

УДК 101.1

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СОЦИАЛЬНОМ В АРХАИЧЕСКОМ МИФЕ

А.Г. Иванов

Липецкий филиал ФГБОУ ВПО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации», г. Липецк

В статье рассматриваются свойства архаического мифа и их роль в обществе. Подчёркивается, что представления о пространстве и времени, о соотношении целого и части, о причинно-следственных связях строятся в архаическом мифе согласно принципам синкретизма, партиципации. В архаическом мифе мир противопоставляется на сакральную и профанную сферы. Эти представления охватывают все компоненты социального.

Ключевые слова: *архаический миф, социальное, синкретизм, сакральное/профанное, ритуал.*

Мифология с самого своего появления не могла не стать социальной, поэтому термин «социальная мифология», на наш взгляд, применим ко всем историческим эпохам её бытования. Так, Ф.В.Й. Шеллинг полагал, что мифология есть судьба народа; что мифология – это с самого начала выпавший ему жребий. «Немыслимо, чтобы мифология народа возникла из чего-либо уже наличествующего и среди наличествующего, а потому ей не остаётся ничего иного, кроме как возникать вместе с народом – в качестве сознания народа-индивида; вместе с этим сознанием народ и выступает из всеобщего сознания человечества, благодаря такому сознанию он и есть вот этот народ, и оно отличает его от всех иных народов не меньше, нежели его язык» [1, с. 213–214].

В истории человечества первым знанием было мифологическое. В первобытных обществах в социальных отношениях воплощались все возможные виды отношений – космические, логические, эстетические, моральные и т. д.

Наиболее последовательно представления о социальном в первобытных обществах исследованы в работах К. Леви-Стросса. В качестве универсальной формы социального поведения в таких обществах рассматриваются практики обмена. В свою очередь, различные способы обмена оказываются возможными при признании принципа взаимности: «Взаимность (как символический порядок, одним из основных проявлений которого она является) создаёт способ быть человеком как таковым, или, иначе говоря, способ социального существования как культурного порядка. Взаимность означает, что природная организация, то есть кровная семья, через которую осуществляется биологическое продолжение группы, не может замыкаться на себе без того, чтобы не подвергнуть вопросу само существование группы как человеческого сообщества, как института» [2, с. 100].

Таким образом, у К. Леви-Стросса сначала выделяется «принцип взаимности», в дальнейшем этим принципом объясняются всевозможные виды обмена, социальных отношений в целом. При этом обмен является не пережитком в обществе, а наоборот, тем, что устанавливает общественные отношения.

Если рассмотреть наименьшую единицу социальных отношений – семью, то именно к ней восходят все основные компоненты общества: кровное родство, наследование, брачный союз. В традиционных обществах фактически все социальные отношения строятся через призму родственных связей.

Постепенно с древнейших времён выделяются следующие функции мифа в социуме: 1) поддержание множественности схем или «кодов» (также и социальных), постепенно сводимых к минимуму через разнообразие вариантов освоения логически возможного; 2) узаконивание новой социальной ситуации (в случае, когда событие превалирует над структурой; миф тяготеет к тому, чтобы стать лишь рассказом). То есть уже в традиционных обществах миф мог выполнять, как минимум, две разнонаправленные функции. Причём узаконивающая, легитимирующая функция впоследствии приобретёт повсеместный характер, найдя содержание в исторических повествованиях, идеологических конструктах, художественных романах. В целом же именно социальный фактор становится главным из всех упорядочивающих факторов.

Архаический миф представляет собой форму целостного массового освоения и истолкования реальности при помощи чувственно-наглядных образов. Под архаическим мифом будет пониматься субъективное образование (субъективная мыслительная форма), являющаяся для своего носителя (носителя мифологического сознания) объективной реальностью. Архаический миф – объективация мифологического сознания в вербальных (словесных) или иных знаковых формах (танец, жест, изображение, музыка), в обрядах.

Архаический миф отражал преимущественно коллективные формы деятельности. Отличительным его свойством являлся коллективный характер процесса получения и передачи знания. Ф.Х. Кессиди по этому поводу замечает: «В мифе коллективные представления, чувства и переживания преобладают над индивидуальными, господствуют над ними. Господство мифа означает безличность, растворение индивида в первобытном коллективе, родовой общине. Это “растворение” является определяющим и непосредственным условием его (индивида) существования» [3, с. 49–50]. Коллективность мифа объяснялась тем, что мифологическое мировоззрение как исторически первый тип мировоззрения первоначально отражало функционирование первобытного общества, где от степени участия в делах коллектива зависело существование самого человека.

