

## МИФ КАК АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ НЕОБХОДИМОСТЬ

---

Рассмотрение мифа как типа мировосприятия позволяет объяснить антропологическую необходимость мифа, проявляющуюся в его «вездесущности», и различить терминологически различные типы мифов, появляющихся при доминировании того или иного типа мировосприятия. Автор проводит различие между аналитическим и мифопоэтическим типами мировосприятия, анализирует основные характеристики мифопоэтического типа мировосприятия, особенности проявления инобытия мифа в аналитической культуре и обществе. Делается вывод о неустранимости мифологического как необходимого элемента человеческого мировосприятия и культуры, устанавливается различие между собственно мифами, характерными для мифопоэтической культуры, и квази-мифами, существующими в культуре аналитического типа.

**Ключевые слова:** миф, квази-миф, мифологический паттерн, культура, мировосприятие, аналитика, мифопоэтика.

---

*«Зародыши мифа вечны и вездесущи»<sup>1</sup>*

Что такое миф? На этот вопрос, вроде бы, должен без затруднений ответить каждый взрослый человек. Ведь миф – это одно из самопонятных образований, которые не заставляют нас в задумчивости подбирать слова, но определяются лёгким указующим жестом: это – миф. Миф, казалось бы, стал для нас настолько расхожим понятием и самоочевидным явлением, что сам вопрос о его определении вызывает недоумённое пожимание плечами: а в чём, собственно, проблема? Разве не понятно, о чём идёт речь? Сколько уже писали о мифах – не счесть: филологи, историки, культурологи, философы, психологи... Неужели еще не всё сказано, раскрыто, изучено? Нет, оказывается, не всё.

Именно из-за избыточности и противоречивости того, что уже написано о мифе, до сих пор неясно, что же такое миф. Казалось бы, в своей классической работе А.Ф. Лосев чётко отличил миф от иных образований: выдумки или фикции, научного построения, метафизического построения, схемы, аллегории, поэтического произведения, личностной формы, специального религиозного создания, догмата и исторического события<sup>2</sup>. В работе А.Ф. Лосева максимально подробно и убедительно даётся отрицательное определение мифа<sup>3</sup>. Но и оно недо-

---

<sup>1</sup> Калер 2009: 558.

<sup>2</sup> Лосев 1994: 8–151.

<sup>3</sup> В работах А.Ф. Лосева даётся не только отрицательное, но и положительное определение мифа, и даже – несколько положительных определений, часть из которых прекрасно согласуется друг с другом, а часть требует дополнительных пояснений. Однако, в плане категориального различения мифа от иных образований, отрицательные определения как сами по себе, так и в данной концепции мифа кажутся нам более плодотворными. Подробный разбор философии мифа А.Ф. Лосева не может быть выполнен в рамках статьи, посвящённой более общему вопросу. Некоторые замечания по поводу положительного определения мифа в концепции А.Ф. Лосева были высказаны в монографии Козолупенко 2009: 115–116, более развёрнутая (и в целом сходная) аргументация приводится в работе Хоружий 1992. Однако и эти

статочно, хотя бы потому, что не позволяет отделить миф от квазимифа<sup>4</sup> (более позднего образования, возникающего в аналитической по преимуществу культуре, как социальный или политический миф, и имеющего как определённые черты мифа, так и явные отличия от него).

Таким образом, сегодня, после всех исследований мифа и попыток дать ему негативное или позитивное определение, что такое миф концептуально даже более непонятно, чем два века назад, когда к философско-культурологическому исследованию мифа только начали подступать и когда работ в этой области было ещё не так много, как сегодня. С другой стороны, можно, пожалуй, согласиться с тем утверждением, что, несмотря на свою неопределённость и, как полагают некоторые исследователи, даже неопределимость, миф стал центральным понятием не только обыденного, но и научного сознания, и «как научное понятие миф на рубеже XX–XXI веков сделался явлением общеупотребительным»<sup>5</sup>. И хотя на сегодняшний день, как справедливо заметил А.А. Бесков в своей статье о «мифологии мифологии», «сложилась парадоксальная ситуация, когда повышенный интерес к теме мифа вызывает стагнацию в области его изучения»<sup>6</sup>, а «количество работ, посвященных теории мифа, столь велико, что заставляет сомневаться в возможности разработать универсальное определение мифа»<sup>7</sup>, сам интерес к теме мифологии и мифа как такового в различных областях знания, вряд ли случаен и он обусловлен не только противоречивостью предмета исследования, но и актуальностью мифа как явления, непосредственно связанного с современным состоянием общества и культуры. И хотя для многих несомненным и по сей день остаётся тезис С.С. Аверинцева о том, что «миф в собственном смысле слова есть миф первобытный – и никакой иной»<sup>8</sup>, несомненно также то, что именно «XX век вернул человечество к мифу, важность которого в судьбах культуры и цивилизации... стала проходить процесс глубокого осознания»<sup>9</sup> и во

---

исследования не содержат целостной картины положительного определения мифа в произведениях советского философа.

