

УДК 111.1+13
DOI 10.17223/1998863X/30/6

Ю.С. Осаченко

МИФ, ЭПОС, ЛОГОС: АРХЕТИПЫ ИМАГИНАТИВНОГО, НАРРАТИВНОГО И КОГНИТИВНОГО РАЗУМЕНИЯ

Миф в статье моделируется как онтологическая структура опыта сознания, как трансцендентальное воображение, посредством которого открывается, генерируется «первообраз бытия». Логос рассматривается как принцип аналитического, объективирующего мышления, эпос – в качестве нарративной структуры разумения. Миф, эпос и логос являются взаимодействующими, динамичными и взаимно дополняющими принципами понимания, познания и коммуникации.

Ключевые слова: миф, логос, эпос, мифологическое сознание.

Многомерность и амбивалентность бытия мифа в культуре: методологические трудности

Явление, воплощающее смысловое и ценностное многообразие способов миропонимания и самосознания человечества, – одна из древнейших форм мировоззрения; структура жизненного мира, через призму которой конституировалась общекультурная и локальная идентичность народов и социальных групп; форма опыта, интенсивного переживания «священных смыслов традиции», приобщения к ней – все это многообразие явлений обозначается понятием «миф». Но феномен мифического, его природа до сих пор не объяснены, понятие «миф» является семантически и функционально неопределенным. Несмотря на постоянное присутствие и циркуляцию в социокультурном пространстве, несмотря на огромную, разнообразную и насыщенную различными трактовками традицию научно-теоретического исследования и философского постижения, мифическое, как имманентное культуре начало, миф как принцип организации содержания опыта сознания является одним из самых ускользающих от объективации и рефлексивного схватывания феноменов. Смешиваются, объединяются, неотчетливо различаются содержательные аспекты мифа, мифологические системы и различные формы присутствия и трансформации мифического – всё это зачастую отождествляется с идеологией, ритуалом, поэзией или магией, уровни и масштабы бытования мифа в культуре редуцируются только к одной из составляющих. Двойственность употребления понятия «миф» заключается и в неотчетливом различении использования этого слова в качестве, с одной стороны, «нейтрального дескриптивного понятия», а с другой – полемического термина, поливалентного и недоопределенного. Эти обстоятельства затрудняют понимание мифа, мифологического сознания в их сложной структурной динамике.

Коннотации, обычные для восприятия понятия «миф» в западной культурной традиции, – «сказка», «вымысел», «иллюзорное бытие», «обман», «фантазия». Однако мифическое начало как феномен, разнообразно актуализируемый в культуре, социальности, экзистенциальном опыте, является сложным и амбивалентным образованием, несводимым только к вымыслу, к фикции, к виртуальности образа. Обычно миф как иллюзия опознается по отношению к Другому (сознанию, жизненной практике, онтологической схеме), но не в отношении Своего (миропонимания, сознания, опыта), которое, «несомненно, изначально и очевидно», опознается в качестве «подлинности» и «реального положения дел». Несимметричность такого истолкования, непрозрачность самих «само-собой-разумеющихся» оснований Собственного (своей идентичности, традиции, габитуса) и делают миф столь сложным для опознания и прояснения, поскольку установка «мы исследуем, но не нас исследуют» характеризует сциентистскую методологию в конкретных дисциплинах, и только философская рефлексия может обнаружить скрытые здесь мифогенные импульсы.

Миф понимается как «начало традиции», и «колыбель культуры», и «детство сознания», и «нуминозная сфера архе(-типов)», «сакральные сказания, ритуально-магические перформансы и священные истории». Миф многолик – он выступает как эксплицитно повествовательный объект, но в то же время может имплицитно предстать в ипостаси визуально-иконической репрезентации. Кроме того, миф может рассматриваться как почва образцов и нормативных социокультурных практик самоидентификации, обретения идентичности – как персональной, так и партиципаторной.

Проблема постижения специфики мифа, поиска методологических принципов его анализа, как представляется, может быть обозначена в двух смыслах, узком и широком. Как проблема научно-теоретической мифологии, в узком смысле, «миф» – исторически переходящая культурная, символическая форма, первобытная идеология, порождение архаической стадии развития сознания либо существующая в настоящем система предрассудков, нерелективных представлений, «рудиментов и атавизмов» архаики, фольклора и постфольклора. В научно-теоретическом знании «миф» рассматривается и трактуется в нескольких дескриптивных стратах (например, этнографической, социологической, литературоведческой, политологической, лингвистической, религиоведческой, исторической и т.д.). Различие подходов к раскрытию того, что есть «миф», представляет подчас это понятие как омоним. Понимание «мифа» в конкретно-научных концептуализациях находится в зависимости от задач исследования, определяемых предметностью данной науки, редуцируется до онтической плоскости дисциплинарного истолкования. Так, например, в исторической ретроспективе выделяются: архаический миф (изустный и ритуально-магический) как «миф *par excellence*», системы мифологий классических цивилизаций (основанных на матрице священных текстов) и современные социальные мифы (дискретные, вплетенные в ткань повседневности или эксплуатируемые в рамках стратегий инструментального разума). Они настолько различаются по содержанию и функциям, по «степени сакральной силы» и магико-ритуальной действенности слова, что чрезвычайно затруднительно само обнаружение смысло-

го инварианта, специфицирующего «мифическое как таковое». Многоаспектность мифа и неопределенность его дефиниции делают как использование понятий этого ряда, так и сам процесс описания и теоретического моделирования циркуляции мифических образов и повествований, работы мифологического сознания, которое пытаются редуцировать к результатам его работы, проблематичными для исследования целостного явления мифического. Этот плюрализм интерпретаций требует философского осмысления. Научные, конкретно-теоретические, локальные способы тематизации мифа могут быть осмыслены в их взаимной дополнительности с позиций разработки синтетической философской концептуализации мифического, как представленного в различных точках «фазового пространства» действия мифологического сознания. В широком смысле проблема мифа выходит за рамки философии мифологии как региона философии культуры, становится общеполитической, онтологической проблемой, связанной с феноменолого-герменевтической и экзистенциально-феноменологической трактовкой сознания как способа понимания и «приведения в наличие так или иначе раскрываемого мира». Так, можно попытаться исследовать «степень неэлиминируемости мифа» из сферы человеческого понимания, познания и общения. Миф как форма первичного понимания (и в историческом контексте – как «детство сознания» человечества и в структурном отношении – как актуально присутствующий синкретический фон, седиментация анонимных слоев опыта в сознании) – почва мысли, ее начало, требующее проявления и прояснения.

При всем интересе к мифу, огромном объеме самой различной литературы по этой теме «...миф (как идея, имеющая свою область применения, и как объекты, к которым эта идея применяется) ... не был отрефлексирован как структура сознания (моего или чужого) ни в области науки, называемой “мифологией”, ни в повседневном сознании» [1. С.142]. По верному замечанию А.М.Пятигорского [1], миф, будучи предметом философской рефлексии, а не дескриптивных научных дисциплин, становится практически непроницаемым, ибо, рефлексивно преодолевая «крышу одного мифа, мы оказываемся в подвале другого». Попытки ухватить его специфику через анализ содержания конкретных мифов, через формально-функциональный или структуральный анализ также не дают окончательного ответа, поскольку не учитывают темпоральную структуру опыта сознания как понимания, структуру, в которой и через которую организуются содержания и функции мифа.

