

В ЧЕМ ЗАКЛЮЧАЕТСЯ СПЕЦИФИКА МИФА?

В.Н. Сыров,
Томский государственный
университет
narrat@inbox.ru

Цель данной статьи заключается в определении сущностных черт мифа. Показано, что как сущностными, так и специфическими чертами мифа следует считать нарративность, архетипичность, символичность и ритуальность.

Ключевые слова: миф, нарратив, архетип, символ, ритуал.

Тема, конечно, далеко не нова. Однако столь распространенное употребление этого притягательного слова к месту и не к месту, а также характер растиражированных рассуждений о сущности мифологии заставляют некоторые моменты снова проговорить. Типичной остается характеристика мифа как дорефлективного иррационального отражения реальности в образно-символической и эмоционально-ценностной форме, являющегося важнейшим способом и средством удовлетворения человеческих потребностей в освоении мира, доминирующего в первоначальном этапе истории человечества и в раннем детстве человека. Мало того, что определения подобного рода сохраняют позитивистское представление о поступательном движении человечества, сводя тем самым мифосознание к примитивной стадии человеческого развития. Неэвристичен сам категориальный аппарат (рациональное/иррациональное, образное/понятийное и т. д.), посредством которого пытаются выявить характерные черты мифа. Поясним данную мысль на примере употребления категории «иррациональное». Если иррациональное толковать как наполненность отношения к миру образами и переживаниями, то вряд ли эта чер-

та специфична для мифосознания. В лучшем случае она характеризует лишь степень такого отношения. Если данная категория призвана описать доминирующую мотивацию поведения, а именно его спонтанность, захваченность эмоциями, то такая черта не может быть принципом существования никакой культурной формы. Если же иррациональность понимать как неспособность устанавливать и руководствоваться «действительными» причинно-следственными связями, то она характеризует лишь самонадеянность современной культуры, вооруженной наукой и потому убежденной в «реальном» знании «реальных» свойств мира.

Что касается глубокомысленных рассуждений о том, что миф как живое эмоциональное явление ускользает из рук исследователей, пытающихся схватить его рациональными средствами, то высказывания подобного рода ставят крест на изучении любого объекта в силу его исходной инаковости для познающего субъекта. Утверждения о неких родовых архетипах в духе К.Г. Юнга просто оставим в стороне как паранаучные. Тем самым основная цель наших рассуждений – сформулировать набор положений, признаков, критериев, посредством которых можно оха-

рактизовать мифологию и отличать ее от других культурных форм (наука, религия и т. д.).

Для начала определим теоретико-методологические основания выдвигаемых идей. Историография вопроса велика, но наша позиция сформировалась под влиянием определенных работ, а именно трудов М. Элиаде, К. Леви-Стросса и Р. Барта. Теперь, что касается методологии. Во-первых, устанавливая существенные черты мифологии, будем исходить из того, что это не просто совокупность повествований, но определенный способ бытия. Отсюда и специфичность признаков, характеризующих мифичность. Во-вторых, выделенная нами конструкция – это плод исследовательской реконструкции, а не рефлексивной и осознанно осуществляемой позиции. Носители мифосознания, конечно, не рефлектируют по поводу собственных представлений. Правда, лучше сказать, что не они рефлектируют так, как к этому привыкли интеллектуалы. Мифология нерелективна в том смысле, что является единственной формой мировоззрения, которая спонтанно возникает в любой ситуации мировоззренческой пустоты, а не намеренно строится и целенаправленно вносится в сознание. В-третьих, как по форме, так и по содержанию мифы должны быть достаточно просты. Ведь они предназначены для «масс», а не для элит. Поэтому можем спокойно оставить в стороне философствование по поводу мифа и различные философии мифа. В-четвертых, подчеркнем, что мифы не следует сводить к повествованиям с архаическим содержанием. Как справедливо подметил Барт: «Определяющим для мифа является не предмет его сообщения, а способ, которым оно высказывается: у мифа имеются формальные границы, но

нет субстанциальные»¹. Отсюда гибкость и живучесть мифологии. Более того, в структуре мифа можно обнаружить механизмы, обеспечивающие смену содержания или переработку новой информации в адекватные мифу формы. Также логично предположить, что миф не любое содержание вбирает. Он его либо перерабатывает, либо отвергает как не вмещающееся в «мифический» формат. Ну и, наконец, последовательность предложенных ниже признаков носит логический, а не исторический характер. Мы начинаем с рассказов, но не потому, что в начале было слово, а потому, что так начать заставляет логика рассуждений.

