

# ЧЕЛОВЕК И МИФ: АСПЕКТЫ КОНСТРУКТИВНОГО ПОНИМАНИЯ

© 2017

*П.А. Гордеев*

Не человек создает миф, но миф высказывается чрез человека

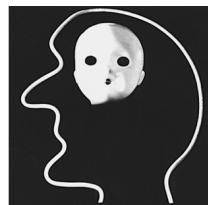
*С.Н. Булгаков [4]*

Понятие мифа в истории человеческой мысли претерпевало значительные изменения. В современном мире превалирует понимание мифа как выдумки, вымысла — того, что не существует в действительности или является заблуждением.

Называя что-то мифом, подразумевают или фантастические истории про богов, героев и чудовищ, или устоявшиеся заблуждения о чем-либо. Впрочем, истоки такого понимания обнаруживаются уже в античности: Ксенофан объявлял “мифом” истории Гомера и Гесиода о происхождении богов. Тем самым он положил начало противопоставлению мифа логосу и последующему представлению о мифе как о том, чего не существует в действительности (см., напр. [23]). Логос же, напротив, стал восприниматься как не зависящий от традиции, автономный поиск истины на собственных рассудочных основаниях.

Тем не менее, исследователи указывают на занятую смысловую инверсию понятий мифа и логоса. Так, у Гомера и Гесиода встречается употребление слова “логос” (точнее “логос”, во множественном числе — λόγοι) — в значении лживых речей (ψευδέας λόγουζ); у Эмпедокла миф выступает как философское учение, воспитывающее разум, а Парменид называет путь истины “мифопутем” (см. [15]). Так что понимание мифа как чего-то принципиально ложного и “противологического” отнюдь не было для греческого мышления ни определяющим, ни, тем более, изначальным.

Откуда взялась инверсия контрарных понятий мифа и логоса? Каково ее основание? Может быть, эта инверсия стала возможна потому, что в действительности противопоставление



**ЧЕЛОВЕКОЗНАНИЕ: ИСТОРИЯ, ТЕОРИЯ, МЕТОД**



**Гордеев  
Павел**

**Анатолевич** — кандидат философских наук, соискатель кафедры теоретического и социальной философии ФГУП “Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского”. В журнале “Человек” публикуется впервые. E-mail: p.a.gordeev@yandex.ru



мифа логосу мнимо, а по сути они — одно и то же? Изначально греческие глаголы λέγειν — μῦθειν, которым соответствуют субстантивные формы “логос” и “мифос”, употреблялись почти синонимично в значениях “слово”, “мышление”, “рассказ”, “нарратив”, “дискурс”, “повествование” [7]. О сущностном единстве логоса, эпоса и мифа говорит М. Хайдеггер: «Λόγος, ἔπος — μῦθος едины в своей сущности. О “мифе” и “логосе” только потому много и ошибочно говорят как о противоположностях, что в греческой поэзии и мысли они суть одно и то же» [16, с.156]. “Мысль — напоминает В.В. Библихин, — то же слово, что греческое μῦθος, μυθεῖσθαι, миф” [3]. Забыв это сущностное единство и отождествив себя специально с логосом, “мысль пренебрежительно оттолкнула от себя миф — сама себя, свое начало” [там же].

### **Миф как мысль и изначальное сказание**

Сущностная сопряженность мифа с мыслью — очень важное уточнение, позволяющее с самого начала отсеять ложные истолкования.

Миф как сказание не есть просто любое сказание. “Μῦθος есть сказание (Sage), — говорит М. Хайдеггер — и мы понимаем это слово в его буквальном смысле как сущностно изначальное сказывание (Sagen)” [16, с. 138]. «Μῦθος есть то, что раскрывает, снимает покров, позволяет увидеть, причем увидеть то, что с самого начала обнаруживает себя как присутствующее во всяком “присутствовании”» [там же, с. 136]. Это значит, что миф — не просто первое высказанное, хотя и это тоже, но вместе с тем оно и сказывание о первом. Миф — это первая попытка высказать изначальное, *увиденное* как таковое, то есть в его изначальности. При этом миф как *изначальный* сам сказывает *из начала*, а то, о чем он сказывает, может быть и последующим, но лишь в специальном смысле — как попытка увидеть изначальное в его даровании судьбы последующему. В таком ракурсе миф есть мысль и основание мысли, откуда она зарождается и куда она впервые заглядывает как в зеркало. “Мифы — первомысли человечества” — утверждает Г.-Г. Гадамер [6]. Миф повествует о первособытии, событием которого полагается бытие какого-то “всего” — мира, космоса, природы, общества. [23, с.15].

### **Два пути осмысления мифа: вульгаризация versus усмотрение конструктивного значения**

При вульгарном взгляде на миф как на отражение объективной действительности, то есть чувственно воспринимаемой и измеряемой техническими средствами данности, он выглядит не более как абберацией наивного примитивного сознания, не знающего о “настоящих”, “естественных” при-

чинах происходящих в природе явлений. С развитием наук тьма незнания рассеивается и мифические представления теряют свое значение.