Необходим поиск эффективных методологических средств более полного осмысления и выражения специфики мифического, поиск интегративной теоретической метапозиции, в рамках которой возможно осмысление мифа без крайностей демифологизирующего абсолютизма и ремифологизирующей релятивизации, без догматической наивности презирающего воображаемое натурализма и вопиющего произвола виртуализирующего реальное конструктивизма. Двойственность такого интерпретативного хода фиксируется современными исследователями мифа: необходимо найти, с одной стороны, рациональное определение мифа, с другой – эксплицировать мифическую составляющую в самом сознании и мышлении [1, 2]. Как представляется, на пути сочетания постклассических, постметафизических

(дистинкционистских) [3] вариантов феноменолого-герменевтических, экзистенциально-феноменологических и семиотических стратегий исследования возможно построение релевантной модели многомерной динамики мифического как опыта и структуры сознания. В то же время методология должна осознавать модальность любых теоретических построений, отказавшись от претензий на исключительность, от притязаний на «истину в последней инстанции». Это лишь модель, лишь выявление и прояснение определенного аспекта динамики мифического. Любая методология суть деятельность, практика, соотносящая стратегии различения и унификации. С одной стороны, в объективном постижении присутствует ориентация на обнаружение общих законов, экстраполируемых к различным «объективным» трансцендентальным инфраструктурам (лингвистическим, психологическим, социальным и др. а priori). С другой стороны, описание какого-либо социокультурного события или явления предполагает ту или иную «долю соучастия» в описываемом, где сам субъект не элиминируем, где можно выявлять структуры и уровни субъективности в порядке деобъективации самого действующего актора. Гетерогенность сознания сводится воедино и интегрируется теми структурами, которые, как представляется, имеют непосредственное отношение к гомогенизирующей силе мифологического синкретизма.

Предметом нашего рассмотрения является целостно и динамически понимаемое мифическое: мифосознание и его продуктивность, миф как конститутивный элемент онтологии, как имманентная любой исторической эпохе универсалия и структурный элемент (само-)сознания, принцип которого можно обозначить как «мифос»: трансцендентальное воображение, *pois roetikos*, продуцирующее экзистенциально и социально значимые образы [4. С. 56–58]. Такой ракурс позволяет различить механизмы понимания, познания и коммуникации, лежащие у истока мифогенеза и мифотворчества.

Двойственность процедур самопонимания и самоописания опыта сознания заключается в невозможности прекращения использования языка и сознания в процессах их самоопределения. Но реальность, данная в языке, не сводится к реальности речи. Описание сознания как целого возможно лишь в рамках теоретической модели, тогда как «реальное сознание» есть темпоральный и не заверченный в динамике «поток переживаний». «Око разумения», взирая на мир и различая его формы и содержания, аспекты и нюансы, не имеет возможности увидеть самое себя, не прибегая к опосредованным способам описания, к удвоению в воображении – открывающегося в «нескрытости», описываемого (неописуемого) бытия. Язык, проявляя и открывая мысль и саму мыслимую реальность, одновременно с этим их скрывает. Любое описание реальности изначально обречено на тавтологию и потому является недоопределенным. Детавтологизация и разотождествление – прерогатива философского дистинкционизма, что позволяет выявить модус мифологичности в утверждении некоторой практики или традиции мироистолкования как «последней, предельной». Первичным опытом сознания выступает здесь непредметный и допонятийный опыт различения, ситуативного определения границ различного и различаемого, формирование структур различности и предметностей различных порядков.

Качественная граница «миров» или способностей, через призму которых осуществляется самоописание (сознание, язык, тело, практическое действие), делает необходимым удвоение в воображении реальностей, необходимых для самопонимания, удвоение, превращающее их в «образы», «образцы» и «знаки», открывающе-скрывающие бытие сущего. При невозможности полного «отвлечения от реально действующего субъекта (актора)» и от прагматики «соучастия сознания» во взаимодействии с миром, в этой необходимости присутствия скрыт, как предполагается, имманентный мифогенный импульс любого способа описания мира, в том числе теоретического, которое может стать смыслопорождающей матрицей практического самоосуществления, «экзистенциальной моды», модуса существования, социальной практики.

Множественность теоретических интерпретаций сущности мифического во многом обусловлена ускользящим, амбивалентным характером, модальной природой мифологического семиозиса (номинации как наделения образа «впервые различаемого сущего» именами), где различие в прагматических презумпциях обуславливает характер восприятия содержания мифологического знака. Имена собственные выполняют здесь функцию общих понятий, классифицирующих и объединяющих многочисленные манифестации бытия. Отличие в том, что, как и кому говорит слово мифа, какова интенция именованного – говорения, как она прочитывается, кто и как его реализует в своей практике жизнестроительства, в традиции или инновации, в жесте «возвращения к началам» или «освобождения от изначальных зависимостей». Один из аспектов этой сложной динамики отчасти можно прояснить в контексте семантической дистинкции, выявлении различных ипостасей античного «слова» – миф, эпос, логос, которые предстают как способы понимания, говорения и мышления, как архетипы рациональности: имажинативной, нарративной и теоретической. Рациональность здесь понимается как способ упорядочения, структурирования, организации некоторого порядка, доступного пониманию не только понятийному, но и образному, и нарративному.

Образы, символы и сказания мифа обладают удивительной живучестью, несмотря на все транс- и деформации, претерпеваемые ими в истории, что позволяет попытаться рассмотреть миф в контексте специфичности имажинативной и нарративной мысли, эффективности философствующей поэтики. Ядро допонятийного обозначения действует как архетип или матрица, порождающая образы и развивающаяся в образной форме, визуальной или текстуальной. Феноменологическое описание опыта переживания «силы образа мифа», устанавливающего соответствия между непосредственно переживаемыми «аналогиями элементов мира», дополняемо герменевтическими интерпретациями, изучением символического аспекта выражения этого опыта в слове, через именование и рассказывание историй. Методологические совпадения феноменологии, герменевтики и семиотики заключаются в ориентации на понимание бытия и бытования мифического и мифологического содержания в его смысловом, прагматическом и знаковом разнообразии.

Попытаемся реконструировать определенные характеристики «мифа» из того семантического набора, который раскрывается при знакомстве с различным его употреблением и пониманием в сравнении с «эпосом» и «логосом».

Миф, эпос и логос

Как известно, греческое слово «миф» многозначно: в архаике «миф» как целостное, целенаправленное слово-воздействие воплощало в себе «желание», «стремление», «действие», «воление», «тоску», «ностальгию по неведомому». В дальнейшем «мифом» называют «речь», «мнение», «легенду», «предание», «бог вдохновенное откровение». «Мифология» обозначает также весьма различные вещи – как «пересказ мифа», «изложение» какого-то сюжета, так и «совокупность мифов» какого-то народа, а также позднейшее теоретическое изучение мифов, их эксплицитную систематизацию.

«Миф» не тождествен «мифологии», поскольку мифическое начало представляет собой событие, действие, интенцию, но не «систему сказаний» мифологии. Изначальность мифического события выступает как темпоральность синкретического и неизбежно локального предпонимания бытия сущего, достраивающего холистический образ мира при отсутствии актуального целого как такового.

