

Mikulášek, Miroslav

Миф как парадигма сознания и бытия

In: *Roman Jakobson*. Mikulášek, Miroslav (editor). 1. vyd. V
Brně: Masarykova univerzita, 1996, pp. [95]-106

ISBN 8021014377

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/132369>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

МИФ КАК ПАРАДИГМА СОЗНАНИЯ И БЫТИЯ

Мирослав Микулашек (Брно)

Миф как продукт коллективной народной фантазии и ядро мифологии привлекал не только в прошлых веках, но в особенности в XX в. повышенное внимание философов, искусствоведов, психологов, литературоведов и самих писателей (братья Шлегели, Гримм, Шеллинг, Мюллер, Кассирер, Фрейд, Юнг, Кереньи, Леви-Стросс, Лосев, Т.Манн, Элиаде, Мелетинский и др.). «Возвращение европейского духа» в XX в. «к высшим мифическим реальностям» отметил когда-то Т. Манн в письме к Кереньи как дело «с точки зрения истории духа» «великое и доброе»¹; мифология, миф, также как и магия вообще, несомненно стимулирует имажинацию, реагирует на состояние цивилизации, устанавливает новый строй познания. В определении содержательных слоев мифа, его духовной энергии, наука пришла к аналогичным выводам: миф воспринимается в качестве нарративной структуры (в отличие от диалектического рассуждения), в которой кооперируют религия и фольклор, антропология, социология и психоанализ, как «анонимное повествование о началах и судьбах»,² как «чудесный рассказ о богах, о героях, о давних временах»; но миф может означать и «слово» — «священное слово, мнение, вообще речь».³ По мнению немецко-английского антрополога польского происхождения Б. Малиновского, миф «помогает человеку в его личных проблемах: смерти, болезни, неудаче», притом «не рационализирует и не оправдывает мир», а «просто показывает его неизбежность, определяемую не законом, а частным случаем, обычно абсурдным, нелепым: чей-то небрежностью, минутным опозданием, ошибкой зрения или слуха».⁴ Значит, наука согласна с тем, что миф как поэтическая модель бытия — «парадигма существования», раскрывает смысл исторического существования человека.⁵

1 Манн, Т.: *Письма*. Москва 1975, 61-62.

2 Уэллек, Р. (Wellek, R.), Уоррен, А. (Warren, A.): *Теория литературы*. Москва 1978, 207.

3 Цит. по Элиаде, М.: *Космос и история*. Москва 1987, 269.

4 Там же, 265.

5 Там же, 270.

Вопрос существования мифа в новое время подвергается некоторыми учеными определенным сомнениям. Уже у В. Проппа можно было встретить суждение, согласно которому «...в современных общественных формациях существование мифа уже невозможно».⁶ По мнению С. А. Токарева и Е. Мелетинского мифология как «ступень сознания, предшествующая научному мышлению», «исторически изжила себя» и поэтому «попытки апологетики и возрождения мифа как действующей системы в современном обществе несостоятельны».⁷ А. Гулыга считает, что «искусство может обходиться без мифа».⁸ Конечно, мифология как «ступень сознания, предшествующая научному мышлению» в новое время действительно «изжила себя», но существование мифа или его рудиментов в современном нарративном облике романа-мифа, драмы-мифа и т. п. вряд ли можно разрешить его словесной элиминацией из культурных структур современной цивилизации. Вышеприведенные суждения обходят факт, что явления данного вида имеют свою эволюционную закономерность и детерминированность, ибо они не зависят от личной воли индивидуума — литературного теоретика и его соображений, а отражают закономерности высшего порядка, являются выражением кризисного состояния мира, следствием глубинных силовых линий мировой эволюции. «Solange diese Kräfte, intellektuelle und moralische, ethische und künstlerische, in voller Stärke stehen, bleibt der Mythos gezähmt und unterworfen. Aber wenn sie einmal ihre Stärke zu verlieren beginnen, ist das Chaos wiedergekommen. Dann beginnt mythisches Denken sich von neuem zu erheben und das ganze kulturelle und soziale Leben des Menschen zu durchbringen» (E. Cassirer⁹). И П. Рикер пишет, что появление мифа свидетельствует о кризисе мира и существовании «зла».¹⁰ Катастрофическая структура XX в. с его хаосом, дегуманизацией и «одичанием человека» в двух мировых войнах, была питательной средой для возрождения мифа. Впрочем, когда-то уже З. Фрейд усматривал источник мифа в «смягчении давления реальности» (*Druck der Realität*). Именно из кризисного состояния XX в. эманировала мифообразовательная энергия романов и новелл А. Белого *Петербург*, Л. Андреева *Дневник Сатаны*, Ф. Кафки *Метаморфоз*, Г. Хессе *Степной волк* и *Игра в бисер*, М. Булгакова *Мастер и Маргарита*, *Доктор Фаустус*, М. Вальтари

6 Пропп, В.: *Структурное и историческое изучение волшебной сказки*. В: Семиотика. Москва 1983, 582.

