

СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ФУНКЦИИ МИФА*

Д. П. Козолупенко

Московский государственный университет

Поступила в редакцию 18 января 2009 г.

Аннотация: рассматриваются свойства и функции мифа как базисные коллективные представления, лежащие в основании культуры. Анализируются социально-психологические функции. Миф обеспечивает человеку определенный уровень приемлемости бытия, создает правила поведения в этом мире и легитимирует их. Миф создает каждый раз иллюзию именно такого порядка, который позволяет существовать конкретному типу социальной организации. Эта адаптивная психологическая функция мифа, согласующая наше мировосприятие и наш тип социальности, служит для принятия и сохранения некоего вида бытия и некоего мировосприятия. Другая функция мифа — творческая — позволяет существовать изменению как таковому и постоянному распространению интереса человека за рамки, обозначаемые его бытием и его мировосприятием, — и обеспечивает тем самым гибкость общества и мировосприятия.

Ключевые слова: миф, мифопоэтика, мировосприятие, функция.

Abstract: *the myth is the consolidation of the moving to the reality and the moving to the sense. Myth also is a projection of the bases collective representations that forms the culture basis. Both of them the characteristics of the myth determinate by the social and psychological functions of the myth. The myth secure us by some minimal comfort level, it also regulate our rules and norms and legitimate all of them. The myth does for us some illusion of the order that secure some concrete type of the social existence and the social organization. This is the psychological adaptive function of the myth that consolidates the type of our apprehension of the world and the type of our sociality. Another function of the myth that we names as a creative function secure to exist some modification.*

Key words: *myth, mythopoetics, apprehension of the world, function.*

Можно с полной убежденностью согласиться с утверждением Р. Барта о том, что «определяющим для мифа является не предмет его сообщения, а способ, которым оно высказывается; у мифа имеются формальные границы, но нет субстанциальных» [1, с. 233], поэтому попытки определить миф, исходя из его содержания, пространственной распространенности или времени возникновения, обречены на неудачу. Выявление сущности мифа, думается, следует искать совершенно в иной сфере — задавая вопросы не субстанционального, а формообразующего характера. И в данном случае отправной точкой исследования можно считать два наиболее существенных, с нашей точки зрения, свойства мифа: то, что миф является соединением стремления к смыслу и стремления к реальности, и то, что миф всегда отсылает нас к базисным

* Исследование выполнено при поддержке гранта РФФИ № 07-06-00066а

© Козолупенко Д. П., 2009

коллективным представлениям, лежащим в основании культуры. Оба свойства являются неотъемлемыми характеристиками мифа и непосредственно связаны с социально-психологическими функциями мифа, к исследованию которых нам и представляется необходимым обратиться.

Введя в свою работу «Первобытное мышление» термин «коллективные представления», Л. Леви-Брюль подчеркивал социальную природу всякого коллективного представления и связь набора коллективных представлений, доминирующих в обществе, и самого типа этого общества. Собственно, коллективность в данном случае выступает у него почти как синоним социальности или, по крайней мере, как ее признак и как серьезнейшее указание на нее. «Представления, называемые коллективными, если их определить только в общих чертах, не углубляя вопроса об их сущности, могут распознаваться по следующим признакам, присущим всем членам данной социальной группы: они передаются в ней из поколения в поколение; они навязываются в ней отдельным личностям, пробуждая в них сообразно обстоятельствам чувства уважения, страха, поклонения и т.д. Они не зависят в своем бытии от отдельной личности. Это происходит не потому, что эти представления предполагают некий коллективный субъект, отличный от индивидов, составляющих социальную группу, а потому, что они проявляют черты, которые невозможно осмыслить и понять путем одного только рассмотрения индивида как такового» [2, с. 5].

Коллективные представления, на которых базируется всякое теоретическое знание и всякое практическое действие отдельно взятого индивида, определяют направление исследований и границы действий таким образом, чтобы они способствовали сохранению и поддержанию общества. Более того, «будучи коллективными, эти представления навязывают себя личности, т.е. они являются для нее не продуктом рассуждения, а продуктом веры» [2, С. 13—14]. Иными словами, каково бы ни было их содержание, коллективные представления имеют бессознательную или доминирующе бессознательную природу, и в силу этого зачастую воспринимаются нами как алогичные и недоказуемые. Алогичность и недоказуемость, которую отмечают исследователи мифологии, относится не только к древним коллективным представлениям, определяющим специфику мифопоэтического мировосприятия и — через нее — структуру и содержание мифов, но и к любым коллективным представлениям вообще.