<sup>4</sup> На наш взгляд, определение мифа как «чуда» или как «развёрнутого магического имени» (Лосев 1994) указывает на то, что роднит миф и квазимиф, но никак не позволяет их различить. Некоторое основание для различия можно обнаружить в формуле «в словах данная чудесная личностная история» (там же), при некотором прояснении этой формулы, позволяющей обозначить миф как определённый тип нарратива, тогда как для квазимифа принцип обязательной и специфической наррации нарушается. Но у Лосева такого разделения нет. Чуть далее будет сказано об особенностях квазимифов, которые всё же позволяют считать их мифами, более подробно. На данном же этапе такое неполное отграничение мифа от сходных феноменов служит лишь иллюстрацией противоречивости и недооформленности понятия мифа даже в наиболее авторитетных, сложных и непротиворечивых его концепциях.

<sup>5</sup> Ващенко 2008: 4.

<sup>6</sup> Бесков 2015: 118.

<sup>7</sup> Бесков 2015: 116.

<sup>8</sup> Аверинцев 1970: 113.

<sup>9</sup> Ващенко 2008: 3.

многим заставил нас переосмыслить его значение как для отдельного человека, так и для культуры и общества в целом.

Итак, что же такое миф, разговор о котором становится в наши дни, с одной стороны, насущным и необходимым, а с другой стороны – путанным и противоречивым? Представляется, что и первая, и вторая характеристики мифа (насущность и противоречивость) связаны с тем, что миф является основанием и проявлением определённого мировосприятия и должен рассматриваться именно как таковой. Изучение характеристик доминирующего в культуре типа мировосприятия может как объяснить повышенную потребность (или её отсутствие) в мифе, так и внести некоторую определённость в разночтения определений, так как в случае доминирования одного типа мировосприятия можно говорить о проявлении мифа как такового, тогда как в случае доминирования иного типа мировосприятия миф замещается собственным инобытием или квазимифом, называемым в обиходе тем же термином «миф», но, по сути, представляющим из себя иное образование.

Исследуя особенности так называемых «первобытных мифов» и мифопоэтического мировосприятия, можно выделить как минимум два типа восприятия мира, себя и другого, характерных для человека, связанных с той или иной формой социальности, тем или иным типом культуры и выступающих на авансцену или становящихся маргинальным, но всё же не исчезающим полностью при доминировании иного типа мировосприятия. Эти типы мировосприятия были условно обозначены как аналитический и мифопоэтический<sup>10</sup>.

Несмотря на то, что во многих основополагающих установках эти типы мировосприятия противоречат друг другу, оба они существуют на протяжении всей истории человеческой мысли, насколько мы можем её проследить, хотя в определённых культурах доминирует один из них, тогда как второй вытесняется на периферию и наоборот, поскольку человеку и обществу в определённые периоды становления и развития требуются разные типы легитимации и разные правила структурирования мира<sup>11</sup>. Каждый из указанных типов мировосприятия имеет собственные пространственно-временные представления, собственную логическую систему, специфическое отношение к письменной и устной традициям как к некоторым формам коллективной (а также и индивидуальной) памяти, и каждый из них может доминировать и доминирует только в определённых социальных формах, тогда как в иных социальных формах оказывается вытесненным на периферию восприятия и существует в культуре в маргинальном виде или в форме инобытия.

<sup>10</sup> Козолупенко 2009.

<sup>11</sup> Отвечая на закономерный вопрос о том, исчерпывается ли всё многообразие человеческого мировосприятия этими двумя типами, замечу, что они являются наиболее изученными на данный момент и, как представляется, основными в принципе, хотя нельзя исключить существование и иных типов мировосприятия, характерных для человека, но пока не выявленных или слабо изученных.

Поскольку в данной статье нас интересует, в первую очередь, миф как особое, необходимое для человека и в то же время не вполне определённое явление, приведём вкратце основные отличительные черты мифопоэтического типа мировосприятия.

1. 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 немифопоэтическим обществами проводятся по ряду параметров. В частности, для мифопоэтических обществ характерно наличие нарративного типа передачи информации, системы родства, строящейся по принципу минимизации категорий «дальних» родственников (общество фактически, благодаря данной системе социальной классификации, одним из ярких проявлений которой является принцип «эквивалентности братьев»<sup>12</sup>, состоит из ближайших родственников; «дальние» в этой системе отсутствуют, «чужие» возможны лишь вне общества и приравниваются к «людям, ходящим на головах»<sup>13</sup>, т.е. как бы уже и не людям), весь мир классифицируется сообразно классификации общества, социальный статус человека складывается в течение его жизни и никогда не наследуется, направленность на другого как одна из основных установок мировосприятия, максимальная социализация человека и максимальная демократизация власти как основные принципы стабилизации и ограждения социальной системы. Анализ «архаических обществ», для которых было наиболее характерно мифопоэтическое мировосприятие, демонстрирует строгую взаимосвязь указанных характеристик и позволяет говорить о взаимосвязанности 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

<sup>12</sup> См. об этом: Козолупенко 2009; Рэдклифф-Браун 2001.

<sup>13</sup> Данное обозначение можно расшифровать одновременно и как «человек, живущий по иным социальным нормам» и как «чужак» – для мифопоэтического общества эти понятия фактически тождественны. Подробнее представление о «людях, ходящих вверх ногами» рассматривается в работах Дэвидсон 1975; Козолупенко 2009.

подходящим для моментов, когда общество находится в «точках бифуркации». Основная и специфическая роль мифопоэтического мировосприятия – обеспечение психологической устойчивости в «хаотические» общественные периоды.