Действительно, на первый взгляд может показаться, что миф противостоит рациональному логосу. Однако рассмотрение мифа в контексте оппозиции “рациональное — иррациональное” мало что решает. Во-первых, по справедливому замечанию современного философа В.П. Барышкова, “... миф, иррациональный по своей природе, с одной стороны, содержит некоторые общие с рациональностью механизмы функционирования. С другой стороны, в рациональное включаются ценностные формы деятельности и мышления — те же миф, магия, религия” [2]. Мифу свойственна определенная доля иррациональности, поскольку он, в известном смысле, есть продукт творческой свободы, фантазии, порождение мифопоэтического мышления. Но ведь “... эта свобода — не беззаконный произвол. Миф — не продукт каприза или случая; в нем действуют собственные фундаментальные законы формообразования, проявляющиеся во всех его особых выражениях” [9]. Поэтому говорить об абсолютной иррациональности мифа — не рационально.

С другой стороны, насколько рациональны мыслительные конструкции, признаваемые “рациональными”? Не содержат ли они “иррационального”, мифического компонента? Тот же Кассирер в “Мифологическом мышлении” доказывает, что «во всем, вплоть до структуры нашего мира восприятия, то есть вплоть до той области, которую мы с наивной точки зрения обычно считаем собственно “действительностью”, обнаруживается продолжение первичных мифологических мотивов» [10, с. 27]. Взгляд на миф как на наивную, донаучную, дорациональную (или иррациональную) форму отражения объективной действительности, конечно, может быть притягательным, поскольку “решает” еще одну задачу, поставленную человеку ситуацией его собственного пребывания в мире, и отправляет ее в архив уже “решенных” научных проблем. Но такой ход аннулирует смысловое богатство мифа и, к тому же, нисколько не приближается к пониманию мифа по сути.

Существо же мифа раскрывается в полноте его проявления и того влияния, которое он оказывает, когда себя осуществляет. Влияние это состоит в созидании человеческой реальности, поэтому существо мифа как изначального сказывания раскрывается в его конструктивном значении. Это не значит, что человек конструирует миф, но значит: миф конструирует человека.

М. Мамардашвили критикует понимание мифа как системы представлений, ложных или истинных, о мире и называет миф “человекообразующей машиной”, так как “через него в человеке становится то, чего иначе не могло бы быть” [13]. Миф впервые инициирует в человеке взгляд на начала —



взгляд, в свете которого человек вообще может что-либо понять. Реальность, существующая актуально для человека как открытый вопрос, отчасти разрешается в мифе в качестве понятой. Миф — это первая в истории человека попытка стать в понимающее отношение к миру, собрать мир в одно осмысленное целое. Миф, мир и мысль находятся между собой в необходимой теснейшей связи. В.В. Библихин говорит, что “мысль в своем начале имеет дело с *целым* миром, ... она в своем начале сама же и есть мир как целое: миф” [3]. Миф — это также мысль о мире, о том, как он появился и стал тем, что он есть: «Миф рассказывает, каким образом реальность ... достигла своего воплощения и осуществления, будь то всеобъемлющая реальность, космос или только ее фрагмент: остров, растительный мир, человеческое поведение или государственное установление. ... В мифе мы стоим у истоков *существования* этого “чего-то”» [23, с. 15–16]. Поэтому “знать мифы значит приблизиться к тайне происхождения всех вещей” [там же, с. 24].

Миф открывает мир в его целостности, осмысленности и упорядоченности. Благодаря мифу “мир уже не есть непроницаемая масса объектов, произвольно соединенных вместе, но живой космос, упорядоченный и полный смысла. В конечном счете, *мир раскрывает себя как язык*. Он говорит с человеком своим собственным способом существования, своими структурами и своими ритмами” [там же, с. 144].

### **Конструктивное *versus* субъективное понимание мифа**

Конструктивное понимание мифа противостоит еще одному устоявшемуся мнению о его природе. Согласно этому мнению, миф субъективен, порожден индивидуальными или групповыми фантазиями, то есть придуман, вымышлен, изобретен кем-то и для чего-то. Версии целей изобретения мифа могут быть разными: миф как поучительные истории; миф как представление желаемых, но не действительных событий; миф как инструмент власти, используемый против доверчивого и простодушного народа и т.д. Но все они сходны в одной предпосылке: они психологизируют миф, представляют его продуктом фантазий индивидуальной психики. Следует проследить отношения подобного субъективного понимания мифа с конструктивным его пониманием.

Во-первых, нельзя не отметить, что в обществах с высказываемыми мифами, то есть там, где мифы рассказывают и чтут как знания о сакральном, существуют два типа сказаний. Первый тип — это вымышленные сказки и басни, имеющие, в основном, педагогическое значение. Второй тип — собственно миф, сказание о сакральном, истинность которого не подлежит сомнению [там же, с. 18]. Отсюда следует, что



И сказал Бог:  
Да будет свет!  
Гравюра  
Гюстава Дорэ

у членов таких обществ должны существовать критерии для различения истины и вымысла, пусть и опирающиеся на авторитет традиции. Не следует думать, что можно изобрести любой миф, и члены “примитивных” обществ признают его истинность.