Так, понимаемый миф противопоставлялся «логосу» – дифференцированной и расчленяюще-собирающей силе мышления, упорядочивания, отчужденной от человека, но также воздействующей на него через апелляцию к универсальному, а не локальному разуму. Термин «логос» происходит от «leg» «избирание», «выделение», «счет». В нем явно присутствует идея различения, объективации, членораздельной артикулируемости мира «по слогам». В архаические времена «логос» имел значение «говорение вещами», означал «вещное слово», «предсказание», «прорицание». Логос в эпоху зрелой античной философии – тождество онтологического порядка, познавательного принципа мышления-разумения, а также слова, исчерпывающим образом выражающего схваченный мыслью закон сущего. Хайдеггер считал, что «логос» в древнегреческой философии означает «собирательное единение» и отождествляется с Единым. «Собирать» – значит «брать», «сочетать», «считать», делать отчетливым, ясным. Этот характер отчетливости и многосложной членораздельности задает архетип логоса в традиции западной мысли. В дальнейшем «логос» выступает как аналитическое, различающее, формализующее и стремящееся к «единству дифференцированного» начала осмысления. Экспликативное, проясняющее, объективирующее логическое мышление, доминирующее в теоретической, научной и философской мысли, есть мышление объясняющее, когнитивное. Логос исходит из установления элементов как данных, между которыми оно пытается установить последовательные и инвариантные отношения. Объяснение аналитически разрушает спонтанные связи предпонимания, выявляя составляющие «объекта познания», чтобы получить знание, позволяющее постичь объект как завершенное целое, сделать его ясным, прозрачным, самоотжественным, атемпоральным.

По-древнегречески слово «эпос» означает «стих», «говорение стихами», «рассказ», повествование о героях и первопредках, которому присущи мас-

штабность описываемого события «общего прошлого», выдержанный повествовательный тон, обстоятельность в развитии сюжета. Изначально эпос рассматривался как изложение действительной истории, имевших место событий, однако впоследствии из почвы эпических сказаний вырастает сказка и формируется художественная литература, «пространство вымысла». Сказание эпоса как целое является многообразным фольклорным выражением изначального мифа до тех пор, пока эпос передается изустно, но при формировании текстов как письменных свидетельств возникает ситуация сопоставления любой вариации с оригиналом зафиксированного образца. Отсюда – демифологизирующая сила эпического слова в Античности, у Гомера и Гесиода..

Как отмечает А.А. Тахо-Годи [5. С. 7–9], миф в целом суть выражение модальности обобщенно-смыслового наполнения слова в его целостности, синтетической нерасчлененности жизненных представлений. Эпос – звуковая оформленность слова, произнесенное слово как история, рассказываемое сказание, нарратив. Логос – первичная выделенность, различенность элементов, переходящая в их собранность.

В ранней древнегреческой культуре *μῦθος* означает и мысль, и предписание, и совет, и обман, и священное слово. Постепенно «миф» становится коннотативно связанным со все большим выражением субъективно-ценностного и духовно-практического начала, с интенциональностью человеческого сознания, неотделяемой от жизни в мире и практики действий в нем, а «логос» – символизирует объективное отношение, «говорение самих вещей», и уже в философии логос становится триединым законом мира, мысли и языка, тогда как миф отбрасывается в сферу доксы, иллюзии [6].

Соотношение мифа, слова и дела, согласно О.М. Фрейденберг [7], в изустной архаике принципиально онтологично и перформативно: слово мифа – это и вещь, и действие, и лишь в эпоху «эпического исхода», теогоний и последующего перехода «от мифа – к логосу» положение меняется, слово мифа противопоставляется делу.

О.М. Фрейденберг подчеркивала, что «Греций было несколько» [7. С. 11], и, соответственно, на каждом этапе мы имеем дело с различными фазами присутствия трансформируемого содержания архаического мифа и генезиса форм культуры, выходящих из него. Она считала, что миф – первичная «смысловая система», «особая конструктивная система образных представлений (метафор), когда она выражена словами» [7. С. 34], система семантической мысли, своеобразная парадигматика, а повествования (эпос) играют в нем вторичную (подчиненную) роль, поскольку диахронная синтагматика сказания скрывает изначальный целостный общий смысл. Однако эта смысловая система «...обратится потом в “строительный кирпич”, при возникновении таких античных идеологий, как фольклор и религия» [7. С. 18]. Формы мифа более живучи, чем содержание, – на наш взгляд, это свидетельство связи мифа и опыта сознания как события понимания, истолкования мира в актуальности и локальности, фактичности.

А.В. Ахутин, рассматривая миф как изначальную форму коллективного опыта понимания, отмечал: «Исход из мифического плена, усилие высвобождения сознания... восхождение – памятью, воображением, мыслью –

в «теоретическое место» – вот что составляет дух, открытый эллинами и со-творивший их ... “Эпос” и “логос” ... не суть простые продукты или результаты эстетической или рационалистической демифологизации. Их внутреннее соотношение с мифом и друг с другом, их глубинный спор определяют строение и энергию основных событий и феноменов культуры»[8. С.72].

М. Хайдеггер говорит о единстве и взаимосвязи мифа, логоса, и эпоса: «Λόγος, ἔπος и μῦθος едины в своей сущности. О «мифе» и «логосе» только потому много и ошибочно говорят как о противоположности, что в греческой поэзии и мысли они одно и то же. Что касается многозначного и сбивающего с толку термина «мифология», то здесь μῦθος и λόγος так связались между собой, что оба утратили свою изначальную сущность. Стремясь с помощью мифологии понять μῦθος, исследователи.... черпают воду решетом» [9. С. 156]. Μῦθος в таком ракурсе предстает как «постижение бытия в несокрытости слова и сказания (ἀλήθεια)». При этом сущность слова μῦθος, с точки зрения Хайдеггера, не в его произнесении, не в разговорах или словесном шуме и не в коммуникативно-техническом сообщении. «Статуя и храм ведут безмолвный разговор с человеком, находясь в несокрытом» [9. С. 254].

Хайдеггер разъясняет сущность греческого μῦθος как раскрывающего сказания, в котором и для которого проявляется бытие [9. С. 250]. Миф у греков – начально сказываемое, изначальное слово, раскрывающее бытие в его несокрытости, и в то же время – сокровенности. Μῦθος – самобытное сказание, которое ложится в основу всякой поэзии и мышления. «Лишь там, где поэзия и мысль утверждают изначальную соотношенность к сокрытому, – только там и присутствует «миф» [9. С. 136]. Миф – безмолвствующее слово, через посредство которого и в котором самораскрывается бытие как необычное и непривычное, подлинное бытие как не-сокрытое, ἀλήθεια. Миф – слово изначальное, как предваряющее и определяющее все историческое, что предшествует последующей истории, т.е. шествует впереди нее. Миф имеет дело с богами, мифология – учение о богах. Проблема постижения мифа – это проблема «парадокса Начала» как того, что всегда скрыто, но захватывает мыслящего и говорит «в нем, через него, сквозь него». Речение их можно постичь лишь в целом, но как целое история не дана, темпоральность разворачивания, длящееся «сегодня», еще-не-осуществленность всех потенций и интенций изначального делают миф вечно присутствующим даже в следах и деформациях, и тем более властным началом, чем более он сокровенен. Важная дистинкция, вводимая Хайдеггером – в свете различия между бытием и сущим, – различие между мыслью, чуткой к бытию, и мыслью, охваченной осведомленным овладением сущим. Онтически осуществляемое мышление (как донаучное, так и научное) есть ориентация на сущее для овладения и господства, оно мыслит сущее в отдельных областях, обособленных друг от друга и потому в ограниченных связях.