Жизнь представителя архаического общества и жизнь окружающих его природы и общества представлялись единым, целостным, находились в синкретическом единстве. Синкретизм является важнейшей особенностью архаического мифа. Миф синкретичен в своей сути: он – парадигма объяснения всех явлений: общественных, природных. Синкретизм – это такой тип соединения разнообразных факторов в целостность, при котором совокупность элементов не утрачивает своего своеобразия в единстве и, с другой стороны, существование в единстве не даёт элементам перейти в хаос.

Из-за неразделимости знаний о материальном и идеальном в мифологическом сознании не существует непосредственного противопоставления этих знаний, как не существует противопоставления целого и части. При этом следует понимать, что мифологическое сознание предполагает также и неразделимость рационально-логического и образно-эмоционального. Э. Кассирер считал, что там, где мы видим отношения чистой «репрезентации», для мифа, если он еще не отклонился от своей основной и изначальной формы и не утратил своей исконности, существуют отношения реального тождества. «Образ» не представляет «вещь» – он есть эта вещь; он не только ее замещает, но и действует так же, как она, так что заменяет ее в ее непосредственном присутствии» [4, с. 52].

Миф, будучи синкретичным в своей основе, также всегда стремится найти общность, тождество среди окружающих явлений, в частности и социальных. Индивид, по мнению Э. Кассирера, не только чувствует себя связанным с прародителями рода последовательным процессом рождений, но и сознает свое тождество с ними [там же, с. 187]. О синкретизме как одном из основополагающих свойств мифа К. Хюбнер пишет следующее: «Единство субъекта (как чего-то идеального) и объекта (как чего-то материального) является особенно первичным, оно задает основания мифической предметности и составляет источник всякого явления» [5, с. 97]. Многие особенности мифа исходят из этого первоначального синкретизма, которое следует также понимать и как органическое единство разнородных элементов. Такой синкретизм можно назвать «генетическим синкретизмом».

Все другие специфические свойства архаического мифа – стремление к противопоставлению бытия на профанную и сакральную сферы, принцип партиципации (сопричастия), эмоциональность – содержат в своей основе проявления синкретизма: сакральные объекты способствуют усложнению реализации принципов синкретизма; реализацией принципа партиципации объясняется претворение в жизнь принципов синкретизма.

Для ориентации в мире человеку архаического общества важно было придавать определенные акценты большинству окружающих явлений. Таким образом, более четкие и конкретные образы окружающей действительности в большей степени закреплялись в памяти человека и общества. Все явления природной и социальной жизни противопоставля-

лись на сакральную и профанную сферы. Такое противопоставление, безусловно, стало важнейшей чертой мифологического взгляда на мир. Сакральным мы называем то, что имеет отношение к чему-то трансцендентному, божественному, священному. Профанное – то, что относится к обыденной, повседневной жизни. Э. Кассирер полагал, что проекция всякого бытия и всего происходящего на одну оппозицию «священного» и «профанного» позволяет содержательным элементам мифа обрести в самой этой проекции новое содержание [4, с. 90]. Р. Кайуа при этом говорит о том, что «напрасно пытаться свести оппозицию сакрального и профанного к какой-либо другой: она предстает как непосредственная данность сознания» [6, с. 151]. Однако существенным здесь является следующее: все предметы или явления, оказывающиеся в поле зрения мифологически мыслящего человека, в конечном счёте оказывались отнесёнными либо к сакральной сфере, либо, соответственно, к профанной.

Далее следует отметить, что социальные отношения в архаическом обществе в основном регламентировались с помощью понятий тотема и табу, которые, в свою очередь, являлись производными от вышеуказанного мифологического противопоставления окружающей действительности на священную и профанную сферы. Э. Кассирер считал, что тотемизм повсюду предстает как бы встроенным в общее мифологическое воззрение, которое вместо того чтобы разбивать жизнь на виды и классы, принимает ее как единую силу, как целое, предшествующее всем размежеваниям [4, с. 225].