Во-вторых, если признать источником мифотворчества фантазию, встает закономерный вопрос: а что является источником самой фантазии? Откуда она черпает свои образы и мотивы? Может ли миф изобретаться на пустом месте, из ничего? “Всякий вымысел — справедливо указывает Ф.В. Шеллинг — требует какой-нибудь не зависящей от него основы, некой почвы, из которой он произрастает; ничто не может быть *целиком и полностью* вымышлено, взято из возду-



ха» [22, с. 15]. *Вымысел* как творческий продукт возможен только потому, что есть некое *мыслимое*, из которого он исходит и которое подвергается творческому преобразованию. Мифы о *богах* и *героях* возможны только потому, что человек уже погружен в ситуацию до ее рефлексивного схватывания, в которой он считается с предстоящим ему вопросом о *божественном* и *героическом*. Чтобы нечто об этом высказывать, как-то это преобразовывать или оценивать, человек должен прежде увидеть это.

Да, миф можно изобрести. «Однако само слово “изобретать” — пишет К.Г. Юнг, — ведет свое происхождение от латинского *invenire*, означающего “находить”. Чтобы что-то “найти”, надо сначала “поискать”. А поиск предполагает некоторое предварительное знание о том, что хотят найти» [25, с. 80]. В русском языке мы также видим, что слово “изобрести” происходит от слова “обрести”, то есть найти нечто уже существующее. Это нечто предвидится человеку в качестве искомого, которое инициирует и направляет поиск.

В-третьих, сравнение многочисленных “изобретений” мифотворческой фантазии вскрывает весьма примечательную особенность. Не раз уже отмечалось, что мифы разных культур, пространственная и временная преемственность между которыми полностью исключена, содержат сходные сюжеты и образы. Эти изначальные общечеловеческие образы и мотивы Юнг называет архетипами коллективного бессознательного. И коллективным бессознательным соответствующий слой психики называется не потому, что его содержания продуцированы каким-то “коллективом”, а потому, что они абсолютно универсальны, всеобщы. Архетипы не являются продуктом индивидуальной психики и жизненных событий, поэтому Юнг, отличая коллективное бессознательное от индивидуального, личного, называет его также “безличным”, “трансличным” [26, с. 80]. Отсюда следует, что даже в процессе усвоения культурного наследия архетипы не приобретаются, а лишь актуализуются. В свою очередь, актуализация тех или иных архетипов может определять развитие культуры. Архетипы, по мнению Юнга, проявляются не только в мифопоэтической форме, но и в виде научных идей. Так, он предположил, что идея сохранения энергии, аналог которой он усматривает во множестве древних религий, имеет с ними единый, общий источник-архетип [там же, с. 81–84]. В свете юнгианской теории изобретение мифов есть в действительности обнаружение, то есть буквально выставление наружу, выявление архетипической реальности коллективного бессознательного.

Но предданность архетипов, предшествующих всякому возможному опыту, в том числе и опыту фантазии, не отрицает значение индивидуальной творческой способности. “Архетип проявляется в тенденции формирования ... представлений во-

круг одной центральной идеи: представления могут значительно отличаться... ” [25, с. 68]. Архетип не есть какой-то определенный образ: сам в себе он непредставим, безобразен и для своего представления нуждается в творческой энергии индивидуальной психики, ее фантазиях. Таким образом, мифы, как проявление реальности архетипов, есть сказывание начал чело-веческой реальности через самого же человека.

В-четвертых, обзревая открытые предварительными соображениями виды, можно различить основания конструктивного и субъективного понимания мифа. Оценка мифа как ложного и субъективного основана на специфическом взгляде на его реальность: существенными в мифе признаются мифические представления. Тогда путем сопоставления якобы “переработанных” мифологическим сознанием предметов — например, реальных объектов или явлений природы — с действительностью вне ее мифического представления делается вывод о ложности и произвольности мифов. Но подобное утверждение отнимает у мифа его собственное значение и превращает мифологию в психологию. Очевидно, существенным в мифе является не порожденное сознанием представление, а то, *о чем* это представление, то есть побудительные силы, которые движут мифологическим сознанием в процессе мифотворчества. “Объективность мифа основана на том, что миф не есть отображение данного наличного бытия, но является особым типичным способом построения образа, в котором сознание выходит за пределы простого восприятия чувственных впечатлений” [10, с. 27]. Такой взгляд на миф находит его существенную, объективную сторону, независимую от изменчивых форм его выражения. Следует согласиться с С.Н. Булгаковым, что “миф отличается от представлений, понятий и их дальнейшей логической переработки тем, что последние создаются нами применительно к чему-нибудь, суть наши поделки, миф не создается и не измышляется, но дается и есть, и о нем по поводу его, возникает дальнейшее — понятия” [5].

Конструктивное понимание мифа выдвигает на первый план его процессуальность. Главное, определяющее в мифе — это сам “мифологический процесс”, а не его результат в виде конкретных мифических образов и вещей. Для мифологического процесса вещи случайны и не конститутивны. Ведь, как пишет Шеллинг, “человек в мифологическом процессе общается не с вещами, но он движим теми *силами, которые возникают в глубине самого сознания*. Теогонический процесс, посредством которого возникает мифология, есть *субъективный*, поскольку он совершается в *сознании* и проявляет себя через порождение представлений: однако причинами, а следовательно, также и предметами этих представлений являются *действительно* и в *самих себе* теогонические силы” [22, с. 166]. Содержание мифологического процесса составляют потенции, которые творят сознание и потому оказываются действительными



силами, и через это творение уже представляются, предстают в конкретном мифическом облике, что по сути, является их инобытием.

