

С. В. Ольховикова

Екатеринбург

МИФОЛОГИЧЕСКАЯ СТРУКТУРАЦИЯ КУЛЬТУРЫ

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: миф; ритуал; социальная норма; этноцентризм; цикличность; хронотоп; социальная регуляция

АННОТАЦИЯ: В статье рассматривается проблема творческого потенциала мифа как механизма структурирования и стабилизации культуры и социума. В качестве способа организации социальной жизни миф опирается на принципы этноцентризма и цикличности, актуально возобновляемые в различных культурных образцах.

S. V. Olkhovikova

Yekaterinburg

MYTHOLOGICAL STRUCTURATION OF CULTURE

KEY WORDS: myth; ritual; social norm; ethnocentricity; cyclical return; chronotop; social regulation

ABSTRACT: The article is devoted to problems of myth's creative potential as a mechanism of structuration and stabilization of culture and society. Myth as a way to organization of social life rests on principles of ethnocentricity and cyclical return which actually rerun in different cultural prototypes.

Мифология зародилась и стала активно функционировать как способ организации духовной жизни, вследствие чего стала важнейшим источником формирования социальных норм, то есть регулятором поведения людей. Через коллективный опыт и коллективную память миф и сегодня обеспечивает связь и непрерывность социального времени, а через ритуал – сохранение устойчивого социального пространства. Ритуал был и остается важнейшим механизмом стабилизации социальной жизни.

Обращаясь к проблеме соотношения мифа и ритуала необходимо отметить ее острую дискуссионность в философии мифа. Думается, что в данном случае мы можем согласиться с точкой зрения Е. М. Мелетинского, который считает, что вопрос о соотношении мифа и ритуала в плане предшествования – это вопрос о соотношении курицы и яйца. Имеются

мифы, восходящие к ритуалам, и ритуалы, представляющие инсценировки мифов, имеются мифы с ритуальными эквивалентами и без них. Миф и ритуал можно с известной долей схематизма трактовать как словесный и действенный аспект одного и того же феномена. Но в любом случае внутреннее единство мифа и ритуала создается не формальным средством обрядовых действий, а тождеством семантической структуры, теми символическими парадигмами, которые, прежде всего, неотделимы от мифологических представлений. Е. М. Мелетинский убедительно показывает, что миф и ритуал пользуются одним и тем же символическим языком независимо от того, имеются у мифов ритуальные эквиваленты, а у ритуалов – мифологические. Исследования не оставляют сомнений в том, что именно миф (сопровождающий или не сопровождающий ритуал) дает ключ к

пониманию сущности духовной жизни архаического общества.

К. Леви-Стросс так же рассматривает миф в его единстве с ритуалом. Но, в отличие от функционалистов, он считает, что ритуал порождается не практическими потребностями, а неудовлетворенностью интеллектуальной. В этом он видит причину тревоги: «Ритуал не является стихийной реакцией на сущее: наоборот, он – выворотка этого сущего, и состояния тревоги, например, которые его порождают, не отражают прямого отношения человека к миру. Скорее наоборот: эта задняя мысль, рожденная страхом, что человек, начав с концептуального, схематического видения мира, как непосредственной данности бессознательного, не сможет нащупать пути к прошедшему жизненному опыту». И далее: «Тревога (в ритуале) эта держится на страхе, что «выдирки», которые производит из реального бытия дискретная мысль, – ради того, чтобы создать концепцию бытия, – не позволит более воссоздать непрерывность жизни. Эта тревога далека от того, чтобы идти от жизни к мысли, как думали функционалисты. Она идет как раз от противного. И следствием ее является то, что все мыслимое, просто потому, что оно мыслимо, постоянно увеличивает пропасть между разумом и жизнью. Ритуал не есть реакция на жизнь. Он есть реакция на то, что из жизни сделала мысль. Он не соответствует непосредственно ни миру, ни опыту мира, он соответствует лишь тому образу, в котором человек мыслит мир. То, что ритуал в конце концов пытается превозмочь, не есть сопротивление, которое оказывает человеку мир, но есть сопротивление, которое оказывает человеку его собственная мысль» [7. С. 94-95].