4. Для мифопоэтического мировосприятия характерны определённые закономерности восприятия себя и другого и связанные с ними особенности построения образов, к наиболее существенным из которых можно отнести следующие:

1) вероятностность и вариативность (частным проявлением которой являются многоипостасность и оборачивание героев мифопоэтики, а также, в силу тесной связи героя и события, в котором он участвует, – изменчивость самих событий, образов и топосов в зависимости от их связи с тем или иным героем); на языковом уровне это проявляется как метафоричность и символичность, множественность имён и наименований в мифопоэтике (о которой уже говорилось в связи с проблемой героя), вариативность повествования (и миф, и сказка всегда отличаются в каждом новом пересказе для каждого нового слушателя) и др.;

2) синкретичность, проявляющаяся и как невыделенность человека из природы и из общества, и как нераздельность эмоциональной, образной и действенной сфер;

3) архетипичность, обеспечивающая устойчивость мифа и постоянное «возрождение» мифопоэтических образцов в различных временах и культурах;

4) принцип личностной вовлечённости в со-бытие мира и чувство необходимости каждого его участника и равной ответственности за него (как психологическое проявление закона «участного внимания»).

5. Сравнивая основные черты двух типов мировосприятия, аналитического и мифопоэтического, в сфере онтологии или восприятия мира, максимально обобщая, можно сказать, что для аналитического типа характерно следование классической логике Аристотеля, плоскостной геометрии Эвклида и физике Ньютона, тогда как для мифопоэтического более адекватными оказываются многозначная логика Лукасевича, геометрия Лобачевского и физические законы теории относительности Эйнштейна (в которой особенно значимым является введение понятия собственной реальности силового поля, а также некоторые аспекты, связанные с пониманием бесконечности и неупорядоченности)<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> В данном случае мы приводим самую общую аналогию, находимую в сфере научного знания и близкую по своим установкам мифопоэтическому мировосприятию, с целью более зримо представить особенности мифопоэтического видения «мира», специально не вдаваясь в подробный разбор её отдельных составляющих. Мы исходим здесь из мысли, что миф рисует мир скорее таким, как допускает неклассическая наука (хотя и здесь аналогия будет не полной) – и, в отличие от самой науки, абсолютно отрицает мир, каким рисует его наука классическая. Однако, сходство полученных мифопоэтическим мировосприятием и современным научным знанием онтологий не только не полно, но и принципиально ни в коем случае не означает, что неклассическая и постнеклассическая рациональность возникают в результате доми-

б. Формами коллективной памяти в аналитическом типе мировосприятия является по преимуществу письмо, а в мифопоэтическом – нарратив и изображение (которое в данном случае не может рассматриваться как первоначальная форма письма, так как имеет природу символа, а не знака).

Отличаются также и тип языка (понятийный и метафорический), и способ сбора информации (проектный и бриколлагный), и отношение к части и целому. Иными словами, можно сказать, что если рассматривать эти два типа мировосприятия диахронически, то при переходе от одного из них к другому происходит изменение всей структуры, что «внешне проявляется в том, что слова приобретают иное значение, чем они имели раньше, и задаются иные, чем прежде, вопросы»<sup>15</sup>.

При обозначении типов мировосприятия сознательно вводится понятие «мифопоэтического», слова «миф» или «мифическое» здесь кажется менее предпочтительным по ряду причин. Часть из этих причин связана с особенностями данного типа мировосприятия, позволяющими говорить о его проявлении не только в собственно мифологических

---

нировании мифопоэтического мировосприятия. Это, безусловно, не так. Несмотря на то, что обнаруживается явное сходство в том образе мира, который рисует современная наука и мифопоэтическое мировосприятие, в силу чего можно говорить о сходных «оптиках видения» применительно к пространству и времени (и в некоторых, но далеко не во всех, моментах – к причинности в целом), современное научное мышление ни в коей мере не является мифопоэтическим и его представления относительно принципов критичности, восприятия себя и восприятия другого, равно как и принятые формы коллективной памяти и даже языковые особенности принципиально отличаются от соответствующих представлений, форм и особенностей мифопоэтического мировосприятия. Научное знание, будучи в основе своей знанием аналитическим, остаётся таковым и в своем классическом, и в неклассическом, и постнеклассическом варианте (независимо от того, воспользуемся ли мы в данном случае классификацией типов рациональности М.К. Мамардашвили или В.С. Стёпина). В этом отношении показательна, на наш взгляд, концепция «сложного мира» в ее отечественной интерпретации (Аршинов, Свирский 2015). Частично анализ данной концепции с точки зрения выявления в ней опоры на аналитическое мировосприятие и его предпосылки был (хотя и очень бегло) проведён в работе Гиренок, Козолупенко, Ростова 2022, где показано, в частности, что изменение идеала научности, несмотря на появление созвучных мифопоэтическому мировосприятию понятий («включённого наблюдения») и ряда других, не делает науку мифопоэтической. Более того, именно в силу доминирования в современном мировосприятии аналитической составляющей, появление в ней мифов в собственном смысле этого слова достаточно проблематично, если не невозможно – и миф появляется в аналитическом мышлении, аналитическом обществе и аналитической культуре только в своей превращенной форме, в виде квази-мифа. Однако, именно современное научное знание и философия современной науки с характерным для них концептуальным аппаратом и пересмотром отношения к постулатам классической рациональности делают, на наш взгляд, возможным и даже необходимым пересмотр отношения к мифу, показывая, что мифопоэтическое мировосприятие отнюдь не является восприятием только лишь некритическим (что, кстати говоря, далеко не самая существенная его черта) и связанным с недостаточным знанием, но является определённой «оптикой», необходимой для человека в той же мере, что и «оптика» аналитического типа.