В-пятых, следует выделить особо силу мифа. Существо и действительность мифа выражаются в полноте его действительности, влияния и власти. Шеллинг пишет о мифотворческих потенциях, которые действительны в порождении сознания [там же]. Ту же правду в психологическом ракурсе видит Юнг, когда называет архетипы “доминантами” и приписывает им собственную мощную порождающую энергию: “архетипы могут действовать по собственной инициативе и обладают собственной специфической энергией. Все это позволяет им самостоятельно осмысливать ситуацию (в присущей им символической форме) и вмешиваться в нее, порождая импульсы и мысли” [25, с. 78].

Одна из важнейших обнаруженных особенностей мифа — его независимость от сознания — влечет дальнейшее уточнение характера мифа, для чего будет продуктивно вновь сопоставить миф и логос.

### **Μῦθος — λόγος: миф в структуре мышления**

Логос, греч. λόγος, — это субстантив от глагола λέγειν, производного, в свою очередь, от λέγ — “высказывать”, “рассказывать”, “говорить”, “сообщать”, “именовать”. Привычным образом эти значения усматривают в логосе, когда переводят его как “речь”, “слово”. А поскольку под высказыванием подразумевается не само по себе говорение, а открываемый смысл, то и λέγω переводится также и как “подразумевать”, “означать”. Что сказывается в сказываемом? — вот основной способ мыслить λέγω в этом значении. Кроме этого, λέγω означает “класть”, “укладывать”, “располагать”, то есть приводить в лежачее состояние, в *положение*; отсюда — “полагать”. Есть еще одно семантическое поле, открываемое в λέγω значениями “собирать”, “читать”, “считать”, “причислять”, “перечислять”. Все эти смыслы перешли и в “λόγος” с добавлением еще одного существенного значения — “разумения”, “разума”, “разумного основания”. Все эти разные смыслы, открываемые в логосе, проясняют друг друга в существенном. Более того, они встраиваются друг в друга.

Смысловое богатство и многозначность логоса обстоятельно исследованы Хайдеггером во втором цикле лекций “Что зовется мышлением?” [18].

### **Дихотомия мифа: сказанное и несказанное мифа**

В мифе скрывается некая дихотомия. Миф есть сказание. Сказание чего? Ясно, что мифа. На первый взгляд кажется, что



здесь содержится тавтология, плеоназм. Но только если не принимать во внимание двузначность “мифа”, то есть “сказания”: ведь под “сказанием” может подразумеваться и *сказанное* — предложенное на вид положение вещей, дел, и *сказывание* — процесс открытия этого “вида”. Миф сказывают? Тогда откуда исходит эта речь? Миф сказывает? Тогда совпадает ли он со сказанным, с тем, что он открывает? В любом случае, если мы хотим прийти к порождающему существу мифа, а не оттанавливаться на поверхностном взгляде на миф как систему представлений, мы должны учитывать этот элемент *несказанного, нереченного*. Кроме того, если вспомнить независимость мифа от сознания — что, в общем-то, в искаженном виде входит в современное популярное представление мифа как чего-то критически не осмысленного, принимаемого на веру, но при этом определяющего человеческое мышление, — то этот элемент оказывается решающим в понимании мифа и уточняющим его специфику. Важно при этом, что несказанность, нереченность, неосознанность, то есть сокрытость мифа не лишает его присущей ему силы и власти. Более того, несказанное в мифе есть его изначальное, из которого он конструируется и который есть источник его силы.

Итак, у мифа есть его сказанное (реченное) и его несказанное (нереченное), которое себя сказывает (речет). Если миф — это только сказанное, видимость, то он не отличается от представления — на этом последнем взгляде как раз основано субъективное понимание мифа. Но если искать порождающее существо мифа, то необходимо включать в рассмотрение и его несказанное. На этом пути, после рассмотрения структуры мышления, включающей строй *λέγειν* (давание-предлежать) и *νοεῖν* (принятие-во-внимание), становится осуществим специфический поворот к *топологической характеристике* принятия-во-внимание. Ведь с-казание есть открытие какого-то конкретного “вида на...”. Вид же зависит не только от того, что себя в этом виде кажет, открывает, но и от места, откуда смотрят. Взятие — это не просто взятие чего-либо. Всякое принимаемое-во-внимание принадлежит определенной местности, в которой оно занимает место и вступает в отношения с другими элементами. И эта “местность” — вовсе не обязательно какое-то физическое пространство. Скорее, можно (и нужно) говорить, например, о “пространстве мысли” или “смысловом пространстве”. Важно, что открываемая вниманию местность зависит от позиции внимающего. Даже не просто зависит, но оказывается окрестностью этой позиции, утверждая ее центральность, исходность. При этом саму позицию характеризует сокрытость, так как в открываемом виде сама позиция принципиально не видна. Способ существования несказанного мифа отличен от пред-лежания тем, что он остается за некоей чертой открытости и осознанности. Его сила и власть распространяется на то, *что* открывается и *как* это создается. В этом