Хайдеггер отождествляет «миф, эпос и логос», в контексте своей «мифологии Бытия», где «Бытие» – не просто существительное, но особое Имя для того, что «по ту сторону языка», хоть и «живет в нем», как в доме. Однако, как представляется, наиболее интересным будет выявление тех различий, которые все же подразумевают миф, эпос и логос, неразрывно связанные и взаимодействующие, но все же не тождественные принципы сознания,

мышления и высказывания. Несводимость мифа, эпоса и логоса как изначальных способов говорения и мышления к онтическому «овладению сущим» важно в свете понимания ускользающей от объективации природы мифического – миф онтологичен, он является предельным опытом постижения «впервые различаемого бытия».

При всем единстве сущности «слова» его ипостаси – «миф», «эпос» и «логос» – раскрывают сложную структуру и комплексный характер поразному воплощаемого в слове опыта сознания: понимания, познания и возможной коммуникации. Также имеется различие в прагматической и перформативной действенности «силы слова». Эту сложную структуру необходимо анализировать, чтобы понять познавательные и языковые механизмы, которые лежат в истоке мифотворческой интенции. Понимание комплексного характера и специфики мифогенеза требует прояснения специфичности присутствия образа-эйдоса в генезисе и функционировании каждой из античных «ипостасей слова» как форм мысли.

Рождение мысли из духа мифа, отрыв абстрактной мысли от почвы мифа, от мифической родословной – драма, полная опасностей и трагических метаморфоз: «Логос, рожденный из стихии мифа, веками укрощал миф в неистощимых метафизических измышлениях; борьба с мифом – не спорадический эпизод в истории философии, а ее *idee fixe*, но поистине роковым обстоятельством оказалось то, что, борясь с мифом, логос преследовал цель не понимания его, а изгнания» [10. С. 17–18]. И эта драма имманентна истории, свершается на наших глазах, актуально, но не всегда узнаваемо.

В различных тематизациях мифа, эпоса и логоса определяющую роль играет приписываемый им онтологический и эпистемологический статус – либо это исторические и культурно детерминированные фазы разворачивания общего универсального познания и понимания, тогда демифологизирующее прочтение истории мысли полностью соответствует формуле «От мифа – к логосу». Либо миф, эпос и логос – принципы или ипостаси разумения, различные грани рациональности, дополняющие друг друга фазы понимания мира и человека в любом историческом периоде. Представляется, что все этапы демифологизации сменялись фазами ремифологизации на новом витке истории, все попытки освободиться от «мифологического плена», от начальных зависимостей и «пут тождества» до конца не увенчались успехом именно потому, что миф отождествлялся либо с содержанием архаических идеологий, либо с произволом означающих в их функциональной динамике. Игнорировался опыт сознания и понимания как событийно реализующийся в локальности переживания момент имманентности доксихического, нерелексивного проживания в жизненном мире. Мифом может, по верной мысли Р. Барта, стать все что угодно – поэтому его живучесть необходимо анализировать в онтологической размерности, в действенности экзистенциального исполнения.

Миф как до- и внетеоретическая форма сознания, способ образно-практического освоения и понимания мира, как иконический язык, выражающий особенности трансцендентального воображения традиционно противопоставляется дискурсивно-теоретическому логосу. Антиномичность «мифа и логоса» связывают с антиномичностью «эйдоса и понятия»: эйдоса как образа-созерцания, наглядно-чувственной конкретики [7. С. 233] и поня-

тия как формы абстрактной всеобщности. Антитеза пассивности созерцания и активности мышления порождает дихотомию интуиция – дискурсия, которая является одной из модификаций противостояния «миф – логос». Однако и здесь, как представляется, недостаточно бинарной оппозиции «образ – понятие», ибо ключевым является вопрос о действии, об опыте включенности в мир мифического присутствия, в фактичность понимания-исполнения, о прагматической презумпции реципиента/творца образа-понятия, сказителя или исполнителя мифа.

«Миф» в зеркале эпоса

Эпосы Гомера и теогония Гесиода являются рубежом, переходом от «сакральных перформативов» и магико-ритуальных мифопрактик архаики к рациональному типу мышления и деятельности классической эпохи [11. С. 27]. Составляя почву, из которой вырастает смысловая содержательность самого повествования в эпосе, архаический миф терминологически отражается и преобразуется в зеркале эпоса. В эпосе видны следы этого преобразования, в том числе можно проследить, как слово «миф» присутствует здесь и тематизируется в разных контекстах.

В эпосе и теогонии проясняется архаическая семантика мифа, достигается высокая степень его формальной упорядоченности. Архаический миф с его универсальным «детерминизмом», согласно которому все происходит из всего, завершается в этой эпической трансформации. Стихийно-множественная семантика первобытного мифа уступает место более логически ясному, прозрачному соответствию слова и смысла. Так, А.Ф. Лосев отмечает: «Афина-Паллада в архаике была чем угодно, теперь же она – богиня войны, художественно-технической мудрости и крепко организованной патриархальной общины. Теперь она уже не сова и не змея, но то и другое становится ее атрибутом. Зевс теперь уже не просто гром и молния; он – блюститель героического правопорядка, и для него гром и молния – только атрибуты» [11. С. 14].

Миф архаический – глубоко локален. Он детально распределен по ландшафту, связан с мелочами обыденной жизни, его память внутренне ритуалистична и непосредственно практична. Миф – «живое слово», выражающее актуальный опыт переживания, оно выступает либо как магическое орудие (заклинание, заговор); либо как название, вызывание; либо как стихия общения с сакральной сферой в гимнах, плачах, величаниях, прорицаниях. Но уже у Гомера это словесное значение заметно осложняется. «Миф» указывает здесь и на для чего-нибудь предназначенную, и на вспоминаемую вещь, и просто на мысленное значение, даже на аргументацию. Такого рода семантику можно найти в любых достаточно обширных словарях и уже в гомеровских словарях [12].

Рассмотрим, в каких контекстах употребляется термин «миф» у Гомера.

Миф здесь – это «мысль» и «содержание речи», «предписание», «приказ», «намерение», «просьба», «умысел», «угроза», «упрек», «защита» и «похвальба» [13. С. 80–81].

Так, в «Илиаде» читаем (I, 388):

...Гневом вспылал Агамемнон и, с места, свирепый, воспрянув,

Начал словами (*mythos*) грозить, и угрозы его совершились [14. С. 12].
В другом месте (Илиада II, 16) миф предстает перед нами как повеление, назначение:

... Сон отлетел, повелению (*mythos*) Зевса покорный [14. С. 19].

Миф-слово понимается и как полезный совет (Илиада I, 273–274):

... И они мой совет (*mythos*) принимали и слушали речи.

Будьте послушны и вы – слушать советы полезно [14. С. 10].

