя из глубинных архетипов, за которыми стоит исторический пласт их формирования. Психологический ракурс, выделяемый К.Г. Юнгом, оказывается более поверхностным или просто другим по отношению к той психологии, которая стояла за мифологическим образом исторически. Например, Юнг рассматривает типические пары матери-земли и её детей, умирающих и воскресающих богов растительности (Деметра-Персефона) через отношения матери-дочери. Мать и дочь мыслятся как образ смены поколений и бессмертия (в элевсинских мистериях) за счет того, что по принципу партиципации душа ребенка участвует в душе матери и, наоборот, молодость и слабость ребенка дополняют старость и мудрость матери. Столь психологического понимания не то чтобы не было у древних, но оно было не самым существенным. Более важным содержанием мифа для них мыслилось само циклическое умирание-возрождение приро-

<sup>185</sup> Мелетинский Е.М. Поэтика мифа М., 2000 СС. 70, 156-157

ды, как основа порядка земледелия, действительно позволявшего выжить человеку и человечеству. Таким образом, бессмертие человека представлялось как деятельное участие в круговороте природы – и через это осознавалась психологическая сопричастность к ее умиранию и возрождению. Манифестации и развитию этой сопричастности служили праздники окончания и начала работ, давшие начало Элевсинским мистериям.

Энергия архетипа постепенно обретала формы, адекватно раскрывающую ее природу, и современную психологию умирания-возрождения мы получаем как итог многократно повторенного исторического процесса, как глубинную память о нем. Культурологический разворот архетипа: как повторяющегося во времени процесса возникновения устойчивых образов, форм и стоящих за ними идей, позволяет выявить широкий спектр связанных между собой значений, то есть описать семантическое поле данного архетипа. Это описание предполагает: 1) генетический поиск общечеловеческих образов, 2) историческое изучение развертывания значений архетипа и 3) выстраивание структуры архетипов в их соотношении между собой: определение архетипических законов взаимодействия.

С точки зрения мифологии выделенные Юнгом архетипы Анимы и Анимуса, Персоны и Тени и др. недостаточно четко определены: в том смысле, что как образно-природные, так и социальные реалии, стоящие за ними, могут быть совершенно различны. Так, в единый архетип Анимы Юнг сводит практически все женские мифологические образы: а это и плодородие вод, и образ кормилицы-земли; и старухи-судьбы, и вечно юной зари; и помощницы при родах, и подземной мстительницы. Даже с функциональной точки зрения они слишком разноплановы, чтобы стоило их сводить в один-единственный, воистину непостижимый и чудовищный образ: разные мифологические функции должны занимать в психической структуре разное место. В этом смысле типология Юнга также не отражает древнейшей мифологии, хотя схватывает сказочную логику, и можно провести параллели между юнгианскими и некоторыми (не всеми) мифологическими архетипами<sup>186</sup>. Наиболее бесспорен оказывается архетип Трикстера, поскольку здесь

---

<sup>186</sup> Семира. Архетипы Юнга и астромифология // Юнг К.Г. Алхимия снов. Послесловие к переводу. СПб., 1997 С.303-348 URL: <http://www.culturalnet.ru/main/getfile/82>

Юнг отталкивается именно от мифологического образа (рассматривая образ трюкача-трикстера с позиции, предложенной П. Радином<sup>187</sup>).

Здесь следует добавить, что образы бессознательного порой страшны, поскольку доносят искажённое и субъективное видение мира. В отличие от них, универсальный мифологический архетип прекрасен: даже в изображении безобразного мифу присуще неотъемлемое эстетическое начало. И в отличие от сказочных проекций, базовый мифологический архетип – это не хитрый старик, но мудрый прародитель; не злой дух, но творец и создатель; не русалка-обольстительница, но власть самой красавицы-природы. И глубинный архетип здесь имеет то преимущество, что позволяет перейти от узко-субъективного образа к более широкому пониманию психологических проблем, расширяя мировоззрение.

Поскольку образы мифологии являются наиболее чистым отражением реальности, с психологической точки зрения древнейшие архетипы имеют преимущество перед поздними религиозными. Поздние культурные явления уже содержат в себе искажения, накладываемые особенностями различных культур и традициями передачи знания. Поэтому, чтобы психологически постигать изначальные архетипы и видеть, как они "работают" в нашей душе, необходимо преодолевать более поздние социальные стереотипы. Так у нас есть стереотип восприятия зла в образе Дьявола с рогами и хвостом, жаждущего поработить нашу душу. Он возник из мифологического образа древнего пастуха стад, относящегося к архетипу подземного мира. И мы не поймем психологическую живучесть этого архетипа, если остановимся на сказочно-бытовом понятии зла. Следует расширить близкое нашему времени символическое представление до первообразов, необходимость существования которых бесспорна и проявлена в их позитивной окраске – красоте.

