

Мифологические источники в исследованиях исторического сознания

Чистанов М. Н.

Россия, Абакан, Хакасский государственный университет
им. Н. Ф. Катанова, доктор философских наук, доцент, заведующий ка-
федрой философии и культурологии

В статье анализируется возможность рациональной реконструкции проявлений исторического сознания в мифологических и эпических источниках. Указана роль эпической генеалогии в формировании исторического сознания современного типа.

Ключевые слова: миф, эпос, генеалогия, историческое сознание

Хорошо известно, что миф, будучи дорефлексивной формой сознания, категориально не структурирован и поэтому проявления мифологического сознания могут интерпретироваться в достаточно широких пределах. Подобная гибкость по отношению к интерпретации содержания позволяет мифологическому сознанию объединять воедино, казалось бы, совершенно несовместимые черты и свойства.

Так, например, рассмотрение мифа как нарративного повествования, то есть длящегося во времени процесса, равно как и рассмотрение ритуального обрядового действия как временной последовательности конкретного действия – явление принципиально не объясняемое в рамках синхронического описания мифа. Развернутость во времени обряда и мифологического повествования – это ниша для потенциально возможного вторжения исторического измерения в мифологическое пространство. Любое мифологическое повествование фактически являет собой рассказ, нарратив и тем самым – последовательное изложение событий. Будь возможной непосредственная передача мироощущения от одного человека к другому, проблема возникновения историзма как рациональной манифестации внутренней историчности сознания вообще не могла бы быть поставлена в явной форме. Однако на практике речевой характер передачи информации предполагает дискретность нашего восприятия. Это обозначает, что любое изложение мифологического характера вольно или невольно все равно выступает как времен-

ная последовательность. В результате мифологическая практика, будь это устный рассказ или культовое действие, оказывается имманентно содержащей диахронический пласт. Особенно это заметно при соотнесении момента конкретного мифологического рассказа, обращенного именно этим нарратором к вполне конкретным слушателям, с моментом совершения самого образцового действия, о котором повествуется. У нас фактически образуются два временных пласта: время самого повествования (конкретное, профанное) и время, о котором повествуется (мифическое, сакральное).

Именно через эту черту мифологической реальности может быть введена в структуру повествования категория исторического времени или длительности. Нужно сказать, что реальной проблемой при анализе строения мифологического сознания становится даже не статус самого времени, к которому относятся события, изложенные в мифологическом нарративе, а соотношение времени рассказчика (нарратора) со временем архетипа, действия, совершаемого легендарным первопредком. Совершенно очевидно, что оба эти времени имеют разную природу и содержание. Если первое носит конкретный, чувственно переживаемый характер, то второе мы относим к категории сакрального, мистического времени. Впрочем, даже в этом случае проблема их соотношения должна быть как-то разрешена внутри самого повествования. Наиболее простым способом решения этой проблемы представляется установление очевидной системы взаимного перехода из одного выделенного временного пласта в другой. В момент отправления ритуала или пересказывания мифа человек перестает существовать в обычном, профанном временном измерении: он становится непосредственным участником мифологического действия: «Проживание мифа предполагает наличие истинно “религиозного” опыта, поскольку он отличается от обычного опыта, от опыта каждодневной жизни <...>. Мы покидаем мир обыденности и проникаем в мир преображенный, заново возникший, пронизанный невидимым присутствием сверхъестественных существ. Речь идет не о коллективном воссоздании в памяти мифических событий, но об их воспроизведении. Мы ощущаем личное присутствие персонажей мифа и становимся их современниками. Это предполагает существование не в хронологическом времени, а в первоначальной эпохе, когда события произошли впервые» [5, с. 29]. Данная первоначальная эпоха отделена от нас не обычным промежутком времени, а

скорее представляется параллельной структурой, связь с которой осуществляется через *ритуал*. Функцией ритуала становится создание мира, аналогичного мифологическому миру, пространственно осмысленного и доступного для человеческой практики. Так рождается пресловутый мифологический цикл, «вечное возвращение», о котором написано огромное количество научных и художественных трудов. Ритуал не просто дублирует архетип, но актуализирует его до момента следующего повторения. Необходимость повторения творения, ре-креации мира, по-видимому, совершенно очевидна для человека, живущего в непосредственной связи с природой и ее циклическими процессами. Периодическое угасание и возрождение природы становится для мифологического сознания источником интуиции вечного возвращения.

