

ЛИТЕРАТУРА:

1. Кажанеэска-Бэрчыньска І. Вобраз сённяшняга беларуса э польскай масавай свядомасці // Кантакты і дыялогі. - Мінск, 2001, № 2-3.
2. Радзік Р. Польшка-беларуская міжкультурная камунікацыя: папярэднія выкладанне праблематыкі. – Мінскі, № 7-8. С. 15-29.
3. Wozniakowski I. Wprowadzenie// Narody i stereotypy. Kraków, 1995. S 6.
4. Абраменкова В.В. Проблема отчуждения в психологии//Вопросы психологии.- М., № 1, 1990. С. 5-12.
5. Кукушкин В.С., Столяренко Л.Д. Этнопедагогика и этнопсихология. Р/Д, 2000.

Дорошевич Э.К., Мартысюк П.Г.

МИФ КАК ЯВЛЕНИЕ КУЛЬТУРЫ

Миф изначально выступает в качестве синкретической формы культуры. Он лежит в ее основе и определяет не только тип данной культуры, но и тип живущего в ней человека. В свою очередь, всякая культура воплощает в жизнь и развивает лежащие у ее истоков мифы. Подчеркивая место, которое занимает миф в культуре, Е.Мелетинский пишет: «Миф – один из центральных феноменов в истории культуры и древнейший способ концепирования окружающей действительности. Миф – первичная модель всякой идеологии и, ... синкретическая колыбель не только литературы, искусства, религии, но, в известной мере, философии и даже науки» [8, 5].

Б.Малиновский, придерживаясь функционального метода в исследовании мифа, считал его подлинным источником, породившим мораль, «социальное группирование», обряды и обычаи. Миф ему представлялся в качестве «интегрированной части культуры», способной управлять многими культурными явлениями [7, 105]. Он выступает в качестве повествования, «которое воскрешает первозданную реальность, отвечает глубоким религиозным потребностям, духовным устремлениям, безусловным требованиям социального порядка, и даже требованиям практической жизни» [13, 30]. Не ограничиваясь только своими познавательными возможностями, миф также выполняет практические функции, связанные с обеспечением единства и целостности коллектива, защитой моральных принципов, гарантией действенности

ритуальной практики, а также поддержанием традиций и обеспечением непрерывности культуры.

В процессе своей эволюции мифы сыграли особую роль в формировании мировой культуры, чем и привлекли к себе в качестве предмета исследования пристальное внимание со стороны философов, культурологов, психологов, антропологов и представителей других областей знания. В них нашел отражение культурный многовековой опыт человечества, обретенный через множество страданий, ошибок и тщательных поисков. Даже тогда, когда миф утверждает некие общекультурные вечные истины, он не препятствует возможности дальнейших духовных и нравственных исканий.

Модель мира, очерченная мифом, сориентирована аксиологическим образом. В ней выдерживается направленность на устойчивость и гармонизацию окружающего мира. Миф свидетельствует о том, что установившаяся мировая гармония не может быть поколеблена. В связи с этим он является одной из сложнейших реальностей культуры и обладает способностью проникать во все ее жизненные формы.

Мифология выступает в качестве людского творчества, продукта воображения. Появившись на свет, мифы затем были спроецированы на самые разные объекты культуры с целью удовлетворения тех или иных потребностей личности, следовательно, всегда имели функциональную нагрузку. Как отмечает Ю.Антонян, «само содержание и смысл мифов является первоосновой, которая порождает потом образы, символику, атрибутику, интерпретации, которые, в свою очередь, приобретают собственный суверенитет и начинают автономное движение, иногда существенным образом влияя, даже изменяя первооснову. Все это создает бессмертное круговращение мифов» [1, 182].

Основные формы духовной культуры вышли из мифологического сознания, хотя изначально и не обладали самостоятельным бытием и присущим им статусом. Это можно объяснить, исходя из особенностей синкретизма первоначальной культуры, в которой миф в силу своей организации играл роль определяющего начала и связующего звена между нарождающимися формами культуры. В связи с этим каждая из них имела большую или меньшую степень мифологизации, что в определенной степени нашло отражение и в современной культуре. Порождения искусства, элементы нравственности, права, языка, техники оказываются связанными с мифом. Благодаря этому его можно изучать и интерпретировать в самых многочисленных и взаимодополняющих друг друга аспектах культуры.