Это сложный путь, и сведение современных образов к древнейшим может представиться регрессом, отвергающим тысячелетние достижения культуры. Поэтому методологически правильно и психологически актуально обратное движение: от непосредственных образов природы к тем идеям, которые они сегодня будят в нашей душе. Идею можно неверно понять и

---

<sup>187</sup> Радин П. Трикстер. СПб., 1999

выразить не тем символом. Но образ прост: идя от образа, нельзя ошибиться в идее. Поэтому, в отличие от таких культурно нагруженных символов, как Дьявол, архетипы древнейшей мифологии имеют бесспорное ценностно-смысловое наполнение, не вызывающее психологического отторжения.

## 2.9 СТРУКТУРНО-СЕМИОТИЧЕСКИЙ МЕТОД

Изучение того, как возникали и развивались древнейшие представления, фиксируясь в архетипические понятия, которыми доныне оперирует наше подсознание: то есть выявление процесса дифференциации образных и смысловых представлений, дает возможность выделения семантических рядов и структурирования смыслового пространства. Исследование генезиса архетипов – это реконструкция того, что представляет собой структура смыслов, хранящаяся в нашем подсознании. Поэтому, как говорил Р. Барт, изучая оформленные в сознании идеи, мифология как наука становится частью семиологии.<sup>188</sup>

Задачу структурного изучения мифологии ставил уже Э. Кассирер, говоря, что миф должен быть понят в его внутренней структурной закономерности: "Чисто *фактическое* единство основных мифологических образований... будет оставаться только загадкой, пока не будет сведено к более глубокой *структурной форме* мифологического мышления"<sup>189</sup>.

Е.М. Мелетинский также отмечает структурность мифа, делая вывод, что мифология "в силу ее принципиальной коллективности и семиотичности и тенденции всякий новый материал укладывать в традиционную структуру в гораздо большей мере проницаема для структуральных исследований, чем, например, литература"<sup>190</sup>, следуя в этом идее О.М. Фрейденберг, также полагавшей, что мифология более системна, чем любое другое мировоззрение<sup>191</sup>. Он подчеркивает достижения школы Н.Я. Марра<sup>192</sup>, предвосхитившей структурно-семиотический подход к мифологии – которым и в дальнейшем пользовались русские исследователи (В.В. Иванов, В.Н. Топоров).

<sup>188</sup> Барт Р. Миф сегодня // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994. С. 76

<sup>189</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление. М.; СПб., 2001. С.30

<sup>190</sup> Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 2000 С.97

<sup>191</sup> Фрейденберг О. М. Миф и литература древности М., 1978

<sup>192</sup> Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 2000 СС.149-151

Структурное исследование мифологии начал К. Леви-Стросс, используя метод структурной лингвистики, методология которой была провозглашена наиболее научной (приближающей гуманитарные науки к естественным), и привлекательность структурализма заключается в поиске широких типологических обобщений, общечеловеческих универсалий и всеобщих схем и законов деятельности интеллекта. Как лингвисты в языке, Леви-Стросс различал в мифе внешний вид и лежащую в основе структуру, отдавая предпочтение последней (его вклад в антропологию заключался в вычленении структуры родства). Смысл мифа он усматривал не на внешнем уровне доисторического повествования, а в системных взаимоотношениях между элементами мифа. В них отражается "анатомия ума": подсознательный универсальный образ мысли людей (в чем Леви-Стросс следует идеям Юнга). Стремление за символами обнаружить неосознаваемые глубинные структуры роднит структурный метод с психоаналитическим.

Рассматривая миф как особое явление языкового порядка и выявляя в нем структуру, К. Леви-Стросс постулирует, что 1) миф образован составными единицами – “мифемами”, и смысл его определен взаимоотношением элементов между собой; 2) упорядочивание вариантов мифа приводит к прояснению логической структуры, лежащей в его основе; 3) миф одновременно диахроничен (как историческое повествование о прошлом) и синхроничен (как инструмент объяснения настоящего и даже будущего); 4) всякий миф обладает слоистой структурой, которая варьируется<sup>193</sup> и т. д.

В структурном методе внимание с элементов переносится на системо-приобретённые (реляционные) свойства. Для описания мифологических архетипов он актуален, поскольку смысл архетипов во многом выявляет структура их соотношений между собой, как и набор образов внутри самого архетипа, упорядоченный согласно структуре смыслов. Повторяющиеся сюжеты мифов выступают как архетипические законы соотношения понятий. Согласно современной философии науки, структурный подход предполагает<sup>194</sup>:

---

<sup>193</sup> Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1985 С.187-206

<sup>194</sup> Шишков И.З. Современная западная философия. Очерки истории. Editorial URRS, 2004

1) Поиск объектов, в которых можно предполагать единую структуру – их историческая фиксация и временное отвлечение от их развития: примат синхронии над диахронией. – По отношению к мифологии это выявление типических образов богов, рассмотренное выше. Как писал уже Кассирер, предвосхищая структурный метод, "деятельность символической функции сознания в языке, искусстве, мифе выражается в том, что из потока сознания сначала извлекаются конкретные устойчивые основные формы, наполовину понятийной, наполовину чувственно-созерцательной природы – и в текущем потоке содержаний образуется островок замкнутого на себя формального единства"<sup>195</sup>. При этом актуален методологический принцип, сформулированный В.Я. Проппом: изучение повторяющихся элементов без исчерпывания всего материала ("для нас не существенно, взяты ли нами на учет все 200 или 300 или 5000 вариантов и версий каждого элемента"<sup>196</sup>).