Нужно отметить, что в некоторых исследованиях мифа, прежде всего в работах представителей так называемой ритуалистической школы (Дж. Дж. Фрэзер, Б. Малиновский, В. Я. Пропп, в какой-то степени М. Элиаде), при рациональной реконструкции мифа ритуал рассматривается в качестве главной конституирующей категории мифологического мировосприятия. Сами образы и метафоры мифа интерпретируются этими исследователями исключительно через призму ритуального действия, будь то ритуалы охотничьи, земледельческие, или ритуалы, связанные с комплексом обрядов инициации и другие. По-видимому, распространение подобных взглядов связано с господствовавшим в девятнадцатом веке представлением об автономном статусе хозяйственной деятельности. Представляется, что подобный подход верен лишь отчасти. Дело в том, что хозяйственная и вообще любая практическая деятельность в архаических обществах, как и вообще в любых социальных группах, не есть нечто самодовлеющее, живущее по своим внутренним законам, не зависящим от господствующего в обществе типа сознания. Поэтому первоначальное возникновение ритуала, а позднее, на его базе, описывающего данный ритуал мифа – ситуация довольно сомнительная. Скорее всего, ритуал составляет, с одной стороны, неотъемлемую часть самого мифа и мифологического сознания, а с другой, коль скоро опосредует временную связь между нарратором и субъектом повествования, является симптомом нарождающегося историзма. Таким образом, ритуализация деятельности – одна из внутренних трансформаций мифа, ведущих его к историзации.

Циклическая концепция времени в мифе является попыткой сгладить противоречие между двумя временными слоями мифологического повествования, спасти его пространственную, синхроническую структуру. На самом деле, при периодическом повторении процедуры первого творения через процедуру ритуала само это творение не может быть нами локализовано ни в прошлом, ни в настоящем, ни в будущем, оно всегда «где-то рядом», то есть определяется в геометрическом, квазивременном пространстве. Однако даже подобного рода уловкой полностью ликвидировать проблему времени в повествовании нам все равно не удастся. Разместив профанный и сакральный пласты повествования в разных измерениях, мы, тем не менее, оказываемся бессильными преодолеть временной характер самого мифологического изложения, такая уж наша физиология. В силу этого в процессе устного рассказа события вольно или невольно располагаются в направлении от прошлого – к будущему, а сам рассказчик и слушатели располагаются в конечной точке повествования. Такая естественная хронология повествования придает самой компоновке мифа характер исторической ретроспективы. В начале мифологического повествования идет речь о наиболее удаленных по времени событиях, затем о событиях позднейших в порядке хронологии. Наиболее характерна в этом отношении структурная композиция больших эпических произведений: в большинстве случаев зачином становится информация о процедуре первоначального творения мира, в последующем за этим повествовании излагаются более поздние события вплоть до конкретных человеческих судеб. Мирча Элиаде приводит пример из священной истории тибетских племен: «Из материи пяти первоначальных стихий произошло великое яйцо. Из желтка этого яйца происходит восемнадцать новых яиц. Одно из них, находящееся посередине, в раковине, отделяется от остальных. У этого яйца появляются руки и ноги... Его называли королем Есмоном» [5, с. 32]. Далее повествуется об истории основных тибетских племен и царских династий. Сходным является зачин хакасской эпической поэмы «Алтын-Арыг»: «Когда земля создавалась, тогда же и звезды рождались, говорят, на всем белом свете народ начинал жить» [1, с. 250]. Нужно отметить, что само время первого творения в мифе четко не локализуется, оставаясь весьма туманным и неопределенным. Тем не менее следует отметить, что мифическое первотворение всегда однозначно ассоциируется именно с прошлым. Таким образом, в поле нашего

зрения появляется вслед за длительностью еще одна историческая категория, категория прошлого. Как уже говорилось, само мифологическое повествование по законам нарративного строения обязательно приобретает ретроспективный характер.

Понятно, что мифологическое прошлое – понятие весьма расплывчатое, границы его весьма подвижны, поэтому и говорится о нем достаточно неопределенно: давным-давно, в стародавние времена, давно это было, когда твой дедушка еще не родился и так далее. Тем не менее, проникновение прошлого в структуру мифа – факт сам за себя говорящий. Вводя категорию мифологического прошлого, рассказчик дистанцирует себя и своих слушателей от событий, о которых ведется повествование. Связь человека с мифом все еще остается достаточно прочной, но прямого отождествления себя с событиями мифа в обычных условиях уже не происходит. Точнее такое отождествление все-таки имеет место, но лишь в достаточно редкие моменты, когда связь времен оказывается разрушенной. Такого рода феномен «разрыва времен» в исследованиях по мифологическому мировоззрению увязывается с периодами так называемых оргиастических праздников по типу праздников начала календарного года. Блестящее описание подобного рода явлений дает М. М. Бахтин в своей классической монографии «Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса» [2]. Нам остается лишь добавить, что сам праздник становится одновременно и отказом от всякого рода правил, запретов и табу; и в то же время, строго ритуализированным действием, воспроизводящим архетип первоначального творения. Фактически в празднике соприкасается и сосуществует бессмыслица докреативного хаоса и структурированность мифологического космоса.

