

УДК 809.1
ББК Ш400.19

Ю.П. Хорошевская

**СПОСОБЫ
ИНТЕРПРЕТАЦИИ МИФА
В ЗАПАДНОЙ НАУКЕ
(К ПРОБЛЕМЕ
ПОИСКА НАИБОЛЕЕ
ПРОДУКТИВНОЙ
КОНЦЕПЦИИ
С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ
ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЯ)**

Рассматриваются основные пути интерпретации мифа в западной науке с целью выявления подходов, наиболее перспективных для современного литературоведения. Предпринимается попытка структурировать существующие теории, основываясь на том значении, которое их представители вкладывали в само определение мифа.

Ключевые слова: миф, интерпретация мифа, ритуал, архетип, мифологическое мышление, ритуально-мифологическая школа, структура мифа.

Хорошевская Юлия Павловна – соискатель кафедры теории и истории мировой литературы факультета филологии и журналистики Южного федерального университета
Тел.: 8-906-421-48-25
E-mail: armaiti@inbox.ru

© Хорошевская Ю.П., 2011 г.

Мифы всегда преследовали человека и продолжают делать это до сих пор, принимая различные формы и вариации, особенно в области художественного творчества. «Фольклорный материал, легший в основу литературного текста и составляющих его элементов, выступает не в своем прямом значении, а, трансформируясь, выполняет различные функции.» [Ларионова, с. 46] Исследователями неоднократно отмечалось, что одной из главных черт современной литературы является ее обращение к мифологическому мышлению. В связи с этим возникает необходимость более широкого и всестороннего изучения как причин обращения писателей к мифу, так и практики индивидуального мифотворчества. Одной из важнейших проблем в указанной области исследования является само определение мифа, и здесь главная трудность заключается в следующем: чем большее число исследователей разрабатывают историю и теорию мифа, тем более неоднозначное толкование приобретает сам миф. На сегодня существует несколько десятков различных интерпретаций мифа, колеблющихся от стремления видеть в нем некое повествование до определенного способа познания реальности. По мнению, например, Дж. Харрисон слово «миф» следует употреблять по отношению к историям, отражающим ритуал. Уильям Бэском отмечает, что миф нельзя называть мифом, когда он записан, а только в том случае, если он бытует в устной форме. Современный философ Курт Хьюбнер выделяет семь основных интерпретаций

мифа, постулируя, что миф – «это первичная реальность, реальность сама по себе, существующая независимо от ее осознания, а в нашу эпоху даже постоянно вытесняемая в подсознание» [Хюбнер, с. 8]. Другой наш современник, американец Майкл Уэбстер, замечая, что миф может иметь различные акценты или уровни значений, выделяет уже двенадцать способов интерпретации, возникающих в зависимости от эволюции теории мифа. Марк Найдорф утверждает, что в истории культуры миф был первой формой существования истины, первым типом текста, который объяснял людям устройство мира, их самих и их место в этом мире. Таким образом, мифотворчество – это самый ранний из способов обобщать, осмысливать и сохранять для последующих поколений всесторонний опыт коллективно осуществляемой жизни. По словам Ричарда Элмана, современное возвращение к мифическим формам в литературе – это попытки восстановить смысловую наполненность окружающего мира, которую естественные науки имеют тенденцию подвергать сомнению. Алан Дандес в одной из своих работ отметил: «Теории мифа могут быть разделены на две большие группы: буквальные и символические. <...> Однако важно осознавать, что буквальные и символические интерпретации мифа не обязательно взаимоисключающие.» [Dundes, p. 167]