2) Выделение типически повторяющихся отношений и существенных реляционных свойств элементов. – Это типические мифологические сюжеты и их характерная семантика. (Например, сражение верхнего и нижнего мира (Громовержца со Змеем) за ресурсы – и присущая ему семантика а) плодородного дождя, б) битвы своих и чужих (которых олицетворяет бог подземного мира), в) освобождения скованных сил природы и возрождения динамики мироустройства, г) столкновения добра и зла и т.д.). Если выделить 12 базовых архетипов, как это сделано выше, то таких типических отношений между ними будет около 100 (число сочетаний из 12 = 88, плюс следует учесть, что архетипы включают варианты мифологических образов и разветвление изначальной мифологической функции.)

Понятно, что учитывая дифференциацию образов и функций каждого архетипа, можно было бы выделить не 12 базовых архетипов, а гораздо больше (скажем отдельно рассматривать богов земли, времени и судьбы, или разделить персонажей подземного мира на тех, которые хранят богатства, тех, которые имеют отношение к растительному плодородию, тех, которые заведуют душами умерших, тех, которые выполняют роль подземного суда, тех, которые противостоят царю богов и т.д.). Но это не улучшило бы

<sup>195</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление. М.; СПб., 2001. С.25

<sup>196</sup> Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки. Исторические корни волшебной сказки. М., 1998 С. 129

саму классификационную модель, сделав её слишком сложной еще и в силу взаимопересечения этих функций. Вероятно, первичная классификационная модель и не должна содержать больше 12-ти элементов, для удобства психического восприятия. А меньшее количество базовых образов не позволяет выделить само богатство мирового мифологического наследия.

Типическое отношение должно быть в принципе находимо во всех развитых мифологиях; и исключения подтверждают общее правило. Так в египетской мифологии мы на первый взгляд не находим типичного сюжета борьбы царя богов-громовержца с подземным противником за силы плодородия, с семантикой битвы своих и чужих и победы добра над злом. В конфликте Осириса и Сета обнаруживается перестановка понятий: бог подземного плодородия Осирис воплощает добро, а его противник Сет – зло. При этом Сет разрушает Осириса на части как громовержец Индра – змея Вритру, раскидывая их по Нилу. Не вызывает сомнений, что такое мифологическое деяние призвано пробудить плодородие воды, и смерть по традиционной архетипической логике достаётся представителю нижнего мира. Но поскольку должно победить добро, Сет уступает трон Гору.

Как и Гор, Сет покровительствовал царской власти: сочетание иероглифов их имен означало "*царь*", и некоторые фараоны именовали себя Сетами (в чем отражалась оппозиция Нижнего и Верхнего Египта). Имя Сета стало популярно, когда в середине II-го тыс. Египет завоевали пришельцы с Востока. Главного бога они отождествили с Сетом, и их цари стали именоваться Сетами. Когда престол вернулся египтянам, они оказались вправе утверждать, что Сета победил Гор<sup>197</sup>. Почему оказалось возможным увидеть в Сете бога-царя? Ответ прост: Сет был богом дождя, и значит, египтяне, как и другие народы, называли царем громовержца! Но стихийный дождь был не в почёте у земледельцев, сориентированных на планомерные разливы Нила, и позитивная роль досталась богу не небесных, а нижних вод. В оппозицию ему громовержец предстал богом чужих стран и злодеем. Поэтому на царском троне остался естественный предшественник громовержца: бог охоты – сокол Гор (см. § 3.4).

<sup>197</sup> История древнего Востока (под редакцией Г.М.Бонгард-Левина) М.1988 Т.2 Глава "Египет".

Ставя акцент на постоянстве отношений между элементами, структурный метод считает сами элементы более случайными (что доказывает вышеприведенный пример: местные условия изменили образы богов, сохранив логическую структуру ключевого взаимоотношения). Но всё же это утверждение структурного метода более справедливо в отношении языка<sup>198</sup>, чем в отношении мифологии, где образы богов обычно столь же типичны, как и сюжеты отношений между ними. И, как указывал Кассирер, одна и та же форма связи может внутренне меняться, попадая в разные взаимосвязи форм<sup>199</sup>. Тем не менее, если перейти к архетипам как элементам психики или современным понятиям, утратившим изначально-образную компоненту, структурный метод прав в том смысле, что образы архетипов изменчивы во времени, а между современными абстрактными понятиями сохраняется постоянство тех же семантических отношений, что и между древними богами.