Итак, начальной характеристикой мифа или первым шагом на пути превращения в миф будем считать придание тому или иному содержанию облика рассказа, истории или нарратива. Очевидно, что любой рассказ возможен лишь по поводу событий или деяний, которые он «упаковывает» в некоторую последовательность, каузально или хронологически организованную, и придает этой последовательности форму «начала–середины–финала». На данном этапе миф можно рассматривать как один из способов организации знания, альтернативный или параллельный современному стандарту научности, а именно описанию и объяснению через законы. Тем самым рассказать историю значит дать описание и объяснение некоторого положения дел, ответив пусть специфическим для научных стандартов, но тривиальным для рядового потребителя образом на вопросы «что произошло» и «почему это произошло». Иначе говоря, повествования гласят, что вещи или ситуации

¹ Барт Р. Мифологии. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996. – С. 233.

таковы, потому что являются результатом некоторой серии событий или деяний. Рассказы эти, как правило, незатейливы и, согласно Леви-Строссу, могут нанизываться один на другой². При этом стоит отметить, что вербализация нарративности не является обязательной. Рассказ может имплицитно содержаться в ритуале, изображении на плакате, рекламном сообщении, но развернувшись содержание мифа может только в нарратив, исторически возможно даже задним числом. Это не означает, конечно, тождественности мифов и нарративов. Последнее есть необходимое, но не достаточное условие наличия первого.

Стоит согласиться с Ж.-Ф. Лиотаром в том, что рассказ – это самая лучшая в самых разных смыслах форма знания. Так, «нарративная форма, в отличие от развитых форм дискурса знания, допускает внутри себя множественность языковых игр»³. Ведь рассказать историю значит дать указание, что следует делать, чтобы созданное не исчезло и сохранилось, или, наоборот, дать инструкцию, что делать не следует, если мы не желаем сложившегося положения дел. Отсюда еще одна конститутивная черта мифа. Это не просто серия рассказов, информирующих нас об устройстве, происхождении и перспективах окружающей нас реальности, тем более с экзотическим содержанием. В противном случае мифы остались бы для нас далеким и наивным прошлым. Миф должен повествовать о значимом, т. е. наделенном ценностью (или антиценном), ибо только ценное требует видения вещей с позиций их сохранения или уничтожения. Поэтому как только

те или иные истории тяготеют к явной или неявной формулировке ценностных ориентиров, они открываются для проникновения в них мифического.

В этом пункте стоит оттолкнуться от программной идеи Элиаде, а именно от идеи архетипа, позволяющей прояснить своеобразие формулировки ценностных установок в мифе. Как неоднократно оговаривался румынский мыслитель, отделяя свою позицию от юнговской мифологии: «Я употребляю понятие “архетип”... как синоним к “образцам для подражания” и “парадигмам”». Поэтому «мифы сохраняют и передают парадигмы – образцы, в подражание им осуществляется вся совокупность действий, за которые человек берет на себя ответственность»⁴. С этой точки зрения архетип можно рассматривать как особый способ формулировки ценностей. В отличие от идеалов архетип определяет ценность в форме не общего принципа действий (возлюби ближнего, к примеру), а указания на весьма конкретное действие. Поэтому как ценность архетип ориентирует на буквальное подражание или копирование поступков культурного героя и, естественно, не предполагает и не требует той вариативности действий и творческой инициативы, что заложена в самом способе формулировки идеалов. Можно сказать, что идеал гласит «делай подобное», а архетип – «делай то же самое».

На этой стадии описания сущностных свойств мифологии правомерно утверждать, что мифы следует трактовать как повествования об архетипах, т. е. о значимых действиях значимых персонажей или культурных героев. Говоря точнее, создать миф и значит архетипизировать героев пове-

² Леви-Стросс К. Структурная антропология. – М.: Наука, 1983. – С. 206.

³ Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. – СПб.: Алетейя, 1998. – С. 56.

⁴ Элиаде М. Космос и история. Избранные работы. – М.: Прогресс, 1987. – С. 30.