Таким образом, очевидно, что бытие человека становится реальным и приобретает какую-либо ценность и смысл только в соотношении с трансцендентной реальностью. Среди множества камней один становится сакральным и, как следствие, мгновенно начинает обладать бытием во всей его полноте. Ценность действий человека зависит от того, как точно

они воспроизводят акт первотворения, мифологический образец. Еда – не просто физиологический процесс, это постоянно повторяющееся причастие. Бракосочетание и пиршество возвращают нас к мифологическим прототипам; их повторяют, потому что изначально эти действия были освящены богами, предками или героями.

Миф легитимизирует социальное устройство. Его задача, зачастую, состоит не только в том, чтобы объяснить ситуацию наследования, но и обосновать притязания на престол, как, например, это происходит в мифе о божественном ребенке. Древнеегипетский миф обосновывает божественное происхождение нового царя. Когда же в Египте наступает господство чужеземных династий, миф о божественном ребенке превращается в ежегодную мистерию, с помощью которой чужеземцы легитимизируют свою власть, поклоняясь «египетскому» божественному ребенку. Таким образом, миф обеспечивает устойчивость жизни, закрепляя повторяемость извечных архетипов.

Окружающий мир, где ощущается присутствие человека и результаты его труда, горы, куда он взбирается, заселенные и возделанные земли, судоходные реки, города, святилища, растения – все имеет внеземной прототип, представляемый как проект, образец, существующий на высшем уровне. Таким образом, мифология через ритуал закрепляет повторяемость извечных архетипов. Точнее, неизменная повторяемость, приверженность единому образцу, строгая консервативность делают их извечными. Данная особенность мифологии является ключом к реализации ее социальной функции. Именно поэтому миф и обеспечивает социальный консерватизм.

Почему же человечество в древности, да и не только, столь тяготеет к эталонному и парадигмальному мышлению? Почему и в наше время люди продолжают соизмерять свои поступки с деяниями национальных и иных героев, считать истинным, а значит, реальным то, что уже имело место в некое мифологическое время?

В своем эссе о З. Фрейде Томас Манн говорил о «цитатной жизни» людей мифологических времен. Архаический человек, по его словам, перед тем, как что-либо делать, делает шаг назад, подобно тореадору, который ищет равновесие, чтобы вернее нанести смертельный удар. Он ищет пример в прошлом и погружается в прошлое, как в водолазный колокол, чтобы затем нырнуть – защищенным и преображенным – в проблемы настоящего. Для архаичного человека мифология его народа была не только убедительной, то есть обладающей смыслом, но и придающей смысл всему остальному [12. С. 15]. Безусловно, «цитатная жизнь» – характеристика не только древних сообществ. Особенность психологии человека, живущего в мифе, заключается в том, что его поведение и окружающий мир становятся реальными только в том случае, если он отрекается от себя и своей значимости. Миф индивидуален и работает на уровне коллективного мышления во все времена.

Необходимость в интеграции рода осуществлялась посредством соотнесения жизни индивида и всей общины с их общим предком – тотемом. Боги в мифологии – это обобщающий образ жизни племени, его обновлений и рождений. Бог мыслится природным, как и сам человек, а человек не лишен божественных характеристик. А. П. Элкин, исследователь традиций и обычаев австралийских аборигенов, писал, что «мифология представляет собой очень важное социальное установление. Она обеспечивает авторитет современной социальной и ритуальной жизни. Мифология – это не только слова и истории, она связана с действием и жизнью».

Цель всего этого состоит в обеспечении благополучия племени через поддержание живой связи с созидательным временем сновидений» [11. С. 145-146]. Говоря о такой особенности мифологического объяснения как «олицетворение», Элкин пишет, что, на первый взгляд, мы видим в мифе попытку объяснения возникновения тех или иных при-