Сравнение пространственно-временных представлений мифопоэтики и классической науки, а также восприятия причинности в мифопоэтических и «цивилизованных» обществах показывает, что сами эти основания нашей культуры оказываются в достаточной мере произвольными, вернее сказать, не единственными. Ибо если речь идет о необходимой связи типа мировосприятия (а восприятие причинности, пространства и времени являются его существеннейшими моментами) и типа социальности, то формирование определенного типа мировосприятия уже вряд ли можно назвать произвольным.

Собственно, коллективные представления и являются «цементирующей основой» любого общества, и выбор того или иного их набора, происходящий по большей части бессознательно, определяет и тип мировосприятия, доминирующий в данном обществе, и саму организацию и тип общества, ибо эти две компоненты, определяющие специфику социального типа, оказываются, в конечном счете, неразрывно связаны между собой. Выбор некоторого набора коллективных представлений и определенное их соединение образуют основу всякой культуры и позволяют существовать всякому обществу — как мифопоэтическому, так и «цивилизованному». Различие состоит в том, какие именно коллективные представления, какие именно мифы ложатся в основу данной конкретной культуры, как они определяют восприятие времени, пространства и причинности, как влияют на специфику языка и какому типу общества соответствуют. Однако механизм адаптации и легитимации определенного социального типа оказывается единым для любого общества — как мифопоэтического, так и «цивилизованного».

Что касается мифопоэтических обществ, то со времен Дюркгейма идея мифа как «коллективного сознания», являющегося существенной социальной силой и своеобразной проекцией вовне самого общества, обеспечивающей устойчивость и жизнеспособность данного общества, оказалась весьма популярной. Достаточно привести имена таких сторонников этой трактовки мифа, как Леви-Брюль, Кассирер, Зедерблом, Ван дер Лейве, чтобы понять, какой вес имела эта теория в современной этнологии. Характеризуя основную мысль этого направления исследователей, М. Лифшиц замечает: «Всякий коллектив нуждается в сплочении, и это сплочение дает ему, по мысли Дюркгейма, сила, имеющая практический действенный характер. Она представляет собой обожествление самого коллектива, необходимое ему для собственной прочности» [3, с. 30]. То же отмечает и Б. Малиновский, говоря о своеобразии функций мифа в «примитивном» обществе (в первую очередь — в меланезийском, практическому исследованию которого английский этнограф посвятил много лет) и замечая, что миф является важной социальной силой, обосновывающей устройство общества, его законы и мораль. Более того, миф определяет господствующий в обществе тип мировосприятия, он создает этот тип мировосприятия так, чтобы он соответствовал существующему типу социальности.

Применительно к современному европейскому обществу механизм адаптации человеческого мировосприятия и типа социальности, а также легитимации этого типа социальности в коллективных представлениях был выявлен Лиотаром, который ввел понятие легитимации определенной речевой практики, доминирующей в обществе и обладающей особым статусом. «Дискурс легитимации», как назвал его Лиотар, «узаконивает не только “большую нарративу”, но и некоторые социальные институты, оправдывает определенное устройство общества. Признается только одна форма рациональности, и она получает предписывающий, “прескриптивный” характер. Все, что связано с иными способами от-

ношений с миром, с чувственностью, не считается подлинным» [4, с. 220]. То же происходит и в мифопоэтических обществах, с той лишь разницей, что в данном случае «легитимируется» другая форма рациональности, другой тип языка и другое мировосприятие, алогичное с точки зрения стороннего наблюдателя, но единственно возможное для данных обществ.