В «Одиссее» (XI, 368) встречаем употребление слова «миф» в значении «истинной истории», противопоставленной вымышленным рассказам:

... Царь Одиссей, мы, внимая тебе, не имеем обидной

Мысли, чтоб был ты хвастливый обманщик, подобный

Многим бродягам, которые землю обходят, повсюду

Ложь рассевая в нелепых рассказах о виденном ими.

Ты не таков – ты возвышен умом и пленителен речью.

Повесть (*mythos*) прекрасна твоя [15. С. 62].

У Гесиода «миф» – носитель древней мудрости и самой истины. В «Теогонии» (169) с речами-мифами Кронос обращается к Гее. Вдохновленный певец познает, «что в мыслях у Зевса», внимая мифу (*mythos*) Муз:

Песням прекрасным обучили они Гесиода

В те времена, как овец под священным он нас Геликоном.

Прежде всего, обратились ко мне со словами такими

Дщери великого Зевса-царя, олимпийские Музы:

«Эй, пастухи полевые, – несчастные, брюхо сплошное!

Много умеем мы лжи рассказать за чистойшую правду

Если, однако, хотим, то и правду рассказывать можем! [16. С. 194].

Музы вдохнули в поэта «дар божественных песен», чтоб «воспевал я в тех песнях что было, и что еще будет», – говорит Гесиод. Миф здесь – боговдохновенное выражение истины, которая может рядиться в одежды лжи, принимать обманчивую форму. Миф обладает пророческим даром, сохраняя память о прошлом, прозревает будущее. Гесиод – поборник правды, и Музы у него «песни поют о законах, которые всем управляют» (Теогония, 66) [16. С. 195].

Итак, во-первых, «миф» – это «слово» как «сказание», «речь», «разговор», «беседа». Здесь первичным является неразрывная связь мифа с произнесенным и воспринятым словом, с интенцией на темпоральное разворачивание мифического содержания, с дискурсивно-образной практикой. Миф предполагает беседу, диалог как событие, здесь очевидна интенция на то, чтобы быть услышанным и понятым. В пору изустной передачи миф существовал в самом процессе исполнения, пока его рассказывали и слушали.

Следующая группа значений, тесно примыкающая к первой, – миф как «известие», «сообщение» – раскрывает его позитивный посыл в том отношении, что беседа или разговор предполагают обмен определенными образами, знаниями, указаниями, в том числе и пророческими. Здесь обнаруживает себя коммуникативная направленность мифа. Важной характеристикой мифа является его прямая речь или повествование от первого лица, что связано с изустной передачей архаического мифа.

Еще одна группа значений – миф как «просьба», «совет», «указание», «намерение», «умысел», а также «приказ», «назначение», «цель», «обещание», «угроза», «защита», «похвальба». Здесь становится очевидным главенство побуждения к действию или само слово-сказание мифа как действие, как действенное слово-событие, которое предполагает существование прагматической составляющей мифа, вовлекающего слушателя и зрителя в «силовое поле» его интенций, властно требующего соучастного внимания и действия. Многообразие модификаций и оттенков смысла демонстрирует различные варианты интенциональности мифического – от просьбы до приказа, от совета до обещания, от угрозы до защиты. Кроме того, «миф» – это и «замысел», и «план», т.е. некоторое целостное, интегральное, парадигматическое понимание определенных реалий, видение, предполагающее стратегическое действие, осуществление плана на практике.

Все эти значения имеют общий источник: согласно индоевропейским корням «миф» происходит от *meudh-*, *mudh-*, что значит «заботиться о чем-то», «страстно желать», «иметь в виду» [12. С. 369]. Но и слово «мысль» этимологически также восходит к индоевропейскому корню *mēudh*, *mūdh* – «стремиться к кому-либо или чему-либо», «страстно хотеть чего-либо», «сильно желать» [17. С. 552]. Это демонстрирует тесную взаимосвязь мифа и начала, истока мысли, осуществления мышления. Мысль как реализованная сила оформленного суждения-воли и власти в их синтезирующе-собирающей функции, организующей деятельность. Миф как начало мысли, как повелевающее сакральное образ-имя-событие обладает, таким образом, миро-конституирующей функцией.

Активно-интенциональный характер мифа как эксплицитно или имплицитно вербального сообщения, предписания и одновременно – деяния связан с сакральным характером мифа как «впервые-называющего-слова». Как отмечает О.М. Фрейденберг [7. С. 57–60], миф в раннюю пору своего бытования, в архаике предстает как целостное, целенаправленное воздействие, где на равных соприсутствуют стремление к единству с неведомыми началами бытия, воление (желание), мышление, чувство, аффект, переживание и действие. Следы такого понимания обнаруживаемы в эпосе и теогониях.

Так, слово есть деяние: спор, прения, обмен словами, загадками и разгадками являются неотъемлемой частью единоборства героев «Илиады». Это единоборство – деяние жизни и смерти, реально действующее слово-событие, т.е. речевые акты рассматриваются как предельно действенные. Слово есть вещь. Вещь есть слово. «Вещание» как пророческое сообщение, конфигурация событий мира, рассматриваемая в мантике и магии, в мифоритуальной практике как сообщение. Вещь есть действующая сущность, живое существо, как и слово, которое, по Гомеру, персонифицировано в лице музы, богини. Высшая ипостась слова – молитва □ суть действие, направленное на установление связи со священным началом. Само произнесение слова-мифа есть сакральное деяние, преобразующее действительность, магические формулы, молитвы, ритуальные призывания священных сил суть сакральные перформативы. Слово мифа переносит человека в сакральный мир, позволяет пережить тождество с героями и первопредками, с космогоническими и/или эсхатологическими силами творения/разрушения миров. Мифо-

ритуальное слово выражается в миметическом действе, служащем посредником в смыслообразовании. Речь мифа всегда действенна.

Таким образом, в зеркале эпического словоупотребления становится видна архаическая предыстория мифа как содержательно-действенного единства, как события понимания, образного именованья-призыва сакральной реальности и одновременно действия-предписания, направленного на целостное видение, изменение и вовлеченность, сопереживание, соучастное включение в открывшийся сознанию мир.

«Эпический исход» из «мифического плена»

В поэмах Гомера обнаруживается многослойное соединение элементов минойской, микенской, дорийской и ионийской культур. В его текстах присутствуют эстетические клише, догексаметрические стереотипные словосочетания, восходящие к архаической глубине 4–3 тыс. до н.э., когда существовала греко-индоиранская диалектная общность (эти клише проявлялись в «Ригведе» и «Авесте») [18]. Обособленный и обобщающий характер эпоса находит свое выражение в наддиалектном языке, который все понимают, но никто на нем не говорит; в смешении различных гетерогенных мифических слоев, в анахронии эпоса, ставящего его над временем. А.В. Ахутин выделяет две особенности эпоса – синтез разнородного и сохранение в памяти исторического общего прошлого [8, С. 81]. «Синтез разнородного» – отмечавшаяся П. Рикёром [19] особенность функции «живой метафоры» и рассказа, организующих целостность, придающих завершенность смысла незавершенному темпоральному потоку событий человеческого бытия, мира действия. Сочетания мифем как элементов повествования включаются, однако, не в сакральный контекст космогонии мифа, но в контекст общей памяти как создания исторической почвы партиципаторной идентичности.