родных явлений в результате действий героев, предков и животных в мифическом прошлом. Например, согласно мифу об огне, принадлежащему племени Вонконгуру, груда черных камней представляет собой преобразованные тела сожженных в наказание мужчин и женщин. Или, как в мифе племени арабана, озеро Эйр было создано охотником, бросившем на землю шкуру кенгуру. «Точно так же эти и другие мифы дают историческую и связанную с эпохой сновидений санкцию обычаям, законам и обрядам, от которых, считается, зависит сплоченность и благополучие племени. В этих мифах содержится объяснение, как возникли те или иные особенности ландшафта, но вполне возможно, что речь здесь идет не столько об их объяснении, сколько об освящении этих мест и о превращении их в памятники деяниям героев и предков и их социальным и ритуальным учениям. В некоторых племенах туземцы и в наши дни устанавливают камни в память о важных событиях. Мифология отражает значение и социальную важность различных животных, растений, объектов, природных явлений, исторических событий и социальных институтов, причем делает это как прямым, так и косвенным образом» [11. С. 150].

Но если архаичный миф превращал природу в историю, то, по словам Р. Барта, современный миф превращает историю в природу. «Становится понятно, почему в глазах потребителя мифов интенция, навязывание концепта могут быть совершенно явными и в то же время не казаться своекорыстными. Причина, которая побуждает мифическое сообщение, полностью эксплицитна, но она тот час застывает как нечто «естественное» и воспринимается тогда не как внутреннее побуждение, а как объективное основание. Все происходит так, словно образ естественным путем продуцирует концепт, словно означающее является основанием означаемого» [1. С. 96]. То есть, по существу, происходит натурализация концепта.

Анализируя современное ему за-

падное общество, Барт считает, что оно является привилегированной областью существования мифических значений. В сфере идеологии буржуазия лишает себя имени. «Таким образом, отречение буржуазии от своего имени не является иллюзорным, случайным, побочным, естественным или ничего не значащим фактом, оно составляет сущность буржуазной идеологии, акт, при помощи которого буржуазия трансформирует реальный мир в его образ, Историю в Природу. Этот образ интересен так же и тем, что он перевернут.

Статус буржуазии совершенно конкретен, историчен; тем не менее, она создает образ универсального, вечного человека; буржуазия как класс добилась господства, основываясь на достижениях научно-технического прогресса, позволяющих непрерывно преобразовывать природу. Буржуазная же идеология восстанавливает природу в ее первозданности. Первые буржуазные философы наделяли мир массой значений, давали любым вещам рациональное объяснение, подчеркивая их предназначенность для человека. Буржуазная же идеология независимо от того, является ли она сциентистской, констатирует ли факты или обнаруживает значимости, в любом случае отказывается от объяснений. Мировой порядок может считаться самодостаточным или неизъяснимым, но никогда значимым. Наконец, первоначальное представление об изменчивости мира, о его способности к совершенствованию, приводит к созданию перевернутого образа человечества, которое предстает неподвижным, вечно тождественным самому себе» [1. С. 110-111].

Иными словами, если архаическая мифология законы социума и его структуры экстраполировала на природу, то в современном обществе законы и структуры социума превращаются мифом в вечные и неизменные, подобно «естественности» законов природы. Так миф продолжает выполнять свою функцию стабилизатора в обществе. До мифологизации внешний мир представляет собой

взаимосвязь различных видов человеческой деятельности, поступков, после мифологической обработки он предстает в виде гармонической картины неизменных сущностей. «Продельвается некий фокус: реальность опрокидывают, вытряхивают из нее историю и заполняют природой, в результате вещи лишаются своего человеческого смысла и начинают означать лишь то, что человек к ним не причастен. Функция мифа заключается в опустошении реальности» [1. С. 112].

Итак, отождествление природного и социального как средства регуляции взаимоотношения общества и среды и базы для специфического мифомышления, являлось единственным способом освоения мира и характерной чертой психики первобытного человека; но и в психической жизни современного человека оно присутствует в определенных ситуациях, хотя это не единственный способ освоения мира для него. Следствием и средством этого является совпадение образа и действительности, слова и действия, мифа и ритуала. Поэтому нормы мифа (его социальные функции) совпадают с логикой мифа (законами мифомышления).