смысле говорят о влиянии архетипов на мышление и поведение человека, о социальной и политической мифологии, о бессознательном, влияющем на сознательное, о силе архетипических образов в искусстве, даже о мифологии в науке, поскольку любая научная парадигма базируется на определенной онтологии, на мировоззренческих предпосылках, которые зачастую не осознаются. Отсюда следует, что мифос не противоречит логосу — он дополняет структуру, в которую оба входят на равных основаниях, поскольку сказание обнаруживает свою неоднозначность. Внятие логоса как *взгляд-на-предлежащее* невозможно без *позиции* несказанного мифа, из которой этот *взгляд-на-предлежащее* исходит.

## **Многозначность мифа. Архэ как существо мифа**

Все основополагающие черты мифа, открытые в его конструктивном усмотрении, охватываются многозначностью греческого “μῦθος”. Миф как сказание есть некий *рассказ*, повествование, история — то, что последовательно открывает определенный вид. Рассказ включает и “тело”, в котором он воплощается, — речь, слово, разговор. С необходимостью присутствует и то, *что* сказывается, воплощается в рассказе, истории — *замысел*, мысль, план. Но открытие “вида на...” как такового всегда вовлекает и видящего, без участия которого оно просто невозможно. Увидевший — всегда свидетель, и засвидетельствовав нечто, человек вступает с ним в неразрывное отношение. Этот смысл ярко представлен в глагольной форме мифоса — “μῦθεῖω”, обозначающей, помимо “*сказывать*”, также “*указывать*” и “*приказывать*”. Сказание наделено силой повелевать, властвовать. Власть мифа состоит в том, что он открывает вид, в котором полагаются вещи, явления и события и в котором человек впервые усматривает эти вещи, явления и события как таковые, *узнает* их. Об этом говорят значения “μῦθεῖω”: “*называть*”, “*именовать*”. Миф создает поименованную реальность, осмысленный мир, в котором человек живет, мыслит и имеет дело с тем, что ему открывается через миф.

Представленные аспекты в их многосложности и взаимосвязи позволяют выявить существо мифа как **начала**, греческого ἀρχή, “архэ”. Эксплицировать архэ как существенный элемент мифа пытается, в частности, современный немецкий философ Курт Хюбнер. Он трактует архэ, главным образом, в историческом ключе — как “*прасобытия*”, “*первоистории*” (Ursprungsgeschichten), положившие начало какому-то в дальнейшем воспроизводимому во времени положению вещей. Учитывая содержательную сторону мифа как сказания, включающего сверхъестественный мир божественных существ, Хюбнер пишет: “Архе — это история происхождения. Когда-то

некое нуминозное существо впервые совершило определенное действие, и с тех пор это событие идентично повторяется” [19, с. 122]. В объяснении природных закономерностей и явлений общественной жизни миф, по мнению исследователя, противопоставлен естествознанию: “Наука ищет, прежде всего, такие отношения, которые выразимы в естественных законах и исторических правилах. ... В противоположность этому миф сводит все процессы в природе и человеческом обществе к определенным нуминозным исходным событиям, к постоянно повторяющимся архетипам, или архаи, как говорили греки” [20]. Однако здесь необходимо уточнить характер противопоставления мифа науке.

## Миф и категория причины

Различие мифологического и научного способов объяснения явлений в природе и обществе, о котором пишет Хюбнер, было хорошо описано еще Н.О. Лосским: “Позитивистическое научное миропонимание находит в составе мира только мертвые *пассивные содержания* и мертвый *законосообразный порядок их*”, в противоположность чему “мифическое восприятие есть видение всех предметов *живыми*, усмотрение всюду *динамической активности*, творчески порождающей события и вещи” [12, с. 34]. Ясно, что речь идет о причинности и ее характере. Мифологическое мышление усматривает в качестве причин *начало*, то, что *начиная* — *причиняет*, порождает; начало есть одновременно порождающая и движущая причина. Понимаемое таким образом начало наделяет мифическое мировосприятие чуткостью к “подлинно динамическому аспекту бытия — к усилию, напряжению, порождению, действию, творческому переходу” [там же. С. 39]. Здесь онтологическим принципом причинности выступает динамичность, тогда как позитивизм говорит об отношении двух данностей, их порядке, а трансцендентальный идеализм — об отношении опосредующего мышления [там же]. Реальный динамический аспект причинности сопряжен с понятием субстанциального деятеля, от которого исходит эта динамика, действие. Понятие субстанциального деятеля, в свою очередь, влечет моменты замысла, цели действия, а также его ценности. Наука принципиально имеет дело с безличным, отбрасывая моменты деятеля, действия, цели, осмысленности и ценности. Если вернуть эти моменты в рассмотрение события, оно предстанет как “индивидуальный свободный творческий акт, а не как элемент законосообразного порядка” [там же. С. 42.]. Такое миропонимание, по мнению философа, характеризует мифологическое мышление. Научное мировоззрение, согласно описанному положению дел, есть, скорее, не противоположность мифического мировосприятия, а абстракция, искусственное сужение и ограничение богатого многообразия мира, выборка



тех его аспектов, которые поддаются заранее подготовленным для них научным методам исследования.