Аксиомы «логического» мышления и пространственно-временные представления классической науки принимаются на веру так же, как принимается в мифопоэтическом мировосприятии «принцип сопричастности», — как то, что наиболее соответствует существующему социальному типу и оказывается наиболее адаптивным в данный момент, а потому воспринимается как совершенно очевидное (в мифопоэтическом варианте) или наиболее правдоподобное (в аналитическом). «Если попросить химика дать точное описание какого-либо вещества в его лаборатории, ему придется упоминать такие свойства, как молекулярный вес и формулу, а это означает, что вся сложная химическая теория принимается как нечто само собой разумеющееся. Точно так же африканский крестьянин, пытающийся объяснить, что представляет собой его община, не сможет избежать ссылок на религиозные концепции, которые он тоже воспринимает как нечто само собой разумеющееся» [5, с. 90]. Необходимо заметить, что в данном случае определение «религии» и применение в цитате термина «религиозные концепции» является максимально общим и нечетким, так как в него включаются все верования и представления африканских народов, имеющие, с точки зрения исследователя, какое-либо отношение к мистицизму, т.е. просто все представления данных народов, лежащие в основании их мировосприятия, в котором «мистицизм», называемый также принципом сопричастности, играет весьма существенную роль.

Термин «религия», на наш взгляд, здесь не вполне соответствует истине, так как собственно религиозное учение как система норм, имеющая определенные характеристики (временную линию, иерархичность, однозначность персонажей и норм поведения и т.п.), в данном случае отсутствует — такая система может возникнуть и возникает только в аналитическом типе мировосприятия. Сам автор, Б. Дэвидсон, также понимает данное несоответствие и поэтому уточняет, что «пользуется этим термином за неимением лучшего» [5, с. 86]. Данное расхождение в трактовке терминов не является принципиальным для нашего исследования — существенным же является тот иллюстрируемый, в частности, приведенным примером факт, что смена социального типа заставляет человека — и общество — искать новые механизмы адаптации — не только материальной, но и, что не менее важно, психологической; это неизбежно приводит к смене типа мировосприятия и типа мышления.

«Ряды социальных фактов тесно связаны между собою и взаимно обуславливают друг друга, следовательно, определенный тип общества, имеющий свои собственные учреждения и нравы, неизбежно будет

иметь и свое собственное мышление. Различным социальным типам будут соответствовать различные формы мышления, тем более, что сами учреждения и нравы в основе своей являются не чем иным, как известным аспектом или формой коллективных представлений, рассматриваемых, так сказать, объективно. Это приводит нас к сознанию, что сравнительное изучение разных типов человеческого общества неотделимо от сравнительного изучения коллективных представлений и их сочетаний, господствующих в этих обществах» [2, с. 15]. В таком случае миф оказывается распространенным не только в мифопоэтических обществах, но и во всех без исключения культурах — и во вполне явном виде — как совокупность базисных коллективных представлений данной культуры, формирующих мышление представителей данного общества согласно его социальным типам, и приводящих этот тип социальности в согласие с господствующим типом мировосприятия.

Существование множества социальных мифов, так называемых «мифов обыденного сознания», мифов науки и пр. заставляет согласиться с тем, что природа мифа неизмеримо глубже, чем это принято считать в фольклористических теориях и в теориях «традиционных» мифов, и что проявления мифа не ограничиваются каким-либо одним временем и какой-либо одной определенной культурой. Миф вообще оказывается не чем иным, как базисным коллективным представлением или же совокупностью базисных коллективных представлений, несущих в себе соединение «стремления к смыслу» и «стремления к реальности», сплав чувственного и умозрительного, основание личностного бытия и социокультурной целостности таким образом, что всякая культура и всякое общество необходимо основываются на совокупности таких представлений. Иными словами, миф оказывается обязательным фундаментом всякой культуры и всякого типа социальности, обосновывающим их и обеспечивающим психологическую защиту человеку, включенному в эту культуру и являющемуся членом этого общества. И в этом смысле мифы «традиционные» и «современные» оказываются абсолютно равны, несмотря на всю специфику «традиционного» мифопоэтического мировосприятия, ибо имеют одни и те же психологические основания и психосоциальные функции.

Миф, как замечательно заметил А. М. Лобок [6], — это по определению своему «естественный абсурд». Миф — это то, что является совершенно естественным и самоочевидным для человека, живущего в культуре этого мифа, его первичной аксиомой, его до-словным, основанием самого его бытия. И одновременно миф — это то, что является совершенным абсурдом для человека из-вне — непонятным, непредставимым, неприняемым, ибо это ломает основы его бытия и его собственные мифы (мифы его культуры).