<sup>15</sup> Гейзенберг 2006: 135.

текстах и мифологических культурах, но и в определённых фольклорных формах<sup>16</sup>. Кроме того, при анализе культур с явным или неявным доминированием мифопоэтического или аналитического типа мировосприятия выявляется (в разном соотношении) как минимум три формы бытия мифа и мифопоэтического типа мировосприятия в культуре и обществе, обладающих собственными закономерностями строения:

- 1) т.н. первобытный миф. или миф «в собственном смысле слова», существующий при явном доминировании мифопоэтического типа мировосприятия и отражающийся в «остатках» мифопоэтического мировосприятия в культуре (которые обнаруживаются, к примеру, в фольклорных формах: волшебных сказках и былинах) при переходе к аналитическому типу мировосприятия и постепенному вытеснению мифопоэтического на периферию;
- 2) инобытие мифа в художественной литературе (которая, как таковая, формируется в период вытеснения мифопоэтического типа мировосприятия аналитическим) и визуальных типах искусства;
- 3) мерцание мифа или т.н. квази-миф, как он присутствует в массовом сознании при доминировании аналитического типа мировосприятия (в т.ч. в политических и современных «социальных» мифах и различных проявлениях «архетипического»).

Первая форма бытия мифа представляет собой классическое проявление доминирования мифопоэтического мировосприятия и состоит из собственно мифов (так называемых «первобытных») или же мифов в «собственном смысле этого слова», как определял их С.С. Аверинцев<sup>17</sup>, тогда как вторая и третья формы относятся скорее к «инобытию» мифа в культуре при явном доминировании аналитического типа мировосприятия над мифопоэтическим. Тем не менее, несмотря на проведённое выше разделение типов мировосприятия на аналитический и мифопоэтический, несмотря на утверждение о том, миф как таковой присутствует только в первой из выделенных форм его бытия, тогда как во второй и третьей формах мы имеем дело скорее с квази-мифами или мифоподобными образованиями, которые необходимо отличать от собственно мифов, в частности, во избежание терминологической и парадигмальной путаницы, следует заметить, что в то же время миф и мифопоэтика в разных своих проявлениях – отнюдь не закреплены намертво за одним лишь типом культуры, и «миф в высшей степени жив в дни нашей современности», и «полагать, что миф принадлежит далёкой древности» – и только – «непростительное заблуждение»<sup>18</sup>. Исследование различных способов проявления мифа в различных эпохах, в различных культурах и в различных типах обществ, наряду с изучением особенностей человеческого мировосприятия как такового, заставляет утверждать, что миф не является порождением исключительно «первобытной культуры», но,

<sup>16</sup> Козолупенко 2009: 64-72.

<sup>17</sup> Аверинцев 1970: 113.

<sup>18</sup> Ващенко 2008: 5.

напротив – свойство «мифопоэтизации», неизбывное стремление к созданию «мифического» и «квази-мифического» есть характеристика человеческого как такового и потому обнаруживается в любой культуре и в любом типе мировосприятия, в т.ч. и в аналитическом.

Подтверждением этому выступает и отмечаемая множеством исследователей «живучесть мифа», различные – фиксируемые при изучении иногда совсем иных феноменов – проявления мифического то в средневековой культуре, то культуре Нового времени, и, наконец, особенно настойчиво – в культуре современности, в которой «миф обнаружил, можно сказать, свою насущную необходимость»<sup>19</sup>. И хотя казалось, что «век рационализма объявил миф вне закона и лишил его всякого жизненного значения», в то же время, «подспудно шёл процесс мифизации, и он просочился оттуда, откуда его меньше всего ждали: из самих рационалистических предпосылок»<sup>20</sup>. И в итоге «миф так и не был [и, как мы увидим, не мог быть – Д.К.] полностью вытеснен логосом; прорвавшись сквозь столетия, миф жив и сегодня»<sup>21</sup>. Сегодня, он даже, возможно, более жив, чем 2-3 века назад, поскольку поменялись научные установки, в связи с чем поменялось отношение к мифу в научной среде в целом и если он и не стал восприниматься как Правда и как сознание Народа, что было характерно для его романтического толкования, если и обладает по-прежнему некоторым оттенком «иллюзорности», то восприятие его как некоторого заведомо ложного и искажающего образа сменилось на представление о «необходимой иллюзии». Частично такой «разворот к мифу» объясняется социальными изменениями, в результате которых потребовалась выработка новых социальных образцов и произошёл сдвиг от праксиоматики аналитического типа мировосприятия, показавшей свою несостоятельность в сложившейся ситуации, к праксиоматике мифопоэтического типа, частично – изменениями мировосприятия, связанными со сменой научных перспектив и общей «оптики мира», которая, затронув необъяснимые и необъясняемые с точки зрения классического идеала рациональности явления, оказалась вынуждена от него отступить.