Ясно, что для науки и мифа существенным моментом различия является понимание причинности. Но есть ли тут действительное противоречие? Аристотель в “Физике” (194b20–195a5), постулируя необходимость для понимания вещи знания ее причин, указал на многозначность причины. Одно из значений — то, “из чего”, то есть материя вещи, материальные условия ее происхождения. Другое значение (также относится к виду “из чего”) — образец, форма, которая является сущностью вещи, ее определением. Еще одно значение причины — начало произведения и изменения, благодаря которому нечто изменяется, движется или покоится. Наконец, причиной является также цель [1]. Учение Аристотеля получило систематическое развитие у средневековых схоластов в виде классификации причин: 1) *causa materialis* — причина материальная; 2) *causa formalis* — причина формальная; 3) *causa efficiens* — причина действующая; 4) *causa finalis* — причина конечная, или целевая.

Усмотрение сложной природы причинности не является исключительной особенностью мышления Аристотеля, или греков, или схоластов, или вообще античного и средневекового мирозерцания. Соответствующая аргументация в обращении к здравому смыслу может быть работающей и сегодня.

Многозначность понятия причины открывает возможность действительного соотнесения мифического и научного объяснения явлений. Наука, предъявляя объективность и измеримость в качестве критериев действительности, стремится объективировать то, что поддается измерению — материальное содержание предмета. Поэтому для науки первопринципом познания вещей и явлений выступает *causa materialis*. Исходя из этого, понятие силы в науке не имеет ничего общего с *causa efficiens*, поскольку требование измеримости с необходимостью редуцирует силу до ее материальных условий и проявлений, *causa materialis*. Акцентирование в мифе динамического аспекта бытия, а также наличие субстанциального деятеля явно свидетельствует о большом значении *causa efficiens* для мифологического мышления. Вместе с тем события мифа имеют смысловую и ценностную нагруженность, что является чертой *causa finalis*. Таким образом, наука и миф акцентируют разные значения причины: миф — в соответствии с мифологическим восприятием, наука — в соответствии с присущим ей методом познания. Есть ли тут противоречие? Во всяком случае, очевидно то, что противоречия в смысле взаимоисключения, строгой дизъюнкции здесь нет. Поэтому объяснение мифа незнанием “естественных” причин явлений оказывается недомыслимым. Житель античного полиса мог усмотреть в явлении грозы гнев “громораскатного” Зевса — “всетворящего, хозяи-

на перуна, и грома, и молний”. Если бы греку кто-нибудь взялся объяснять, что молния — это мощный электрический разряд вследствие разности электрических потенциалов, это не заставило бы грека отказаться от веры в Зевса как творящую причину молний. Потребовался бы еще один шаг — доказать, что некоторые явления не имеют *causa efficiens*, или редуцировать ее до *causa materialis*. А это значило бы доказать, что сила зарождается и действует внутри мертвой, пассивной (бессильной) материи, — что для греческого мышления немислимо.

Таким образом, анализ причинности дает основание утверждать, что миф включает *causa efficiens*. Отсюда архэ — это *причина*, которая *чинит*, то есть делает, совершает, производит. В качестве таковой она *подчиняет*, руководит, властвует. Платон в “Филебе” (26е–27а) наделяет причину природой творящего, а возникающее — природой творимого, причем творящее по природе всегда “руководит, а творимое, возникая, за ним следует” [14]. Для правильного понимания трактовки архэ в историческом ключе — как прасобытия, первоистории необходимо учитывать подобный взгляд на причинность и уяснить в связи с этим многозначность греческого ἀρχή. “Архί — поясняет Хайдеггер — является тем первым, откуда нечто есть или нечто возникает, или исходя из чего нечто познается: (1) *ratio essendi*, основание бытия, (2) основание возникновения, (3) основание для познания” [17]. Иначе говоря, архэ — это «первое, исходя из чего, или откуда, нечто начинается в отношении своего бытия, своего становления, своей познаваемости. Это “исходя-из-чего” (Von-wo-aus) правит начинающимся, определяет его и ведет» [там же, с. 130]. Хайдеггер показывает связь в греческом ἀρχή значения начала как начала бытия и познания со значением начала как правления, господства. Примечательна родственная связь этих смыслов и в русском языке, представленная общим корнем слов “начало” и “начальство”.