«Миф» и «эпос» означают «слово», «речь», «сказание». Но форма сказания и его отношение к тому, о чем оно сказывается, подразумеваются существенно разные. Слово мифа не столько сказывается о мире, сколько происходит в мире как действие, событие. Различие между мифом и эпосом, различие в отношении их «слов» к «мировым силам» выражается через их разное отношение к «силе слова»... В мире живого мифа слово есть либо магическое орудие (заговор, обрекающее на-речение, зарок, заклинание и т.п.), либо название, призывание, взывание сакральных сил в обряде, либо... стихия общения с сакральным миром в гимнах, плачах, величаниях и прорицаниях» [8. С. 73–75].

Мир мифа – мир действенного слова, «само слово, сказание, живет и действует в нем с реальностью, предельно далекой от вымысла» [8. С. 73]. А.В. Ахутин реконструирует различия «живого слова» мифа и условного, «поэтического слова» эпоса, рассматривая их как своеобразные логики построения мира, как разные формы мышления [8. С. 75–76]. Сила эпического слова не переносит человека в сакральный мир, не погружает слушателя в магический мир трансформаций и метаморфоз, но воссоздает в поэтической форме синтез разнородного – на уровне общего воспоминания о героическом прошлом. Миф, будучи магическим и ритуально осуществляемым, перформативен, он трансформирует «здесь и сейчас» мир и структуру опы-

та воспринимающего сознания, позволяя воочию пережить и прочувствовать «весь ужас и величие созидания и крушения миров», основ порядка. Эпос же – воплощенная память, которая, дистанцируясь от сакральности онтологического Начала или Истока, создает через этот разрыв с реальной действительностью мифического события пространство общего прошлого как памяти, основу социально-исторической идентификации, структурирует в рассказываемой истории основания культурной идентичности. Так, в древнегреческом эпосе осуществляется «движение образования... единого между-местного, над-мифического, художественного мира» [8. С. 84].

«Недаром вокруг Гомера шел спор племен: эпос, в сущности, не имеет племенной «пра-родины», потому что он складывается многими племенами, на многих родинах, тысячелетиями. Пока нет объединения племен, нет и эпоса, а есть отдельные песни об отдельных героях. Античный эпос проходит под знаком образного мышления. Из него прорываются ростки будущих понятий, находящиеся здесь в самом зачаточном состоянии» [8. С. 219].

Как отмечает В.М. Найдыш, «по поэмам Гомера можно судить о процессе и закономерностях разложения мифологического сознания. Среди таких закономерностей – теснейшая связь с обрядовым фольклором... систематизация мифов (поиск логических связей между ними), эстетическое пересоздание мифов, их нравственно-моральная кодификация» [20. С. 138]. При этом форма и содержание мифологической памяти могут существенно различаться. Форма более консервативна и устойчива: содержание устного фольклорного произведения ограничено несколькими поколениями, в дальнейшем содержание переплавляется формой и обретает символический смысл. Миф – это мышление тождеством, основанное на «динамических тавтологиях» и безусловных метафорах, это – такая «автобиография смысла», в которой перманентным принципом означивания является метаморфоза смысла и формы.

И в эпосе, и в теогонии миф архаики подвергается художественному и отчасти каузально-логическому переосмыслению, а также нарративному, «линейному распрямлению», выборочность и реинтеграция сюжетно-смысловых элементов делают тексты поэтов новой почвой формирования эллинской идентичности.

Текстовое оформление и закрепление транс- и рефигурированных архаических мотивов были первым шагом десакрализации изначальной реальности архаического синкретизма. «Ценность функционирующего устного мифа заключается в его динамике и подвижности. Устный миф видоизменяется с приобретением новых знаний о мире, не теряя своей сакральной функции. Заклучив его в текстовую форму, человек получил возможность сравнивать собственный обогащающийся опыт со статичным мифом. И постепенно, видя все большее несоответствие, предавал некогда священный миф десакрализации и поэтизации» [21. С. 59].

Надо отметить, что изустная трансляция архаического мифа является лишь одной из составляющих мифо-ритуального синкретизма. Миф принимает упорядоченную, линейную форму в эпической речи. В ходе вербализации сюжета неизбежно деформируется мифическая парадигматика и прагматика, план всеобщности как иконической целостности, теряется

актуализируемая в мифо-ритуальном действии вовлеченность актора, «соучастность внимания» сознания как участвующего в сакральном событии. Дистанцирование, обеспечиваемое сказанием как линейным, диахронным разворачиванием эпического повествования, является неизбежностью демифологизации как «деградации сакрального», возможности его банализации «опыта постижения бытия», в котором присутствуют и ностальгия по изначальности события, и явное указание на потерю связи с прошлым, с мифом как опытом.

Итак, «эпос» – сказание, сказ, речь как процесс, динамическое претворение повествования, трансформирующая и деформирующая сакральную содержательность мифического прасобытия, уходящего за горизонт. Эпос знаменует собой в историческом плане исход из непосредственности, наивности, но и – магической действенности мифического мироощущения путем превращения последнего в рассказываемое содержание, лишенное сакральной перформативности, жизненности, экзистенциальной включенности и телесной практичности опыта.

Миф как слово, обладающее онтологической силой, – средство перевода, перформативного перехода произносящего и слушающего из обыденного профанного мира – в магический и сакральный. Эпос как принадлежащий миру онтической упорядоченности – средство для формирования и перевода слушателя в мир общего воспоминания, становление исторического самосознания. Можно сказать, что эпос – путь нисхождения мифического из сакральности предельного Начала в повседневное и соразмерное памяти слушателя общее историческое и/или сказочно-притчевое пространство. Это – единство исторической и эстетической демифологизации как дифференциации содержаний и банализации сакральных смыслов архаического мифа, продолжающего тем не менее присутствовать в виде почвы новых конструируемых содержаний, в виде форм, следов и структур, наполняемых новым смыслом в новых исторических контекстах.

Эпос, десакрализируя миф, постепенно превращает последний в «историю», сказку-басню; осуществляется переход от космо- и теогоний к преданиям об исторических героях и первопредках, которые превращаются со временем в литературных героев. Как отмечает Е.М. Мелетинский, в отношениях «миф – эпос» «главное различие ... идет по линии *сакральность – несакральность* и *строгая достоверность – нестрогая достоверность*, а структурных различий может не быть вовсе» [22. С. 262]. Меняется не структура нарратива или текста, но установка и структурная устроенность опыта воспринимающего сознания. Десакрализация и деритуализация мифического, ослабление безусловности веры в истинность описываемых событий, развитие произвольного и отвлеченного фантазирования, переход от космогонического масштаба описываемых явлений к масштабам жизни рода или индивида – все это повлияло на демифологизацию сакрального предания, на переходность фаз «миф – эпос – сказка». «Измельчение» масштаба мифического сказания проявляется в том, что «возвышенный опыт прошлого», космогонический, сакральный превращается в сказке в иносказание, трактуемое как выражение профанных ситуаций.