7 См. введение к книге *Мифы народов мира*, том I. Москва 1988, 16.

8 Гулыга, А.: *Миф как философская проблема*. В: *Античная культура и современная наука* (сб. статей в честь А. Ф. Лосева). Москва 1985, 275.

9 Цит. по Cassirer, E.: *Vom Mythos des Staates*. Zürich 1949, 390.

10 Ricoeur, P.: *Symbolika zla*. Warszawa 1986, 9n.

Турмс бессмертный, Гарсии Г. Маркеса *Сто лет одиночества*, Ч. Айтматова *Буранный полустанок*, *Плаха* и др., представляющих в литературе XX в. мифологическую струю «магического реализма», образующего, быть может, магистраль развития современной литературы вообще.

Возрождение мифа XX в. в облике романа-мифа связано с давлением объективной реальности, но и с отклонением литературы от рационализма и интенцией к романтизму, со стремлением познать «вечное», разгадать связь неба и земли. Отсюда, очевидно, исходит взгляд, будто миф, воспринимаемый как «шифр трансцендентности», «метафизика в шифрах», иррационален (Р. Уэллек, О. Уоррен).¹¹ Некоторые исследователи, однако, за его иррациональностью ощущали его бытийственную основу, ибо миф — повествование о том, что случилось *in illo tempore*, что совершилось *ab origine* (М. Элиаде).¹² Многие осознавали, что в «мифе речь идет не об отчужденных понятиях, а о самих реальностях» (С. Булгаков),¹³ что миф не «идеальное понятие», а категория «сознания и бытия», или даже «сама жизнь» (А. Ф. Лосев).¹⁴ Несмотря на тезис об «иррациональности» мифа, Р. Уэллек понимал его в конце концов как «картину мира и человеческой участи». ¹⁵ И в новое время П. Рикер воспринимает миф как «разумение» человеческой реальности благодаря функции символической,¹⁶ конечно путем «раскрытия», «отслаивания» связей человека с космическим бытием, с *Sacrum*. Однако уже Вяч. Иванов высказал в 1909 г. мысль, что «миф — объективная правда о сущем». ¹⁷ Вслед за ним и А. Ф. Лосев в своем феноменологическом исследовании *Диалектика мифа* (1930) показал, что миф повествует не об абстрактных механизмах или категориях сознания, а о живых существах, что миф — история того или другого личного бытия, биография личности, образ бытия личностного, в словах данная «личностная история». «Миф насыщен эмоциями и реальными жизненными переживаниями, — писал А. Ф. Лосев, — миф всегда синтетически-жизненен и состоит из живых личностей, судьба которых освещена иррационально и ин-

11 Уэллек, Р., Уоррен, А.: *Теория литературы*. Москва 1978, 207.

12 Eliade, M.: *Sacrum Mit. Historia*. Warszawa 1970, 117.

13 Булгаков, С.: *Трансцендентальная проблема религии. В: Вопросы философии и психологии*, 1914, кн. 125, 729.

14 Лосев, А. Ф.: *Диалектика мифа*. Москва 1930, 14.

15 Уэллек, Р., Уоррен, А.: *Теория литературы*. Москва 1978, 208.

16 Ricoeur, P.: *Symbolika zla*, op. s., 9.

17 Иванов, Вяч.: *По звездам*. Москва 1909, 278.