Однако после праздника наступают суровые будни, и близость к священному смыслу сменяется рутинной повседневности. Эпоха первого творения уходит в прошлое. Для мифологического сознания это является серьезным ударом, поскольку вносит ущербную незаконченность в общую картину мира. Поэтому творение должно периодически повторяться. Как мы уже отмечали выше, естественным кореллятом для подобной ритуальной процедуры выступает ежегодное возрождение и умирание природы. Мифологические образы египетского Осириса, финикийского Таммуза, греческой Керы и сотен, если не тысяч других умирающих и воскресающих богов, безусловно, связаны с этим чрез-

вычайно простым и наглядным чувственным переживанием. Идея непрерывного, перманентного творения, которая могла бы разрешить подобного рода трудность, не прибегая к пышным ритуальным мероприятиям массового характера, для мифологического мышления не характерна, видимо, в силу слишком большой ее абстрактности. Напомним, что и в рациональной традиции подобная идея возникает достаточно поздно: в средневековой христианской теологии. Для оперирующего конкретными, чувственными понятиями субъекта мифологического сознания креативный акт может мыслиться лишь как конечное, пусть и достаточно сложное действие. В этой связи вполне естественным выглядит рассуждение авторов Ветхого Завета о творении за семь дней: сотворение мира, конечно, сложная операция, но должна же она была когда-то закончиться.

Наличие временного зазора между периодически повторяющимися процедурами творения порождает потребность в каком-либо внутреннем структурировании мифологического пространства, то есть приобщении к сфере смысла промежутков между точками восстановления космического порядка. Восстановление, ре-креация мира в начале цикла делает этот мир осмысленным и тем самым пригодным для жизни человека. В этом случае творение может рассматриваться как начало мира, то есть его причина. Годичный цикл имеет своей причиной начало года, так же как появление зеленой травы и листьев – увеличение светового дня и среднесуточных температур. Не лишено, кстати, смысла то, что в большинстве традиционных культур нашего полушария праздник начала года приходился на начало весны: для скотоводов и собирателей зима – на самом деле период небытия, просто ожидания жизни. В земледельческих культурах начало годового цикла по вполне понятным причинам переместилось на осень, пору уборки урожая: собранный урожай определяет жизнь общества на весь последующий годовой период. Характерно также и то, что структурированным зачастую становился не весь годовой период, но лишь тот, который связан с конкретной хозяйственной деятельностью, то есть ритуализирован. В подтверждение сказанного сошлемся на античный материал: у римлян в первоначальном календаре всего пять месяцев, которые регламентируют основные сельскохозяйственные работы. Остальная часть года оказывается вне времени, а соответственно и вне смыслового поля.

Рассмотрение проблемы мифологической причинности сильно затруднено привязанностью мифологического объяснения к архетипическим образцам. Если в классической логике следствие, порожаемое причиной, в свою очередь может выступать в качестве причины для последующих событий, тем самым, создавая возможность построения транзитивных причинно-следственных цепочек; то в мифологическом сознании такую цепочку построить совершенно невозможно. Дело в том, что причиной в подлинном смысле может быть только первоначальный образец, архетип, а любое явление обыденной действительности является прямым его следствием. Поэтому любой вопрос о причине в рамках мифологического сознания неизбежно перерастает в вопрос о первоначале. С этой точки зрения вполне объяснима и естественна проблематика ранней античной философии. Сознание греческих «фисиологов» еще полно мифологических черт, поэтому «первоначала» у Фалеса, Демокрита, Анаксагора по сути дела те же архетипы мифологического повествования. Однако если для натурфилософии подобного рода причинность еще каким-то образом приемлема, то историю причины такого рода явно не устраивают. Прежде всего, в таком повествовании отсутствует субъект, человек отнюдь не является смысловым центром мифа. Так, по выражению Р. Дж. Коллингвуда: «Миф <...> вообще не касается действий людей. Он полностью очищен от человеческого элемента, и персонажами рассказа в нем выступают только боги. И действия божеств, описываемые в нем, – не события, случившиеся некогда; конечно, они мыслятся как имевшие место в прошлом, но в прошлом неопределенном, таком отдаленном, что никто даже не помнит, когда оно было. Оно вне всей нашей системы отсчета времени и называется “началом вещей”» [3, с. 17]. Соответственно, смежность во времени событий повествования в мифе вовсе не означает причинно-следственной связи, поскольку причинность в рамках мифологического мышления – вневременная связь первоначала и явления: «Миф, рассказывая о событиях как следующих одно за другим в определенном порядке, облекается в некоторую на первый взгляд временную форму. Но эта форма является, строго говоря, не временной, а квазивременной: рассказчик пользуется здесь языком временной последовательности как метафорой для выражения отношений, которые не мыслятся им как временные в подлинном смысле слова» [3, с. 18]. Иными словами, каждый элемент мифологического текста отсылает нас не к предшествующему по вре-