ствования или тот или иной набор описываемых ситуаций. Если же задать вопрос: «Что придает им значимость?», то ответом будет определение характера архетипического действия или предмета. Это всегда есть нечто сделанное впервые (или воспринятое как сделанное впервые), а значит, некоторый прообраз или, шире, нечто предельное, выходящее за границы обычного. Недаром, согласно тому же Элиаде, исходным содержанием мифов является космогония, т. е. серия повествований о сотворении мира или преобразовании хаоса в порядок. С другой стороны, понятно, что только космогонические действия могут стать подлинными перводействиями или архетипами. Речь, конечно, идет не о создании Вселенной, а о творении мира культуры, причем в виде весьма конкретных продуктов, к тому же без всякой систематичности, целостности, всеохватности, да и потребности в этом.

Отсюда вытекает еще одна конститутивная черта всякой мифологии. Для ее обозначения вполне правомерно использовать такой сильный термин, как «символичность». Если под символом понимать предмет, призванный указывать (выражать или замещать) на другой предмет, то, образно говоря, мифом можно считать рассказ, который, повествуя об одном, призывает самим фактом рассказывания и его содержанием видеть в нем нечто другое. Причем неважно, рассказ ли это буквально, рисунок или рекламный плакат, главное, чтобы бы он был подан или воспринимался как выражение или воплощение чего-то иного. Если же оттолкнуться от идеи Элиаде о космогоническом характере мифов, то можно утверждать, что видеть «иное» в контексте мифа значит воспринимать какое-либо конкретное действие или предмет как

воплощение или создание (отрицание и уничтожение) из хаоса порядка.

Возьмем, к примеру, рассказ о происхождении такого, по-своему примечательного, факта отечественной культуры и истории, как субботник. Если субботник интересен нам как причина возникновения некоторых, возможно, значимых для истории нашей страны последствий, либо как одно из проявлений закономерностей определенного исторического периода, то данный объект будет функционировать лишь как факт истории. Но стоит сменить угол зрения и усмотреть в описываемом событии некий культуротворческий акт, рассказ приобретет статус мифа, причем при сохранении исторической достоверности всех элементов повествования. Иначе говоря, самим актом символизации описанное событие будет наделено статусом архетипа.

Проговорим эту мысль еще раз. То или иное событие становится мифом не в силу фальсификации его описания, ложного истолкования его связей с другими событиями или неадекватности выбранного факта для характеристики существенных свойств того или иного исторического периода. Мифом его делает наделенность, а точнее заражение другим смыслом, подстановка иного означаемого или подмена денотации коннотацией. Образно говоря, миф возникает, когда субъект, видя одно, по сути, видит другое. Это подобно тому, как если бы подметающий улицу человек в ответ на наш вопрос: «Что вы делаете?» сказал бы: «Я порядок в городе создаю», вместо того чтобы сказать: «Я улицу подметаю». Прояснение сути данной операции делает понятными суждения классиков (А.Ф. Лосева, Элиаде и т. д.) о том, что в мифическом сознании предметы су-

ществуют не сами по себе, что в мифе все присутствует во всем.

Добавим сюда еще один нюанс. Вышеупомянутый Барт недаром указывал на наличие трех позиций, неизбежно возникающих при восприятии мифа, а именно позиций производителя мифов, их дешифратора и обычного читателя. Позиции творца мифов и дешифратора сходны в осознанности механизма сотворения и функционирования мифа. Для них это всего лишь семиологическая, по Барту, или, в нашей терминологии, символическая система. Но для потребителя миф является системой фактической. И в этом смысле французский мыслитель был совершенно прав, утверждая, что миф – не символ, потому что для его адресата в нем ничего символического нет. Субботник для него предстает действительным сотворением из хаоса порядка, воплощенным в конкретном действии, а не событием, к которому задним числом присоединено дополнительное значение. Просто субботником данное событие останется для творца и дешифратора мифов или станет таковым для потребителя после дискредитации вышеописанного значения в его глазах.

Если вернуться к мысли Лиотара о множественности языковых игр, допускаемых нарративной формой, и использовать ее для прояснения конститутивных черт мифа, то следует обратить внимание на специфику ее прагматики. Очевидно, что сам акт рассказывания мифа, его структура и содержание призваны направлять поведение адресата, причем не только к тому, чтобы занять позицию слушателя. Мы уже говорили, что рассказать историю значит, по сути, дать инструкцию, указывающую, что надлежит делать по отношению к ее содержанию. Иначе говоря, насколько мифы по-

ведствуют об архетипах, настолько они ориентируют на воспроизведение или повторение архетипических действий.