Ритуально-магический мир архаических мифокосмов был такой тотальностью, в которой мифологические повествования являлись лишь одной из форм выражения специфического опыта миро-чувствования и социокультурной практики, воспроизводящей такой порядок / порождаемой таким миропониманием. Безусловно, слово, рассказ, история мифа – основополагающий элемент трансляции этой тотальности, но, во-первых, миф не целиком словесен – формы мировосприятия, интеллектуальной активности и праксиса архаического сознания базировались на образности визуальной, на действительности ритуально-магической, на особом опыте переживания мира-как-целого, со специфической логикой смыслообраза. А во-вторых, само слово мифа – перформативно, и рассказывание/исполнение мифа, его историй и ритуальных действий является способом изменения общего мира, интерсубъективного пространства, самого способа структурирования мира, приведение его в некоторое понимаемое наличие. Так как сама процедура рассказывания-исполнения мифа суть перформанс, миф изменяет мир, и может это сделать как в худшую, так и в лучшую сторону. «Миф-как-перформанс» приглашает своих слушателей испытать иные перспективы, попробовать видеть мир свежим взглядом и участвовать в его изменении (делании его иным, различным/различающимся). Содержание мифа может повлечь за собой изменение/различие, событие рассказывания мифа (миф как речевой акт) предполагает/предвосхищает это. Но миф не говорит в точности о том, каким мир должен быть: его трикстеры и его демиурги не прошлое, настоящее или будущее этого мира. Скорее событие рассказывания мифа отвечает запросам/требованиям слушателей, которые являются агентами изменения. Это – мир, в котором «различные события (изменения) могут произойти».[23].

Древнейшие мифы не были ни чистым сказанием, ни мифографической историей, они не циркулировали в форме независимого повествования или самостоятельного рассказа, как это присутствует у позднейших античных писателей. Мифы были действительностью жизни и переживания, опыта миропонимания. Само рассказывание мифа как перформативный акт может быть приобщением к сакральным смыслам традиции – инициацией. Исполнение мифа превращается в особое *действие*, изменяющее мир, поскольку через произнесение имен и апелляцию к реальным (для мифосознания – безусловным) силам, сущностям и персонажам священных историй пробуждается (как переживает это мифосознание) производящая/изменяющая мир реальность священного архэ, наделенная волей творения и созидания.

Итак, исход из архаического мифа осуществлялся, с одной стороны, по линии исторической и эстетической демифологизации – перехода «от мифа к эпосу» и далее к фольклору, и к формам словесного искусства, выделившимся из мифа в художественное пространство «автономии образа», в сферу господства «ничем не скованного» художественного воображения. С другой стороны, эпос демонстрирует историчность, выступает как посредник между немислимым сакрально-онтологическим «временем до всякого времени» и обыденным профанным временем общей памяти, общей истории. Другая линия демифологизации – теоретическая, выделяющая, акцентирующая и дифференцирующая в мифе когнитивно-умозрительное содержание, и подвергающая самоочевидности мифа критике с позиций Логоса.

«От мифа – к логосу» vs «от логоса – к мифу»

«В эпосе термин «логос» встречается крайне редко (у Гомера всего три раза), причем он заменяется в том же значении терминами «миф» и «эпос»; в тех немногих случаях, когда попадается «логос»... разумеются обыкновенно льстивые, ложные, пустые слова, «словеса лукавства» в противоположность истинным правдивым речам или рассказам – «мифам» [24. С. 14].

Ситуация радикально меняется в период становления философии и критики «гомеробмана» Ксенофаном и другими «бичевателями» наивности народной мифологии, а также мифа как «выдумки поэтов». Миф рассматривается, прежде всего, как содержательная система наивных образных представлений, как вымысел, критикуемый с позиций принципиально иной актуальной системы значений, претендующей на универсализм – с позиции теории как умозрения. Как отмечал А.Ф. Лосев, в это время происходит экспансия принципа теоретического мышления – логоса, его установление в качестве предельного тождества как онтологического, так и познавательного: «Греческий термин «логос» совершенно в одинаковой степени относится как к мышлению, так и к языку. С одной стороны, это «мысль» и все связанные с ней категории мысли (понятия, суждения, умозаключения...). С другой же стороны, «логос» – это «слово» и все связанные с ним категории (язык, речь, разговор)...» [25. С. 31–32]. «Логос» в античной философии – одновременно «устроенность вещей», «универсальный закон бытия», а также «разумение, схватывающее универсальный закон», «различающая познавательная способность», и в то же время – «слово, во всей полноте воплощающее универсальный закон сущего, мыслимый разумом». Логос – когнитивная ипостась сознания в ее дифференцирующе-объективирующей активности, познавательной деятельности, способность к рефлексии и самосознанию через понятийное мышление. Логос во времена становления и оформления философии становится основой критики мифа как образно-практического, ритуально-магического синкретизма архаики. Способность логического познания базируется на возможности мыслительного различения, установления «вневременных» дистинкций в многообразии текучего мира опыта. Однако это различение требует «почвы», границ опыта, целостности образа, в котором и устанавливаются различия, требует исходной, пусть и смутно-интуитивно усматриваемой тождественности содержания. Ее различение и проговаривание по слогам является основой мифологии. Логос обладает силой «дискретной», абстрактной репрезентации, изолирующей данное в опыте от всех конкретных пространственно-временных характеристик, силой, стремящейся к избавлению от многозначной символичности действия визуальных и вербальных образов.

В отличие от логоса, миф – область динамического, событийно-сбывающегося отождествления, синтетического и символического слияния имени и вещи, обозначаемого и обозначающего, понятия и образа. Миф – слияние в слове вещи, образа и смысла, и намеченные нами линии демифологизации – эстетическая, историческая и когнитивно-теоретическая – определяются способностью сознания рефлексивно отделять, различать образ от смысла, смысл от вещи, идентифицировать их.

Миф всегда связан с онтологическим событием, с переживанием целого и экзистенциальной вовлеченности в холистически открывающийся мир как синкретическую систему «нерефлексивной различности». Миф родственно связан с духовно-практическим способом освоения мира, с событийно-перформативным исполнением, с чувственным и волевым началами сознания и бытия, тогда как логос, прежде всего, суть различающее, аналитически расчленяющее, репрезентирующее и синтезирующее через «собираение мира по слогам», упорядочение целого. Единение логоса как принципа мышления (разумения) – путь, ведущий от различения-дифференциации на составляющие (на атомарные факты или элементы) к построению единой и единственной линии истины-закона. Миф же – иной путь мысли и понимания мира: конфигуративное, синкретически-комплексное, констеллятивное сознание, где слово сопresentствует наравне с образом, вещью, деянием, где нет доминирующего элемента, но важен образуемый элементами «узор», рисунок соотношенности, тотальности переживания, созерцания, мысли и поступка (действия).

Важен тот аспект понимания мифа, который связывает миф с *первым словом*, самым древним, священным словом, которое не создано людьми, но ниспослано высшими силами, сакральными онтологическими первоначалами в качестве откровения. И в этом – одна из значительных трудностей понимания природы мифического слова в его очаровывающей магичности. Проблема «первого слова» в его «непроизведенности» – это проблема или парадокс «Начала». «Первого слова нет и быть не может... В основе смысла отдельного слова всегда лежит целая система слов» [26. С. 57].