Например, божественный кузнец, символизирующий искусственно создаваемые шедевры мастерства и установления культуры, кует оружие царя богов, воплощающего общественный порядок, для борьбы с силами хаоса или врагами. Аналогично культура формирует внутреннюю стабильность общества и поддерживает его перед лицом других народов. Однако реже бывает, что, соблюдая принцип высшей справедливости и равного закона по отношению ко всем, кузнец обслуживает и врагов громовержца – и культура формирует те силы и законы, которые меняют социальный строй, если эти принципы не соблюдаются, заведая радикальными перестройками глубинных структур. Так отношение помощи, существовавшее между мифологемами кузнеца и царя богов и возникшее из их социально-исторических функций, и сегодня проецируется в сферу социальных функций в практически неизменном виде (культура помогает существованию общества).

Этот пример также показывает, что архетипические отношения далеко не всегда носят характер противопоставления, имея столь же разнообразную семантику, как и архетипические образы. Поэтому базовое отношение меж-

<sup>198</sup> Так Леви-Стросс указывал, что аналогичные логические структуры могут создаваться посредством разных лексических ресурсов.— Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1985. С.154

<sup>199</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление. М.; СПб., 2001. С.31

ду элементами и не следует считать бинарной оппозицией. Правильнее будет называть его просто аналогией (вслед за М. Фуко, который выделяет 4 варианта отношений подобия<sup>200</sup>, и оппозиция предстает одним из них).

3) Систематизация и построение структуры отношений путем формально-логического или математического моделирования, применение которой должно охватывать все наблюдаемые явления.– Здесь актуален взгляд Кассирера, что всю мифологию пронизывает структурно единая модель восприятия. Современный исследователь мифа К. Хюбнер считает: "В основе мифа лежит всеобъемлющая и замкнутая система чувственных и понятийных форм, в которую можно включить многообразие мифологического опыта и только тогда сделать данный опыт возможным. Это означает, что миф, как и наука, предполагает определенную и эксплицитную онтологическую структуру"<sup>201</sup>. Это одна из главных особенностей логики мифа, дающая возможность развернутого структурного описания мифологии.

4) Выведение из структуры теоретически возможных следствий и их проверка (практическому применению архетипического подхода (выявленной семантики мифологических архетипов) посвящена глава 4). Глубинные архетипы помогают расшифровке культурных кодов, развивая семиотический подход к культуре. Рассмотрение изначальных понятий сознания в системе – один из способов структурирования культурного пространства.

Р. Барт понимал структурный метод в самом широком смысле как моделирующую деятельность, без которой невозможно законченное представление. Как наиболее строгий метод гуманитарных наук, структурный подход ставит вопрос о *классификационной модели*, которая бы могла охватить структурными отношениями все свои элементы. Создатель философии символических форм Э. Кассирер видел в такой модели идеал полной систематичности, целостной философской системы, которая "позволила бы одним взглядом охватить все формы в целом, но выявляла бы при этом соединяющее их друг с другом имманентное отношение, а не связь с каким-то внешним «трансцендентным» бытием или принципом", где "каждая форма получала бы смысл исключительно благодаря занимаемому ей в этой системе

<sup>200</sup> Фуко М. Слова и вещи. СПб., 1994 СС.54-66

<sup>201</sup> Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996 С.57

*месту*, а ее содержание и значение характеризовались богатством и своеобразием отношений и взаимосвязей..." "В результате мы получили бы нечто вроде грамматики символической функции, в которой были бы охвачены и обобщенно соопределены все ее особые выражения и идиомы, данные в языке и искусстве, мифе и религии"<sup>202</sup>.— Эта перспектива смыкается с задачей описания мифологических архетипов в системе, поскольку архетипы есть символические функции и мифология дает возможность вычлениить их повторяющиеся отношения между собой.

Долгое время считалось, что системы классификации могут быть только социальными по происхождению и исторически обусловленными. Так Э. Дюркгейм и М. Мосс указывали, что определенную модель мирового порядка предлагает общество, как отражение тех структурных принципов, которыми оно само организуется и упорядочивается. Члены общества пользуются единой классификационной системой, и, будучи эманациями “коллективного разума”, классификационные схемы отражают и сохраняют то общество, в котором они разрабатывались<sup>203</sup>. Леви-Стросс сделал в этом отношении шаг вперед, утверждая, что социальными системами классификации управляет универсальная логика (и её выявляет структура мифологии).