В обращении к исследованию мифа мы придерживаемся мнения, что его возможности не исчерпываются исключительно прошлым культуры, но и актуализируются в современном социокультурном пространстве. В этом отношении миф на протяжении десятков и сотен тысяч лет представляет собой важнейшее явление в истории культуры и непосредственно отражается на состоянии нашей жизни. Это объясняет то, что миф не отождествляется с примитивным этапом в освоении духовной культуры, а в процессе ее эволюции сохраняет за собой статус важнейшего элемента ее структуры. Являясь неотъемлемой частью культуры, он обладает способностью к собственному воспроизводству. Как утверждает Б.Малиновский, «миф является своего рода постоянным побочным продуктом живой веры, которая нуждается в чудесах; социальных устоев, которые требуют прецедента; морального закона, который требует оправдания» [7, 143].

Мифы не являются неким спонтанным открытием древнего человека. Они исторически обусловлены и являются продуктом строго очерченного культурного комплекса, выработанного и распространенного различными человеческими обществами. Подобного рода творения выходят далеко за пределы породившей их культуры, а посему обретают интернациональный характер. Это порождает стремление проследить развитие мифа в контексте динамики культуры, а также сформировать культурологический подход в исследовании мифа. Последний позволяет рассмотреть миф в контексте культурогенеза, вбирающего истоки формирования и последующую трансформацию различных мифологизированных форм культуры, представленных не только в их данности, но и взаимодействии.

Исследуя место и роль мифа в системе социо-культурной регуляции, необходимо подчеркнуть его взаимодействие с различными сторонами культуры, а также роль, которую он сыграл в становлении культуры в различные периоды – от древности до современного мифотворчества. При этом необходимо определить причины, выявляющие феномен устойчивости мифологического сознания в рамках современной культуры.

Влияние мифа на состояние культуры столь существенно, что с ослаблением его позиций, по мнению О.Шпенглера, культура вступает в полосу кризисов и, в конечном итоге, погибает, а оставшиеся после ее гибели «пустые» формы становятся открытыми для нового мифологического содержания. Вместе с этим не следует упускать из вида, что каждый новый миф не так уж нов, так как прошлое культуры в большей или меньшей мере содержится в ее настоящем и определяет ее

будущее. В целом не возникает сомнений, что реальность мифа является одновременной и жизненной реальностью культуры. Миф во многом формирует ее контекст и структуру в неизбытности и неуничтожимости самого мифа. Он может внешне затухать и вытесняться на периферию культуры, но при этом не утрачивает свою самость. Ему присуща особая чувствительность к живой полноте мира, не исчерпываемой никакой мыслью, способность сохранять свою собственную жизненность, прежде всего для человека, живущего в нем. Как отмечает И. Касавин, «в самом мифе сливается его объективность и относительность, абсолютность и локальность, а отнесенность к реальности оказывается по существу производной от формы внешнего обоснования, ненужного для адепта и невозможного для критика мифа» [2, 11].

Мифология представляет для культуры питательную среду, неисчерпаемость которой обусловлена непосредственным присутствием в мифе вселенского, космического сознания. Оно, в свою очередь, способствует объективации мифа и формирует такой его признак, как наиндивидуальность. По мнению Ю.Антоняна, «наиндивидуальность относится к числу наиболее значимых признаков мифа. Действительно, его содержание, идеи, смыслы должны принадлежать не одному человеку, а непременно некоторому сообществу» [1, 33]. «Миф, - со слов В. Полосина, - является не теофанией, а суммарным, закодированным через иносказание, прошлым опытом общественного сознания, т.е. общественным подсознанием» [9, 43-44]. Теоретические подходы Ю.Антоняна и В. Полосина могут быть применимы к исследованию культурно-психологической стороны мифа, что в рамках настоящего исследования является во многом оправданным. Здесь намечается выход на аналитическую психологию, ярким представителем которой выступает К.Юнг. Сближая мифы с архетипами, он рассматривает их в качестве продуктов коллективного бессознательного. Согласно его концепции, миф является продуктом психики, который содержит в себе всю силу своих первоисточников. Исходя из этого, мифология утверждает повторяемость извечных архетипов, приверженность к единому образцу повторения. Анализируя роль мифа в жизни первобытного общества, Мирча Элиаде пришел к выводу, что «именно первичный миф призван хранить истинную историю – историю положения человека в мире; именно в мифах следует искать и находить принципы и парадигмы всякого поведения» [10, 300].

