

## ФИЛОСОФИЯ МИФА В ТРАДИЦИИ ОТЕЧЕСТВЕННОГО СИМВОЛИЗМА

*Статья представлена кафедрой философской и психологической антропологии.  
Научный руководитель – доктор философских наук, профессор А. А. Корольков*

Статья посвящена рассмотрению отечественной философской традиции исследования мифа в контексте символического направления, начиная с XIX в. и заканчивая новейшими исследованиями в этой области. Рассмотрены концепции таких авторов, как А. А. Потебня, П. А. Флоренский, А. Ф. Лосев, Е. М. Мелетинский, Я. Э. Голосовкер и др. В статье отстаивается мысль, согласно которой в контексте русской традиции познание мифа носит характер мировоззренческого поиска, определяющего отношение человека к самому себе и окружающей его действительности.

The article regards philosophical problems of myth in a context of symbolism trend in Russia. It covers a period from XIX century until our days and observes philosophy of myth in theoretical systems of A. A. Potebnya, P. A. Florenskiy, A. F. Losev, E. M. Meletinskiy, Y. E. Golosovker, and others. The main idea of the article is that cognition of myth in Russian symbolism has a character of finding the conception of the world, that determines the attitude the relations of human to himself and reality.

Глубокие теоретические исследования сферы мифологического в контексте западноевропейской философии появляются достаточно поздно. Лишь эпоха романтизма делает миф предметом своего пристального внимания. Начало же отечественной традиции философского осмысления мифа может быть отнесено к XIX в., а именно к работе А. А. Потебни «Слово и миф», в которой глубокие этнографические и лингвистические исследования содержат интересные философские прозрения, которые во многом совпадают с идеями Э. Кассирера, появившимися только в начале XX в. Философские интуиции А. А. Потебни опередили развитие западной мысли в исследованиях мифа. Особенной чертой мифологического мышления, отличающей его от последующих форм, он называет отсутствие отделения образа от вещи, объективного от субъективного, внутреннего от внешнего. Потебня также рассматривает миф как познавательный акт: «...для мысли, создающей мифический образ, этот образ служит, безусловно, лучшим единственно возможным в данное время ответом на важный вопрос. Каждый акт мифический есть вместе акт познания. Мифический образ не выдумка, не сознательно произвольная

комбинация имеющихся в голове данных, а такое их сочетание, которое казалось наиболее верным действительности»<sup>1</sup>.

Потебня отмечает особенную черту мифологической реальности, в которой необычные для сознания вещи объясняются более обыденными и часто повторяющимися явлениями, которые из-за их близости кажутся самоочевидными. Далее происходит обратный процесс: когда сознание обращает внимание на ближайшие вещи, они начинают объясняться через более масштабные явления. Потебня, так же как и Кассирер, сравнивает научное мышление с мифологическим. Он отмечает, что миф сроден с научным мышлением тем, что он есть акт сознательной мысли, акт познания, объяснения посредством совокупности прежде данных признаков, объединенных и доведенных до сознания словом или образом. Мифическое и немифическое мышление априорны в том смысле, что предполагают прежде познанное, сохраненное для настоящего мгновения посредством слова или изображения. Разница между мифическим и немифическим мышлением в том, «что чем немифичнее мышление, тем явственнее сознается, что прежнее содержание нашей мысли есть только субъективное

средство познания; чем мифичнее мышление, тем более оно представляется источником познания»<sup>2</sup>. Миф – это и не вера в чудесное, так как чудо предполагает знание нормального порядка, а мифический субъект не различает того и другого. Образованность же приводит к сознанию раздельности слова и мысли, что содержание слова может быть лишь субъективно, т. е. само существование слова не доказывает истинность содержания. Потебня отмечает, что «мифология есть история мифического мирозерцания...»<sup>3</sup>, а миф – шаг, необходимый для развития всего человечества. Только в XX в. исследователи согласились считать вечное присутствие мифологии в сознании неоспоримым фактом, но уже Потебня писал, что «мифология есть и теперь, как во времена Гомера, но мы ее не замечаем, потому что живем в ее тени»<sup>4</sup>.