Принципиальная особенность мифа – его синкретизм, слитность, нерасчлененность составных элементов, художественных и аналитических, повествовательных и ритуальных. Мифы, созданные в древних обществах, – это структура, выражающая мировоззрение ее творцов, жизненно важная, постоянно воспроизводимая в ритуалах. Современное мифотворчество, так называемое художественное, несет на себе отпечаток авторского сознания, с его рефлексией и субъективизмом. Миф исторически и логически предшествовал развитым формам религии и художественному творчеству, философским теориям и научным классификациям. Преодоление мифологического сознания с одновременным широким использованием мифологического наследия имело место в процессе развития древнегреческой или индийской философии. Сознательное использование в художественном творчестве мифологических сюжетов обнаруживается с древности и до настоящего времени. Вместе с тем история литературы в целом может трактоваться как история ее демифологизации. В эпоху Просвещения мифы отождествлялись с суеверием и обманом (этому взгляду в начале XVIII в. противостоит только итальянец Вико, создавший первую серьезную философию мифа и предвосхитивший почти все основные направления в его дальнейшем изучении). А уже с конца XIX в. процесс демифологизации уступил место повышенному интересу к мифу со стороны писателей, критиков, философов, социологов, этнологов; начался своеобразный процесс «ремифологизации», охвативший различные стороны европейской культуры. Основными постулатами этого процесса было признание мифа вечно живым началом, имеющим практическое значение и для современного общества, выделение связи мифа с ритуалом, концепция вечно повто-

рения, а также максимальное сближение мифа и ритуала с идеологией, психологией и искусством.

Начало последовательного изучения мифа принято относить ко второй половине XIX в., когда противостояли друг другу в основном две школы: натуралистическая, опиравшаяся на сравнительно-историческое языкознание и этимологические сопоставления индоевропейских языков, и антропологическая, основывающаяся на результатах сравнительной этнографии. Макс Мюллер, лидер «натуралистов», создал лингвистическую концепцию возникновения мифов в результате «болезни языка». Согласно этой концепции, каждый предмет изначально обозначался через множество атрибутов, тогда как позже из этого многообразия было выбрано одно имя. Другие атрибуты стали применяться к различным предметам, так что они начали получать абстрактную самостоятельность. Лидер «антропологистов» Э. Тэйлор выдвинул теорию, что первобытный человек создавал мифологию логическим путем, ища ответы на вопросы, возникавшие у него в процессе познания мира. В философско-художественной среде Германии того же периода изучение мифа началось с идей Шиллера, Шопенгауэра и Вагнера, к которым восходит трактовка мифа Ницше. Ницше противопоставляет миф истории, именно в его работах возникает концепция о «вечном повторении», подхваченная и разработанная последующими исследователями.

За весь этот период (от Мюллера до настоящего времени) возник целый ряд теорий, точек зрения, методов и путей интерпретации мифа, которые условно можно разделить на несколько направлений, исходя из того значения, которое их представители вкладывали в определение мифа: 1) миф как ритуал; 2) миф как форма мышления; 3) миф как проявленное в архетипе коллективное бессознательное; 4) миф как структура; 5) миф как семиологическая система. По сути, ни один из этих подходов не предлагает универсального ключа, который мог бы полностью объяснить существо мифа, но все они в той или иной мере истолковывают различные значительные мифологические мотивы, сюжеты и образы. Дж. Кэмпбелл в своей ранней монографии «Тысячеликий герой», в конце концов, пришел к выводу, что «нет окончательной системы для объяснения мифов, и никогда не будет ничего подобного». [Campbell, 2004, с. 353]

1. Миф как ритуал. Наиболее влиятельное имя, ассоциирующееся с изучением мифа в начале XX в., – это имя Дж. Фрейзера, автора монографии «Золотая ветвь», выходца из антропологической школы Тэйлора. Он выделяет три основные проблемы примитивной религии, которые волновали современную ему антропологию: магия и ее соотношение с религией и наукой; тотемизм и социальные аспекты ранних верований; культ плодородия и размножения. Хотя он объясняет и достаточно полно иллюстрирует функционирование мифа в культуре, миф для него остается примитивной чертой человеческого сознания, которую мы уже давно переросли. И эта черта заключается в склонности человека к магии. Фрейзер вводит понятие «ритуалемы» и определяет