В современной науке звездная, космогоническая концепция солнца как сгустка раскаленной материи безусловно доказана, однако для всякого обыкновенного человека она, конечно же, играет ту же самую роль мифа, которую играет для первобытного человека концепция солнца-

быка. В самом деле, с какой стати идея о том, что маленькое и яркое пятнышко, блуждающее по небу, есть невероятных размеров раскаленный шар, должна признаваться более убедительной и очевидной, нежели идея, согласно которой это блуждающее пятнышко есть бык?

Несомненно, что и в первом, и во втором случае человек принимает некую гипотезу на веру и совершенно равнодушен к тому, что его собственное восприятие с очевидностью противоречит его вере. Даже если в одном из двух случаев за гипотезой скрывается система строго аргументированных научных доказательств, важно не это, а то, что в своем фактическом функционировании научно доказанная и обоснованная концепция исполняет роль мифа, т.е. служит предметом иррациональной веры и символом культурной принадлежности.

В сущности, вера в тот или иной миф есть главный признак принадлежности человека к миру той или иной культуры. И если спросить, что отличает одну культуру от другой, то ответ будет предельно прост: в конечном итоге — МИФ, лежащий в основании этой культуры. Ведь в конечном итоге даже представления о пространстве и времени оказываются намертво завязаны на понятии смысла — за осуществление которого и за соединение которого с реальностью как раз и отвечает миф. Ведь «ориентироваться в пространстве — это значит устанавливать свое отношение к тем или иным вещам мира», а «узнавание явления ... есть узнавание своей духовной метки на нем», поскольку «и физическая надрубка или точка имеет значение для нас лишь постольку, поскольку мы в ней узнаем свою надрубку, нами поставленную точку. Сама же по себе она — ничто и никакому распознаванию послужить не может» [7, с. 118].

Такова же и ситуация со временем. Время, как и пространство, оказывается изначально нагружено смыслом, сформировано нашей собственной мерностью и, следовательно, ориентировано на миф. «У человека есть миф, стало быть, есть смысл. И в этом — высшая истина мифа, многократно перекрывающая вопрос о его соответствии некоей объективной истине. Именно это обстоятельство и объясняет, почему любой миф обладает чрезвычайно высокой энергией сопротивления по отношению к каким угодно фактам и событиям» [6, с. 32]. О том, что миф оказывается принципиально невозможно опровергнуть именно в силу того, что он не оперирует категориями истинности и имеет ситуативный характер, мы уже говорили. Именно по этой причине степень убедительности и устойчивости мифа оказывается никак не связана со степенью его правдоподобности (а иногда и напротив — наиболее «неправдоподобное» кажется и наиболее убедительным и в силу этого оказывается наиболее живучим).

Поэтому применительно к мифу достаточно трудно говорить и о «мифо-логии», и о «мифологическом мышлении» — ведь и то, и другое уже предполагает логику, доказательность, возможность отнесения к категориям истины и лжи, — именно то, что для мифа оказывается не только не обязательным, но и, как правило, лишним. Говорить об

истинности или ложности мифа кажется при такой его трактовке не совсем правомерным, так как миф сам по себе не предполагает ни нейтральности наблюдателя, ни объективности в том смысле, какой обыкновенно связывают с понятием истины. Принимаемое на веру, как принимается миф, не требует логических доказательств, хотя иногда и может быть ими сопровождено. Гораздо важнее другое. Вера придает уверенность. «Именно такой статус мифа делает мифологическую веру в ту или иную истину настолько сильной, что опрокинуть ее не удастся никаким фактам, никаким аргументам. «Я ВЕРЮ!» — это самый глубокий (хотя зачастую незримый) аргумент в системе любой аргументации» [6, с. 31]. Во многом данная позиция безразличия к доказательствам связана с социально-психологическими функциями мифа: миф — это не только то, что структурирует мир и делает его для нас целостным, но и то, что делает его целостным, структурирует благодаря тому, что нагружает этот мир смыслом. Ведь миф помогает нам не только познавать, но и одновременно обживать этот мир, что «позволяет человеку чувствовать себя уютно и естественно в своей культуре и не уютно и не естественно — в чужой» [6, с. 25]. Вот оно, ключевое слово в определении функций мифа, заставляющих его неизбежно проявляться во всех без исключения обществах, — уютно.