Отличительной чертой тотемизма является слитность единичности со множественностью по формуле: «Я есть тотем (тотем – букв. “его род”». На содержание тотемистических мифов оказало влияние то, что человек не отделял себя от природного мира, и жизнь природы становилась для человека моделью, сравнивая с которой он определял свое место. Жизнь первобытного человека и жизнь природы были единым целым. В результате социальные отношения также рассматривались сквозь призму отношения к природе. В тотемизме не проводилось четкой грани между человеком и природным миром. Таким образом, человек создавал мифы по модели, например, жизни окружающих его животных, с которыми он себя не зачастую отождествлял. При этом каждому компоненту природного мира могло соответствовать определенное значение. Ощущение тесной связи с животным миром присутствовало в тотемизме постоянно: «порой родственные отношения между кланом и его тотемным животным являются столь тесными, что невозможно определить, выбрал ли некий клан определенное тотемное животное соответственно своему образованию или же он сам образовался и сформировался в соответствии с характером этого животного. То есть клан словно обретает в тотемном животном объективный взгляд на самого себя, узнавая в нем свою сущность, свои особенности, основное направление своей деятельности» [там же, с. 195]. То есть тотемистические представления позволяли человеку определять своё существо и место в

обществе: наблюдая за поведением животных соответствующего тотема, человек, принадлежащий к данному тотему, проецировал основные черты поведения тотемных животных как на свою жизнь, так и на общество, к которому он принадлежал. Это показывает наличие в мифе субъект-объектных отношений: человек всегда ищет возможности для идентификации себя с определённым тотемным животным или предметом. Однако и эти отношения осмыслились как находящиеся в синкретическом единстве.

Объективные условия существования определяли принадлежность человека к сливающемуся с конкретной территорией тотему, где он обитал. В конечном счете тотем нес в себе социализирующую функцию, так как с помощью соответствующих ритуалов (например, ритуал запрета – табу) упорядочивал представления о социуме. Тотемизм представлял собой первую регламентацию общественной жизни. Табу, запреты, предписания начинают играть роль коллективной воли, зарождающейся морали как формы самосознания общества.

Деление вещей на разные сферы и области с помощью табу распространялось во всем коллективе. Э. Кассирер описывает этот процесс следующим образом: «Поскольку в развитых тотемистических системах членение не останавливается на отдельных социальных группах, концентрически распространяясь на все бытие и все события, постольку весь универсум оказывается расклассифицированным согласно подобным “схождениям”, разделенным на определенные четко различаемые мифологические роды и виды» [там же, с. 195].

Табу, тотемы представлялись человеку чем-то сакральным, отличным от обыденной жизни. Тотемизм демонстрировал возможности мифологического противопоставления мира на сакральную и профанную сферы, функционирование общества через призму этих классификаций.

Постепенно человек в ходе освоения окружающего мира объяснял с мифологических позиций всё большее количество явлений и событий. Это с неизбежностью сужало сферу хаоса. При этом рост количества освоенных человеком социальных сфер находил отражение в космогонических мифах, где происходила трансформация образов героев: герои становились более антропоморфными. Е.Я. Режабек объясняет этот процесс тем, что устойчивая структура связывалась в архаическом сознании с обликом человека, то есть должна была быть антропоморфной. Анатомические особенности человеческого тела были хорошо изучены и хорошо отдифференцированы [7, с. 205]. М. Элиаде сводит форму космогонического мифа к таким сюжетам: вначале существует хаос, т. е. слитность и единство, затем хаос поляризуется и распадается на два противостоящих начала: небо и землю, поляризация опосредуется появлением медиатора, который воплощается в растении, дереве, горе или животном. Следующий этап – антропоморфизация медиатора, приобретение им облика антропоморфного космического героя, разделяющего и соединяющего небо и землю: «Своим сознанием человек расколол мир на Верх и Низ, на Не-

бо и Землю ...человек, в мыслях раздвинувший Небо и Землю, превращался в полубога, творящего мир, в героя, создающего опоры устройства космоса ...Необходимость сегментации сознания породила один из наиболее универсальных сюжетов мировой мифологии – сюжет расчленения мира на Верх и Низ, на Небо и Землю» [8, с. 120].