Современная социальная антропология признает, что существуют единые для человечества классификационные модели, как и врожденная способность к классификации, без которой индивидуум не мог бы воспринять пространственно-временные и социокультурные различия. Как заключают западные антропологи Р. Нидам и Дж. Оверинг: “Насколько одни и те же категории возникают среди разных людей, нам остается заключить, что классификация отражает некие всеобщие принципы, лежащие в основе человеческого восприятия”<sup>204</sup>. Р. Эллен считает, что систематизация присуща врожденной познавательной способности, хотя классификационные модели возникают и из взаимодействия между индивидуальным опытом, лингвистической формой, культурной традицией, социальным контекстом и условиями жизни. Для этого исследователя классификационная функция укоренена не в социально-культурном окружении, но в человеческом теле (его

<sup>202</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1. Язык. М.; СПб., 2001. СС.19, 22-23

<sup>203</sup> Durkheim, E. and Mauss, M. Primitive classification. London: Routledge, 1970 С.66, 85

<sup>204</sup> Overing J., Needham R. Social and cultural antropology. London and New York, 2000 С.38

ритмах, психосоматике и конституции) и телесном опыте окружающего мира<sup>205</sup>.

Такой подход смыкается с психоаналитическим. Он возвращает к взгляду Э. Кассирера, что структурно единая модель мифологической Вселенной восходит к строению человеческого тела<sup>206</sup> (этот вывод мифологам позволяют сделать упомянутые вначале мифы о происхождении мира из тела первочеловека). Данная диссертация, рассматривая генезис архетипов, также уделяет внимание физиологии их формирования.

Для создателя философии символических форм "пространство мифа предстает как совершенно *структурное пространство*": в котором возможно выделить структуру связи всех его элементов, подспудно присутствующую также в религии, искусстве, языке и научном познании. В строении мифического пространства он обнаруживает единую структуру, по которой строится модель всего космоса. "Стремление подчинить все бытие общему пространственному порядку, все события – общему временному порядку... достигает своего совершенного воплощения... в структуре *астрологической картины мира*; хотя его истинные корни уходят глубже, в нижний, первобытный пласт мифологического сознания"<sup>207</sup> и видны уже в языке.

Космогоническая модель творения мира, взятая нами за основу мифологической классификации, проступает в структуре Зодиака. Астрологический символизм не изначален, он является поздней проекцией мифологического сознания, началом его перехода в стадию науки: длившегося около трех тысячелетий. Но миф принципиально космичен: по словам Мелетинского, "космическая модель составляет ядро мифологической модели мира"<sup>208</sup>. Поэтому первые системы мифологических образов предложили древние зодиаки: на родине классификаций, в Шумере: откуда навыки классификации, как и астрономические расчеты переняли греки, уже в III-м тыс. до н.э. солнечный цикл делился на отрезки, сопоставлявшиеся богам-планетам<sup>209</sup>. Исторически, астрология явилась первой попыткой рациональ-

<sup>205</sup> Ellen, R. The Cultural Relation of Classification. Cambridge University Press, 1993

(‘Classification’ in Barnar A. and Spencer J. Encyclopedia of Social and Cultural Antropology, London, 1997)

<sup>206</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление. М.; СПб., 2001 С.104

<sup>207</sup> там же, С.95

<sup>208</sup> Мелетинский Е.М. Поэтика мифа М., 2000 С. 156-157

<sup>209</sup> Ван-дер-Варден Б. Пробуждающаяся наука Т. II. Рождение астрономии. М., 1991

ного отношения к хаотическому мифологическому багажу, его упорядочивания в Зодиак и определения богам и силам природы места во времени и пространстве. Как переходная стадия между мифологическим мышлением и современным, она помогает выстроить мост между ними и сделать шаг к пониманию мифа с его позиции.

Анализ показывает, что большинство традиционно выделяемых мифологических образов (*громовержец, бог подземного мира, божественные близнецы* и др., не говоря уже об астральных божествах *Солнца, Луны и Звезды-Венеры*) целиком соответствуют какой-либо зодиакальной мифологии. Общемифологической логике подчинены даже поздние названия эклиптических созвездий, так как древние соотнесли участки солнечной орбиты с теми образами, которые были для них существенно значимы, то есть архетипичны. И поскольку структура Зодиака отразила последовательность космогонических фаз, стадии генезиса мифологических образов, соответствующие историческим этапам первобытного обустройства человеческого мира, легко проецируется на зодиакальный круг – коррелируя с обратной последовательностью знаков. То есть, наиболее древние образы: великой матери-Моря, творца-Неба, первопредка, определяющего судьбу людей через навыки выживания на Земле и др., соответствуют концу зодиакального круга (Рыбам, Водолею, Козерогу и т.д.), а боги с наиболее новыми архетипическими функциями – образ богини любви или идеального воина, демонстрирующие поэтизацию чувства любви или развитие нравственных идеалов, – его началу (Тельцу и Овну). Астрономическую аналогию этого можно усмотреть в цикле прецессии (смещения точки равноденствия относительно эклиптических созвездий), а культурную – в египетской традиции (дендерском календаре 1 в.), где спираль космогонического развития тоже разворачивается в порядке, обратном движению солнца по созвездиям эклиптики.