миф как слепок отмирающего обряда. Он допускает, что и религия не так далеко ушла от этого, но надеется, что наука сменит религию тем же путем, каким религия в свое время сменила магические склонности ума. Фрейзер, в свою очередь, является вдохновителем так называемой «кембриджской школы» классической филологии (Дж. Харрисон, Гилберт Мэррей и др.), приверженцы которой исходили в своих исследованиях из приоритета ритуала над мифом и считали ритуал важнейшим источником развития не только мифологии, но также философии и искусства. Несомненно, ритуализм оказал существенное влияние на многих авторов в связи с ритуально-мифологическим подходом к литературе, но «даже в самых архаических обществах имеются многочисленные мифы, генетически несводимые к ритуалам, и наоборот, во время обрядовых празднеств широко инсценируются мифы» [Мелетинский, с.36].

Начало так называемой функциональной школе в этнологии положил Бронислав Малиновский, который, в отличие от Фрейзера, не был расположен категорически утверждать существенную разницу между сознанием примитивного и современного человека. Малиновский отмечает, что реальность мифа восходит к событиям доисторического мифического времени, но остается психологической реальностью благодаря воспроизведению мифов в обрядах и магическому значению последних. Миф, по его словам, выполняет чисто практические функции, поддерживая традиции и непрерывность племенной культуры за счет обращения к сверхъестественной реальности доисторических событий. Он утверждает, что мифотворческая функция универсальна, хотя и просматривается более четко среди диких народов. Эта функция не является ни квази-научной, ни квази-исторической, миф – не причудливый способ описания феноменов природы или замаскированные хроники реальных людей и событий. Более того, мифические истории служат в качестве практической культурной силы, полностью определяющей и мотивирующей моральную и общественную жизнь племени. В своей работе «Магия, наука, религия» Малиновский, на основе собственных наблюдений за туземными племенами, отмечает, что «в действительности миф – это не поэтическая рапсодия, не изливание потока досужих вымыслов, а действительная и исключительно важная культурная сила» [Малиновский, с. 95]. Одним из важнейших, по утверждению самого Малиновского, является тезис, что существует особый класс историй, которые считаются священными, они воплощаются в ритуале, морали и социальной организации и являются неотъемлемой и действенной частью примитивной цивилизации.

2. Миф как форма мышления. Немецкий философ Эрнст Кассирер, чья система является практически единственной в своем роде разработанной философией мифа, определяет миф как одну из основных форм мышления первобытного человека, связанную с наукой, искусством и языком. Указывая на характер мифологического мышления, он противопоставляет его дискурсивному или теоретическому мышлению. В монографии Кассирера «Мифологическое мышление» постулируется, что

миф духовно возвышается над миром вещей в образах, их заменяющих. Миф понимается не просто как предрассудок или иллюзия, но содержит частицу истины.

3. Миф как проявленное в архетипе коллективное бессознательное. Швейцарский психолог К.Г. Юнг, заметив, что некоторые образы и мотивы, общие для многих мифов, присутствовали во снах и фантазиях его пациентов, сделал вывод, что эти мотивы должны быть продуктом некоторого рода мифообразующих структурных элементов бессознательного. Юнг разработал теорию архетипов, имевшую большое значение для дальнейшего развития ритуально-мифологического подхода к литературе. Эти архетипы – инстинктивны, исконны, они – основные элементы всех мифов, фантазий и снов человека. Влияние Юнга на теоретиков мифологии как науки было довольно велико. Его можно проследить в работах таких видных авторов, как Дж. Кэмпбелл и М. Элиаде.

В своей ранней монографии «Тысячеликий герой» Кэмпбелл соединяет методiku ритуализма с психоанализом и конструирует некий «мономиф» – универсализованную историю героя в виде единой цепи событий, начиная с ухода из дому и заканчивая возвращением. Мифологию Кэмпбелл трактует как поэтическую образность, порождаемую «супернормальными» знаковыми стимуляторами. «Мифология – и таким образом цивилизация – это поэтический, сверхъестественный образ, задуманный, как вся поэзия, в глубине, но чувствительный к интерпретациям на разных уровнях.» [Campbell, 1960, с. 472].