В случае с субботником речь будет идти о повторении структуры действий его творцов и первых участников. При этом вполне возможно, что мифический (или мифологизированный) рассказ будет обеспечивать не только сценарий всего действия, но набор и распределение ролей в нем. Так канонический эпизод с Лениным и курсантом на субботнике, известный в свое время любому школьнику, можно трактовать как программирование вариантов поведения старших и младших в осуществлении предписанного действия и соответственно как архетип для выстраивания социальных отношений в целом.

В свете вышесказанного нетрудно понять осмысленность и ценность такого повторения. Если миф представляет собой систему символическую, то и действия, предлагаемые адресату, будут носить такой же характер. Образно говоря, делая одно, индивид, по сути, должен делать нечто иное. Если субботник воплощает собой сотворение из хаоса порядка, то повторение данного действия значимо тем, что обеспечивает поддержание данного порядка, позволяя тем самым индивиду быть соучастником более величественного действия, а именно процесса сотворения мира. Очевидно, что такое действие будет носить характер ритуала. Ведь подобно тому, как символ призван замещать или воплощать какой-либо предмет, так и ритуал становится замещением или воплощением перводействия. Отсюда, кстати, легко выводятся все составные характеристики ритуала.

Естественно, что для самого носителя мифосознания ритуальное действие лишено всякой символичности. Для него оно яв-

ляется не имитацией или замещением, а реальным действием. Субботник с этой точки зрения становится не символическим актом и даже не средством обеспечения порядка, а осуществлением самого процесса его сотворения. Элиаде не случайно настаивал, что ритуал подобного рода выступает не столько повторением перводействия, сколько тождествен ему, причем не в плане его точного воспроизведения, а в смысле переключения из одного временного порядка в другой. Опять же следует добавить, что ритуальность такого действия задается не легитимацией его как ритуала, а структурным соответствием его сущностным признакам, поэтому формально такое действие может и не именоваться ритуалом.

Теперь можно подвести некоторые итоги и проговорить некоторые следствия, вытекающие из предложенной концепции мифа. Если суммировать вышеизложенное, то можно утверждать, что сущностными чертами мифа, а также способами превращения в миф, следует считать нарративизацию, архетипизацию, символизацию и ритуализацию. Поэтому насколько те или иные сущности приобретают нарративный облик, тяготеют к формулировке архетипов, наполняются символическим значением и воплощаются в ритуалы, настолько они и мифологизируются. Тогда мифологическое сознание будет таким сознанием, которое способно воспринимать окружающий мир и действовать в нем только сквозь призму вышеописанных черт. Как мировоззрение миф будет формировать такую картину мира, которая содержит нарративно оформленные сущности, получившие статус архетипов, наполненные символическим значением и предписывающие индивидам определенный тип действий, а именно вечное повторение архетипов.

Нетрудно заметить, что присутствие в мифах персонажей чудесных и экзотичных в буквальном смысле слова, как-то богов, демонов, духов и прочих порождений человеческой фантазии, отнюдь не является обязательным. Важно сохранение вышеописанных принципов. Поэтому превращение в миф есть, по сути, операция преобразования любого подручного материала. Рассказ о Ленине, с исторической точки зрения вполне достоверный, превращается в миф (сохраняя при этом свою содержательную достоверность), как только его герой начинает восприниматься как носитель архетипических действий, которые приобретают космогонический, а значит, символический статус и потому подлежат повторению. Барт недаром отметил, что «миф ничего не скрывает и ничего не демонстрирует – он деформирует; его тактика – не правда и не ложь, а отклонение»⁵. Потому мифология и является весьма гибким, т. е. живучим, образованием, для которого расколдовывание и рационализация мира становятся не помехой, а, наоборот, дополнительным основанием для беспрепятственной оккупации пространства, расчищенного процессом секуляризации. Ведь мифом может стать всё что угодно, лишь бы соблюдались указанные выше требования. Такая способность, видимо, и была Леви-Строссом обозначена термином «бриколаж».