Одним из результатов отождествления природного и социального является этническая ограниченность мифического мира. Б. В. Иорданский писал, что в Тропической Африке влияние отдельных божеств редко выходило за пределы территории, занятой родом, в воображении которого они возникли. Правда, известны случаи, когда боги «путешествовали», но это исключение лишь подтверждало общее правило – каждая этническая группа обладала своим пантеоном божеств [4. С. 126]. Там же Иорданский ссылается на исследования французского ученого Ж. Фрелиха, который отмечал: «Африканские анимистские религии этноцентричны, ибо они связаны с племенем или же с отдельной этнической группой, причем, верховное божество – это зачастую предок, или творец предка, давшего свое имя племени» [4. С. 49].

Этноцентризм представлений о

мифическом мире был закономерен, ибо эти представления служили для поддержания внутреннего порядка, для сохранения существовавших отношений. Кроме того, с их помощью каждая этническая группа очерчивала границы своего микрокосма, выделяла его из хаоса мироздания. Этот этноцентризм был логическим продолжением культа предков, который являлся своеобразной проекцией в мифический мир идеи кровного родства – как фундамента господствующего общественного порядка. Причем, как отмечает Иорданский, язык символов всегда индивидуален, как правило, не доступен для иноплеменников, что тоже играло важную роль в укреплении единства племени.

Этноцентризм является, на наш взгляд, универсальным принципом организации социального пространства, в котором, как в зеркале, отражены все специфические характеристики организации мифологического пространства. Во-первых, мифологическое пространство всегда присуща целостность, завершенность, структурированность.

Мифы едины в том конструировании пространства в процессе становления Мира манифестировалось установлением четырех направлений и вертикали верх / низ. Организация пространства по четырем странам света представляет универсальную мифологическую идею. В мифах части разрываемого божества, приносимого богами в жертву, разбрасываются по четырем направлениям, которые символизируются крестом. В древнеиндийской мифологии Пуруша лежит на кресте в позе жертвы, он олицетворяет прототипа Человека и Вселенную. Эта древняя концептуальная схема присутствует и в достаточно универсальной символике перекрестка.

В символике креста присутствует не только представление о четырех направлениях, но и символика вертикали и горизонтали. Вертикаль символизирует связь пространства высшего, тождественного Небесам, с одной стороны, и пространства конечного, земного, с другой. В то время как горизонталь означает множе-

ственность конечных форм, соответствующих явленному Миру. Крест, концептуальное содержание которого еще сложнее, в определенной мере является символом пространства. Крест всегда присутствует в сакральной архитектуре.

Четыре направления явно коррелируют с четырьмя первостихиями, представляющими своего рода материальный фундамент явленного Мира. Мир в процессе становления как бы обретает субстанциональность и «четырёхугольную» устойчивость. Четыре направления в религиозно-мифологических системах трансформируются в восемь направлений, из которых четыре основные и четыре промежуточные. Это так называемая «роза ветров», присутствующая, например, в сложной символике индуистского храма. Ей соответствует непременный восьмиугольный барабан в мусульманской мечети. В любом храме как бы происходит воссоединение пространства высшего и пространства земного, пространства божественного и пространства отдельного человека.

Мифическое пространство не является однородным, свойства его определяется качеством вещей, его заполняющих. Как отмечает В. Н. Топоров, в отличие от рационализованного пространства «в архаичной модели пространство оживотворено, одухотворено и качественно разнородно. Оно не является идеальным, абстрактным, пустым, не предшествует вещам, его заполняющим, Оно всегда заполнено и всегда вещно; вне вещей оно не существует» [9. С. 343].

Итак, мифическое пространство имеет иные свойства по сравнению с математическим. На этом пространстве все существует сразу везде и нигде. Э. Кассирер [5] полагает, что, хотя мифическое пространство по содержанию неадекватно геометрическому, но по форме его конструирования, в известной мере, аналогично конструированию последнего. По его мнению, мифическое пространство является структурным в противоположность функциональному пространству чистой математики. Научно-

геометрическое понимание пространства оперирует пространством однородным и бесконечным. Как отмечает Кассирер, мифическое пространство всегда зависит от заполняющих его вещей и не имеет никакого отличного от них содержания. Пространство в мифе принципиально конечно и принципиально неоднородно. При этом однородность есть уже тождество. Он устанавливает важный принцип этого пространства – место, где находится предмет, есть часть самого предмета.

Таким образом, структура мифического пространства предполагает абсолютную неоднородность, конечность и мистическую наполненность этого пространства.