Миф – ответ на известный вопрос мысли, состоит из образа и значения, между которыми связь не доказывается, а принимается на веру, результат, акт сознания, первоначально словесен. Хотя в мифе образ и значение различны, но самим субъектом это различие не сознается, образ целиком переносится в значение, начало их различения – поэзия, а потом и наука. «Мифическое мышление на известной степени развития единственно возможное, необходимое, разумное»<sup>5</sup>. Как и Шеллинг, Потебня предлагает рассматривать миф сам по себе: «объясняя мифы, мы вовсе не переводим метафорического и первобытного языка на простой и современный. Если бы мы делали это, то наше толкование было бы умышленным искажением, анахронизмом»<sup>6</sup>. Миф состоит в перенесении индивидуальных черт образа, долженствующего объяснить явление, в само явление, создается на почве веры в объективное существование мысли. Кроме того, он отмечал противоположность мифа и науки, с появлением которой мифы начинают отступать.

В русской философской традиции символизма, восходящей к Соловьеву, а через нее и к Платону, мифологии отдается важ-

ная роль восстановления целостности мировосприятия человека. Так, например, мифология занимала большое место в философии и эстетике у В. Иванова, который разрабатывал ницшевскую тему дионисийства и выдвинул практическую программу мифотворчества и возрождения органического народного мироощущения с помощью мистериального творчества, оказал влияние на работы по символизму и теорию мифа раннего Лосева. П. А. Флоренский разрабатывает эту же тему, отмечая, что мифологическому сознанию приоткрывается небесная «лазурь вечности» через созданные разумом «трещины мироздания». Мифологическое мышление согласно Флоренскому ассимилирует в себе обыденное сознание с упором на метафизику и мистику и развивает их, что позволяет мифологическому субъекту видеть мир целостно, в единстве противоположностей. Средством такого соединения служат символы, которые «суть органы нашего общения с реальностью. Ими и посредством их мы соприкасаемся с тем, что было отрезано до тех пор от нашего сознания». «Символы – это отверстия, пробитые в нашей субъективности»<sup>7</sup>.

Продолжая русскую традицию символизма, А. Ф. Лосев создает яркую, во многом манифестационную работу «Диалектика мифа», в которой он последовательно применяет созданное им учение о символе.

Итак, для выяснения сущности мифологического мышления, начинает он, необходимо «погружение» в стихию самого мифа, исключаяющее все возможные позднейшие наслоения, что поможет понять, что же такое мифомышление по своему существу. При первой встрече сознания с реальностью оно не выделяет себя в качестве субъекта, для него реальность отдельно не существует. Есть мир, данный только для меня и существующий только таким образом, как я его мыслю. Все предметы, попадающие в сферу опыта мифологического субъекта, получают оценку в контексте личностной истории человека, интерпретируются с точки зрения бытия индивидуально-

го сознания, а не объективных закономерностей. Как результат, объективная сущность предметов подменяется образами самого сознания, сохраняя при этом внешнюю явленность предмета (ковер-самолет, волшебная палочка и т. д.). Каждый предмет в мифологическом сознании получает оценку своей значимости для мифологического субъекта. Здесь следует отметить, что остановка на подобном описании сущности мифологического мышления приводит к портрету мифологического субъекта как «сумасшедшего» или «глупого» (каковым, с точки зрения позитивистов, он часто и представляется), тогда возникает вопрос: каким образом на протяжении тысячелетий эффективно выживали в среде «примитивные» люди? Ведь если бы мифология ограничивалась набором верований, основанных лишь на индивидуальных чувствах, аффектах, эмоциях, то мифологический субъект, верящий в магические свойства того или иного предмета, представлял бы из себя некоего помешанного человека, неспособного адекватно расценить ситуацию, отличить реальные события от нереальных. Такая позиция по отношению к мифологическому субъекту была бы не верна, ведь несмотря на то что мифологический субъект может верить в чудесные «ковры-самолеты», он не будет ожидать от обычного ковра магического поведения. Его способ действия схож с тем, как играющий ребенок «оживляет» свои игрушки, верит в их реальность, но в то же самое время осознает, что все происходящее всего лишь игра. Для разрешения этого противоречия А. Ф. Лосев предлагает рассматривать мифологическое мышление как особого рода отрешенность мифологического субъекта от действительности. Это означает, что хотя мифологическое мышление непосредственно, конкретно и чувственно, оно имеет некую иерархичность, разделение чувственного от идеального, которое позволяет отличать мифологическому субъекту реальность мистическую от повседневной. Каким же образом происходит соединение идеального и реаль-