мени событию, а к исходному первоначалу. Таким образом, речь на самом деле идет о вечном возвращении, миф всегда является теогонией.

Появление человека в мифе, по мнению Коллингвуда, возможно лишь при отождествлении теогонии как истории богов с этногонией, то есть происхождением народов, прежде всего в ветхозаветной традиции. По нашему мнению, это не совсем так, просто любая причинно-следственная связь, а для мифа, напомним, это связь первоначала с конкретным явлением, архаическим сознанием мыслится, прежде всего, как связь генетическая, порождающая. Природа этой особенности достаточно очевидна, поскольку лежит в области человеческой физиологии, так мать, а позднее и отец для окружающих – непосредственно наблюдаемая причина появления ребенка. Генетическая связь необходимо предполагает тождество причины и следствия в каком-то отношении. Связь поколений людей фактически сводится к их смене, то есть последующее поколение занимает место предыдущего. Точно так же следствие в мифологическом сознании воспроизводит первопричину, становясь этой первопричиной. Поэтому причинность в мифе – причинность генетическая, порождающая, а применительно к человеку – *генеалогия*. Поэтому этногония в мифе возможна лишь как генеалогия.

Генеалогия – это, вообще говоря, наиболее простая и очевидная форма наглядного проявления историзма в мифе. Будучи, с одной стороны, воплощением принципа «вечного возвращения», воспроизведением архетипа, образа первопредка в конкретном человеке; генеалогия, с другой стороны, превращает квазивременную последовательность мифологического повествования в реальную причинно-следственную цепь событий. Генеалогическое повествование – предшественник этнической, политической, социальной и всех последующих типов истории, поскольку только в нем причинность впервые приобретает традиционный логический смысл. Ветхозаветная история, по крайней мере, в ее древнейшей части, не есть, собственно говоря, история еврейского народа, но история конкретной семьи, рода, то есть генеалогия.

Применение генетической концепции причинности и введение генеалогии в структуру мифологического нарратива позволяет объяснить возникновение еще одной исторической категории – индивидуальности. Индивидуальность может быть истолкована в двух возможных, взаимосвязанных друг с другом, смыслах: как неповторимость самих исторических событий и как индивидуальность, уникальность вос-

приятия и интерпретации этих событий субъектом исторического сознания. Нам представляется, что наиболее близка мифологическому сознанию именно последняя формулировка. Коль скоро речь идет о построении внутри мифологического повествования генеалогического ряда от героев к рассказчику и слушателям, то для каждого конкретного рассказчика таковой будет своим. Речь в данном случае идет даже не о том, что каждый человек имеет свою конкретную индивидуальную генеалогию и тем самым отличается от других. Герой мифологического повествования – безусловно, не реальная историческая личность, что бы там по этому поводу не утверждали представители исторической школы в мифологии. *Культурный герой* – выразитель коллективного, прежде всего родового Я, и этим объясняется значимость его действий и поступков для общества. Поступки культурного героя в этом случае не могут носить случайный или субъективный характер. Как показывает практика, коллективная память рода редко сохраняет достоверную информацию о событиях более чем двухсотлетней давности. Генеалогические повествования, уходящие в прошлое больше чем на пять – семь поколений, чаще всего носят исключительно легендарный характер и содержат информацию, характерную именно для эпического источника: рассказ о стандартном наборе подвигов и иных образцовых действий.

Как раз в феномене избирательности человеческой памяти и гнездится категория исторической индивидуальности. Сохраняя одни переживания, преобразуя до неузнаваемости другие и предавая забвению третьи, мифологическая традиция создает нечто уникальное, неповторимое. Такого рода особенность связана, прежде всего, с преимущественно устным характером бытования мифа, особенностями его трансляции: «Однако если при этом предполагается, что текст передается неизменным или сама передача происходит таким образом, что А рассказывает В о некотором событии, а В рассказывает о нем С и так далее, со всеми естественными ошибками памяти, преувеличениями и неточностями, – мы не получим полного представления о том, что такое устное распространение или передача устного эпоса. В устной поэзии мы сталкиваемся с очень своеобразным, ни на что не похожим процессом, при котором устное усвоение, устное сложение и устное распространение – это почти одно и то же; они, видимо, представляют собой различные аспекты одного процесса» [4, с. 16]. Пока что остается

просто констатировать факт: мифологический текст, в отличие от мифологического же архетипа, никогда не остается абсолютно неизменным и неизбежно несет на себе отпечаток индивидуальности нарратора.