Миф является, в первую очередь, нашей адаптивной психологической функцией, согласующей наше мировосприятие и наш тип социальности. Он обеспечивает человеку если не комфорт, то, по меньшей мере, определенный уровень приемлемости бытия. Он создает правила поведения в этом мире и он же их легитимирует. Он создает иллюзию порядка, причем каждый раз именно такого порядка, который позволяет существовать данному конкретному типу социальной организации. Вряд ли стоит говорить в данном случае о первичности и вторичности. Вероятнее всего, тип социальности и тип мировосприятия, основанный на определенных мифах, складываются параллельно. Ибо без такой психологической адаптирующей «подушки безопасности», как миф, социум не может существовать, а поскольку человек не может существовать вне социума и его становление необходимо включается в становление того общества, которому он принадлежит, то, по всей видимости, и говорить о предшествовании мифа или типа мировосприятия типу социальности также не приходится.

Однако адаптивность, очевидно, не единственная функция мифа, хотя, быть может, и наиболее существенная. Одновременно «миф существует как потребность. И суть этой особой человеческой потребности (куда более сильной, нежели потребность в продлении рода или любая другая физиологическая потребность!) выражается в том, что она есть потребность в смысле» [6, с. 32]. Пожалуй, во многом именно благодаря этой потребности понятие мировосприятия лучше прочих подходит к мифу, ибо оно основывается, в частности, на той же самой потребности в смысле, и помимо этого сочетает в себе все те

черты, что наиболее характерны для мифа в его традиционном понимании, выражающем специфику мифопоэтического мировосприятия. К чертам такого рода можно отнести и слитность эмоционально-волевого и образного компонентов, и невыделенность героя из мира, и так называемое соединение «сакрального и профанного», «реального и чудесного» (разделение которых также происходит уже на более позднем уровне, когда возникают и «толкование», и анализ), и даже универсальность и изменчивость.

Именно термин «мировосприятие» лучше всего соответствует тому, что помимо адаптационной функции миф имеет и вторую функцию — творческую или функцию «оправдания человека смыслом», ибо смысл не имеет никакого отношения ни к ощущению (на этой стадии, знакомой всему животному миру, он еще не может появиться), ни к мышлению в чистом виде (наиболее связанному с логикой и всеобщим и наименее — с представлением и личностными установками: здесь уже господствует не смысл, а значение, ибо только значение может иметь статус всеобщего или хотя бы просто общего, тогда как смысл всегда индивидуален и потому противоречит основному закону и стремлению мышления — стремлению к общности и объективности). Смысл может появиться и появляется только на одной стадии наших отношений с миром — стадии восприятия, когда отношения уже теряют рефлексивность и односторонность, но еще сохраняют некоторую «интимность», личностность, участность. Именно и только на этой стадии возможно возникновение смысла — того, что делает человеческое существование собственно человеческим, поскольку именно «в мифе человек укореняет свое собственное право на существование — перед лицом того мира, в котором это право человека на существование вообще не было предусмотрено... А значит, миф есть не что иное, как оправдание человека смыслом. Это то, что позволяет человеку поместить себя в контекст особой, смысловой реальности» [6, с. 31].

Однако смысл создается не чем иным, как культурой. Именно культура представляет собой тот самый «второй мир», который создает себе человек, помимо мира первого, физического, в котором существует все прочее. Мир смыслов, основанный на мифах. Мир, само существование которого спровоцировано и санкционировано мифами.

«...Функция мифа в культуре заключается в том, чтобы спровоцировать интерес человека к миру биологически нейтральных феноменов и предметов — тех феноменов и предметов, которые находятся принципиально за пределами его видовой программы. Миф — это и есть та мощная сверхбиологическая мотивация, которая заставляет человека интересоваться всем, что находится за пределами его видовых интересов и потребностей. Миф — это искушение человека на то, что любой биологический вид оставляет глубоко равнодушным.

...Миф, таким образом, есть подлинное начало культуры, подлинный ее фундамент. Миф — это такая особая, базовая структура человеческой культуры и человеческого сознания, которая инициирует и

стимулирует интерес человека к всепредметному миру. А вся культура человека есть не что иное, как манифестация и реализация этого всепредметного интереса» [6, с. 46—47].

