

УДК 130.2

## **МИФОЛОГИЧЕСКИЙ РАССКАЗ КАК СПОСОБ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПРОШЛОГО**

**Е.Е. Михайлова**

ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», г. Тверь

Мифологический рассказ как способ интерпретации прошлого представлен в русле синтеза воззрений П. Рикера (миф как циркулярное взаимодействие жизненного мира, мира текста и мира читателя), Р. Барта (миф как высказывание) и М. Элиаде (миф как воспроизведение архетипов). Дано сравнение мифологического рассказа с историческим повествованием.

***Ключевые слова:** мифологический рассказ, историческое повествование, интерпретация, народная память.*

Историческое прошлое, наделенное единством богатства семантики и чувственно-понятийных образов, оказывается способным к непрерывной аккумуляции смыслового содержания социокультурного опыта сквозь призму разных способов интерпретации. Одним из таких способов самоотнесения и самонаблюдения является мифологический рассказ. Современные исследователи солидаризируются в суждении о том, что мифологический рассказ, как и историческое повествование, способен претерпевать неоднократную переоценку и «пробиваться» к нам через несколько культурных пластов (Б.Л. Губман, В.В. Ильин, Ж. Лиотар, П. Рикёр, М. Элиаде и др.).

Р. Барт определяет миф трояко: как «слово», как «семиологический комплекс» и как «коммуникативную систему». Миф как повествование – это все, что покрывается дискурсом, так как современный мир «бесконечно суггестивен» [2, с. 265]. Эта мысль, высказанная еще в середине прошлого столетия, т. е. задолго до эпохи Интернета и социальных сетей, не только не теряет свою актуальность сегодня, но становится все более и более созвучной современности. Действительно, многообразные формы коммуникаций, вызванные в первую очередь массмедийными средствами информации и интернет-коммуникациями, с одной стороны, предоставляют человеку большие возможности выбора и интерпретаций его смысла, а с другой – навязывают ему разного рода взгляды и представления, вынуждают оказаться в ситуации быть подверженным внушению, лишиться инициативы [6, с. 113–116].

Миф как семиологический комплекс представляет собой соотношение трех элементов – «означающего», «означаемого» и «знака». Язык представляет собой «первичную» семиотическую систему, миф – «вторичную», т. е. проговариваемую, артикулируемую. Материалы, из которых складывается мифическое высказывание, будучи разнородными, попадают

во владение мифа и тем самым сводятся к единой «знаковой функции». Таким образом, по Р. Барту, в мифе «встречаются» две семиотические системы: лингвистическая и металингвистическая. В соответствии с этим структура мифа может быть охарактеризована следующим образом: «означающее» – это одновременно и итог, и исходная форма высказывания; «означаемое» – это и есть само понятие; «знак» – это значение, поскольку главной особенностью мифа является то, что в нем «уже само означающее образовано языковыми знаками» [2, с. 271–274]. Для Р. Барта это является принципиальным: миф выполняет двойную функцию – и обозначаемого, и внушаемого; он и дает, и требует одновременно.

Особенность мифа как коммуникативной системы заключается в том, что определяющим для мифологического высказывания является не сам предмет сообщения, а способ, которым оно передается: будь то наскальные рисунки или татуировка воина в древности, античные мифы Гесиода или Гомера, священные тексты, колокол или рыцарский обет в Средние века, фотография, телерепортаж, газетная статья или спектакль в Новое время и, наконец, сегодня – рекламный баннер, страница интернет-сайта, высказывание блогера и многие другие продукты визуальной культуры. Если форма высказывания выбрана «верно», то миф начинает обладать не только констатирующими свойствами, но и способностью к внушению, к интерпретации окончательного смысла, вокруг которого «всегда потенциально клубится некая туманность» [там же, с. 283, 293].