Миф был представлен нами как знаковая система, где текстом или совокупностью означающих не обязательно является рассказ в буквальном смысле слова. Таких рассказов вообще может не быть или они будут созданы задним числом, что наш Лосев, как известно, называл «рефлексив-

⁵ Барт Р. Мифологии. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996. – С. 255.

ной мифологией». Облик знаковой системы могут обрести любые объекты или действия людей. Главное, чтобы они прочитывались как мифы. Поэтому миф подан нами как знаковая система не в силу приверженности определенной концепции мифа, а в силу занятия определенной позиции по отношению к нему. Даже если полагать, что миф есть все и все есть миф, то для определения сущностных черт мифа неизбежна операция его сравнения (явного или неявного) с чем-то иным, а значит, необходима позиция стороннего наблюдателя или дешифратора.

Но по той же самой причине миф можно рассматривать в более масштабном контексте, а именно трактовать его как способ человеческого бытия. Для этого надо просто перейти на позицию адресата или носителя мифосознания, когда индивид уже видит (прочитал) вещи в определенном свете и действует в свете такого видения или, как говорится, «пребывает в мифе». Тогда вещи и ситуации предстанут совершенно в ином ракурсе. Это аналогично ситуации, когда мы смотрим на палку и прикрепленный к ней кусок раскрашенной материи и уже воспринимаем ее как знамя. Чтобы утратить это видение, нужна рефлексивная позиция или носитель иного культурного контекста. При этом миф явится не просто способом понимания мира, когда мифические сюжеты становятся условиями объяснения причин происходящего, а принцип действия или существования, когда ритуал, а точнее ритуализация, предстает способом организации, селекции и контроля поведения индивида.

Не желая преувеличивать степень интеллектуальности носителей мифосознания, тем не менее отметим, что выделенные черты мифа определяются не столько

примитивностью его носителей, сколько позицией, в которую они поставлены. Поясним тезис на примере «одушевленности» мира, обычно приписываемой мифосознанию. Логично предположить, что если в силу тех или иных социально-культурных или антропологических обстоятельств индивиды будут поставлены в ситуацию адаптации, а не его преобразования мира, то они с неизбежностью начнут развивать по отношению к нему практики коммуникативные и производить персонифицированных адресатов своих посланий. Так называемый современный человек не одушевляет мир лишь потому, что интеллектуальными элитами поставлен в позицию его преобразования, а она диалога с «миром» не требует.

То же самое касается условий создания архетипов. Индивиды обусловлены ими отнюдь не потому, что есть некое родовое коллективное бессознательное, или потому, что они еще не способны видеть и запоминать специфику тех или иных вещей и событий. Просто любой способ человеческого бытия будет в первую очередь конституирован вопросами (и ответами) «Что надлежит делать?» и «Почему делать надлежит именно это, а не иное?». Ну а если индивиды ориентированы на реализацию адаптивных стратегий (другой вопрос: почему они нацелены именно на такие стратегии), то стратегии эти конституируются повторением. Остается только смоделировать образцы для повторения. Причем логика создания таких образцов столь же неизбежна. Соответствие пресловутой реальности здесь никакого значения не имеет, но не потому, что любой образец искажает действительность, а потому, что его функции по отношению к ней иные.

В заключение отметим следующее. Если говорить об архаическом сознании, то очевидно, конечно, что описанные черты мифа не покрывают всего богатства отношения архаического человека к миру. Сюжетная структура определенного мифа отнюдь не обязательно должна буквально и целиком воспроизводиться в ритуале. Их связь может носить характер структурного тождества, отношения части/целого, когда мифический рассказ является частью ритуала или ритуал – частью мифического рассказа. Но даже более того – не все ритуалы сводятся к имитативным ритуалам. Не все мифические существа являются культурными героями и не все взаимодействия с ними определяются архети-

пами. Но поскольку мы трактуем миф как основу мировоззрения, то надлежит показать, как предложенная структура мифа может и будет преобразовываться для решения всех тех многообразных задач, с которыми сталкивалась архаическая культура. Но это уже другая история.

Литература

- Барт Р.* Мифологии. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996. – 312 с.
- Леви-Стросс К.* Структурная антропология. – М.: Наука, 1983. – 536 с.
- Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. – СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
- Элиаде М.* Космос и история. Избранные работы. – М.: Прогресс, 1987. – 312 с.