тимно ощутительно».¹⁸ Миф вообще, как подтверждает, впрочем, внутренняя форма романов *Степной волк* Г. Хессе, *Мастер и Маргарита* М. Булгакова, *Буранный полустанок* Ч. Айтматова, сохраняющих атрибуты мифологической структуры, диалектической триады (личность, история, слово),¹⁹ не есть метафизическая конструкция, фантастический вымысел или эманация трансцендентности, а «сама жизнь», «наивысшая по своей конкретности, максимально интенсивная и в величайшей мере напряженная реальность», «подлинная и максимально конкретная реальность»,²⁰ ибо она впитала жизненный опыт человечества. «Миф же есть не вымысел, а реальность,» — констатировал и Н. Бердяев, — «но реальность иного порядка, чем реальность т. наз. объективной эмпирической данности».²¹ Миф — в народной памяти сохранившееся повествование о событии, которое совершилось в прошлом, преодолело рубежи внешней объективной фактичности, раскрыв идеальную, субъективно-объективную фактичность. Мифология, по характеристике В. Ф. Шеллинга, «мир первообразов», «образ жизни»,²² примордиальная история человечества. Вслед за Ф. В. Шеллингом и Э. Кассирером трактовал миф как «жизненную форму» и Т. Манн, который дал одно из самых метких и лапидарных определений мифа как «пранормы и праформы, это *изначальный образец жизни*», архетипа, рефлектирующего процесс жизни: «всякий миф, — отмечал Т. Манн, — , *изначальная форма жизни, вневременная схема, издревле заданная формула, в которую укладывается осознающая себя жизнь*».²³ Миф в данном понимании — обрывок переживаемой жизненной реальности, действительно сконденсированная примордиальная жизненная личностная история (т. е. «*příběh práukonu orby, zpěvu, vraždy, lsti, lásky, vzpoury atd.*»²⁴), архетипическая парадигма прайдействия, человеческого поведения,²⁵ модус мышления, чувствования и переживания, имеющего общее воздействие. Видный представитель чешской критической и эстетической мысли и литературной компаративистики V. Černý,

18 Лосев, А. Ф. : *Диалектика мифа*. Москва 1930, 16.

19 Там же, 234.

20 Там же, 8-9.

21 Бердяев, Н. : *Смысл истории*.

22 Шеллинг, В. Ф. : *Философия искусства*. Москва 1966, 116, 105.

23 Манн, Т. : *Собрание сочинений*, т. 9. Москва 1961, 175.

24 См. Černý, V. : *Dnešní literatura a mýtus*, I. In: Černý, V. : *Tvorba a osobnost*, II. Praha 1993, 366.

25 «Архетипы суть типичные способы вести себя ...», Jung, C.G. : *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen* (цит. по *О современной буржуазной эстетике*. Сб. ст., вып. 3, Москва 1972, 128).

исходящий из аксиомы, что «*žít je dřívější a základnější než se ptát a konkludovat*», также воспринимал миф как систему «*bezprostředních přesvědčivostí, nikoli dovozených závěrů*»²⁶. Миф — согласно точному определению Т. Манна — является «удостоверением жизни, только мифом и только в мифе жизнь находит свое самопознание, свое оправдание и освящение».²⁷

При всей своей жизненной конкретности общественно-личностные истории не выказывают лишь локальную семантику. Будучи включены в образную ткань произведения с современной тематикой, мифы как своеобразная детализация личностного принципа стимулируют и ассоциируют весь комплекс реальных мыслей и чувств, настроений и волевых актов, которыми располагает действительный человек в будничной жизни;²⁸ одновременно они способствуют глубинному видению, вызывают экзистенциально-философские мысленные ассоциации, мысленную осцилляцию между прошлым и настоящим, моментальной эмпирией, они устанавливают своим сверхвременным сообщением в ходе поколений «преемственность времени», они освещают состояние современного мира: «В глубине памяти веков кроются корни настоящего и питаются ими» (А. Ф. Лосев.²⁹). Мифические истории о Найман-Ане и ее сыне «раб-манкурте», существе, лишенном памяти и чувства, встречающиеся в романе Ч. Айтматова *Буранный полустанок*, выносят из глубины веков свое общечеловеческое послание, свидетельство о нелегкой, трагической участи человека в бесконечном потоке космического времени. Мифы и легенды, олицетворяющие память человечества, эту «меру человеческой личности, ее духовности», дают возможность оценивать события разных временных дистанций, находить между ними связь, осветить и понять положение человека, его странствование историей. Объяснением пороков современного мира, тупиков и извилин истории, угрожающих человеку утратой глубины души, «сердца», настоятельно обращаются к человеческой совести, устанавливают в человеке нравственный порядок; т. е. истории прошлого, архетипы событий поднимаются в высоты вечности. Не случайно А. Ф. Лосев назвал мифологию «иконографией бесконечности».³⁰

Своим проникновением к сущности вещей и явлений миф как «иконография бесконечности» является актом «раскрытия» правды

26 С е р г у , В . : *Tvorba a osobnost*. II., цит. произв., 336.