Строгая консервативность архетипики мифа придает ему статус вечности. Отсюда проистекает важнейшая особенность мифологии – обеспечение устойчивых параметров жизни, обычаев и традиций. Важ-

ность этой особенности мифологии заключается в том, что мир, в котором она действует, полон многообразия и противоречий. Он страшит человека своей неопределенностью и непредсказуемостью, присутствующими в нем многочисленными опасностями. Как и всякое живое существо, человек стремится жизнь в уютном, раз и навсегда для себя определенном мире. Первоначальной моделью такого комфортного мира и выступила мифология, которая является источником и моделью всякой гармонии. В ней вселенная изначально носила явно антропоморфный характер, т.е. моделировалась по образу человеческого тела. Согласно ей, мир представлялся как череда изоморфных объектов, к которым можно отнести Вселенную, Землю, территорию племени, социум и самого человека. Все эти объекты находились в тесной и неразрывной связи.

Не вызывает сомнений то, что мифология является своего рода хранилищем информации обо всем реально накопленном культурном опыте человечества. Миф, рисуящий победу жизни над смертью, как факт, утверждающий вечную жизнь, всегда сохраняет за собой право оставаться «живым действом» и занимать подобающее место в культуре.

Статус вечности мифа коренится в его надисторическом истоке. По этой причине историческое сознание оказывается не в состоянии противодействовать мифологическому процессу.

Потребность в актуализации мифа возникает тогда, когда человек, живущий в этом мире, начинает остро ощущать его непрочность, незавершенность, неспособность обрести устойчивые параметры бытия и заключить себя в них. Миф способен в силу своей организации даровать человеку эту устойчивость и способность к самосохранению своей самости. Это определяется вечностью тех человеческих потребностей, которые мифология удовлетворяет.

Миф предоставляет человеку возможность выйти за рамки своей временной ограниченности. Всеобщее «я» становится его собственной «великой реальностью», а «великая реальность» – его собственной индивидуальностью. Человек при этом – не субъективная мера всех вещей, а личность, мерой которой и становится мифологический универсум. В объективном научно познаваемом и утилитарно переживаемом мире индивид видит лишь многократное отражение себя, собственное «эго». В мифе преодолевается субъективно – объективная форма связи (разделенности) человека с миром, возникают иные формы общности свободных индивидов. Миф способен к восполнению и созиданию человеком себя в бытии, в котором для него нет весомых природных

оснований. Это объясняется тем, что в нем есть нечто гораздо большее, что содержится в поддающемся рациональному осмыслению окружающем мире.

А. Лосев в своем исследовании мифа пришел к выводу, что последний обладает двойственной природой. «Миф... есть реально, вещественно и чувственно творимая действительность, являющаяся в то же время отрешенной от обычного хода явлений и, стало быть, содержащая в себе разную степень иерархийности, разную степень отрешенности» [6, 35 – 36]. С одной стороны, по мнению А. Лосева, миф является «ощущаемой и творимой вещественной реальностью», с другой — эта же реальность является «отрешенной от обычного — хода явлений». Обращаясь к религиозному догмату, А. Лосев делает вывод, что характерным для него является утверждение исторических фактов вне времени. Исторические факты оказываются вырванными из потока становления и противопоставленными всему текущему. В отличие от религиозного догмата, миф обладает подвижностью и текучестью. События, которые в нем осуществляются, не оказываются перенесенными в вечность. Они нарождаются, развиваются и умирают в пределах строго определенного, замкнутого пространства. Амбивалентность содержания мифа определяет причудливый характер мифологической фантазии и воображения. В пределах мифологической интуиции действует особая логика, которую известный отечественный исследователь мифа Я. Голосовкер назвал «логикой чудесного». Логика чудесного в мифе свободно играет такими категориями, как время, пространство, количество, качество, причинность. Играя пространством и временем, чудесное по своему произволу снимает, растягивает или вовсе их снимает, не выходя при этом из предметной вещности мифа.