Таким образом, миф раскрывает нам вторую свою функцию — побуждение к творчеству или снятие ограничений. Миф — это всевозможность, а следовательно, и всенеобходимость. И если первая функция — адаптивная — служит для принятия и сохранения некоего вида бытия и некоего мировосприятия, то вторая — творческая — позволяет существовать изменению как таковому и постоянному распространению интереса человека как вида за рамки, обозначаемые этим бытием и этим мировосприятием, обеспечивая тем самым гибкость общества и мировосприятия, а значит, и выживание этого общества и человека вообще. Ибо динамическая структура оказывается, в конечном итоге, всегда гораздо более защищенной, чем статическая.

Как производные от этих двух основных функций можно выделить и другие функции мифа:

— *познавательную*, причем такую, что позволяет создать цельный образ мира, включающий в себя не только мир «внешний», но и «я» познающего со всей нераздельностью его внутреннего мира. «Миф реален не вне сознания, а в рамках самого сознания и подсознания — в качестве формы и способа познания, “небесного образца и подобия” — архетипа, парадигмы, модели частных и социальных действий человека и развития общества...» [8, с. 35]. Миф задает определенную «сетку видения» мира, определенный способ восприятия его и, соответственно, определенную схему должного взаимодействия с этим миром, которая будет меняться при смене мифа;

— *коммуникативную*: «миф служит связи индивида и его субъективного познания с остальным человечеством через общественное сознание — непрерывный поток обмена информацией, коммуникации и координации» [8, с. 42];

— *координационную*: как архетип социального опыта миф передает в сжатой форме восприятие «места и роли» различных обитателей этого мира и возможные линии поведения в нем;

— *интегрирующую*: «в мифе осуществляется непосредственная живая связь личного опыта с коллективным опытом» и тем самым миф «служит... средством преодоления ощущения личного одиночества» [8, с. 42] в силу того, что миф является коллективным представлением и в то же время лично переживается каждым человеком, включенным в его культуру; благодаря этой особенности мифа, о которой писал Э. Дюркгейм, и становится возможным осуществить «сплочение коллектива». Таким образом, интегрирующая функция мифа играет двоякую роль, способствуя одновременно и устойчивости общества (в силу его «сплочения» и «единомыслия»), и психологической защищенности отдельных его представителей (как средство преодоления чувства отчужденности).

В результате проведения исследования социально-психологических функций мифа становится очевидным, что миф должен присутствовать

в любой культуре, так как потребность в мифе является одной из базисных человеческих потребностей, обуславливающих возможность самосохранения человека как вида (функция психологической адаптации) и возможность сохранения человеком собственной (человеческой) сущности (функция «оправдания смыслом»). Однако в таком случае представляется необходимым поставить другой вопрос: о существовании различных типов мифов, лежащих в основании различных типов мировосприятия и проявляющихся в соответствующих типах культур (в частности о специфике так называемых «древних» мифов и определении предметной области и специфики того, что было обозначено нами ранее как «мифопоэтика»).

Действительно, само словоупотребление термина «миф» указывает на некоторую двойственность в его понимании. Если отбросить в сторону частности, можно сказать, что миф может трактоваться двумя способами:

1) как базисное коллективное представление, присущее абсолютно любой безо всякого исключения культуре в качестве ее основного элемента. Данное понимание мифа по своей гносеологической сути достаточно близко понятию «трансцендентальной схемы» И. Канта [9, с. 123—128] как некое чувственно-интеллектуальное образование, относящее нас одновременно и к сфере эмпирического (которое, однако, вовсе не является его базисом, что лишний раз подтверждает абсолютная нечувствительность мифа к фактам), и к сфере чистого умозрения (на что указывает нам способность продуктивного воображения, выраженная в мифе наиболее полным образом). По своей функциональной роли феномен мифа весьма близок к тому, что в терминологии П. Флоренского именуется «культом» — в том смысле, в котором он трактует это понятие в своем комментарии к сравнительному разбору позиций Платона и Канта, т.е. не только как «деятельность совмещения смысла и реальности» [7, с. 137], что опять же вполне созвучно понятию «трансцендентальной схемы», но и как личностное основание, как «смысл, около которого кристаллизуется и вся личность» [7, с. 102], если речь идет о конкретном человеке и о личностном мировосприятии; либо может трактоваться как основание культуры в целом (на чем, собственно, и делается акцент в данной работе), если речь идет об определенном типе мировосприятия и о его доминировании в определенном обществе и в определенной культуре. Соответственно, в таком случае можно будет различать мифы той или иной культуры, того или иного общества, даже того или иного человека;