Доминирование мифа в общественной жизни закреплялось объединением мифа с фигурой героя. Герой, в свою очередь, наглядно показывал, как необходимо правильно совершать определённое сакральное действие в повседневной жизнедеятельности. Фигура героя упорядочивала жизнь, создавала реальность вместо хаоса. Стоит заметить, что процессы создания образов героев находились в прямой зависимости от степени распространения и присутствия в общественной жизни компонентов сакральной сферы. Сакральное могло иметь различную степень выраженности: от интенсивной у воинов, жрецов, знахарей до слабой у большинства обычных людей. Э. Кассирер в этом отношении отмечал, что не каждый индивид, не каждый союз или группа способны на все; что каждому отведена своя сфера действий, в которой он должен испытать свои силы и за пределами которой его власть иссякает; что, исходя из этих границ способности, для мифологического воззрения постепенно оформляются границы бытия и его различных классов и видов [4, с. 194].

Благодаря акцентуации и распределению сакрального, сакральной силы стало возможна систематизация опыта. По мнению Э. Кассирера, упорядочивание хаоса впечатлений путем выделения в нем определенных групп на основании подобия и выстраивания рядов подобия свойственно как логическому, так и мифологическому мышлению – без него миф не смог бы образовать определенных персонажей, а логическое мышление – определенные понятия. Однако постижение «подобия» вещей здесь идет разными путями. Мифологическому мышлению достаточно сходства чувственного проявления, чтобы свести в один мифологический «род» формации, в которых оно вступает [там же, с. 82]. Таким образом, синкретизм сменился различной – сначала качественной, а затем и количественной – акцентуацией; произошло разделение сфер жизни на сакральные и профанные.

Однако всеобщий синкретизм не был утрачен. Он продолжил функционировать в общественной жизни в несколько изменённом формате. С одной стороны, явления стали отражаться сознанием лишь в качестве относящихся к сакральной либо профанной сфере. С другой стороны, можно говорить о распространении партисипаторных связей. Здесь мы соглашаемся с Л. Леви-Брюлем, который назвал оставшийся со времени пребывания людей в абсолютной слитности принцип законом партиципации (сопричастия), являющимся характерным принципом первобытного мышления, который «управляет ассоциацией и связями представлений в первобытном сознании» [9, с. 62]. Этот закон наследует первобытный синкретизм и действует в социуме в качестве

конструирующего бытия. Сопричастия образуют некую структуру категорий, где осуществляются действия и, оперируя которыми, человек становится элементом социума. При этом мистические сопричастия проникают во все сферы жизни, что подтверждает всеобщность распространения данного принципа.

Проявления синкретизма можно рассмотреть через реализацию принципа партиципации во временном и пространственном измерении, в связи с чем, вслед за генетическим синкретизмом, можно говорить о синкретизме временном и пространственном.

В мифе постоянно происходит актуализация некоего первоначального времени, некой исходной точки, некой первопричины, некоего первого чувства, эмоции. В данном смысле синкретизм – это абсолютная традиционность. Для понимания мифологического синкретизма необходимо также рассмотреть соотношение целого и части в архаическом мифе.

В мифологическом сознании отсутствует различие между образом вещи и самой вещью. И образ, и сам предмет оказывают на мифологически мыслящего человека одинаковое эмоциональное воздействие. Можно говорить о том, что существует вера в объективную силу знака, в магию слова и образа, в магию имени, и это является фундаментом для мифологического сознания. В мифологическом сознании отражение предмета является частью предмета, где он представлен полностью, т. е. часть и целое оказываются здесь абсолютно идентичными: часть хранит в себе все характеристики целого.

К. Хюбнер понимал части мифа как различные проявления, акценты единого целого, являющегося в мифе «нуминозным индивидуумом», «нуминозной субстанцией». Части рассматривались им как постепенное выделение целого. Если наука рассматривает отношения части и целого следующими способами: либо анализирует целое в качестве функции его частей, либо исследует части как функцию целого, то в мифе, по К. Хюбнеру, «ни целое не является функцией его частей, так как идентично повторяется в каждой части, ни части не являются функцией целого, так как они суть выделенные из него целое» [5, с. 162]. Принцип соотношения целого и части наглядно представляет пример Р. Кайуа: «Всюду, где есть энергия сакрального, она всегда присутствует целостно и неделимо. В каждой освященной частице содержится вся божественность Христа, малейший фрагмент святой реликвии обладает такой же силой, какая имела во всей реликвии» [6, с. 154].