В мифе удивительным образом сочетается область естественного и сверхъестественного. Нередко они сближаются настолько, что разведение их становится весьма затруднительным. Как показал А. Лосев, «...сверхъестественный» момент если и содержится в мифе, то не мешает его телесности и вещественности... что отношение «естественного» и «сверхъестественного» в мифе надо мыслить символически, т.е. нумерически едино, как одну вещь» [6, 153]. В подтверждение вышесказанного А. Лосев обращается к одному из эпизодов гоголевского «Вия», повествующему о том, как Хома Брут скакал на ведьме. Здесь необходимо обратить внимание на то, что главный герой скачет не на лошади или свинье, а на ведьме. Подобное действие вполне можно отнести к разряду сверхъестественных. Ощущения, которые испытывает Хома Брут во время встречи с ведьмой, во многом носят естественный

характер, детально передающий его психосоматическое состояние. В то же время здесь присутствует нечто особенное, передающее целую гамму мифических настроений. Похожее состояние можно назвать состоянием удивления. Оно, по мнению Э. Кассирера, выступает как «движущееся в двух направлениях, смешанное из противоположных черт, из страха и надежды, из боязни и восхищения, - по мере того как таким образом чувственное возбуждение впервые ищет выхода и выражения, человек оказывается стоящим на пороге новой духовности» [3, 93]. Этот двойственный характер «мифологической духовности» наделяется способностью как проникать в сферу профанного наличного бытия, так и выдерживать по отношению к ней дистанцию. По этой причине гоголевский герой в какой-то момент начинает ощущать себя в некоем ином измерении, выключенном из контекста привычных культурных связей и, соответственно, временно утрачивает свою личностную полноценность. Последующее возвращение к обычному состоянию происходит с одновременным возвращением в лоно временно утраченного культурного контекста.

Как мы уже успели заметить, потусторонняя (трансцендентная) реальность, присутствующая в мифе, опредмечивается в реальное, осязаемое, переживаемое жизненное событие. По этой причине идеальное и реальное, чувственное и сверхчувственное не противостоят друг другу, а пребывают в согласии. Как отмечает Ф. Кессиди, «мифология – это своеобразное видение мира, особый тип представлений об окружающей действительности, в которых реальное сливается с фантастическим» [4, 51]. Сближение двух форм познания в мифе, естественной и сверхъестественной, приводит к тому, что предмет или действие обретают особую мифическую значимость.

В понимании наивного реализма объективность мифа заключается в том, что он отстоит от реальности вещей. И если миф с этой точки зрения не дает адекватную оценку познаваемой им действительности, то обладает способностью выйти за пределы простого восприятия чувственных образов, обращаясь к сложной организации представлений о высшей реальности вещей.

Несомненно, это не может привести к мысли, что миф определенным образом оказывается причастными к трансцендентной реальности, которая имеет сверхприродные основания. Обращение мифа к трансцендентной реальности было бы неправильным связывать с проекцией человеческих возможностей в выдуманную запредельную сферу. Трансцендентная реальность не ограничивается определенной сферой действия. Она выражается во всей полноте, в непосредственной интен-

сивности и непосредственной целостности наличного бытия и происходящего. В связи с этим настаивать на жестком разделении потустороннего и посюстороннего в мифе в рамках настоящего исследования было бы не совсем уместным, тем более что их взаимодействие формирует единую мифологическую реальность.