Целый ряд монографий М. Элиаде посвящен непосредственно теории мифа и ритуала, в частности «Миф вечного повторения» и «Аспекты мифа». Основной подход Элиаде к истолкованию мифа связан с функционированием мифа в ритуалах. Миф, как утверждает Элиаде, излагает сакральную историю, повествует о событии, произошедшем в достопамятные времена, рассказывает, каким образом реальность, благодаря подвигам сверхъестественных существ, достигла своего воплощения и осуществления. Таким образом, согласно концепции исследователя, в мифологии не только реальность, но и ценность человеческого существования определяется его соотносительностью с сакральным мифическим временем и «архетипическими» действиями сверхъестественных предков.

Ритуально-мифологическая школа в литературоведении достигла расцвета в 50-е гг. XX в. и подвела итоги неуклонному сближению этнологии и литературы. Одним из лидеров ритуально-мифологической школы и основоположником так называемой «новой критики» был Нортроп Фрай. Для того чтобы найти ритуально-мифологические модели в новой и новейшей литературе, было недостаточно обращения к литературным традициям, восходящим к забытым ритуалам, необходимо было исходить из вечно живой мифологической почвы в самой художественной фантазии, в психике писателей. Такой подход к мифу был найден в психоанализе, в теории архетипов Юнга. «Архетипу следует быть не только объединяющей категорией критики, – говорит Фрай, – но са-

тому частью общей формы, и это приведет нас однажды к вопросу о том, какой род общих форм критики можно увидеть в литературе.» [Груе, с. 506]. Расширение понятия «миф» выражается, с одной стороны, в отказе от сознательной ориентации на древние традиции и на использование с новыми целями привычных образов подлинной мифологии, а с другой – наоборот – в приравнивании всякой традиции к мифологической. «Некоторые современные литературоведы совершенно уравнивают всякого рода “префигурацию”, т.е. использование как традиционных мифов, так и ранее созданных другими писателями литературных образов, а также исторических тем и сюжетов (в этом сказывается и влияние установок “новой критики”, и отражение самой новейшей художественной практики). Все это, вместе взятое, принято называть “мифологизмом”.» [Мелетинский, с. 105]. Фрай сближает литературу и миф в большей мере за счет растворения литературы в мифе, утверждая абсолютное единство мифа и ритуала – с одной стороны, мифа и архетипа – с другой. Миф, по Фраю, центральная формирующая сила, «сообщающая архетипическое значение ритуалу и архетипическое повествование пророку. Следовательно, миф – это архетип, хотя, может быть, было бы удобнее говорить о мифе, только ссылаясь на повествование, и об архетипе, говоря о значении». [Груе, р. 509] Фрай предполагает, что важность героя в мифе лежит в его доступности всему человечеству в качестве архетипа, и участия в мифе о поиске. В своей теории он утверждает, что вся литература – это смещенный миф, что миф не только начинает, но и венчает цикл движения «от мифа к мифу». Более того, миф является ядром родового начала поэзии как структурная организация самих принципов литературы. Таким образом, утверждая историческое движение литературы от мифа к мифу, Фрай обосновывает право анализировать литературу в терминах мифа, ритуала и архетипа.

4. Миф как структура

Одна из последних значительных теорий мифа была выдвинута французским этнологом, структуралистом Клодом Леви-Строссом, который, не без влияния идей Юнга, пришел к своей трактовке мифотворчества как коллективно-бессознательной деятельности и является творцом структурной типологии мифов. Леви-Стросс говорит, что мифы воплощают в своей структуре элементарные противоречия или проблемы, которые общество не смогло разрешить. Поскольку эти противоречия не могут быть удалены или спрятаны, они остаются закодированными в мифических историях. Согласно Леви-Строссу, миф одновременно диахроничен (как историческое повествование о прошлом) и синхроничен (как инструмент объяснения настоящего и даже будущего). Поэтому мифемы представляют собой связки отношений с этими двумя измерениями – диахроническим и синхроническим. Диахроническое измерение, соответствующее синтагматическому развертыванию сюжета, необходимо для чтения мифа, а синхроническое – для его понимания. Иными словами, миф как мировоззрение у структуралистов оттеснил миф как повествование.