Таким образом, представления о части и целом в архаическом мифе строятся согласно принципу партиципации (сопричастия): часть – не столько элемент целого, сколько само целое.

В архаическом мифе прообразами представлений о социуме выступали акценты – профанное/сакральное. И только тогда, когда такие акценты были расставлены, использовались категории пространства и времени. То есть пространственно-временные представления также

можно рассматривать с учётом стремления мифологически мыслящего человека делить мир на профанную и сакральную сферы, с учётом принципа партиципации (сопричастия). Так, Э. Кассирер считал, что мифологическое сознание достигает членения пространства и времени, не закрепляя неустойчивые и подвижные чувственные явления в постоянстве мыслей, а прилагая и к пространственному, и к временному бытию свое специфическое противопоставление: противопоставление «священного» и «профанного». Этот основной, изначальный акцент мифологического сознания определяет, по его мнению, и все частные подразделения в целом пространства и в целом времени [4, с. 95]. При этом пространственное деление предшествует временному; окружающий мир первоначально воспринимается как пространственно неоднородный. Вначале соотношение явлений в зависимости от принадлежности к сакральной или профанной сфере имело пространственную направленность; представление о сакральном впервые объективировалось в форме пространственных представлений. С другой стороны, мифологическое пространство неотделимо от мифологического времени, находится с ним в синкретическом единстве, образуя хронотоп.

Мифологическим представлениям о времени присуща цикличность. В том, что время здесь является циклическим, отмечал К. Хьюбнер, важное значение имеет архе. «Архе – это история происхождения. Когда-то некое нуминозное существо впервые совершило определенное действие, и с тех пор это событие идентично повторяется. Архе не является событием во времени и не содержит объектов, которым в данное время приписывается определённое место с помощью законов или правил, к примеру “раньше” или “позже”; оно не сводится к таким элементам, законам, правилам или временному контексту и совсем этим не объясняется; оно, как целостный гештальт, представляет собой историю. Однако поскольку оно, с другой стороны, рисует ход времени, из которого элемент времени не может быть изолирован, то оно должно быть названо временным гештальтом. Архе является поэтому не только схемой объяснения некоего процесса, коль скоро оно определяет и создаёт его, но конституирует и его временной ход: являющаяся в архе временная последовательность событий наполняет его содержание. Архе является, так сказать, парадигмой этой последовательности, повторяющейся бесчисленным и идентичным образом. Речь идёт об идентичном повторении, так как это – одно и то же священное первособытие, которое повсеместно вновь происходит. Это событие буквально вновь и вновь привлекается в мир, оно не является всякий раз новым вариантом или серийной имитацией некоего прототипа. Мысль о том, что бог станет делать то же самое бесчисленное количество раз, была бы несовместимой с представлением, которое сложилось о нём у людей, и именно это повторение некоего прасобытия, его вечность в на-

стоящем составляет его святость. Мифическое время является циклическим вследствие этого идентичного повторения событий» [5, с. 122–128].

Мифическое время циклично в силу идентичного повторения явлений и событий. Определённый порядок задаётся неотъемлемой частью мифа – ритуалом, в основе которого лежит ритм. Чувство ритма было у человека ещё до того, как у него появилось представление о времени. Ритм важен для мифологических представлений о времени: время в мифе циклично, обратимо (через ритуал, инициацию). Ритм привносит в мир упорядоченность: то, чему присуща ритмичность, представляется человеку и обществу знакомым, включается в определённое психологическое пространство, не вызывает страха.

Э. Кассирер, определяя мифологические представления о времени, приводил сравнение с историческим временем. Он считал, что история растворяет бытие в постоянной череде становления, где нет выделенных точек, и каждая точка отсылает к предыдущей, предшествующей ей, так что регресс в прошлое становится регрессом в бесконечное (*regressus in infinitum*). Миф же, в понимании Э. Кассирера, хотя и отсекает бытие от становления, настоящее от прошедшего, однако он застывает в прошедшем как стабильном состоянии, как только прошедшее достигнуто. Мыслитель считал, что время не принимает для мифа формы чистого отношения, в котором моменты настоящего, прошлого и будущего постоянно сдвигаются и переходят друг в друга, а напротив, для него жесткий барьер отделяет эмпирическое настоящее от мифологических истоков, не давая им возможности поменяться местами [4, с. 118].