2) как специфическое коллективное представление, принадлежащее, по большей части, «древним» или «примитивным» культурам; в этой трактовке миф будет выражен в «древних» и «примитивных» мифах, входящих в общий корпус мифопоэтических текстов и являющихся проявлением мифопоэтического мировосприятия. Мифопоэтика фактически будет представлять собой фактическое проявление вполне определенного типа мифа, формирующего специфическое мировосприятие, характерное для определенной культуры и определенного общества и

с необходимостью доминирующего в нестабильные периоды жизни человека и общества.

Поскольку все рассмотренные нами характеристики и функции свойственны любому мифу, т.е. любому набору базисных коллективных представлений любого общества и любой культуры, как доминантно-аналитической, так и доминантно-мифопоэтической, то они свойственны и мифопоэтическому мировосприятию по той причине, что мифопоэтика сама по себе суть миф (определенная конкретизация мифа, как мы ее охарактеризовали только что, определенный тип мифа, формирующий определенный тип мировосприятия, доминирующий в «периоды бифуркации» и исторически наиболее древний). Однако если бы эти характеристики были единственным, что мы можем сказать о сути мифопоэтического мировосприятия, то наше деление на «миф» и «мифопоэтику» оказалось бы как минимум некорректным.

Так в чем же специфика собственно мифопоэтического типа мировосприятия? Что позволяет нам (и даже требует от нас) ввести термин «мифопоэтика» как самостоятельный и равноправный термин наряду с понятием мифа в наше исследование? По каким конкретным признакам сможем мы в дальнейшем отличить, где мы имеем дело с «мифопоэтикой», а где — с иными образованиями, не имеющими к ней отношения? Чтобы аргументация наша и описание специфики мифопоэтического мировосприятия не показались слишком длинными, приведем их здесь кратким списком. Итак, специфика мифопоэтического мировосприятия, позволяющая говорить о «мифопоэтике» как об особом виде мировосприятия и вводить данный термин наряду с термином «миф», состоит в следующем:

1. Мифопоэтическое мировосприятие обладает собственной специфической построения образов и особыми типами закономерностей. Мифопоэтика выступает как миф, лежащий в основании «примитивного» общества и его культуры и определяющий специфику этой культуры. Мифопоэтическое мировосприятие основывается на особом типе причинности, в центре которой находится «закон участного внимания» и представление о мире как совокупности мест взаимодействия множества неповторимых и незаменимых живых существ, сопричастных как всему этому миру, так и друг другу и потому ответственных за этот мир и за все его проявления. Герой, являющийся динамическим центром этого мира, неразрывно связан с его пространством и временем. Сама причинность строится по принципу со-бытий или значимых взаимодействий героев. Устойчивость и изменчивость как основные онтологические характеристики мифопоэтического мира выражаются в метафоричности присущего ему языка и проявляются в свойственной героям многоипостасности и оборачиваемости.

2. Тип социальности, соответствующий мифопоэтическому мировосприятию, обладает рядом существенных особенностей. Различия между мифопоэтическим и не-мифопоэтическим обществами проводятся по ряду параметров. Анализ показывает, что наиболее существенными и

заметными отличиями между мифопоэтическими и не-мифопоэтическими обществами являются следующие:

— доминирование письменности (в «цивилизованных» обществах) или устной традиции (в мифопоэтических обществах);

— наличие строгой социальной иерархии (цивилизация) или выборность социальной роли и принцип «соответствия» человека и его места (мифопоэтика);

— городская культура, отчужденность человека от природы, «преобразовательная» и «господствующая» тенденция (цивилизация) или тесная связь с природой и чувство взаимответственности (мифопоэтика);

— тенденция к росту системности, схематизации, абстрагированию (цивилизация) или метафоричность, изменчивость, «переплетенность» смыслов и образов (мифопоэтика);

— строгая статичная упорядоченность: изменения рассматриваются как наращение системы (цивилизация) или традиционная вариативность: изменения рассматриваются как возможные и предусмотренные системой образы ее проявления (мифопоэтика);

— связь ремесла и города с письменностью и новым типом мышления (цивилизация), а охотничье-собирательского хозяйства, земледелия и скотоводства с мифом.