27 М а н н , Т . : *Фрейд и будущее*, 1936; цит. по журн. *Plamen* 9, 1965, 100.

28 Л о с е в , А . Ф . : *Диалектика мифа*. Москва 1930, 73.

29 Там же, 216.

30 Л о с е в , А . Ф . : *Диалектика мифа*. Москва 1930, 257.

(*alétheia*), субстанции мира, существования (М. Хайдеггер), т. е. бесконечности человеческого страдания, неволи, разбитых надежд. Своеобразным «наименованием субстанции вещей», раскрытием сущности бытия, метаморфоз зла и человеческого судеб в ходе истории были романы-мифы *Петербург* А. Белого, *Приглашение на казнь* В. Набокова и *Мастер и Маргарита* М. Булгакова. «Астральный» роман А. Белого *Петербург* рефлексировал роковое, демоническое «зло» русской революции («та же все бесовщина, то же все одержание страшной силой»), порожденное злом старой России, в котором роковую роль сыграла «монгольская стихия». Именно с ней связан в данной «мистерии человеческих кризисов» восточный миф о «вечном возвращении», вечном «перевоплощении души» (метемпсихоз) с ее «миссией разрушителя», врученной ей еще «до рождения»: протагонисты романа, по предкам «монголы», «туранцы», проходят сквозь историю в метаморфозах «зла»: пророческое предсказание Белым будущего, когда «вместо нового строя» «придут и настанут кровавые дни», было катастрофическим видением провала России и мира в бездну. В романе-мифе *Приглашение на казнь* В. Набоков решал актуальную проблематику приговора к смертной казни человека, который «провинился» лишь тем, что для окружающего мира («прозрачных существ»), для власти был «непроницаем», что был «непостижимым» в своих реакциях и суждениях о мире зла. Подобным образом и М. Булгаков в романе *Мастер и Маргарита* отражал правду бытия — неизбежность «бегства» человека духовного склада из «испорченного мира», из мира зла и искания спасения в слиянии с космическими ритмами и абсолютным бытием. Роман повествует о том, что только дистанцией от зла, уходом из его сферы можно оставить «за собой муку и поношение сердца» в псевдомире и обрести спасение там, где царит «вечный покой».

Открытие «субстанции бытия» тесно связано в мифе с категорией правды, содержащейся в мифе. Уже немецкий романтик Я. Гримм считал, что «то, что утверждают все мифы, невозможно отрицать, ибо это истинно».³¹ А. Ф. Лосев в свое время оппонировал Э. Кассиреру, согласно которому «мифологии не свойственна ровно никакая истинность» и настаивал на том, что «в мифе есть своя мифическая истинность, мифическая достоверность».³² То, что миф, подобно поэзии, «тоже истина или ее эквивалент» отмечал уже в XVIII в. Дж. Вико (*Prinzipi di scienza nuova d' intorno alla comune natura delle nazioni, 1744*).

31 *Deutsche Literatur in Entwicklungsreihen. Reihe Romantik, Band 12, Leipzig 1934, 75.*

32 Лосев, А. Ф. : *Диалектика мифа*. Москва 1930, 32.

Правда мифа, конечно, правда образная, мифическая, аллегорическая, сверхвременная, сокровенная — она скрыта в архетипической истории, в архаических мифологемах о Сизифе, о космическом странствовании человеческой души (*Seelewanderung*) и исканиях Матери — Вечной женщины (*Нарцисс и Гольдмунд, Степной волк* Г. Хессе), о «вечном возвращении» — «анакуклесис» (*Межзвездный скиталец Дж. Лондона, Турмс бессмертный М. Вальтари*), о «перевоплощении душ» — «метемпсихоз» (*Петербург* А. Белого), в мифологемах о хаосе и нравственном падении человека (*Плаха* Ч. Айтматова и др.). Данные истории, отличающиеся усиленной метафорикой, являются мистификацией, фикцией, которой уже св. Августин признавал роль «сотворчества правды» (*Soliloquia*), ибо содержат зерна «вечных правд» о бытии. Назначением данных архаических мифологем является не объяснение, а «разумение» смыслу человеческого и космического бытия. Как логическая модель для преодоления «противоречий» бытия (К. Леви-Стросс) миф, однако, является скорее бесконечным «путем к истине»,³³ ее «открытием, чем аподиктической правдой».