ного в мифе? Ситуация, складывающаяся в мифологическом мышлении относительно взаимодействия реального и идеального, очень интересна и не проста. Для того чтобы в этом разобраться, А. Ф. Лосев предлагает рассмотреть различные формы выражения, в которых соотносятся между собой сущность и явление, идеальное и реальное, внутреннее и внешнее. Понятие «выражение» представляется здесь уместным, так как, по словам А. Ф. Лосева, оно «указывает на некое активное направление внутреннего в сторону внешнего, на некое активное самопревращение внутреннего во внешнее». Различные способы взаимодействия внутреннего и внешнего, сущности и явления – это различные способы выражения, ведь «выразительное бытие есть всегда синтез двух планов, одного – наиболее внешнего, очевидного, и другого – внутреннего, осмысляющего и подразумеваемого»<sup>8</sup>. Он отмечает, что еще Ф. В. Шеллинг описывает различные способы взаимоотношения внутреннего и внешнего при помощи трех типов выражения: схемы, аллегории и символа.

Рассмотрим более подробно различные типы выражения. Первым из них является схема, суть которой заключается в следующем: ее внутренняя часть, т. е. идея, перевешивает внешнюю, явление. Схемой мы можем назвать любой механизм. Сущность механизма, как способа выражения, заключается в том, что общее, идеальное в нем подчиняет себе частное, внешнее, или, говоря иначе, в механизме не являются важными конкретные моменты, а главную роль играет заложенная идея. Поэтому для механизма не существенно, что из себя представляют отдельные части, в чем их собственная суть, они лишь подчинены идее, которая собирает их воедино, не изменяя сущности отдельных частей. Именно таким образом существует любая схема, цель которой максимально проявить идею и минимизировать значение деталей, из которых создается она сама. При сравнении схемы с мифом становится очевидно, что этот тип

взаимодействия внешнего и внутреннего не является существом мифологии. В мифе, в отличие от схемы, внешние проявления играют роль полноценных участников, а не подчиненных деталей. Герои мифов всегда насыщены конкретностью и образностью, которые создают сам миф, или, говоря иначе, для мифа важен «материал», который предназначен для реализации его «идеального».

Второе взаимоотношение внутреннего и внешнего, именуемое аллегорией, отличается обратными характеристиками, в нем внешнее перевешивает внутреннее. В аллегории на первом месте стоит чувственное, образ, личностные характеристики героя, сама идея при этом отступает на второй план, является нам невыраженной. Образ в аллегории играет роль иллюстрации, которая по своей сути выбрана случайно и является лишь пояснением. Такими случайными образами являются герои басен, в которых аллегоричные фигуры животных действуют словно люди. Каждому читающему басню при этом понятно, что это не рассказ о животных, похожих на людей, а лишь использование различных характеристик, приписываемых животным, для того чтобы ярче и точнее рассказать о том, какими бывают сами люди. Трактовка мифологических сюжетов как своего рода аллегорий была широко распространена достаточно долгое время, но мифы и басни существенно отличаются друг от друга. Для мифологического сознания герои мифов – это реальные личности, со своими, только им присущими качествами. Герои же басен – это случайные персонажи, более или менее произвольно взятые для выражения определенной идеи. Басенные образы могут взаимозаменять друг друга, герои же мифов – никогда. Так, например, глупость может быть высмеяна и в образе обезьяны, и в образе свиньи, но при этом представить себе характеристики Зевса в образе Нарцисса просто невозможно. Поэтому хотя миф и может содержать аллегорические черты, но они не будут существенными для него.

Толкование мифа как аллегории значительно сужает его культурное значение.

Третьим, наиболее сложным и интересным видом выражения является символ. Он представляет собой тождество идеи и образа, причем такое тождество, в котором идея и образ и различимы, и тождественны. Они взаимодействуют так, что безразлично, с какого конца следует начинать их рассмотрение, взаимодополняют друг друга, черпают смыслы из обеих областей, причем таким образом, что в символе нет идеи без образа и образа без идеи, общего без частного и наоборот. Внутреннее и внешнее символа при этом все же различаются, формируя выразительную структуру, которую, используя язык А. Ф. Лосева, можно назвать самотождественным различием.