Различие между мифологическим и историческим представлениями о времени можно показать в виде схемы. Если историческое представление о времени выглядит следующим образом:

Момент А: *(прошлое)___*(настоящее)*___*(будущее).

Момент В: *(прошлое)___*(настоящее)___*(будущее),

то мифологическое представление о времени имеет такой вид:

Момент А: *(прошлое)___*(настоящее)*___*(будущее).

Момент В: *(прошлое)_____*(настоящее)_____*(будущее).

То есть любой момент в мифологическом восприятии времени оказывается связанным с изначальным событием возникновения; каждое событие предстаёт в своей полной завершенности, имеет своё начало и конец. При этом если в мифе существует временное начало («начало времён»), к которому относится всё священное, то в истории время существует всегда.

В мифе присутствует «абсолютно праисторическое время». Ф.В.Й. Шеллинг определил его как абсолютно тождественное время: какую бы длительность ни придавать ему, его следует рассматривать лишь как момент, т. е. как время, в котором начало и конец совпадают. Такое время подобно вечности, которая не является последовательностью времён, а представляет собой единое время.

Временные циклы воспринимаются в границах необратимого профанного времени, однако в профанное время может иногда входить сакральное время. «Профанное время имеет отверстия, в которые вечность архе просвечивает и проникает. Хотя все смертное идет своим необратимым ходом, но в нем действуют неизменные события. ...Божественное и вечное проявляются в законах природы и в законах и правилах общественной жизни человека, пусть даже в образе профанной временности» [5, с. 130–136]. Таким образом, время в мифологическом сознании имеет два измерения: сакральное, когда произошли события, ставшие впоследствии историей, и профанное (необратимое, эмпирическое, линейное), события которого, однако, могут проецироваться на сакральное время.

Часто приобщение к сакральному времени происходило циклически, в процессе отмечания коллективных праздников. Наличие календаря способствовало развитию представления о временном начале, чему соответствует понятие «архе». Интересно, что сакральное время не имеет собственной протяжённости, которая была бы задана ритмом жизни, уступает место моментам вечности, судьбы. Можно сказать, что судьба и сакральное время тождественные явления в архаическом мифе.

Сакральное время является периодом повышенной социализации, когда люди действуют сплочённо, имеют одну общую конкретную цель. Часто цель заключается в изменении, усовершенствовании существующей реальности. В этом смысле мифологическое время всегда является предельно насыщенным. «Мифологическое представление о времени является вполне качественным и конкретным, а не количественным и абстрактным. Для мифа нет времени, равномерной длительности, периодического повторения или последовательности “самих по себе”, напротив, для него есть только определённые содержательные структуры, которые, в свою очередь, представляют собой проявление определённых “временных структур”, исчезновения и появления, ритмического бытия и становления» [4, с. 120].

Сакральное время нарушает повседневную жизнь человека, проявляется в обществе в форме войны, праздника, ритуала, отменяет применяемые в обществе законы и правила. Во время праздников, писал Р. Кайуа, предписывается делать то, что еще вчера считалось преступным, а на место привычных правил встают новые запреты, устанавливается новая дисциплина; гражданские и административные власти частично или полностью теряют свой авторитет [6, с. 277–278]. Праздники находятся вне времени, актуализируют архе главных событий, представляют собой момент встречи с божеством, наибольшее приближение к сакральному.

Для того чтобы иметь полное представление о времени, мифологически мыслящему человеку необходимо было не только переживать время в рамках заданного ритма, но и знать начало времён. Нужно было знать, когда произошёл сакральный акт, божественное действие, в ре-

зультате которых мир приобрёл характерные очертания. Такая задача – задача возвращения к истокам – решалась при помощи ритуала.