К. Леви-Стросс когда-то назвал миф «машиной для уничтожения времени», т. е. подчеркнул тем самым его сверхвременность, ахронный момент.³⁴ Данная формулиция несмотря на ее экзактность, однако, отдает отвлеченным логизированием, математизацией артефакта. По мнению М. Элиаде, К. Леви-Стросс заточил миф в «мысль» (логос); миф, однако, имеет свой трансцендентальный перенос через «логические операции», он не является лишь продуктом отвлеченной «мозговой игры»; как «форма интуиции» (Э. Кассирер) миф содержит сакральный момент, т. е. приносит «откровение» о связях между небом и землей, о «небесной преемственности» бытия в мироустройстве. Таким образом обстоит дело прежде всего в романах Г. Хессе *Степной волк*, В. Набокова *Приглашение на казнь* и в особенности в «пятом евангелии» М. Булгакова *Мастер и Маргарита*. Только в «межевой ситуации», с головой на «плахе», на рубеже между бытием и небытием, наступает у Цинцинната Ц., протагониста романа В. Набокова *Приглашение на*

33 Гулыга, А.: *Миф как философская проблема*. В: *Античная культура и современная наука* (сб. статей в честь А. Ф. Лосева). Москва 1985, 271.

34 Именно отменой профанного, необратимого времени, т. е. его транспозицией в мифологическое время миф вытягивает «мистический «нерв» из очевидной обыденности» (Элиаде, М.: *Космос и история*, цит. произв., 274). В особенности на дан ной архитектонической конструкции, возвращающей историческое время, связанное со скитанием человека бытием, во время космическое, бесконечное, основал М. Элиаде свою мистическую новеллистику (напр., *Secretul doctorului Honigberger*, 1940, и др.).

казнь, «прозрение» (« ... подумал: зачем я тут? отчего так лежу?») и дается финальное гностическое откровение — о тайне связи жизни и смерти, явившейся в гнозисе «пробуждением» к новой жизни. Символической смертью, способствующей возможности «проникновения» в иную форму существования в «надреальном просторе», в «вечном доме» проходят и протагонисты романа-мифа М. Булгакова *Мастер и Маргарита*. И они обретают откровение о пути к спасению, о достижении утерянной гармонии, о «возвращении к началу». «Целебральная игра» М. Булгакова не является самоудовлевающей комбинаторикой, а «семантическим жестом», концепцией мира, в средоточии которой лежит обретение истины. «Пятое евангелие» Булгакова — визионерное послание автора-гностика миру, который отвернулся от духовности.

Смысл мифа, его реинтеграции в XX в. заключается, следовательно, именно в его способности приносить особенно в катастрофические эпохи «откровение» о высших истинах, абсолюте, божьей мудрости,³⁵ переводить явления космоса в души людей (П. Рикер). М. Элиаде пишет, что «мифы» «со своей герменевтикой имеют функцию инициационную»,³⁶ посвящают в тайну человеческого и космического бытия, являются проникновением в сферу мистически-сакральную. Феномен инициации объясняется как «путь испытаний и посвящения», как переход в новое качество, как поворотный пункт в жизни человека, уход от старой жизни и рождение для новой жизни.³⁷ Отсюда, из сферы инициации, связанной с феноменом откровения, очевидно исходит теоретическое определение А. Ф. Лосева, согласно которому миф как эманация креативной фантазии — «чудо».³⁸ «Мана», сфера чудесного, магичности бытийно свойственна мифу, она не эпифеномен, как считают некоторые ученые, а его ядро: чудо — теургическая сердцевина мифа, возвещающая сверхвременное познание о связи профанного и сакрального. Вообще и искусство нового, сплошь десакрализованного времени стремится *«ресакрализовать»* свой простор, обновить *«магический характер своей атмосферы»*. Ибо без магии и очарования искусство оказывается в тупике и может прямо идти расклеивать по углам известные плакаты.³⁹ В данном смысле миф, вытягивающий мистический «нерв» из бесконечности будней (М. Элиаде), на самом

35 Бердяев, Н.: *Смысл творчества*. Москва 1916, 352.

36 Eliade, M.: *Sacrum. Mit. Historia*, op. c., 217.

37 «Издавна было известно, что инициация есть «новое рождение», включающее ритуальную смерть и воскресение» (Элиаде, М.: *Космос и история*, цит. произв., 87).