В процитированной работе «Живучесть мифа» Э. Калер замечает, что «разум сможет упразднить его [миф] только в том случае, если самые глубинные... пласты нашего существования будут насквозь пронизаны рациональным мышлением»<sup>22</sup>. Однако вернее в данном случае сказать – если разум ограничится и исчерпается «классическим типом рационального мышления», так как миф сам по себе, в т.ч. и в его «собственной», наиболее древней форме, отнюдь не чужд рациональности, хотя рациональность эта и иного типа, нежели классический идеал рациональности. Но и разум человека, и его мировосприятие в целом не ис-

<sup>19</sup> Ващенко 2008: 3.

<sup>20</sup> Калер 2009: 559.

<sup>21</sup> Калер 2009: 556.

<sup>22</sup> Там же.



черпываются и не могут исчерпываться классическим идеалом рациональности, а потому неизбывна в нём и мифологическая составляющая.

Хотя приведённый выше тезис о том, что миф просочился к нам из самих рационалистических предпосылок представляется не совсем точным, так как речь скорее может идти о смене типа рациональности как отражении смены доминирующего типа мышления (проявления которого мы можем наблюдать и в культуре в целом, и в изменении социальных форм, и в особенностях самоидентификации), однако для обыденного мышления именно изменение идеала научности как принципиально объективного и немифологизируемого знания явилось своего рода катализатором для осознания новой роли мифа в современной культуре и обществе и в итоге привело к постепенному осознанию мифа как «насушной необходимости» человека, а не только порождению «культуры древности». Именно современное состояние науки приводит нас к осознанию того, что и в научном мышлении не все явления могут быть объяснены с точки зрения классического идеала рациональности.

XX век с его достижениями в различных научных областях заставил нас окончательно признать, что между наблюдателем и объектом наблюдения нет и не может быть никакого «вакуума», никакой отстранённости – напротив, между ними всегда имеется взаимодействие, благодаря которому они влияют друг на друга и изменяют друг друга – и устранить это взаимодействие невозможно. А это означает, что сама процедура «наблюдения» и наблюдаемости», являвшаяся основой классической рациональности и классической науки, как таковая не существует<sup>23</sup>. Но это означает также и то, что понятия факта и наблюдения, понятия объективности и самостождественности, на которых базируется вся совокупность постулатов, норм и правил выведения аналитического типа мировосприятия, оказались поставлены под сомнение, если не вовсе превратились в миф<sup>24</sup>. Поистине шокирующая новость.

Кроме того, «вывести утверждения о бесконечности из простых высказываний формальной логики оказалось невозможным», поскольку «оперирование математической бесконечностью ведёт к парадоксам (неразрешимым противоречиям)»<sup>25</sup>, в результате чего «приходится отказаться при оперировании с бесконечностью от одного из основных логических законов: закона исключённого третьего»<sup>26</sup>. И в то же время в современности человек как никогда осознаёт как мало, в сущности, явлений и образований, которые мы можем назвать конечными, и как существенны для нашего мира и самого нашего бытия те самые, не поддающиеся классической логике, «бесконечности» – как в физическом, так и в метафизическом плане. В итоге создаётся впечатление, что и вовсе «ничто нельзя признать конечным – конечное превращается

<sup>23</sup> Подробнее об этом см. Мамардашвили 1994.

<sup>24</sup> Здесь – просто в общеупотребительном значении слова «миф».

<sup>25</sup> Лекторский 2006: 208.

<sup>26</sup> Лекторский 2006: 209.

в миф»<sup>27</sup>. Метафизика «конечности»<sup>28</sup> как особого вида бытия – человеческого – вызывает Ужас и подсознательно отторгается человеком. И дело здесь не только в том, что современная наука и в особенности физика, «при всём её триумфе, пробуждает в человеке первобытный ужас перед лицом непостижимого, которое вновь возникает на периферии внешнего мира»<sup>29</sup>, но и в том, что человеческое не объясняется и не исчерпывается конечностью и потому не может быть раскрыто с помощью рациональности классического типа.

Мышление XX века приходит к осознанию того, что «есть уровень явлений в мире и в человеке, который оказывается всё более неподдающимся осмыслению даже в рациональном исследовании. Рациональный контроль нашего мира возможен лишь в ограниченных пределах и действителен лишь в ограниченные периоды»<sup>30</sup>, и потому присутствие мифопоэтической компоненты в нашем мировосприятии неизбежно и обосновано самой спецификой человека как существа не-конечного и стремящегося выйти за пределы конечности, в т.ч. и в сфере познания. Во многом поэтому современная наука и современное мировосприятие, отказываясь от классического идеала рациональности, заставляют пересмотреть соотношение аналитического и мифопоэтического как равно необходимых компонент в мировосприятии человека. Не в последнюю очередь именно отказ от классического идеала рациональности в науке и обыденном мышлении к середине XX в. приводит к признанию неустранимости мифологического и мифопоэтического в человеческом мировосприятии, к представлению о естественной «живучести» мифа, в связи с необходимостью воспринимать явления и осмысливать процессы, не поддающиеся описанию, осмыслению и восприятию в рамках классической рациональности<sup>31</sup>. К признанию того, что миф коренится в самых глубинных пластах нашего существования, является нашей антропологической необходимостью, которую можно исследовать, можно обосновывать, можно пытаться игнорировать, но нельзя отменить.