Наблюдения подтверждают, что в бессознательном хранится и в сознании воспроизводится мифическая последовательность творения, соответствующая эпохам древнейшей истории и коррелирующая с зодиакальной классификацией архетипов. На первое указывает например, Дж.Кемпбелл<sup>210</sup>: последовательность мифических образов повторяет человеческое развитие.

<sup>210</sup> Кэмпбелл Дж. Мифический образ. М., 2002 С.3

На второе – психологический опыт работы с людьми в трансовом состоянии и арт-терапии: когда внутренние стадии переживания или образы рисунков, выявляющие решение глубинных проблем личности, сменяют друг друга в последовательности, аналогичной историческим этапам рождения мифологических образов согласно архетипическим фазам мифологического творения и зодиакальной последовательности<sup>211</sup>. Последняя, выявляя естественную психологическую и духовную классификацию образов и символов, позволяет интерпретировать символический смысл этих фаз, то есть понимать и описывать значение этих стадий для развития личности конкретного человека и предвидеть направление и цель естественного, ненаправляемого психического процесса.

Как писал Дж. Кэмпбелл, "мифологические символы – не продукт произвола; их нельзя вызывать к жизни волею разума, изобретать и безнаказанно подавлять. Они представляют собой спонтанный продукт психики, и каждый из них несет в себе в зародыше нетронутой всю силу своих первоисточков"<sup>212</sup>. Это относится и к мифологическим сюжетам, как и к общей космогонической модели соотношения образов богов или архетипических энергий между собой: её нельзя произвольно изобрести, а можно только выявить. Поэтому закономерно, если она присутствует в нашей жизни как строение солнечной системы, влияющей на земные процессы, или как структура Зодиака, символизирующая смену времен года: через которую наша психика издревле склонна воспринимать цикл времени как таковой.

То, что зодиакальная классификация Междуречья или Египта сумела соотнести небесную сетку эклиптических координат солнца с определенными качествами божеств, сегодня уже представляется не заблуждением, но культурным достижением мысли древних. Это подтверждает ту идею, что архетипы фиксировались в древнейшем сознании не просто как пройденные ступени: которые были бы забыты, если бы не происходило их постоянной актуализации. Но события природной, социальной и частной жизни виделись как актуализация глобальных и вечных, но вполне определенных законов. А неизменные законы движения видимым образом демонстрировали

---

<sup>211</sup> Федорова Г. Холистический массаж: индивидуация и инициация. СПб., 2001 С.116

<sup>212</sup> Кэмпбелл Дж. Мифический образ. М.: Аст, 2002 С. 12

планеты, именно поэтому 5 тысяч лет назад в древнем Шумере оказалось возможным соотнести архетипы богов как качества мира с космической динамикой. И это было не менее великим философским открытием первого абстрактного знания, чем сам расчет движения планет или вычисление затмений, послужившие толчком к развитию математики: оно показало, что *физические процессы Вселенной имеют аналог в сознании человека*. Оно впервые соотнесло законы движения со сферой смыслов.

В поисках универсальной структурной модели описания мифологии можно использовать эти первые из исторически известных классификации мифологических образов: поскольку, как указывал Э. Кассирер, присущая мифологии внутренняя структурность "находит завершенное классическое выражение в астрологической картине мира... Предопределенность бытия действует для индивидуума так же, как она действует для вселенной... Что бы мы ни рассматривали: порядок природных стихий, порядок времен, состав тел или типичные свойства, виды «темперамента» у людей – мы всегда будем находить в них одну и ту же изначальную схему членения, одну и ту же «артикуляцию», накладывающую на все частное отпечаток целого"<sup>213</sup>. Таким образом, астрологическая традиция является универсальной системой аналогий, сводя воедино *все* их типы, и хотя она была отвергнута наукой Нового времени вместе с самим принципом мышления по аналогии (как это показал М. Фуко), она закономерно может возродиться для науки вместе с научным изучением и реабилитацией этого принципа. То есть, понимаемая как мифология (современная семантическая проекция древнейших архетипов), астрологическая традиция с её расчётными методами может занять место в ряду гуманитарных наук как наиболее строгая из них. В русле символического подхода, базой которого служит мифология, понимал астрологию К.Г. Юнг: "Астрология, как коллективное бессознательное, к которому обращается психология, состоит из символических конфигураций: планеты – это боги, символы власти бессознательного"<sup>214</sup>, – находя в них аналогию мифологических архетипов.

<sup>213</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2 М.; СПб., 2001 С.104-105

<sup>214</sup> Jung C.G. Letters. Letter to Andre Barbault, 26 May 1954. London, RKP CC.175-177

Как показано в авторской книге<sup>215</sup>, типические образы богов, традиционно выделяемые мифологией, и сюжеты отношений между ними хорошо ложатся в структуру соотношений в круге зодиака. В свою очередь эта модель способствует лёгкому усвоению мифологии, сводя хаотическое множество ее образов в стройную систему и позволяя провести в ней четкие направляющие линии. Это позволяет использовать систему зодиакального круга как удобную модель для структурной классификации мифологических образов, исторически изначальную и достаточно простую.