С последним суждением солидаризируется М. Элиаде. Если Р. Барт говорит о некой смысловой «туманности» мифологического рассказа, то на взгляд М. Элиаде, содержание мифа всегда архаично и соотносится с таинствами, т. е. с действиями, предполагающими наличие абсолютной, вне человеческой реальности [8, с. 4–5]. В его замыслах, мифо-ритуальный сценарий присутствует во всех культурных пластах и носит круговой, эсхатологический характер. Миф повторяется как воспроизведение архетипов: человек посредством подражания образцам как бы переносится в то мифологическое время, когда эти образцы были сотворены впервые. Это случается не всегда, а только тогда, когда человек действительно является самим собой. Для архаичного человека такими «специальными временными отрезками» времени, согласно М. Элиаде, являлись ритуалы, для современного человека – все значимые для него действия (рождение, церемониалы, принятие пищи, война и т. п.) [8, с. 18, 49].

Таким образом, современный человек, наделенный свойством подражания, оказывается таким же восприимчивым к чудесам, как и архаичный. Он обретает опыт возобновления в самых разных житейских ситуациях, например, когда строит новый дом, создает новую семью, начинает новую работу, избирает нового правителя. Для усиления рассуждений М. Элиаде вводит понятие «валоризации», т. е. «преувеличенная значимость» или «повышение цены» [там же, с. 37].

Исследователями прошлого выявлено, что воспоминания об историческом событии или историческом персонаже хранятся в народной памяти не более четырех–пяти поколений. Далее наступает стадия «забвения» или, наоборот, стадия «возвышения» какого-либо события или подлинного персонажа. М. Элиаде объясняет это тем, что народная память, в отличие от исторической, опирается не на факты как исторические «следы» прошлого, а на архетипические потребности «видеть» героя, иметь перед собой образец героизма. В результате подлинный характер исторического персонажа, воспетого в эпической поэзии, окончательно теряется. В процессе повторения, т. е. «проговаривания», «пересказа» из уст в уста от одного поколения к другому, некогда подлинный персонаж постепенно ассимилируется со своей мифической моделью героя, а событие, в котором он принимал участие, интегрируется в категорию мифических действий [там же, с. 21–22]. Ряд персонажей русских былин несомненно имели своих исторических прототипов. В народной памяти образы подлинных героев не сохранились, а их место занял Добрыня Никитич, способный победить 12-голового дракона, легендарный великан Илья Муромец, одержавший победу над всеми врагами, и другие персонажи.

Подобное превращение реального человека в архетип посредством дискурсивного «повторения» происходит и сегодня. Для русской истории эпохи Смутного времени характерным примером является образ крестьянина-проводника «Ивана Сусанина», который, согласно легенде, рискуя жизнью, завлек отряд поляков в глухие леса и погиб вместе с врагами. Из недавнего прошлого подобным примером служит так называемый «дом Павлова» как очаг непреклонного сопротивления в осажденном Сталинграде или «Александр Матросов», закрывший своим телом амбразуру вражеского пулемета. Эти события имели под собой реальную историческую почву: были и те, кто уводили врага в незнакомую местность, и те, кто удерживал оборону отдельного дома во вражеском окружении, и те, кто останавливал пулеметный огонь ценой своей жизни.

В данном случае мы сталкиваемся с примером «перекрестной» (термин П. Рикёра) мифологической самореференции: народная память оказывается способной порождать героев и нуждается в этом, а тот факт, что все эти примеры вошли в учебники советской эпохи, свидетельствует об умении политической власти использовать архетипические потребности народа как идеологический инструмент. Мифологический рассказ о войне, о патриоте – это один из распространенных способов самореференции современной социокультурной ситуации посредством, с одной стороны, использования потенциала народной памяти с ее способностью приписывать историческому персонажу сверхъестественные силы, с другой – применения политического инструментария для сплачивания людей на единой смысловой платформе.