Действительно, любое выражение есть тождество внешнего и внутреннего иначе оно перестает быть выражением. А. Ф. Лосев, исследуя сущность мифологии в своей работе «Диалектика мифа», усложняет структуру выражения, дополняя каждый из слоев внешнего и внутреннего своими собственными слоями внешнего и внутреннего. Согласно его мысли, вид взаимоотношения сущности и явления определяется тем, каким образом комбинируются различные слои. Здесь возникает сложная иерархичная структура выражения, в которой у каждого внешнего может быть нечто еще более внешнее или внутреннее и у каждого внутреннего нечто еще более внутреннее или внешнее. Например, говоря о внешнем, можно сказать, что геометрическая фигура есть нечто более внешнее, чем отвлеченное число; в свою очередь, круг, сделанный из дерева, «внешнее», чем абстрактная геометрическая фигура. То же самое можно сказать и о внутреннем: одно дело – отвлеченное понятие, которое является как бы внутренним внутреннему, другое дело – образ, являющийся внешним внутреннему. Это означает, что имеется два слоя бытия, относящиеся друг к другу как смысл и явление, в каждом из которых, в свою очередь, имеются соответствующие планы. Эти два

слова вступают в отождествление, при котором возможны различные типы синтезов каждых моментов между собой. Теперь, исходя из этих позиций, мы можем посмотреть на виды выражений на новом уровне. Оказывается, что в аллегорическом способе выражения, овеществляется не вся идея, а лишь смысловая ее сторона, т. е. смысловая сторона идеи соединяется со смысловой стороной вещи. В механизме, в свою очередь, выраженный смысл внутреннего отождествляется со смыслом и идеей внешнего. Символический способ выражения образуется из отождествления факта внутреннего с фактом внешнего и в результате достигается полное тождество, вещественное и реальное. Для пояснения структуры символа рассмотрим организм как пример символического выражения. Он соединяет в себе внутреннее и внешнее таким образом, что явление «организма» может отсылать, только к его собственной идее, между тем как механизм всегда отсылает к идее чего-либо отличного от него самого. Идея организма хотя и отлична от него самого, но при этом всегда неотделима, тогда как исчезновение идеи механизма существенно не меняет его деталей. Усложненная схема взаимоотношений внутреннего и внешнего помогает также выявить существенные различия символа и аллегории. Читатель басенной аллегории ни на минуту не верит в то, что басенные петухи, ослы, муравьи и вороны могут говорить и вообще действовать, как человек; но совершенно другое происходит, когда перед нами фигуры Зевса, Афродиты или героев других мифологий; в их подлинности и реальности нельзя усомниться, они никого не подменяют и изображают только сами себя. Точно так же, сравнивая театрального зрителя и мифологического субъекта, мы можем яснее увидеть разницу между символом и аллгорией. Зритель в театре и верит, и не верит актеру на сцене; потому что театр по своей сути аллегоричен. Мифологический же субъект погружен в театральное действие, он как бы бросается на сцену, спеша

принять участие в происходящих там событиях. Итак, именно в мифологической реальности происходит абсолютное совпадение внешнего идеи с внешним явлением, и в этом смысле миф есть символическое выражение.

С другой стороны, при всем своем различии миф и аллегория имеют одну общую черту – это особого рода отрешенность от реальности, которая позволяет и верить, и не верить одновременно. Снова приведем пример с театром, который является аллегорическим видом отрешенности. Театральный зритель, смотрящий спектакль, находится в таком состоянии, которое позволяет ему верить в события, происходящие на сцене, сопереживать им, но при этом спокойно сидеть в кресле. Мифологический же субъект как бы «кидается» на сцену, участвует в таком виде отрешенности, как спектакль. Примером для сравнения этих двух видов отрешенности может быть аудитория детей младшего возраста, которые не вполне могут быть названы театральными зрителями, так как, наблюдая за спектаклем, они готовы непосредственно участвовать в театральных событиях, часто кричат и подсказывают актерам в решающие моменты. Дети, хотя и понимают отделенность театра от реальной жизни, все еще находятся во власти мифологического мышления, которое и толкает их на участие в театральных перипетиях.

Таким образом, отличие отрешенности в искусстве от отрешенности в мифологии заключается в том, что искусство указывает путь эмоциям не к самим вещам, как это делает мифология, а к их определенному смыслу. Поэзия всегда только созерцает, а миф – живет, живет реально, вещественно, чувственно. Мифологическая отрешенность всегда воспринимает мир конкретно, отрешая реальную сущность вещей и заменяя их своей собственной. Мифическая отрешенность не есть отрешенность от жизни, а лишь отрешенность от ее идеи. По факту, в мифе события остаются теми же, но их смысл совершенно меняется субъек-