## Историчность мифа как археология

Теперь только можно увидеть специфику *историчности мифа*. Несомненно, что история имеет какое-то отношение ко времени. Но какое? Для прояснения этого уместно снова обратиться к понятию причинности и его различному пониманию. Так, в науке причинность предпосылает время в качестве условия ее фиксирования. Два явления, которые произошли во времени и одно из которых устанавливается причиной другого, должны быть четко локализованы во времени. Локализация двух явлений во времени предполагает два условия: 1) возможность измеримости, то есть точного фиксирования момента явления, что предпосылает 2) мерность самого времени, позволяющую измерять, фиксировать момент явления; при этом изме-



рение двух явлений, отстоящих друг от друга во времени, указывает на однородность времени, на то, что при их измерении используется одна и та же мерность времени. Для мифа, в свою очередь, характерно, что прасобытие, о котором он повествует, не локализовано во времени. Поэтому лишены всякого смысла попытки определить время свершения мифических событий — они принципиально неопределимы. Первоначальные события мифа случаются в “неопределенном прошлом” [21]. Священные события мифа, как пишет Элиаде, происходят в мифическом прошлом, “в начале”: речь идет о священном времени, которое “всегда равно самому себе, не изменяется и не утекает”, в противоположность протяженному профанному времени, которое “течет” [24]. Но что значит не-локализованность мифа во времени? “Не локализовано во времени” значит временем не отмеряется, не подчинено его ходу. Архэ мифа, то есть начало, должно само подчинять, а не подчиняться. Как может начало быть во времени? Быть во времени — значит становиться, иметь свое предшествующее и последующее. Но началу по определению ничего не предшествует, оно само предшествует всему. В науке понятие причинности (каузальности) основывается на понимании однородного протекающего времени и на принципе, согласно которому “всякое событие предполагает в предыдущем состоянии нечто, за чем оно следует по некоторому правилу” [8]. Согласно научному взгляду, два явления, одно из которых является причиной другого, равно локализованы во времени и подчиняются правилу каузальности, которое правит. С другой стороны — архэ мифа, которое само рождает время и выступает правилом для последующего, то есть порожденного им. Иначе говоря, прасобытие мифа в качестве правящего начала само выступает правилом, согласно которому производимое им впервые воспроизводится и в дальнейшем. Здесь время подчинено событию: сбывание события как творческое усилие рождения и продления бытийствования впервые рождает и протягивает свое время, тогда как в науке время предпослано явлению. Таким образом, установление отношения архэ ко времени дает основание говорить об историчности мифа как об *археологии* в противоположность *хронологии*. В науке явления в их каузальных связях находятся в хронологическом порядке, который эти связи и позволяет фиксировать. В мифе архэ является началом, которое начинает и чинит дальнейшее, в том числе время следующих от него — в смысле исходящих из него — событий.

### **Двойственная структура мифа: трансцендентность и имманентность**

Археология мифа проблематична. “Архе — пишет Хюбнер — является единственным в своем роде событием, которое постоянно и неизменно повторяется” [19, с. 126]. И несмотря

на кажущуюся простоту и понятность этого утверждения, оно содержит парадокс. Как начало, которое вне времени, может воспроизводиться, причем неоднократно, во времени? Если событие, к тому же единственное в своем роде, неизменно повторяется, — не оказывается ли тогда одно событие многими событиями? Являются ли многие события одним и тем же событием? Повторяться может как раз одно и то же, ибо речь о повторе иного бессмысленна.

Повторение чего-либо парадоксальным образом сочетает элементы тождества и различия, единства и множества. Подобная постановка проблемы указывает на двойственную структуру мифа. С одной стороны, архэ мифа должно быть *трансцендентным* профанному миру проживания человека, выходить за пределы уходящего времени мира. С другой стороны, архэ неоднократно воспроизводимо во времени и мире проживания человека, *имманентно* миру. Власть мифа, в конечном счете, определена его двойственной природой: одной стороной он находится в трансцендентном сакральном мире, в священном времени, где ничего не уходит, не теряется, а другой стороной — проявляет себя в мире становления, предъявляя себя в качестве причины событий этого мира. Вневременность архэ, первособытия мифа является условием возможности воспроизведения в любой момент времени, и, следовательно, — условием познаваемости событий, в какой бы момент времени они не происходили. На это указывал К. Леви-Стросс в связи с двойственной структурой мифа — одновременно “исторической” и “внеисторической”. «Миф — пишет он — всегда относится к событиям прошлого: “до сотворения мира” или “в начале времен” — во всяком случае, “давным-давно”. Но значение мифа состоит в том, что эти события, имевшие место в определенный момент времени, существуют вне времени. Миф объясняет в равной мере как прошлое, так и настоящее и будущее» [11].

Сходной точки зрения придерживается Хюбнер: “Архе постоянно повторяется, ибо оно является действующим в рамках профанного времени. Но оно остается идентичным себе, поскольку оно принадлежит вечному миру” [19, с. 130].

Итак, миф, с одной стороны, трансцендентен миру, поскольку высказывает нечто произошедшее вне времени мира; с другой стороны, поскольку событие мифа воспроизводится во времени мира, — он имманентен миру. При этом повторяемость мифа во времени говорит как раз о его вневременной природе. В настоящее время в культурологическом и филологическом дискурсах различают миф архаичный и миф современный, или неомиф. Критериями для их различения могут выступать общий культурный контекст, в котором они производятся и воспроизводятся; тип доминирующего в данной культурной ситуации мышления (мифоритуальный или логико-дискурсивный); степень индивидуализации мифотворчест-



ва и т.д. Однако осмысление вневременного характера мифа позволяет несколько иначе взглянуть на соотношение мифа архаичного и современного. Точнее говоря, этот взгляд снимает их противопоставление: всякий миф как таковой всегда архаичен и всегда современен. Сами понятия “архаичного” и “современного”, однако, трактуются здесь специфическим образом. Архаичен миф не потому, что его “изобрели” люди далекого прошлого, архаических времен, а потому, что сказывает о начале — архэ, которое трансцендентно времени мира. Современен миф не потому, что является новаторским продуктом сегодняшнего или вчерашнего человечества, а потому, что может стать событием в любой момент времени — как настоящего, так и будущего. Причем современность мифа является прямым следствием его архаичности — эти два концепта, понимаемые таким образом, оказываются неразрывно связанными. Отсюда и сила мифа не теряется с ходом времени. Мощь и власть архэ неизменна во времени, с одинаковой силой действовала как в далеком прошлом, так и будет действовать в далеком будущем.