Важной характеристикой мифического пространства, о которой тоже говорит Э. Кассирер, является понятие пространственного «порога». Сакральные представления о входе и выходе часто оказываются встроенными в символику переходных ритуалов.

По свидетельству специалистов, символика переходных ритуалов в одном из древнейших святилищ на Земле – Чатал-Гююке (Анатолия, совр. Турция) была связана с представлением о переходе от смерти к жизни [6]. Эта ключевая идея часто символически представлялась изображением двух львов. Один из них был изображен с закрытой пастью и персонифицировал смерть, а другой – с открытой пастью, в которой была видна еда, что означало жизнь. Львы были стражами «порога», перехода.

Порог во всех мифологических традициях наделялся особой мистикой и сакральностью. Не случайно и появление на этой границе фигур зверей, часто чудовищ, функцией которых было обеспечить безопасность перехода. Эта символика связана с любым порогом, даже с порогом обычного дома, но она как бы является отголоском древнего сакрального смысла перехода из конечного пространства, то есть мира людей, в пространство высшей реальности. Например, Аполлон Агией (Столбовой) воспринимался древними греками как хранитель

переходных пространств, как покровитель переходов от профанного пространства к сакральному. Известна так же связь Аполлона с дорийскими обрядами посвящения, во время которых осуществляется некий значимый переход в новое состояние во внутреннем пространстве.

Целостность восприятия мифологического пространства находит свое отражение в средневековой китайской живописи. Природа, главная тема китайского средневекового пейзажа, выступает как символ Вселенной, при этом человек не является ее центром, он – лишь ее ничтожная часть. В силу этого в китайском пейзаже нет привычной нам линейной перспективы, предполагающей изображение именно с точки зрения человеческого восприятия. Поэтому в китайском пейзаже линии, которые мы привыкли видеть сходящимися на горизонте, наоборот удаляются одна от другой.

Однако, целостное и структурированное пространство в мифе невероятно динамично. Это движение задается его связью со временем. Время и пространство образуют единую характеристику – хронотоп. «Языковая» мифология подтверждает это заключение нередкими примерами обозначения пространства и времени одними и теми же словами или однокоренными словами. В. Н. Топоров приводит в качестве примера латинское слово *orbis*, «окружность», «круг», обозначающее так же «земной круг», «мир», «земля», «область», «страна», «царство», но и «небо», «небесный свод», «годовой круг», «год», наконец, «человечество», «человеческий род». В. Н. Топоров отмечает, что в мифе пространство возникает не только и не столько через отделение его от чего-либо, выделение из хаоса, сколько через развертывание, расширение его вовне по отношению к некоему центру. Эта динамика, которую задает «стрела развития» или «ось разворота» напрямую коррелирует с принципом этноцентризма, который через призму вышеизложенных характеристик мифологического пространства становится более адекватно наполненным. Особенно

показательно в этом смысле русское слово «пространство»: его внутренняя форма апеллирует к таким смыслам, как «вперед», «вовне», «открытость», «воля». Не случайно в мифах пространство часто связывается со странствиями героя, при этом его продвижение связывается с универсальным понятием Пути, который включает в себя парадигму становления и упорядочивания изначального пространства, следование по этому Пути как необходимое условие существования племени, этноса, народа, и постоянное повторение этого Пути, то есть парадигмы разветвления / освоения.

Этноцентризм был характерен для всех традиционных обществ и древних цивилизаций. В условиях современного мультикультурализма и глобализации всех сфер общественной жизни, этноцентризм как мировоззрение зачастую оценивается либо негативно, либо очень противоречиво. В нем усматривают истоки этнических конфликтов и ксенофобии, национализма и расизма.

Безусловно, страх и агрессия – архетипические проявления психики, но это крайние проявления этноцентризма, а не сопровождающие его с необходимостью. Этноцентризм возникает из естественного свойства человеческой психики делить мир на «свое» и «чужое». И освоение «чужого» происходит с позиции «своего», что для обеих сторон не проходит бесследно.