Конечно, с явлениями, «неподдающимися осмыслению в рациональном исследовании», явлениями, к которым понятие конечности ока-

<sup>27</sup> Калер 2009: 562.

<sup>28</sup> Имеются в виду, прежде всего работы М. Хайдеггера, особенно Хайдеггер 1997.

<sup>29</sup> Калер 2009: 562.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> К сожалению, подробное рассмотрение влияния трансформации идеалов научности на изменение обыденного мышления современного общества в данной статье не представляется возможным в силу ограниченности её объёма. Однако представляется, что именно изменение идеала научности, связанное с переходом от классической к неклассической и затем постклассической рациональности, провоцируют изменение в понимании восприятия не только в современном философском, но и в обыденном сознании и делают объяснимым и даже естественным для этого сознания представление о неустранимости мифопоэтического мировосприятия для человека, а также объясняют неизбежное возникновение квази-мифов как единственно возможной формы проявления мифопоэтического мировосприятия в доминантно аналитической культуре и доминантно аналитическом мировосприятии.

зывается неприменимо, явлениями, которые, строго говоря, и явлениями сложно назвать, так как применительно к ним невозможно использовать критерий наблюдаемости, человек, на самом деле, сталкивался и сталкивается во все эпохи и повсеместно. И в этом смысле миф и мифопоэтическое мировосприятие не является порождением только современной культуры, равно как и не принадлежит только к культуре первобытной. В этом смысле он действительно «всевременен и вездесущ». Современность лишь указала на столкновение с бесконечным, иррациональным, неалгоритмизируемым и потому не вписывающимся в систему аналитического мировосприятия наиболее явственно, сделав отныне невозможным его игнорирование. Ввела его в план сознания – и тем самым сделала его проблемой. Тогда как ранее «осмысление» таких «явлений» происходило неосознанно или же не вполне осознанно, параллельно с осмыслением собственно явлений, к которым и представление о конечности, и представление о наблюдаемости были вполне применимы – так же, как и все остальные основания классического типа рациональности и аналитического типа мировосприятия в целом. Однако, в явном или латентном виде, осознанно или неосознаваемо, эти «псевдо-явления» присутствовали в любом индивидуальном опыте и в любой культуре. А потому, с неизбежностью, не будучи в состоянии быть осмысленными «рационально», требовали иного типа осмысления. Мифа, который, вследствие этого оказывается вездесущ и всевременен.

В то же время, нельзя не признать, что если мы будем вести речь о древнем мире, о художественной литературе или же о современном массовом сознании, то несомненно констатируем, что во всех этих трёх случаях миф мифу рознь. Оставаясь мифом по сути своей (то есть обладая той же природой происхождения и теми же основными антропологическими функциями), миф, тем не менее, – для того, чтобы он мог быть вообще воспринят носителями иного типа мировосприятия, нежели мифопоэтическое – вынужден видоизменяться, «подстраиваясь» под требования доминирующего типа мировосприятия у данной личности или в данной культуре – превращаясь, порой, в своё «иное».

В результате такой мимикрии мифа, многие его исследователи, изучающие не только древнюю, но и более позднюю мифологию, склонны замечать не только, что *«вся наша жизнь и мир основаны на мифе и пронизаны мифом, миф неосторжимо связан с людьми и отвечает примитивной потребности человека»*<sup>32</sup> но и то, что *«сам миф претерпевает изменения, которые происходят по мере эволюции нашего мышления и сознания; на него наслаиваются формы, методы и результаты достижений нашего разума и потому миф порой нелегко распознать»*<sup>33</sup>. Однако же, мы неизменно распознаём его. И именуем – с некоторым, правда, сомнением и оговоркой – именно мифом, незави-

<sup>32</sup> Калер 2009: 559.

<sup>33</sup> Калер 2009: 556.

симо от той эпохи и той сферы культуры и мышления, в которой мы его обнаружили. Исследуя все обозначенные явления, мы убеждаемся, что миф действительно не является порождением одной лишь «примитивной» культуры и проявляется во все времена и в любой культуре. В виде «собственно мифов» – в культуре «примитивной», где доминирует мифопоэтический тип мировосприятия, в виде «квази-мифов» и «мифологических паттернов» – в культуре с доминированием аналитического типа мировосприятия.

Но если миф «всевременен и вездесущ», если его наличие в культуре и обществе, как и появление его в ином мировосприятии обусловлено не культурно-исторической ситуацией, а некоторым родом антропологической необходимости, то зачем вводить понятие «квази-мифа», говорить о «инобытии» мифа в аналитическом мировосприятии, а не употреблять единственный и привычный термин «миф» применительно к любому времени его проявления, вместо того, чтобы вводить это множество новых и сложно согласующихся друг с другом понятий?

Необходимость такого лексического «умножения сущностей» связана как раз с тем отличием, которое обнаруживается при сравнении древних мифов и того, что мы воспринимаем как «мифы современности». Замечаемое даже при самом первом обращении, именно это отличие заставляет называть современные мифы «квази-мифами», признавая, что они одновременно и являются мифами и как бы не совсем.