38 Лосев, А. Ф.: *Диалектика мифа*. Москва 1930, 185.

39 Сегнү, V.: *Tvorba a osobnost*. II., цит. произв., 368.

деле оказывается «приглашением к гнозису», как формулировал явление П. Рикер.⁴⁰ Целостность мифа сохраняется гностицистскими вопросами — о происхождении и смысле жизни, ее цели и положении человека в космосе. Впрочем, как отметил А. Ф. Лосев, «абсолютная мифология *гностицична*, она — гностицизм».⁴¹ Гностицистский миф представляет высшую ступень рефлексии, становится познанием мирового бытия. Миф, следовательно, не является лишь результатом «мозговой игры», следствием «логических операций», он прежде всего эманация поэтической имажинации, уже со времен антики является философской, абсолютной *поэзией*. Слово, поэтическое слово, явившееся изливанием божественного знания, является средством облечения тайной «путей, ведущих к правде», «волшебным заклинанием», таинственным «покровом правды» (по формуляции одного из церковных Отцов, греческого философа Оригена), генерирующим камуфлирующую, магическую силу мифа. «Поэзию» и «миф» рассматривал Р. Якобсон как «две силы, взаимно тесно связанные и резко проти- воположные».⁴² Эта сила является продуктом универсализованной поэтической метафоры сакрального и профанного бытия, которая вносит в художественное произведение второй план и представляет — как отмечал Ортега-и-Гассет — «радикальное средство изоляции от мира». Миф сам отличается параболической конструкцией: приносимый им «мир архаики» способствует разумению «миру цивилизации». По Р. Уэллеку, «в метафоре и мифе проявляется назначение и функция литературы».⁴³

Сердцевиной метафорической образности мифа, однако, являются прежде всего мифические символы, знаки выражения, передающие смысл явлений, действий, созданных систем образов. По А. Ф. Лосеву, «миф не есть ни схема, ни аллегория, но символ», «интеллигентно данный символ жизни»,⁴⁴ «субстанциализация символа».⁴⁵ Именно символ как мысленная сублимация мифологической истории, вырастающая из осмысления протекания жизни, поднимает миф над эмпирией жизни. И в произведение, в которое он воткан, символ вносит философский аспект, след бесконечности совершающегося, цикла вечно повторяющихся человеческих ситуаций, длительности человеческого рода в его защите добра и борьбе со злом. В сочинении *Проблемы символа и реалистическое искусство*

40 Ricoeur, P.: *Symbolika zla*. Warszawa 1986, 156.

41 Лосев, А. Ф.: *Диалектика мифа*. Москва 1930, 246.

42 Jakobson, R.: *Dialogy*. Praha 1933, 111.

43 Уэллек, Р., Уоррен, А.: *Теория литературы*. Москва 1978, 209.

44 Лосев, А. Ф.: *Диалектика мифа*. Москва 1930, 225, 85, 86.

45 Лосев, А. Ф.: *Проблема символа и реалистическое искусство*. Москва 1976, 185.

(1976) А. Ф. Лосев пишет, что «всякий миф есть символ, но не всякий символ есть миф».⁴⁶ Данное, не вполне аргументированное утверждение позднее уточнил и специфицировал П. Рикер, который, собственно, додумал наблюдение И. Бахофена, что «миф — экзегеза символа».⁴⁷ Рикер показывает, что в мифе символ приобретает лик наррации, *gesp.*, что миф — «вид символа, развитый в форме наррации»;⁴⁸ т. е., только наррация, нарративная форма, многомерная, полисемантическая мифическая история, мифологема, как символическая маска вечной истины, создает из символа миф.

Тем, что миф органически интегрирует временное, фрагмент времени, содержащий опыт человечества, и сверхвременное, достигается аспект вечности. «Тот, кто говорит архетипами, — отмечал К. Г. Юнг, — подымает изображаемое им из мира единократного и преходящего в сферу вечнующего ...».⁴⁹ Ученые разделяют взгляд, что миф — феномен осмысления мира, что он тяготеет к *Weltanschauung* (Р. Уэллек)⁵⁰ и способен, следовательно, пролить свет на положение человека в межчеловеческих связях мира. Смыслом произведения, в ткани которого пульсирует миф с пучками его семантических коррелятов, с его символами и мифологемами, является в итоге *синтетическое моделирование мира*. Современная литература использует миф, мифологический сюжет в качестве поэтической модели человеческого бытия, той бесконечной цепи человеческих рождений, героических жестов и проигрышей.