Проблема мифа как фундаментального явления человеческой реальности обширна и загадочна. В качестве исходного, как первомысль — миф есть самое близкое человеку. Многообразие подходов к его пониманию как будто бы свидетельствует об обратном: миф есть самое дальнее человеку. Странным образом миф как начало в начале не открывается, а утаивается. Будучи в себе абсолютно беспроблемным, миф как объект философской рефлексии приглашает к обстоятельному обдумыванию. В теме “Человек и миф” содержится указание на два основных способа рассмотрения взаимосвязи человека и мифа, которые зависят от того, что признается принадлежащим другому. Если миф рассматривается через человека, как принадлежащий ему, — обнаруживается антропоморфизм мифа, что в дальнейшем, как показывает история осмысления мифического, приводит к трактовке мифа с позиций психологизма и субъективизма. Если человек рассматривается через свою принадлежность мифу — обнаруживается конструктивное и объективное значение последнего. На наш взгляд, конструктивное понимание мифа более адекватно, так как усматривает существо мифа. Аспекты конструктивного понимания существенны, ибо направлены в сторону существенного в мифе. Представляя эти различные аспекты, мы старались все же выявить их связанность, а также последовательность выводов из их основоположений. Дальнейшая разработка темы, как представляется, может идти в направлении анализа конкретных мифов с учетом их конструктивного значения.



1. *Аристотель*. Физика // Аристотель. Сочинения. В 4-х т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 87–88.
2. *Барышков В.П.* Аксиология личностного бытия. М.: Логос, 2005. С. 163.
3. *Бибихин В.В.* Ранний Хайдеггер: Материалы к семинару. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. С. 13.
4. *Булгаков С.Н.* Свет невечерний // Булгаков С.Н. Первообраз и образ: сочинения в двух томах. Т. 1. СПб. ООО “ИНАПРЕСС”, М.: Искусство, 1999. С. 76.
5. *Булгаков С.Н.* Философия имени. Париж: УМСА-Press, 1953. С. 32.
6. *Гадамер Г.-Г.* Прометей и трагедия культуры // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 242.
7. *Дугин А.Г.* В поисках темного Логоса (философско-богословские очерки). М.: Академический Проект, 2013. С. 483.
8. *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 3. М.: Чоро, 1994. С. 214.
9. *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. I: Язык. М.: Университетская книга, 2002. С. 24.
10. *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. II: Мифологическое мышление. М.: Университетская книга, 2002.
11. *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М., 1985. С. 186.
12. *Лосский Н.О.* “Мифическое” и современное научное мышление // Путь. 1928. № 14.
13. *Мамардашвили М.* Лекции по античной философии. СПб.: Азбука–Классика, 2014. С. 17.
14. *Платон*. Филеб // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 26.
15. *Семушкин А.В.* Антиномизм Мифа и Логоса в генезисе философского знания // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер.: Философия. 2008. № 2. С. 63–64.
16. *Хайдеггер М.* Парменид. СПб.: Владимир Даль, 2009.
17. *Хайдеггер М.* Цолликоновские семинары. Вильнюс: ЕГУ, 2012. С. 56.
18. *Хайдеггер М.* Что зовется мышлением? М., 2006. С. 155.
19. *Хюбнер К.* Истина мифа. М.: Республика, 1996.
20. *Хюбнер К.* Прогресс от мифа через логос к науке как теоретико-познавательная проблема // Разум и экзистенция: Анализ научных и вненаучных форм мышления. СПб.: РХГИ, 1999. С. 118–119.
21. *Хюбнер К.* Философия науки и теология // Эпистемология и философия науки. 2006. Т. 10. № 4. С. 25.
22. *Шеллинг Ф.В.* Философия мифологии: в 2-х т. Т. 1. Введение в философию мифологии. СПб.: С.-Петербург. ун-т, 2013.
23. *Элиаде М.* Аспекты мифа. М.: Инвест-ППП, СТ “ППП”, 1996. С. 11.
24. *Элиаде М.* Священное и мирское. М.: МГУ, 1994. С. 48.
25. *Юнг К.Г.* К вопросу о подсознании // Юнг К.Г., фон Франц. М.-Л., Хендерсон Дж.Л., Якоби И., Яффе А. Человек и его символы. М.: Медков С.Б. Серебряные нити, 2006.
26. *Юнг К.Г.* Психология бессознательного. М.: Когито-Центр, 2010. С. 80.