Мировоззрение культурного релятивизма требует оценивать другие культуры с позиции их собственных ценностей. Но для этого необходимо погружение в эту («чужую») культуру, проникновение в ее «коды», глубокое овладение языком, даже «мифологией языка». Но при взаимодействии двух культур на уровне повседневности такое взаимопроникновение невозможно, да и не нужно. Именно поэтому культурный релятивизм не может стать основой межкультурных коммуникаций в реальной практике кросскультурных контактов. И хотя древние культуры и цивилизации давно ушли в прошлое, мировоззрение этно-

центризма как база межкультурного взаимодействия, остается по-прежнему актуальной, ибо потребности самой жизни делают его таковым. В условиях новой волны миграций и массовых перемещений народов этноцентризм способствует формированию патриотизма и сохранению культурной идентичности. В современных условиях этноцентризм – это стихийный механизм самосохранения культуры. А на уровне повседневности главными принципами взаимодействия культур должны стать миролюбие и толерантность.

Таким образом, сохранение социального пространства, сохранение культуры актуально и в наши дни. Этноцентризм является одним из механизмов сохранения социума и культуры. Связь и непрерывность социального времени обеспечивает принцип цикличности, который зафиксирован во многих обрядах и традициях. Мифология закрепляет цикличность времени, наступление упадка, угасания, смерти и нового рождения. Иногда воссоздается первоначальный хаос с тем, чтобы из него родилось новое, например, путем потопа, легенды о котором известны во многих уголках мира. В первоначальном хаосе существует единство, распад которого бессознательно ощущается человеком как начало его смертности. Основным моментом в цикличности является творение, когда прошлое уходит, болезни и грехи изгоняются, и, главное, появляется новое. Поэтому у многих народов считается очень полезным повторение мифов о первом дне творения, в том числе космогонических мифов.

Возвращением к первоначальному будет даже простое упоминание мифологического предка или мифологического героя. Погребение усопшего в своих основных чертах должно повторять те древнейшие действия, когда людей хоронили с тем, чтобы они вновь возродились к жизни. Среди народов, прибегающих к шаманизму, церемония исцеления включает в себя исполнение ритуалов, символизирующих творение и мифологические ис-

тории богов и предков. Возвращение к творению можно наблюдать и при инициациях. Поэтому нынешнее творение и излечение невозможно без обращения к первотворению. Человек переносится в мифологическое время и психологически становится его современником. Иными словами, он остается в рамках определенного архетипа.

Церемония инициации так важна для архаичного общества потому, что празднуя посвящение, люди погружаются в сакральное время Начала, когда ощущается присутствие сверхъестественных существ, творцов мира, которые еще раз обновляют, очищают и воспроизводят его. Следовательно, они подтверждают свое желание и способность делать то, что для людей исключительно важно. Возвращение сакральных сил позволяет высвободить священную энергию, которой они обладают. Еще один бесспорный психологический выигрыш для человека заключается в том, что он благодаря возвращению погружается в первоначальное время и имеет возможность общаться с творцами.

Жизнеспособность ритуалов «первого дня» поразительна. Человечество, не отдавая себе отчета, постоянно следует мифологической цикличности жизни, возвращаясь к «началу всех начал» (празднование Нового года, новоселья, наступления весны, и т.д.).

Иными словами, каждый человек воскрешает в своем поведении многочисленные мифологические стандарты, образы, символы, тенденции, которые никогда не исчезали в человеческой психике. «Первый день» особо выделяет тоталитарная мифология, придавая ему «историческое» значение для своей идеологии.

Но и на уровне обыденного многие люди этот день выделяют особо: так, они могут давать обещание начать новую жизнь в связи с каким-либо особым событием, дающим возможность вести отсчет нового времени (вступление в брак, начало новой работы, рождение ребенка). Возвращение к «первому дню» позволяет человеку, с одной стороны, обеспечить

стабильность, верность традиции, преемственности, то есть преодолеть страх перед жизнью. А с другой, помочь уверовать в то, что все еще можно изменить, начать с начала, жить вечно, то есть преодолеть страх перед смертью.

Важность цикличности для мифологии определяется тем, что цикличность обеспечивает непрерывность жизни и в то же время представляет собой повторяемость, что придает жизненно важным мифологическим событиям достоверность и реальность. И это, безусловно, очень важно как для архаичного человека, так и для современного, живущего в мифе, так как, сохраняя связь с мифологической реальностью, именно в ней он черпает силы.