том. Поэзия же отходит от фактов и переносит в иной мир, тогда как миф – это реальное, заинтересованное бытие. Он вмещает в себе мир поэзии, откуда берет все самое фантастическое, и сочетает его с наиболее реальными фактами жизни. Новая идея дает самым обыденным вещам новые качества: ковер начинает летать, причем это не какой-то необычный ковер, а самый что ни на есть реальный и обыденный, но отрешенный от своей сути и наделенный новой идеей. Мифологическая реальность метафорична и рождается из обычных качеств, соединяющихся в самые причудливые сочетания, мысль еще не способна двигаться по внутренней логике связей предметов. Реальный ковер, соединенный с вполне реальным качеством – летать по воздуху, рождает в итоге мифический ковер-самолет. Это означает, что мифологическая способность дает возможность к появлению какой-то новой точки зрения на вещи, которая мгновенно примиряет самые различные предметы и качества между собой. Для своего появления мифологическое мышление требует лишь элементарной интуиции, которой обладает каждый обычный человек. А. Ф. Лосев даже считает, что мифология – это скорее не взгляд на мир, а «какая-то первичная реакция сознания на вещи, какое-то первое столкновение с окружающим». И если исключить поэтическое из мифа, то получится, что это есть своего рода примитивно-интуитивная реакция, «общее, простейшее, до-рефлективное интуитивное взаимоотношение человека с вещами»<sup>9</sup>. Мифологический субъект, оказавшись наедине с миром, вырывает из него отдельные чувственные вещи и, еще не зная их связи, интуитивно погружает их в среду своего сознания, в котором они становятся ясными и взаимосвязанными. Это как бы первое непосредственное, но необходимое действие мышления, исходя из которого, как бы отлепляя от себя собственные мифические структуры, человек развивает мышление. В мифологическом мышлении отно-

шение субъекта еще не стало предметом его мыслительной деятельности, он растворяется в ощущениях, не способен к «взгляду со стороны» и жизнедеятельность носит эгоцентрический характер. Определяя миф как «прежде всего *символ*», он делает и обратные выводы: «вещь, ставшая символом и инеллегенцией, есть уже миф»<sup>10</sup> постольку, поскольку она вовлечена в символическую деятельность человека.

В советское время интерес к мифологии проявлялся прежде всего в этнографическом и филологическом контексте, позднее к этому процессу подключились лингвисты и семиотики. Среди фундаментальных исследований в этой области выделим работу Я. Э. Голосовкера «Логика мифа», в которой могут быть прослежены влияния символической концепции мифа. Хотя сам Голосовкер мало говорит о символах, но его «смыслообразы» суть не что иное, как символы, которые движут мифологический образ по «кривой смысла», закручивая ее в спираль и разворачивая тем самым смысл образа.

Новый виток в познании мифа – это конец XX – начало нашего века. В фундаментальных исследованиях различных аспектов мифа появились такие имена, как В. М. Найдыш, Ю. С. Осаченко, Л. В. Дмитриева, О. А. Карлова, А. М. Лобок, А. В. Ульяновский и др. Подводя итог, воспользуемся определением мифа исследователя Г. Н. Оботуровой, которое появляется как результат глубокого проникновения в проблемы мифа в русле русской символической традиции: «Миф – символически-персонифицированная форма ретроспективного миропонимания, приобщения к сверхъестественной сущности бытия и выражения бессознательной архетипической самости человека»<sup>11</sup>.

Итак, можно сказать, что в контексте русской традиции познание мифа носит характер *мировоззренческого* поиска, определяющего отношение человека к самому себе и окружающей его действительности.

**ПРИМЕЧАНИЯ**

<sup>1</sup> *Потебня А. А.* Слово и миф. М.: Правда, 1989. С. 483.

<sup>2</sup> Там же. С. 240.

<sup>3</sup> Там же. С. 249.

<sup>4</sup> Там же. С. 252.

<sup>5</sup> Там же. С. 260.

<sup>6</sup> Там же. С. 262.

<sup>7</sup> *Флоренский П. А.* У водоразделов мысли // Собр. соч. в 2 т. М.: Правда, 1990. Т. 2. С. 344.

<sup>8</sup> *Шеллинг Ф. В. Й.* Сочинения. М.: Мысль, 1989. Т. 2. С. 236.

<sup>9</sup> *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа // Самое само. М.: Эксмо-Пресс, 2001. С. 267.

<sup>10</sup> Там же. С. 268.

<sup>11</sup> *Оботурова Г. Н.* Миф в структуре познания и деятельности. Вологда, 2000. С. 106.