Таким образом, миф совмещает в себе две реальности — эмпирическую и внеэмпирическую, а если взять в другом терминологическом срезе — чувственную (физическую) и сверхъестественную (метафизическую). Эти две реальности, представляющие самостоятельный статус, обладают способностью совмещаться и взаимопроникать друг в друга. В результате этого они становятся трудноразличимыми и образуют единую мифологическую реальность. Для мифологического сознания характерно целостное восприятие человеком мира, одновременного ощущения различных реальностей, в результате чего образы, доставляемые из сверхъестественного внешнего мира, и образы, идущие из мира внутреннего имманентного, являются для него одинаково подлинными и образуют единую реальность. Здесь вполне можно согласиться с А. Косаревым, что «соединяя в себе две указанные реальности, миф снимает противоречие между ними, а, следовательно, устраняет противоречия внутри человека. В этом, надо полагать, и состоит главное предназначение всякого мифа, в том числе и современного: придавать целостность и, следовательно, смысл человеческому существованию» [5, 152].

ЛИТЕРАТУРА:

1. Антонян Ю.М. Миф и вечность.- М.: Логос, 2001.- 464 с.
2. Касавин И. Вступительная статья // Хюбнер К. Истина мифа. – М.: Республика, 1996.- 448 с.
3. Кассирер Эрнст. Философия символических форм. Том 2. Мифологическое мышление. – М.; СПб.: Университетская книга, 2002. – 280 с.
4. Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу.- М.: «Мысль», 1972.- 312 с.
5. Косарев А. Философия мифа: Мифология и ее эвристическая значимость: Учебное пособие для вузов.- М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000.- 304 с.
6. Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность.- М.: Мысль, 1994.- 919 с.
7. Б. Малиновский. Магия, наука и религия. – М.: «Рефл-бук», 1998.- 304 с.
8. Мелетинский Е.М. От мифа к литературе. Курс лекций «Теория мифа и историческая поэтика». – М.: Российск. гос. Гуманит. Ун-т, 2000.- 170 с.

9. Полосин В. С. Миф. Религия. Государство. – М.: Ладомир, 1999.- 440 с.

10. Элиаде Мирча. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское.- М.: Ладомир, 2000.- 414 с.

Жуковская Ю.С.

КУЛЬТУРА И ЛИЧНОСТЬ В КОНЦЕПЦИИ М.О. ГЕРШЕНЗОНА

Ученый, историк, мыслитель, критик, исследователь, редактор — вот обычные предикаты М.О. Гершензона, известного деятеля конца 19-начала 20 веков. Творческий путь Гершензона совпал с эпохой Серебряного века, и здесь он оставил свой след. По мнению Проскуриной: «книги Гершензона в высшей степени оказались созвучны своей эпохе: метафизический дискурс вторгнулся в историческое исследование, а историко-литературная работа оказывалась философским трактатом, оставаясь при этом и просто хорошей прозой» [5, с. 61]. М. Гершензон создавал свои работы в рамках общеевропейской постклассической философской традиции, которая пыталась осмыслить сущность и причины начавшегося с середины 19 века кризиса западной цивилизации, его последствия для бытия человека и необходимость переоценки господствующих ценностей культуры. В это время мыслители пытаются по-новому взглянуть на человека и его сущность. Русских философов, различных по своему мировоззрению, сближает желание видеть гармоническое устройство бытия, где каждый элемент дополняет друг друга. Поэтому затронутые Гершензоном проблемы оказались своевременными, так как актуализировался вопрос о месте и роли личности в истории и культуре.

В основе философии истории Гершензона лежит личность в ее отдельно взятых устремлениях. Саму личность он определяет как «вместилище подлинной реальности», кроме этого личность в его понимании «сочетает в себе покой и движение: она живое, т.е. само себя восстанавливающее равновесие действующих и непрерывно растущих сил» [3, с.104.] Такое понимание личности близко к пониманию личности в экзистенциализме как наличного бытия и существования. Таким образом, в основе мировоззрения М. Гершензона сформулирована новая методологическая база. Он, как и С. Кьеркегор, отмечал, что все-