Таким образом, время – очень сложное в смысловом отношении явление, и его нельзя рассматривать само по себе, но только в целом комплексе категорий, с которыми оно связано. Прежде всего, время находится в очевидной корреляции с пространством, жизнь-смерть, хаос-порядок, энергия, числа, цикличность и т.д. Более того, в мифе время увязано с общей картиной Мироздания. Идеи целостности, всеохватности и бесконечности Космоса напрямую связаны с представлением о мифическом времени. Время в мифологической парадигме не является линейным. Оно не движется в каком-то одном направлении; оно не течет, а просто существует. Время – энергия, что согласуется со всем комплексом идей, характерных для мифологической картины мира, ведь в ее рамках все сущее – живое, а сама жизнь есть энергия. Космос рассматривается как живой организм, пронизанный множеством энергий. Но времени присуща двойственная природа. С одной стороны, время – активное начало, запускающее динамичные процессы, связанные с эволюцией Вселенной, время само динамично, подвижно. С другой стороны, как часть вечного времени, оно статично. Как структурирующее начало, время коррелирует с оппозицией хаос-порядок, имеющей особое значение в Мирустройстве, что находит подтвер-

ждение в обширном мифологическом и фольклорном материале.

Хаос представляет собой неотъемлемую часть «естественного» развития Вселенной, являясь своего рода «растворяющим» фактором: он «подчищает», «ликвидирует» то, что вызывает застой в системе, утрачивающей в силу этого свою динамичность. Поэтому вечное возвращение к Хаосу можно рассматривать как естественное проявление постоянных изменений, необходимых для развития. Без Хаоса, стало быть, нет движения. Отношения между Хаосом и Порядком характеризуются подвижностью, изменения накапливаются при приближении к так называемым «критичным» точкам, которые представляют собой зоны перехода от Хаоса к Порядку и наоборот. Чем ближе эти точки, тем больше нарастает напряженность в отношении Хаос-Порядок. Поэтому для мифологической парадигмы Хаос, как и время, связан со структурирующей деятельностью, поскольку он оказывает воздействие на процессы эволюции. Характерна в этом отношении символика кадуцея Гермеса. Согласно одной из интерпретации, две змеи, обвивающие жезл, олицетворяют Гармонию и Хаос, а сам кадуцей символизирует равновесие Гармонии и Хаоса, что в целом представляет эволюцию и инволюцию.

Другой известный символ времени – это Уроборос, Змея вечности, кусающая свой хвост, встречающаяся во многих мифологиях. Конец есть начало, а начало – конец. Все сущее находится в огромном контуре Вечного, и поэтому оно само вечно.

В рамках мифологической картины мира, конец, Мира или человека, есть всего лишь переход из одного состояния в другое. Поэтому когда человек умирает, ему открывается истинное знание о Времени, полагали в древности, и это нашло отражение в мифах. Характерно, что захоронения всегда представляли собой сакральный комплекс, зачастую воспроизводящий рисунок мандалы, что соотносило его с образом вечности. По словам

А. Ф. Лосева, форма захоронения являлась в древности одним из важных символов концепции времени [8. С. 48]. Иначе говоря, представление о времени древних было связано со знанием. Считалось, что человек, пока жив, не может знать всей правды о времени и «вечной жизни», поскольку находится в замкнутом, временном пространстве.

Быть может, это объясняет тот факт, что в мифах, как правило, нет понятия, которое можно было бы соотнести с тем, что мы называем временем. В частности, Г. В. Зубко считает, что современное восприятие времени связано с временностью, преходящим, тогда как для древних людей время – это то, что существует всегда, поэтому оно находится в ассоциативных связях совсем с другими образами [3. С. 218]. Поэтому, возможно, в некоторых языках нет «своего», не заимствованного обозначения времени. Однако то, что мифы не обнаруживают корреляции с абстрактным понятием «время» вовсе не означает, что в них нет информации о времени.