5. Миф как семиологическая система. Ролан Барт в очерке «Миф сегодня» тесно связывает миф с языком и информацией, рассматривая мифологию как часть семиотики, изучающей значения, независимо от их содержания. Барт рассматривает миф как семиологическую систему, обращаясь при этом к известной модели знака Соссюра, выделявшего в ней три основных элемента: означающее, означаемое и сам знак, выступающий как результат ассоциации первых двух элементов. Согласно Барту, третий элемент семиологической системы – значение или собственно миф – создается за счёт деформации отношения между концептом и смыслом. Барт подчеркивает, что натурализация концепта является основной функцией мифа. Миф стремится выглядеть как нечто естественное, «само собой разумеющееся». Он воспринимается как безобидное сообщение не потому, что его интенции тщательно скрыты, иначе они утратили бы свою эффективность, а потому, что они «натурализованы». В результате мифологизации означающее и означаемое представляются «читателю» мифа связанными естественным образом. Любая семиологическая система есть система значимостей, но потребитель мифов принимает значение за систему фактов. Повторение идей дает возможность расшифровать значение мифа (значение мифа – это и есть сам миф). По Барту, только в особых условиях речевое произведение может стать мифом, также следует учитывать, что миф – это коммуникативная система, сообщение, поэтому миф не может быть вещью, условием или идеей, но, поскольку он представляет собой один из способов означивания, то (как утверждает Барт) миф – это форма.

В последнее двадцатилетие появился ряд интересных работ, посвященных мифопоэтике, сравнительной мифологии и проблеме интерпретации мифа. Эрик Ксапо в своей монографии «Теории мифологии» подробно рассмотрел эволюцию теории мифа в XX в., выделив и проанализировав их основные положения, сильные и слабые черты. Философ Алан Казлев одну из своих работ посвятил проблеме мифопоэтики в современном мире. Также следует отметить сравнительный анализ современных теорий мифа в книге Б. Фэлдмана и Р.Д. Ричардсона «Расцвет современной мифологии».

Подводя предварительный итог, можно сказать, что сложно найти такое определение мифа, которое было бы безоговорочно принято всеми учеными и в то же время доступно и неспециалистам. Согласно Кэмпбеллу, миф похож на бога Протея, который всегда говорит правду, но которого прежде нужно поймать и удержать, ибо он принимает бесконечное количество форм. Миф есть одна из чрезвычайно сложных реальностей культуры, и его можно изучать и интерпретировать в самых многочисленных и взаимодополняющих аспектах. Многообразные формы мифического мышления продолжают жить в современном мире, для большинства, однако, оставаясь на уровне бессознательного. Но если мифотворчество – это основная человеческая особенность, и, учитывая то, что миф неразрывно связан с его изложением, то на данном этапе, с точки зрения литературоведения, наиболее продуктивной пред-

ставляется семиотическая концепция, поскольку «миф – это слово, и им может стать все, что достойно рассказа» [Барт, с. 72].

Литература

Барт Р. Миф сегодня // *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994.

Ларионова М.Ч. Звук лопнувшей струны в свете фольклора // Изв. Южного федерального университета. Филол. науки. 2009. № 2.

Малиновский Б. Роль мифа в жизни // *Малиновский Б.* Магия, наука, религия. М., 1998.

Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 2000.

Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996.

Campbell J. The Hero with a Thousand Faces. Princeton, 2004.

Campbell J. The Masks of God: Primitive Mythology. L., 1960.

Dundes A. The Flood as Male Myth of Creation. Berkeley, 1988.

Frye N. Fables of Identity. Princeton, 1963.