Естественная или искусственная активация этих мифов перекрещивает две смысловые плоскости – народную память и политическую волю, где первая решает задачи компенсаторного характера, а вторая – консолидирующего. Патриотические настроения граждан, сформированные путем мифологизации истории, способствуют, по сути, осуществлению социальной легитимации: в форме народного одобрения признается значимость сохранения тех политических институтов, режим которых позволил свершиться этим событиям в недавнем прошлом.

Всемирная история также полна примеров, демонстрирующих, как на почве исторического прошлого выстраивается политическая мифология. Например, дискуссионной является фигура женщины-воина времен Столетней войны Жанны д'Арк: для одних – это национальный символ победы, для других – результат удачной пиар-компании, обставленной по правилам этикета средневекового времени (девственница, жертвенный костер и т. п. символы) [1, с. 107–297].

Мифологический рассказ как способ интерпретации прошлого рассматривается в перспективе герменевтики П. Рикёра как способ поэтапного кругового и потенциально незавершенного восхождения опыта миропонимания на базе «мимесиса», воспроизводящего взаимопересечение жизненного мира, мира текста и мира слушателя/читателя (предпонимание, повествование, рефигурация).

В философии П. Рикёра, развивающего герменевтические идеи М. Хайдеггера и Х.-Г. Гадамера, показано, что исторический опыт является итогом бытия человека во времени, фиксируемым на фоне наполненного смыслом повествования, адресованного человеку, способному на понимание и деятельное изменение жизни. На междисциплинарной основе им предложено глубокое рассмотрение исторического повествования. П. Рикёр видит в выяснении эпистемологической структуры повествования важную философскую задачу, ибо оно поддерживается историческим опытом и одновременно питает таковой, не являясь простым примером его объективации, как в свое время говорил Г. Гадамер. Историческое повествование, на взгляд П. Рикёра, достойно самостоятельного анализа как пропитанное историческим опытом и одновременно вносящее весомый вклад в его конституирование. «Мы рассказываем истории, потому что, в конце концов, человеческая жизнь нуждается в этом и заслуживает того, чтобы о ней рассказывали», – замечает П. Рикёр [7, с. 92].

Одним из первых в среде отечественных исследователей Б.Л. Губман стал изучать проблематику исторического опыта и нарратива в философии П. Рикера. Он считает, что ключевой тезис П. Рикёра заключается в том, что носитель действенно-исторического сознания всегда бытийно связан с ситуацией, в которой он обнаруживает себя в настоящем. Историческая самореференция культуры выглядит в перспективе герменевтики П. Рикёра как способ поэтапного кругового и всегда потенциально незавершенного восхождения опыта миропонима-

ния на базе «мимесиса» (дословно с древнегреч. «подражание»). Это понятие П. Рикёр извлекает из сочинений Аристотеля и использует для образного воспроизведения процесса взаимопересечения трех начал: жизненного мира автора нарратива, мира текста и мира читателя. Таким образом, историческая самореференция осуществляет постоянное восхождение в триаде «предпонимание – повествование – рефигурация», где «предпонимание» означает интригу как упорядоченность фактов и готовность к практическому использованию поля информации, «повествование» – непосредственно авторскую артикуляцию событий, а «рефигурация» – осмысление сказанного интерпретатором (читателем/слушателем) сквозь призму современности [4, с. 42–55].

Историческое повествование как осмысление современности обладает, в интенции П. Рикёра, структурной, символической и внутривременной характеристиками. Структурно исторический рассказ включает в себя автора, ответственного за определенные последствия своего текста, его цель, средства, формы сотрудничества и обстоятельства, в которых создавался текст. Все это дает основание характеризовать исторический рассказ как действие. Кроме того, историческому рассказу свойственны дискурсивные характеристики, которые и отличают его от простой последовательности предложений, обозначающих действие. Понять, что такое исторический рассказ – означает «усвоить» правила, руководящие его синтагматической сферой. Следовательно, делает заключение П. Рикёр, «нарративное понимание предполагает не только овладение концептуальной сеткой, определяющей семантику действия. Оно требует еще и усвоения правил композиции, которым подчинен диахронический строй истории» [7, с. 70]. Понимание смысла того, что сказано в историческом прошлом, означает «двойное» понимание: самого языка текста и культурной традиции, в условиях которой он написан.