В ритуалах осуществлялась актуализация сакрального времени и «уничтожение» профанного времени. Отправление ритуалов было особенно важным для утверждения мифологической картины мира. М. Элиаде считал, что непреложная ценность мифов постоянно подтверждалась ритуальными действиями. Восстановление в памяти и реактуализация первоначальных событий помогали человеку первобытного общества различать и удерживать в памяти реальность [8, с. 134–135]. Для архаического общества ритуалы, как и ритм, были средствами, позволяющими упорядочить и организовать мир, некими эталонными механизмами. «Выполнение ритуала вылилось в подготовительную фазу, обеспечивающую успех реализации социально осмысленных форм поведения. Ритуал есть кодирование информации в телесных движениях, принимающее социально-нормативный вид. При помощи ритуала происходит моделирование мира в сознании коллектива людей» [7, с. 80–81]. Осуществлять ритуалы необходимо было последовательно; даже случайное отклонение от установленного хода действий могло нести угрозу разрушения, сделать бесполезным весь ритуал, нарушить устойчивые связи, вернуть мир к хаосу, который так долго преодолевался в общественном и индивидуальном сознании архаического человека. Ритуал означал не только возвращение к изначальным временам, но и, как считал Э. Кассирер, в ритуале тщательно прослеживалось, чтобы определённые сакральные акты совпадали с определённым временем и временными отрезками, так как вне этих отрезков они утратили бы всякую сакральную силу [4, с. 120].

Ритуал можно рассматривать как особую форму объективации мифа, благодаря которой не только упорядочивается общественная жизнедеятельность, но и происходит взаимообмен между профанным и сакральным. В частности, позитивные обряды (освящение), согласно Р. Кайуа, имеют целью превращение либо сакрального в профанное, либо наоборот. Негативные (табу) – имеют целью поддержание либо сакрального, либо профанного [6, с. 155]. Ритуалы присутствовали в жизни человека и общества в наиболее важные периоды (А. ван Геннеп назвал такие ритуалы «ритуалами перехода»). В условиях отсутствия определённости, в судьбоносные этапы жизни ритуал оказывался наилучшим способом действия: необходимо было лишь вспомнить, как повторить многократно осуществлявшийся в таких случаях предками ритуал. Ритуал обеспечивал переход общества из одного состояния в другое, и многие ритуалы смягчали негативные последствия переходов.

Говоря о представлениях о пространстве, следует отметить, что они характеризуются тем же, что и представления о времени: отношение к сакральному, отсутствие конкретных координат. По мнению Э. Кассирера, мифологическое пространство представляет собой такую же конкретную структуру сознания, как и пространство чувственного

восприятия, в них ещё нет и не может быть различия «позиции» и «содержания», лежащего в основании конструкции «чистого» пространства геометрии. Позиция здесь не может быть отделена от содержания, не может быть и противопоставлена ему как элемент, обладающий самостоятельным значением, она «существует» лишь постольку, поскольку она наполнена определенным, индивидуально-чувственным или наглядным содержанием. Поэтому, считает Э. Кассирер, в чувственном, как и мифологическом пространстве, каждое «здесь» и «там» это не просто здесь и там, не просто термин общего отношения, которое однотипно сочетается с самыми различными элементами содержания, напротив, каждая точка, каждый пространственный элемент обладает чем-то вроде собственного «оттенка» [4, с. 99].

В архаическом мифе пространство делится в зависимости от соотносённости с центром, степени принадлежности к сакральной сфере. Из отдельно акцентированных фрагментов пространства, которые имеют свой индивидуальный «оттенок», формируются профанные и сакральные пространства. В качестве центра могут выступать места средоточия божественных сил. Например, символика центра, согласно М. Элиаде, может быть выражена следующим образом: 1. Священная гора – место, где встречаются Небо и Земля – находится в центре мира, 2. Каждый храм или дворец, а шире – каждый священный город или царский дворец является «священной горой» и, таким образом, также становится центром, 3. Будучи Мировой осью, город или священный храм рассматриваются как место входа на Небо, под Землю. Центр, по определению М. Элиаде, есть нечто в высшей степени сакральное, территория абсолютной реальности; все прочие символы абсолютной реальности (Древо жизни и бессмертия и др.) находятся в центре [8].

Сакральные места не только являют собой пространственные элементы, но и находятся в единстве со священными силами, пронизывающими соответствующее пространство. Находясь в сакральном месте, человек прикасается к чему-то божественному. В архаическом мифе переход из одного пространства в другое сопровождался качественными изменениями: «где бы ни придавало мифологическое мышление некоторому содержанию особый ценностный аспект, где бы оно ни выделяло его в отношении других, придавая ему своеобразное значение, оно постоянно сообщает ему это качественное отличие в образе пространственного выделения» [4, с. 116].