Действительно, столкнувшись в своём исследовании с так называемыми «примитивными» мифами, и учёный, и обыватель не усомнятся в том, что имеют дело именно с мифом. Хотя некоторая доля неуверенности всё же может присутствовать (что отражается, например, в характерном двойном определении мифов «примитивных народов»: мифы и сказки, или же – применительно к народам «древним»: мифы и легенды), но сам термин «миф» неизменно будет возникать в определении такого образования как нечто обязательное. В случае же обнаружения некоторых «мифообразований» в культурах более поздних и не являющихся «примитивными» – в средневековой ли Европе, в Новоевропейское время или в современности – тот же исследователь или обыватель будет, с одной стороны, причислять это образование к мифам, но, с другой стороны, и отделять его от них, как бы фиксируя тем самым «неподлинность» данного «мифообразования» как мифа.

Поэтому применительно к таким более поздним мифам корректнее выглядит определение «квази-миф» или представление об «инобытии мифа». Ибо, являясь мифом, он сохраняет его основные черты: *«он обращается к основам нашего бытия; он не объясняет, но лишь повествует; он питается от анонимного источника или от источника, ставшего анонимным; его утверждения бесспорны, окружены аурой святости и поклонения; он дышит очарованием непостижимого»*<sup>34</sup>, он об-

<sup>34</sup> Калер 2009: 556.

рашается скорее к бессознательным слоям нашей психики, нежели к сознанию, являясь формой и проявлением деятельности коллективного бессознательного, довлеет над человеком; он выполняет определённые социально-психологические функции, из которых основными являются функции легитимации и интеграции. Но, в то же время, возникая в аналитическом типе мировосприятия, «квази-мифы» не могут не соответствовать хотя бы в некоторых аспектах основаниям этого мировосприятия, чтобы не быть им отторгнутыми и восприниматься как его естественное порождение – а следовательно, не могут не отличаться от «собственно мифов», порожденных мировосприятием мифопоэтическим и в таком соответствии не нуждающимся.

В чём же заключается это отличие? На наш взгляд, одним из наиболее существенных отличий квази-мифов от мифов является утрата ими повествовательности<sup>35</sup>. Можно предположить, что таковое отличие связано с включённостью квази-мифа в аналитический тип мировосприятия, в котором повествование соответствует его логическим законам, а потому противоречит основным свойствам мифа. Действительно, если мы обратимся к конкретным примерам, то легко обнаружим, что примитивный миф и фиксируется исследователями мифопоэтических обществ в первую очередь именно как текст, тогда как современные мифы повествовательности как раз лишены. И если применительно к собственно мифу мы можем сказать, что «миф поэтичен, а не живописен»<sup>36</sup>, то для квази-мифа оказывается верным скорее обратное, поскольку квази-миф – это не текст, а более или менее отчётливый аудио-визуальный комплекс, связанный с определённым комплексом эмоциональных переживаний и ожиданий<sup>37</sup>. И, как правило, неосознанно являющийся руководящим стержнем всего человеческого поведения.

Миф в современности лишается одного из компонентов «выраженности», бывшего его основным компонентом в древности, компонентом, благодаря которому происходила и с которым связывалась трансляция мифа и его усвоение в культуре и личном восприятии её носителей. Поэтому, в частности, «современный миф» и является лишь «квази-мифом» или же мифологическим паттерном, но не целостным мифом, как мифы древние, или, согласно терминологии С.С. Аверинцева, «собственно мифы».

---

<sup>35</sup> Безусловно, это не единственное, хотя и существенное отличие квази-мифа от собственно мифа. К иным отличиям можно отнести: локальность, условность, перспективность и вторичность квази-мифа. К сожалению, объём статьи не позволяет подробно рассмотреть каждое из данных отличий, поэтому было выделено только одно из них – наиболее явное и связанное с утратой универсальности, выразительности и транслируемости – ненарративность.

<sup>36</sup> Лосев 1994: 151.

<sup>37</sup> В этом отношении все примеры современной мифологии, приводимые как в упоминавшемся уже исследовании (Калер 20090, так и иных источниках, среди которых можно выделить Барт 2019, являются примерами именно квази-мифов.

## БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Аверинцев С.С. Аналитическая психология К.-Г. Юнга и закономерности творческой фантазии // Вопросы литературы, 1970, № 3. С. 113-143. [Averintsev S.S. Analyticheskaiya psichologiya K.-G. Junga i zakonmernosty tvorcheskoi fantazii // Voprosi literaturi, 1970, No. 3 - ss.113-143].
- Аршинов В.И., Свирский Я.И. Сложностный мир и его наблюдатель. Часть первая // Философия науки и техники. 2015, т. 20, № 2, с. 70-84. [Arshinov V.I., Svirskij Ja.I. Slozhnostnyj mir i ego nabljudatel'. Chast' pervaja // Filosofija nauki i tehniki. 2015, t. 20, № 2, s. 70-84].
- Барт Р. Мифологии. М.: Академический проект, 2019. 351 с. [Bart R. Mifologii. M.: Akademicheskij proekt, 2019. 351 s.].
- Бесков А.А. Мифология мифологии // Общество. Среда. Развитие. 2015, № 1, с. 116-120. [Beskov A.A. Mythologiya mythologii // Obshestvo. Sreda. Rasvitiye. 2015, N 1, s. 116-120].
- Вашченко А.В. Суд Париса: сравнительная мифология в культуре и цивилизации. М.: МГУ, 2008. 55с. [Vashchenko A.V. Sud Parisa: sravnitel'naiya mythologiya v culture i civilizatii. Moscva: MGU, 2008. 55 s.].
- Гейзенберг В. Шаги за горизонт // Гейзенберг В. Избранные философские работы. СПб.; Наука, 2006. С. 7-277 [Heisenberg V. Shagi za horizont./ Heisenberg V. Izbranniye filosofskiye raboti. St. Peterburg; Nauka, 2006. S. 7-277].
- Гиренок Ф., Козолупенко Д., Ростова Н. Кто мыслит сложностно в современной философии? // Вопросы философии. 2022. № 1. С. 30–42 [Girenok F., Kozolupenko D., Rostova N. Kto myslit slozhnostno v sovremennoj filosofii? // Voprosy filosofii. 2022. № 1. S. 30–42].
- Дэвидсон Б. Африканцы. Введение в историю культуры. Пер. с англ. / Отв. ред. и авт. предисл. В. Б. Иорданский; АН СССР. Ин-т востоковедения. М.: Наука, 1975. 279 с. [Davidson B. Africantsy. Vvedenie v istoriyu kul'turi. Per. s angl. / Otv. red. i avt. predisl. V. B. Jordansky; AN SSSR. Institute Vostokovedeniya. M.: Nauka, 1975. 279 s.].
- Калер Э. Живучесть мифа // Логика культуры. Антология / Отв. ред.-сост. С.Я. Левит. СПб.; Университетская книга, 2009. С. 555-564. [Kaler E. Givuchest' mifa // Logika kul'turi. Anthologiya / Otv. red.-sost. S.Ya. Levit. SPb.: Universitetskaiya Kniga, 2009. S. 555-564].
- Козолупенко Д.П. Мифопоэтическое мировосприятие. М.: Канон+, 2009. 432 с. [Kozolupenko D.P. Mythopoeticheskoye mirovospriyatie. M.: Canon+, 2009. 432 s.].
- Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М.: УРСС, 2006. 256 с. [Lectorsky V.A. Epistemologiya klassicheskaya i neklassicheskaya. M.: URSS, 2006. 256 s.].
- Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность / Сост. А.А. Тахо-Годи; Общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М.: Мысль, 1994. С. 5–216 [Losev A.F. Dialektika mifa // Losev A.F. Mif – Chislo – Sushhnost' / Sost. A.A. Taho-Godi; Obshh. red. A.A. Taho-Godi i I.I. Mahan'kova. M.: Mysl', 1994. S. 5–216].
- Лосев А.Ф. Миф – развёрнутое магическое имя // Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. / Сост. А.А. Тахо-Годи; Общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М.: Мысль, 1994. С. 217-232. [Losev A.F. Mif – razvyrnutoye magicheskoye imya // Losev A.F. Mif – Chislo – Sushhnost'. / Sost. A.A. Taho-Godi; Obshh. red. A.A. Taho-Godi i I.I. Mahan'kova. M.: Mysl', 1994. S. 217-232].
- Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Миф – имя – культура // Теория знаковых систем. Вып. VI, 1973. С. 282-305 [Lotman Yu.M., Uspensky B.A. Myf – imya – cultura // Teoriya znakovih system. Vip. VI, 1973. S. 282-305].
- Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. М.: Лабиринт. 1994. 92 с. [Mamardashvili M.K. Classicheskii i neklassicheskii ideali rationalnosti. - M.: Labyrinth. 1994. 92 s.].
- Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. Пер. с англ. М.: Восточная литература, 2001. 304 с. [Radcliffe-Brown A.R. Structure i functiya v primitivnom obshestve. Ocherki i lectsii. M.: Vostochnaya literatura, 2001. 304 s.].
- Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с. [Heidegger M. Bitiye i vremya. M.: Ad Marginem, 1997. 452 s.].
- Хоружий С.С. Арьергардный бой. Мысль и миф Алексея Лосева // Вопросы философии. 1992, № 10. С. 112–138. [Horuzhij S.S. Ar'ergardnyj boj. Mysl' i mif Alekseja Loseva // Voprosy filosofii. 1992, № 10. S. 112–138].

*Козолупенко Дарья Павловна, доктор философских наук, профессор, кафедра философской антропологии, философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова, petrovich.tr@gmail.com*

### **The Anthropological Essential of Myth**

The article shows that the consideration of myth as a type of the apprehension of the world makes it possible to explain the anthropological necessity of myth, manifested in its "omnipresence", and to distinguish terminologically different types of myths that appear when one or another type of world perception dominates. A distinction is made between the analytical and mythopoetic types of world perception, the main characteristics of the mythopoetic type of world perception, the causes and features of the manifestation of the otherness of the myth in analytical culture and society are analyzed. The conclusion is made about the unavoidable of the mythological as a necessary element of human perception of the world and culture, and a distinction is established between the myths proper, characteristic of mythopoetic culture, and quasi-myths existing in the culture of the analytical type.

**Key words:** myth, quasi-myth, mythological pattern, culture, perception and apprehension of the world, Analytics, mythopoetics

*Kozolupenko Darya Pavlovna, Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Philosophical Anthropology, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, petrovich.tr@gmail.com*