Символическая черта исторического рассказа заключается в том, что он уже артикулирован в знаках, правилах и нормах, соответствующих определенной культурной традиции. Изначальная символическая опосредованность текста обеспечивает современному слушателю/читателю контекст описания под определенным «углом зрения». С точки зрения норм, присущих культуре, действия могут быть оценены, т. е. рассмотрены в соответствии с определенной шкалой морального предпочтения. Эти действия получают относительную ценность, что позволяет считать какое-либо действие более или менее значимым в сравнении с другим. Такая градация ценностей, отнесенная изначально к когда-то свершившимся действиям, может быть распространена и на самих исторических персонажей, которые рассматриваются как «хорошие», «плохие», «реформаторы», «реакционеры» и т. д.

Внутривременность исторического повествования перемещает акцент с прошлого в будущее. Внутривременность или, в терминологии М. Хайдеггера, бытие-«во»-времени, проявляет черты, несводимые к

линейному представлению о времени. Бытие-«во»-времени – это уже нечто иное, нежели измерение интервалов между мгновениями-границами [там же, с. 77]. Быть-«во»-времени означает прежде всего считаться со временем и соответственно находиться в состоянии «озабоченности» этим временем, т. е. испытывать потребность осмыслить его сквозь призму современности.

Между историческим повествованием и мифологическим рассказом общим является их структурная характеристика (композиция, конфигурация). Понимание истории означает понимание того, как и почему следующие друг за другом эпизоды привели к такому завершению, которое отнюдь не предполагалось заранее, но в конечном счете должно быть приемлемым, поскольку оно соответствует собранным вместе эпизодам. Речь идет о «бесконечной спирали», по выражению П. Рикёра, которая многократно проводит опосредование через одну и ту же точку, но на разной высоте [там же, с. 88]. Проблема состоит в том, что в контексте герменевтического круга (от автора – к тексту и обратно) у интерпретатора возникает предпочтение одной из двух версий циркулярности, где первая подчеркивает насильственность интерпретации, а вторая – ее избыточность. Именно эта способность истории быть «прослеживаемой» определяет, с одной стороны, поэтическое решение парадокса «растяжения-интенции» во времени, с другой стороны, таит в себе опасность использования мифологического потенциала в качестве политического измерения истории.

История человечества с ее специфической временной ритмикой в конечном итоге соткана из индивидуальных судеб. Событие, осуществившееся в прошлом, может приобрести актуальность для настоящего и будущего. Поэтому прошлое во всех его проявлениях (исторические события, искусство, литература) может быть благодатной почвой для создания мифов. Обусловленный историей мифологический рассказ всякий раз «избирается» ею для обоснования «настоящего» в определенном культурном контексте. Отсюда – проблема мифологизации исторических событий и личностей. Язык интерпретаций предоставляет исследователям прошлого некий «пористый смысл», который может быть легко наполнен мифологией с ее бесконечно суггестивной ориентацией. Так, Александр Невский – довольно спорная фигура в русской истории. Кто он – герой, предатель или коллаборационист? В дореволюционных учебниках истории, где не было политической конъюнктуры, про него практически ничего не писалось: В.О. Ключевский вообще не упоминает о нем, а Н.И. Костомаров говорит лишь о его покорности монголо-татарам, которые безжалостно истребляли всех, кто им сопротивлялся, и, наоборот, были довольно великодушны и снисходительны к покорным [5]. В советское время образ Александра Невского был буквально канонизирован в сознании народа, когда был снят фильм перед войной, а роль знаменитого актера Черкасова была буквально разобрана на ци-

таты («Давай магистру!») или «А кто к нам с мечом придет, тот от него и пожалует»). Современный писатель Михаил Веллер оценивает этот фильм как «фольк-хистори», а самого Александра Невского именует в костюмаровской традиции ордынским «беклярбеком» московского улуса [3]. Этот пример наглядно демонстрирует, как на почве исторического прошлого можно искусственно активировать миф.