Что же касается другого смысла исторической индивидуальности, то его применение нам представляется весьма сомнительным. Идея неповторимости и уникальности исторического события для мифологического сознания, по-видимому, не характерна. Впрочем, точно так же она не присуща и античной истории, ведь использование последней в целях дидактики как минимум предполагает признание потенциальной повторяемости истории. Не случайно М. Элиаде связывает появление идеи объективной истории лишь с повсеместным распространением христианской схемы Творения – Искупления – Страшного суда. Однако какие-то предпосылки подобной метаморфозы мифа можно найти в идеях «утраченного рая» и «золотого века». По всей видимости, некоторая разочарованность в окружающей действительности в мифологическом сознании всегда присутствует, отсюда и оппозиция сакрального и профанного как должного и имеющегося, отсюда же трагедийное мировидение греков и так далее. Однако придавать этой разочарованности статус общего мироощущения нам представляется нецелесообразным, ведь даже у Гесиода пессимизм утраты Золотого века компенсируется надеждой на его возвращение.

Мифологическая генеалогия позволяет решить еще одну проблему: проблему соотношения рассказчика, транслятора мифов с самой мифологической традицией. Как нами уже говорилось, компоновка повествования фактически включает нарратора в структуру мифа, делая его логическим завершением рассказа. Конечно, далеко не всегда и не везде на это указывается прямым текстом, как, например, в русских народных сказках: «И я там был, мед-пиво пил, по усам текло, а в рот не попало». Чаще всего включенность в мифологическое повествование, указание на дистанцию наблюдения осуществляется через выражение личной позиции нарратора: одобрения или неодобрения, страха, волнения, восхищения и так далее. В результате такого позиционирования образуется неразрывное единство, включающее в себя акт первого творения как всеобщее первоначало, образец; совокупность событий, связанных с этим первоначалом генетически и образующих цепь взаимно порождающих друг друга явлений: наконец, самого рассказчика, пове-

ствующего обо всем вышеизложенном. Тем самым возникает пресловутая историческая тотальность, единство объекта и субъекта дискурса.

Тотальность и индивидуальность исторического сознания по существу неотделимы друг от друга. Это, кстати, очевидно и при сравнении их генезиса: по сути обе категории являются разными аспектами анализа деятельности нарратора, транслятора мифологической традиции. Интересно также отметить, что тотальность исторического сознания, вообще говоря, могла быть выведена и напрямую из законченного характера самого мифологического нарратива. В этом случае ход нашего категориального синтеза мог быть и прямо противоположным. Иными словами, логика возникновения исторического сознания, приведенная нами, не является единственно возможной. В любом случае, наше предположение о том, что предпосылки исторического сознания уже содержатся в мифологическом сознании, представляется достаточно верным.

Наличие этих и подобных им признаков в структуре мифологического повествования позволяют предположить, что мы имеем дело не только с деятельностью мифологического сознания, но с начальной формой историзма. Впрочем, верным, скорее всего, будет и обратное предположение. Если в современном нам обществе возникает потребность в массовых ритуальных действиях, в установлении преемственности любого рода, в поиске коллективной самоидентификации в любой форме: через поиск «национальной идеи», «братства» по классу или по оружию, корпоративной солидарности и тому подобных общностей, – все это может свидетельствовать лишь о том, что в обществе идет процесс создания новой мифологии.

Литература

1. Алтын-Арыг. Хакасский героический эпос. М.: Наука, 1988. 592 с.
2. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1965. 527 с.
3. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. М.: Наука, 1980. 488 с.
4. Лорд А. Б. Сказитель. М.: Наука, 1994. 368 с.
5. Элиаде М. Аспекты мифа. Ульяновск: Инвест – ППП, 1996. 235 с.

Chistanov M. N.

MYTHOLOGICAL SOURCES IN STUDIES OF HISTORICAL CONSCIOUSNESS

The article analyzes the possibility of rational reconstruction of manifestations of historical consciousness in mythological and epic sources. The role of epic genealogy in formation of historical consciousness of modern type is specified.

Key words: *myth, epos, genealogy, historical consciousness.*