Данная поэтическая модель, конструкционной балкой которой является мифический символ, имеет особую структуру. Структура мифа, также как и поэтического образа, продукт имажинативного мышления, — структура «сна». Как пишет М. Элиаде, «единственный реальный контакт современного человека с космически священным осуществляется через бессознательное: в снах, в воображении, в созданиях воображения — стихах, играх, спектаклях и т. д.».⁵¹ Из осколков прошлого «сон» извлекает предсказание, пророчество будущих человеческих судеб.⁵² Впрочем, по Рикеру, все три размера символа, нашедшие выражение в поэтике мифа — *кос-*

46 Там же, 174.

47 Цит. по книге *Člověk ve světě magie*. Praha 1992, 96.

48 Ricoeur, P.: *Symbolika zla*. Warszawa 1986, 17, 21.

49 Jung, C. G.: *Über die Beziehung der analytischen Psychologie zum dichterischen Kunstwerk. — Seelenprobleme der Gegenwart*. Zürich 1950, 62, 63.

50 Уэллек, Р., Уоррен, А.: *Теория литературы*. Москва 1978, 208-209.

51 Eliade, M.: *Myth and Reality*. New York 1968, 77.

52 Ricoeur, P.: *Symbolika zla*. Warszawa 1986, 17.

мический, онирический, поэтический⁵³ — имеют структуру «сна» и, следовательно, облик фикции, мистификации, космической иллюзии, передающей и вскрывающей сферу *Sacrum* и устремляющейся в итоге посредством поэтического образа к жизни, ибо ключом в искусстве (в хайдеггеровском понимании) является «смысл бытия» (мотивы «лунной стези»), также как и мистического обряда *taurobolium*, связанного с культом египетского бога Осириса, оказываются в *Мастере и Маргарите* М. Булгакова реальностью космической, намечают очистительный путь к высшим эссенциям, к *Sacrum*).

Размышление над мысленными и поэтическими размерами символа закономерно привело П. Рикера к формуляции, что парадигма мифа — «драматическая».⁵⁴ Ибо миф обнаруживает имплицитно все знаки и атрибуты драматического построения и градации (экспозицию, перипетии, узнавание, пафос, страх, сострадание), включая центральный момент — *катарсис*. Миф, исповедующий, также как и магия вообще, «человеческое беспокойство сердца»,⁵⁵ является сам по себе со своей познавательной способностью катарсисом, актом внутреннего очищения. Л. Шестов считал, что результатом катарсиса, имеющегося в мифе, «выпрямляется подавленный дух».⁵⁶ Но дело не в «самоочищающем» эффекте мифа по отношению к индивидуальному сознанию (человек мифа — по П. Рикеру — «сознание несчастное»);⁵⁷ в результате миф «содействует очищению мирового духа, устранению мирового разлада между духом и материей» (Ю. Данзас).⁵⁸ В этом смысле миф как магическая форма сознания и бытия, «открывания» смысла духовного скитания человека бытием (*Seelewanderung*) не является только абстрактной «конструкцией», леви-стросссовской «структурой трансформации» или формальной корреляцией (как приводит А. Греймас),⁵⁹ а представляет собой акт познания и очищения мирового духа, путь к духовному возрождению.

Миф — «мистерия Духа» духовно зрячих людей, стремившихся к возвращению к абсолютному, к слиянию профанного с сакральным. Данное усилие связано с интенцией искусства, иссушенного долгой службой «разуму» (*V. Četný*), к романтизму, который в обес-

53 Там же, 13.

54 Там же, 161.

55 Wolf, J.: *Člověk ve světě magie*. Praha 1992, 104.

56 Шестов, Л.: *Умозрение и откровение*. Paris 1964, 152.

57 Ricoeur, P.: *Symbolika zla*. Warszawa 1986, 159.

58 Данзас, Ю.: *В поисках за божеством. Очерк из истории гностицизма*. Петербург 1913, 34.

59 См. Греймас, А., Курте, Ж.: *Семантика. I. Объяснительный словарь*. В: *Семантика*. Москва 1983, 544.

человеченных фазисах истории всегда явился протестом против «расколдования мира» и «каждой утраченного прамира» (W. Muschg).⁶⁰

60 M u s c h g , W . : *Tragische Literaturgeschichte*. Bern 1957, 48.