Обобщение образов мифологии и их архетипических смыслов в системе зодиакального круга практически удобно потому, что эта модель позволяет наглядно представить *структуру* их соотношений между собой, которую выявляют повторяющиеся во всех развитых культурах мифологические сюжеты. Структура круга – наиболее простая и наглядная структура для представления отношений между равноправными элементами, а модель 12-ти элементов отражает структуру самой мифологии – для которой характерен образ мирового дерева, связанного с числом 12 и подробно изученного В.Н. Топоровым<sup>216</sup>. Эта модель содержит архетипическое 3-членное движение во времени (прошлое-настоящее-будущее), или мифологически по вертикали (небо-земля-подземный мир) – и горизонтальный, статический разворот пространства, основанный на разнесении противоположностей и в мифологии описываемый образом 4-х сторон света. В такой структуре все компоненты связаны между собой функциональными соотношениями: преемственности или родства, оппозиции или борьбы<sup>217</sup>. Эти структурные соотношения актуализируют многообразные грани смысла мифологических образов и сюжетов. Круговая структура времени, в которую они в итоге связываются, может выступать как модель структуры нашего бессознательного, где можно выявить разные уровни смысловой сложности.

Правда, чтобы не допускать упрощения мифологии, ещё раз подчеркнём, что структура зодиакального круга даёт лишь формально-логическую модель соотношений, каждое из которых в мифологии наполнено уникаль-

<sup>215</sup> Семира и В. Веташ. Астрология и мифология. СПб., 1998

<sup>216</sup> Топоров В.Н. О структуре некоторых архаических текстов соотносимых с концепцией мирового дерева // Труды по знаковым системам, V, 1971, С. 9-62

<sup>217</sup> Семира и В. Веташ. Натурфилософские аспекты числа 12 // Астрология. Век XX. М., 1991 С.183-191

ным смыслом, и следует избегать образно-смыслового сведения мифологии к астрологии, как значительно более позднему историческому пласту сознания. Выявлять же в образах астрологии ее мифологический и архетипический, то есть культурно-исторический пласт, напротив, продуктивно для развития этой сферы знания, ставшей сегодня популярной. Сегодня в культурологии пока принят только исторический способ изучения таких сфер, но он не раскрывает сути актуального интереса к ним и правомочности или ложности их идей. А систематическое изучение мифологических архетипов позволяет ввести в эти области критерии оценки.

## 2.10 АКСИОЛОГИЧЕСКОЕ ЯДРО АРХЕТИПА

Окончательное формирование семантических полей невозможно без аксиологического подхода: он выявляет ключевую идею, объединяющую мифологические образы в единый архетип, и формирующую их актуальность. Как говорит Е.М. Мелетинский: "Мифологические символы функционируют таким образом, чтобы личное и социальное поведение человека и мировоззрение (аксиологически ориентированная модель мира) взаимно поддерживали друг друга"<sup>218</sup>.

Система первичных понятий *аксиологична* в своей основе: архетипы, выявляемые древнейшей мифологией или глубинной этимологией, мы можем назвать вечными именно потому, что они несут в себе неотъемлемый ценностный смысл. Как показывает развитие мифологии, нравственные понятия вызревают внутри мифологических архетипов – так образ идеального человека формируется в мифологеме непобедимого воина, объединяющего народы: развивая понятие личного "я" и подводя вплотную к монотеистическим религиям. Или образ воинственной богини плоской любви и страсти приобретает черты верной супруги и любящей матери.

Согласно Р. Барту, миф исходит из "ценностей", заменяя их "фактами" ("воспринимается как система фактов, будучи на самом деле семиологической системой"<sup>219</sup>), и из смыслов, регрессирующих к образной форме<sup>220</sup>. И

<sup>218</sup> Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 2000 С. 169

<sup>219</sup> Барт Р. Миф сегодня // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1989, СС.72-130 С.98

<sup>220</sup> там же, С.82

процесс актуализации архетипов в психике человека нельзя рассматривать вне их ценностного смысла. Сама активизация восприятия и психических пред-понятий, дающих нам возможность осознавать воспринятое, носит ценностный характер. Каждый глубинный архетип задаёт особую ценностную позицию, на которую мы вынуждены встать для понимания и развития религиозных или философских идей, производных от данного архетипа. Базовые архетипы таким образом предопределяют разный угол зрения или "горизонт" пред-понимания (согласно термину Гуссерля), что является предпосылкой существования различных мировоззрений: научно-философских, религиозных или национальных. И это предопределение носит большей частью бессознательный характер (мы не осознаём "эмоциональную матрицу" идей, хотя способы проецировать их ценностный вектор). Поэтому подход к мифологическому наследию с глубинно-генетической позиции, даже более, чем с литературной и этнографической, ставит вопрос, каковы универсальные представления человека о том, какой должна быть его жизнь.