Понимание содержания причинно-следственных связей в архаическом мифе также важно для раскрытия смысла социальных отношений. Причинно-следственные связи существенно отличаются от современных представлений хотя бы потому, что само применение понятий «причина» и «следствие» предполагает разрыв слитности, синкретизма.

О каузальных отношениях в мифе можно говорить при любых совпадениях в пространстве, времени, при каждой случайной связи. От-

ношения причины и следствия здесь представляют собой результат свободного выбора. При этом процессу выбора свойственна повышенная эмоциональность.

Тем не менее причина большинства явлений в архаическом мифе кроется в воле богов. В этой связи интересно привести анализ А.Ф. Лосева мифологических воззрений на судьбу, где выделены следующие этапы эволюции мифологического представления о судьбе у греческих героев: 1) судьба выше богов; 2) отождествление судьбы с богами; 3) боги выше судьбы. Если на первом этапе судьба влияет на всех одинаковым образом, то после происходит персонификация образа судьбы, в итоге же «непонятные веления неразумной судьбы в той или иной мере отождествляются с волей разумных и вполне индивидуальных существ-богов» [10].

Принцип каузальности начинается в мифе с представления о целенаправленном воздействии, а силы природы для мифа являются проявлениями демонической или божественной воли. Характер причинно-следственных связей определялся волевыми действиями, давал возможность для удовлетворения общественных потребностей. При этом, по замечанию К. Хюбнера, божественные воздействия покоятся не на голом произволе, но принадлежат определенной сфере действия божественной сущности [5, с. 168–169].

Следует отметить, что в мифе отсутствуют универсальные причины. Для объяснения взаимосвязи явлений причина выводится из наблюдаемого явления непосредственно. Поэтому абстрактные свойства предстают в вещественном виде (герои и т. п.). Можно говорить о том, что эти свойства не сводятся к одному общему закону, что за каждую сферу общественной жизни ответственен конкретный бог, который определяет характерные для соответствующей сферы причинно-следственные связи. Можно согласиться с И.М. Дьяконовым, который считал, что каждый социум создаёт собственный пантеон, то есть систему, эмоционально олицетворяющую причинно-следственные связи значимых для человека явлений окружающего мира [11, с. 96–97].

Таким образом, анализ представлений о социальном в архаическом мифе позволил обнаружить, что представления о пространстве, времени, соотношении части и целого, причинно-следственные связи строились согласно принципам синкретизма (а далее – партиципации) при противопоставлении мира на сакральную и профанную сферы. Освоение общества происходило с использованием практик обмена, возможных при признании принципа взаимности; существенное значение для развития общества имели фигуры героев.

Список литературы

1. Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т.: Введение в философию мифологии. М.: Мысль, 1989. Т. 2. 626 с.
2. Энафф М. Клод Леви-Строс и структурная антропология. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2010. 560 с.
3. Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу: Становление греческой философии. СПб.: Алетейя, 2003. 360 с.
4. Кассирер Э. Философия символических форм. Мифологическое мышление: в 3 т. СПб.: Университетская книга, 2001. Т. 2. 280 с.
5. Хюбнер К. Истина мифа. М.: Республика, 1996. 448 с.
6. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М.: ОГИ, 2003. 296 с.
7. Режабек Е.Я. Мифомышление (когнитивный анализ). М.: Едиториал УРСС, 2003. 304 с.
8. Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Академический проект, 2000. 224 с.
9. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1999. 608 с.
10. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. 959 с.
11. Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. М.: Едиториал УРСС, 2004. 248 с.

IDEAS OF ARCHAIC MYTH'S SOCIAL COMPONENTS

A.G. Ivanov

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration,
Lipetsk Branch, Lipetsk

Archaic myth's characteristics and its role in the society are considered in the article. It is emphasized that ideas of space and time, the parts and the whole correlation, casual relations are constructed according to syncretism, participation principles; that the opposition between the sacral and the profane spheres takes place in archaic myth. These ideas cover all social components.

Keywords: *archaic myth, social, syncretism, sacral / profane, ritual.*

Об авторе

ИВАНОВ Андрей Геннадиевич – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры государственной, муниципальной службы и менеджмента Липецкого филиала ФГБОУ ВПО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации», Липецк. E-mail: agivanov2@yandex.ru

Author information

IVANOV Andrei Gennadievich – Ph.D., Assoc. professor Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Lipetsk Branch. E-mail: agivanov2@yandex.ru