В отличие от мифологического рассказа историческое повествование опирается на фактологические «следы» прошлого, нужные историку для того, чтобы быть в состоянии сформулировать вопросы, на которые потенциально могут ответить авторы текстов. Главным отличием является то, что хронологическая последовательность исторических событий дополняется объяснением причин и фактов, что создает эффект правдоподобности сюжета из прошлого.

Таким образом, обращение к исследовательскому опыту П. Рикёра в качестве своеобразной расшифровки гадамеровского прочтения исторического опыта позволяет актуализировать проблему концептуализации современности как оценочного вердикта историческим событиям. Историческое повествование представляется как активно формирующее личностную и коллективную идентичность, осмысление современности в политической, моральной и религиозной перспективах. Повторяемость, воспроизводимость и единство опыта предполагает одновременно и возможность его непрерывного рефлексивного обновления. Для историка важен любой «след» (включая и не записанное свидетельство), чтобы реконструктивным путем порождать суждения о событиях прошлого, которые, пройдя процедуры верификации и фальсификации, обретают статус достоверных фактов и именно в таком виде передаются из поколения в поколение, обеспечивая преемственность культуры.

Мифологический рассказ как способ интерпретации прошлого структурно характеризуется, как и историческое повествование, определенной композицией и конфигурацией. Однако, в отличие от исторического повествования, он не требует фактологической доказательности. Миф «возвращается» двояко: благодаря потенциалу народной памяти, способной порождать героев и нуждающейся в этом, а также в силу проявления политической воли.

### **Список литературы**

1. Амбелен Р. Драмы и секреты истории. М.: Прогресс-Академия, 1993. С. 107–129.
2. Барт Р. Мифология. М: Академический Проспект, 2008. 351 с.
3. Булдаков В.П. Историк и миф. Перверсии современного исторического воображения // Вопросы философии. 2013. № 3. С. 54–61.

4. Губман Б.Л. Исторический опыт и нарратив в философии П. Рикера // *Философские науки*. 2014. № 9. С. 42–55.
5. Костомаров Н.И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. М.: Мысль, 1993. Гл. 8.
6. Михайлова Е.Е., Фурсова А.Е. Мифологизация культуры средствами массовой информации // *Перспективы науки*. 2012. № 12 (27). С. 113–116.
7. Рикер П. *Время и рассказ*. В 2 т. М.; СПб.: ЦГНИИ ИНИОН РАН; Культурная инициатива; Университетская книга, 1998. Т. 1. Интрига и исторический рассказ. 313 с.
8. Элиаде М. *Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость*. СПб.: Алетейя, 1998. 250 с.

## MYTHOLOGICAL NARRATION AS A WAY OF INTERPRETING THE PAST

**E.E. Mikhailova**

Tver State Technical University (Tver)

The mythological narration as a way of interpreting the past is presented in the perspective of synthesis of the views developed by Paul Ricoeur (the concept of «mimesis» - a circular interconnectivity of life-world, text world, and the reader's world), Roland Barthes (myth as a statement) and Mircea Eliade (circular mytho-ritual scenario). The mythological narration is compared with the historical narrative.

**Keywords:** *mythological narration, historical narrative, interpretation, public memory.*

*Об авторе:*

МИХАЙЛОВА Елена Евгеньевна – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры психологии и философии ФГБОУ ВО «Тверской государственной технической университет», г. Тверь. E-mail: mihaylova\_helen@mail.ru

*Author information:*

MIKHAILOVA Elena Evgenievna – Ph.D., Prof., Department of psychology and philosophy, Tver State Technical University, Tver. E-mail: mihaylova\_helen@mail.ru