Сегодня аксиологический подход признается значимым во всех гуманитарных сферах. Именно нравственное чувство дает безусловный критерий истинного – что актуально для гуманитарных наук, рассматривающих свои объекты в изменении и динамике взаимодействия. Без этого критерия, любая интерпретация в этих сферах предстает случайной, и следуя экзистенциальному подходу, некоторые исследователи смыкают систематизирующую работу мысли с художественным творчеством: “Поскольку мы создаем системы классификации, которые случайны, множественны, моментальны, связаны с контекстом и непостоянны, каковы феноменологические следствия этого разнообразия и условности?... Мы классифицируем, определяем мир в категориях, зная о невозможности сделать это раз и навсегда, и таким образом продолжаем создавать “мир как произведение искусства”, как сказал Ницше.”<sup>221</sup> При таком подходе не только сфера мифологии, лишенная укорененности в настоящем и как бы необязательная для жизни человека, мыслится случайной – такое же отношение распространяется на культуру в целом и гуманитарные науки. Поэтому идеи В. Виндельбанда и Г.Риккерта о культуре как царстве ценностей не теряют актуальности.

---

<sup>221</sup> N. Rapport, J. Overing. Social and cultural anthropology. London and New York, 2000 С.40

Архетипические смыслы помогают возродить вневременной смысл происходящего, и именно в этой сфере самым последовательным её продолжением является религия, а в современном мире – литература. Поскольку мы описываем систему общечеловеческих ценностей, их можно считать в глубине своей неизменными – хотя они проявились в истории человечества определенным образом и сегодня, не теряя внутренней связи со своей вечной сутью, они *эволюционируют во времени* вместе с человеком.

Эту идею иллюстрирует представление Бердяева о раскрывающейся в мифологии связи человека "с тем первоначальным процессом творения и образования мира, который лежит глубже самого отвердения материи, с которого научное сознание начинает рассматривать процесс эволюции мира"<sup>222</sup> (и представление Бердяева или Ф. Шеллинга о *становящемся* Боге).

Духовно-нравственный аспект мифологического сознания наиболее откровенно продолжается в литературе, яркие образы и сюжеты которой являются архетипическими (на что указывали уже романтики и К.Г. Юнг). Литература близка мифу как неразделенное образно-смысловое познание жизни, в ее круговращении вокруг одних и тех же внутренних психических структур, отвечающих экологии существования. Нравственность и совесть, к которой она апеллирует, с позиции мифологического мышления можно понимать как явление "совета" с "инфра-логикой" этих структур, небрежение к которой демонстрирует общество потребления.

Выявление древнейших архетипов позволяет в каждом шаге эволюции культуры различить изначальное концептуальное ядро, вокруг которого формируются более поздние мифологические образы. Но поскольку архетипы – метафизические трансцендентные сущности, то и мифология описывают надвременной процесс, который не только произошёл однажды, но и происходит постоянно: сейчас, как и много тысячелетий назад. Потому формирование мифологического архетипа нельзя описать так же хронологически чётко, как, скажем, начало выплавки металлов или изобретение колеса. Этот процесс нелинеен и совершает повторы: человечество периодически возвращается к одним и тем же образам и идеям мира, переосмысливая прежние символы и наделяя новым смыслом старые понятия. Поэтому говоря об

---

<sup>222</sup> Бердяев Н. Смысл истории. М., 1990 С.63

историческом процессе, который описывает мифология, мы имеем в виду последовательное обогащение смыслом древних праобразов, каждый из которых на определённом этапе достигает пика своей значимости и фиксируется в понятие, которое остаётся актуальным и по сей день. Это понятие проецируется в разные сферы: на жизнь общества, культуру и психику человека – но суть его остаётся неизменной. Если есть такая суть: некогда возникшая и доселе актуальная – мы и называем понятие глубинным или базовым архетипом.

Каждый конкретный исторический случай в чём-то отходит от общей модели. Однако это не мешает рассмотреть мифы разных народов в общем русле, потому что все архетипические образы так или иначе представлены у всех народов. Сложность представляет то, что каждый последующий архетип вбирает в себя черты предыдущих. Именно поэтому мы находим в мифологии ту видимую путаницу, в которой трудно разобраться даже специалистам. И здесь ключ в том, что включая в себя предшествующие архетипы, новое понятие организует их иной, лишь ему свойственной идеей.

В этой идее – актуальный для нас смысл архетипа, она формирует его главный типаж мифологического божества. При этом сопутствующие ему образы могут повторяться от одной стадии развития к другой, всякий раз наделяясь новым смыслом. Ещё раз подчеркнём, что история первообразов может быть рассмотрена только с точки зрения генезиса психики и мышления. Именно так архетипы выстраиваются в систему. Если же не проявлять настойчивого внимания к стержню развития ценностных смыслов, чуть не все типы богов можно так или иначе отнести к палеолиту, и корни их теряются в элементарных представлениях о природе, которые существовали столько, сколько сам человек.