Время персонифицировалось во многих мифологически-религиозных традициях, например, в египетской и китайской мифологиях. Сходные представления обнаруживаются в Авесте и Ведах. Это и древнеегипетский бог Тот и богиня Маат, древнеиндийские божества Кала и Шива, греко-римские Кронос и Сатурн и другие. Эти и другие мифологические персонажи выполняют функцию кодификатора и систематизатора коллективной памяти и коллективного опыта.

Таким образом, в архаических обществах ритуалы были призваны увязывать время конечное и время вечное. Как отмечает М. Элиаде, в ритуале актуализируется мифическое сакральное, «чистое» время и одновременно уничтожается текущее время [10. С. 32].

Природа и специфика времени и пространства в мифе нашли свое отражение в древних сакральных символах. В древних мифологических системах время – это круг, тогда как пространство – квадрат. Символика времени и простран-

ства, то есть хронотопа, получила графическое и символическое отражение в образе Мандалы.

Символика Мандалы очень сложна и многозначна, но главными ее структурными элементами являются круг и квадрат и их «взаимоотношения». Наиболее характерная схема включает в себе внешний круг с вписанным в него квадратом, в этот квадрат в свою очередь вписан внутренний круг. Таким образом, в большинстве смыслов, связанных с символикой круга, присутствует идея времени, развития, в то же время круг – это Небо и Вечность. Квадрат есть символ, противостоящий времени, динамическому циклу жизни и движения, поэтому он символизирует пространство и Землю, воплощая принципы статической устойчивости и целостности. Квадрат символизирует совершенный тип замкнутого пространства и является моделью для многих культовых сооружений (пирамиды, церкви, пагоды, зиккурата и т.д.) В архитектуре священного здания всегда имеет место преобразование круга в квадрат, что означает трансформацию Неба в Землю. По утверждению Т. Бургхардта, в то время как обычно форма храма является квадратной, алтарь у кочевников не квадратный, что, по его мнению, объясняется укладом кочевой жизни [2. С. 25].

Постройки, прямоугольные по форме, символизируют для кочевников

наступление смерти. Поэтому постройки, связанные с похоронными обрядами у кочевников имеют прямоугольную форму. Квадрат в своей символике соотносится с крестом, а крест, помимо иной символики, своего рода «иероглиф смерти». Круг представляет также активное, динамичное, мужское начало, а квадрат – пассивное, женское начало. Круг воспринимается как Дух, а квадрат – Душа Вселенной в ее пассивном и материальном проявлении.

Итак, миф есть универсальный способ организации духовной жизни, его источником выступает потребность в смысле. Как способ организации духовной жизни, миф, посредством коллективного опыта и коллективной памяти, обеспечивает, во-первых, сохранение социального пространства и, во-вторых, связь и непрерывность социального времени.

Механизмом реализации социальной функции мифа является ритуал, как реакция на мысль. При этом реальное социальное бытие приобретает смысл лишь в соотношении с мифологическим бытием. Принципом организации стабильного социального пространства является этноцентризм, принципом организации непрерывности социального времени – цикличность. Таким образом, миф является способом организации социальной жизни, структурирующим началом культуры.

ЛИТЕРАТУРА

1. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Прогресс, 1989.
2. Бургхардт Т. Сакральное искусство Востока и Запада. Принципы и методы. – М.: Наука, 1999.
3. Зубко Г. В. Миф: Взгляд на Мироздание. – М.: Университетская книга, 2008.
4. Иорданский Б. В. Хаос и гармония. – М.: Наука, 1982.
5. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарики, 1998.
6. Кишишин А. Г. Каменная Могила. Опыт дешифровки протошумерского архива XII-III тыс. до н.э. – Киев, 2001.
7. Леви-Стросс К. Миф, ритуал и генетика. // Природа. 1978. №1. С. 90-106.
8. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993.
9. Топоров В. Н. Пространство // Мифы народов мира. В 2 т. Т.2. – М.: Советская энциклопедия, 1988. С. 340-342.
10. Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М., СПб: Университетская книга, 1999.

ТЕОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

11. Элкин А. П. Австралийские аборигены. // Магический кристалл. – М.: Республика, 1992. С. 128-177.
12. Юнг К. Г. Душа и миф. Шесть архетипов. – М.: Наука, 1997.