Анализ «архаических обществ», для которых было наиболее характерно мифопоэтическое мировосприятие, демонстрирует строгую взаимосвязь указанных характеристик и позволяет говорить о взаимозависимости мифопоэтического мировосприятия и «мифопоэтического» типа социальности.

3. Проявления доминирования мифопоэтического типа мировосприятия в период становления и слома общественной системы приводят к мысли, что сам этот тип мировосприятия оказывается наиболее подходящим для моментов, когда общество находится в «точках бифуркации». Основная и специфическая роль мифопоэтического мировосприятия — обеспечение психологической устойчивости в «хаотические» общественные периоды.

Таким образом, при разделении на миф и мифопоэтику и выведении специфических черт мифопоэтики как конкретного проявления определенного типа мифа в культуре, неявно выделяется еще один существенный аспект мифа: миф имеет не только социальную или только антропологическую природу, но и ту и другую одновременно. Можно согласиться с Э. Дюркгеймом, что в той или иной форме мифы всегда «нужны людям, ибо без них индивид не способен «пристроиться» к окружающему миру» [10, с. 121]. Но вот утверждение о том, что «реальное содержание заблуждения можно отыскать только во внутреннем мире человека, в его психологическом складе» [10, с. 121], уже не выглядит столь бесспорным. Ибо если миф является порождением *только* нашей психики и никак не зависит от социальных факторов, то каким образом можно объяснить различие в мировосприятии, проявляющееся столь очевидно при сравнении мифопоэтических и «цивили-

зованных» обществ? Ведь психологические факторы, по логике вещей, должны бы, напротив, приводить к унификации этого мировосприятия, исходя из единого строения и общих свойств человеческой психики, независимо от принадлежности к тому или к другому обществу.

Таким образом, очевидно, что различие мировосприятий не может быть связано с биопсихическими характеристиками человека, и если само наличие такого механизма адаптации человека к условиям его существования, как миф, действительно связано с потребностями его психики и выступает как ее необходимый защитный механизм, то изменение этого механизма, судя по всему, имеет именно социальную природу и определяется изменением общества, вернее — сменой типа общества.

Сам факт существования мифа как базисного коллективного представления, лежащего в основании культуры, объясняется психологической потребностью человека в «адаптации» и в «оправдании смыслом», но тип мифа, полагаемый в основу определенной культуры и являющийся фундаментом мифопоэтического или аналитического мировосприятия, определяется социальными условиями.

Литература

1. Барт Р. Мифологии / Р. Барт. — М., 2000.
2. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление / Л. Леви-Брюль. — М., 1930.
3. Лифшиц М. Мифология древняя и современная / М. Лифшиц. — М., 1980.
4. Философия культуры. Становление и развитие. — СПб., 1998.
5. Дэвидсон Б. Африканцы: введение в историю культуры / Б. Дэвидсон. — М., 1975.
6. Лобок А. М. Антропология мифа / А. М. Лобок. — Екатеринбург, 1997.
7. Флоренский П. Философия культа / П. Флоренский. — М., 2004.
8. Полосин В. М. Миф, религия, государство / В. М. Полосин. — М., 1999.
9. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант. — М., 1994.
10. Гуревич П. С. Социальная мифология / П. С. Гуревич. — М., 1983.

Московский государственный университет

Козолупенко Д. П., кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философской антропологии и проблем комплексного изучения человека

E-mail: Petrovic@trtk.ru

Tel.: (916)138-04-43

Moscow State University

Kozolupenko D. P., Assistant Manager, Faculty of Philosophical Anthropology and Problems of Complex Studying of the Person of Faculty of Philosophy, Senior Teacher.

E-mail: Petrovic@trtk.ru

Tel.: (916)138-04-43