Миф всегда есть, по выражению О.М. Фрейденберг, «автобиография смысла», генетически связанная с готовыми результатами – оформившимися смыслами традиции миростолкования. Миф – событие, опыт приобщения к топосу, космосу, порядку различностей, артикулируемых в эпосе и логосе традиции священных историй, преданий о деяниях первопредков, богов и героев. Миф превращает хаос неразличности, без-образности, «тмы бытия» в различаемый «в предрассветных сумерках» космос, создает возможность постижения мира как организованного целого, выражает этот «онтологический порядок мира» в констелляции образов, которая претворяется в магическое действие. Миф – продукт сложного коммуникативного синтеза, его генезис – исторически, лингвистически, экзистенциально и социально обусловленное явление. В каждом мифокосме – наделяемом сакральным статусом символическом и семантико-прагматическом «пространстве совместности» определенной культурной традиции – всегда с необходимостью присутствуют элементы опосредования любого опыта понимания языком, культурным, социальным, историческим опытом, трудом, системой габитусов и т.д.

Фактически, миф здесь выступает в ипостаси «изначального образа» и «первого слова», «впервые называемого-произносимого слова», «первого именованья», первого утверждения о происхождении и сущности универсума. Это не просто образ, имя или система имен, не просто набор тождеств, фундирующих миропонимание культуры. Это слово-событие, выражающее «само бытие», сам сакральный исток и горизонт доступного пониманию

мира, слово, которое является содержательно-синкретическим, синтетическим истоком любых последующих культурных дифференциаций. Жизненность и нерасчлененность представлений мифа, смутность, нерелексивность, слитность суть воплощение синкретизиса опыта: гетерогенный опыт сознания гомогенизируется и воплощается в именах собственных сакральных сил и энергий, в системе ритуально-действенных практик. Можно сказать, что слово эпоса – форма разворачивания повествования в его историчности, которая диахронически разрывает и деформирует синхроническую синкретичность архаического мифа, подобно рассказу о сне, разрушающему «пространство соучастия» или присутствия во сне, но придающему его смутно припоминаемым содержаниям новую связность. Эпос – припоминание уже утраченного переживания, попытка ухватить опыт прошлого и восстановить в историческом предании, которое тем не менее – анахронично, ибо рассказывает об извечном, сакральном мифическом событии, повторяет его, реактуализирует. Логос – теоретический модус выражаемого в понятии результата мышления как аналитически-синтетического действия, выстраивающего ясную структуру объяснения, теоретического моделирования мира. Логос стремится к всеобщности, элиминирует локальность опыта мифа, временные и докисческие контексты мифического опыта, придавая им статус вечных либо нивелируя в качестве «ложных богов», отрицая старую – выстраивает новую мифологию как онтологическую иерархию.

Миф – продукт или результат активности мифологического сознания, определенная, хоть и динамическая, изменчивая, содержательно вариативная структура. Мифологическое сознание, в свою очередь, исходит в своей активности из исторически определенных/различённых содержаний и структур традиционных мифов и мифоритуальной практики. Оно есть процесс, функционирующий в рамках определенной традиции мироистолкования как предданной (оформляющей) структуры (ситуация локала как горизонта господства тождественного, горизонта идентификаций, «приостановки различий»). Сам процесс, однако, не является простым а-историчным «повторением/возвращением» того-же-самого, себе-тождественного, равного, уже наличного, но неявная динамика различений, оформляемая в опыте сознания структура. Мифологическое сознание в данном контексте не является ни рудиментом примитивной фазы филогенетического развития сознания, ни хаотическим, иррациональным или алогичным продуцированием образов. Для мифологического сознания (как «синтезирующего и отождествляющего сознания») характерны синкретизм, интегрированность пропозиционального, нормативного и экспрессивного содержаний опыта; недифференцированность феноменов созерцания, переживания и мышления, их синтез в речи и действиях; отсутствие рефлексивно-критической позиции по отношению к данным «овеществляемым» элементам опыта, что связано с невозможностью распознать внутри интерпретаций их интерпретативный характер. Мифологическое сознание – смысло- и формопорождающее начало, продуцирование гипостазируемых смыслообразов в виде «символов присутствия самого бытия», деятельность по генерации предельных значений традиции, в которых происходит отождествление знака, означаемого предмета и смысла, структурирование сущего посредством «впервые называющего слова».

Мифологическое сознание в этой системе выступает в качестве динамического переживания, реактуализирующего в перформативности мифоритуальной практики «священные силы и энергии» в их предельной действенности и экзистенциально-насыщенной подлинности.

Литература

1. *Пятигорский А.М.* Непрерываемый разговор. СПб.: Азбука-классика, 2004.
2. *Романенко Ю.М.* Философия в отсвете мифа: метафизика как поэтика мыслеобразов // *Метафизические исследования* / ред. Б.Г. Соколов. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2000. Вып.15. С. 69–76.
3. *Борисов Е.В.* Основные черты постметафизической онтологии. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2009.
4. *Вюнанбурже Ж.-Ж.* Принципы мифопоэтического воображения // *Метафизические исследования* / ред. Б.Г. Соколов. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2000. .Вып. 15. С. 51–68.
5. *Тахо-Годи А.А.* Греческая мифология. М.: Искусство, 1989.
6. *Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в его истории. СПб., 1913.
7. *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998.
8. *Ахутин А.В.* Тяжба о бытии. М.: Русское феноменологическое общество, 1996.
9. *Хайдеггер М.* Парменид. СПб.: Владимир Даль, 2009.
10. *Свасьян К.А.* Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика. 2-е изд. М.: Академический проект, 2010.
11. *Лосев А.Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. М.: Учпедгиз, 1957.
12. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики: итоги тысячелетнего развития. История античной эстетики. М. 1994. Т. VIII, кн. II.
13. *Тахо-Годи А.А.* Миф у Платона как действительное и воображаемое // *Платон и его эпоха.* М.: Наука, 1979.
14. *Гомер.* Илиада / пер. Гнедича Н. И. М.: Московский рабочий, 1982.
15. *Гомер.* Одиссея / пер. Гнедича Н. И. М.: Правда, 1984.
16. *Гесиод.* Теогония. О происхождении богов / пер. Вересаева В.В. М.: Советская Россия, 1990.
17. *Черных П.Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка: В 2-х т. М., 1999. Т. 2.
18. *Герценберг Л.Г.* Морфологическая структура слова в древних индоиранских языках. Л., 1972.
19. *Рикёр П.* Время и рассказ. СПб.: Университетская книга, 1998. Т.1.
20. *Найдыш В.М.* Философия мифологии. От Античности до эпохи романтизма. М.: Гардарики, 2002.
21. *Барышников П.Н.* Миф и метафора: лингвофилософский подход. СПб.: Алетейя, 2010.
22. *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М.: Наука, 1976.
23. *Graham Harvey.* Myth as make-believe ritual stories // [Электронный ресурс]. URL: [www/http://journal.mro.su/](http://journal.mro.su/) (дата обращения: 25.04.15).
24. *Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в его истории. СПб., 1913.
25. *Лосев А.Ф.* Страсть к диалектике. М.: Правда, 1990.
26. *Гадамер Г.Г.* Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991.

Osachenko Julia S. Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation).

DOI 10.17223/1998863X/30/6

MYTH, EPOS, LOGOS: ARCHETYPES OF IMAGINATIVE, NARRATIVE AND COGNITIVE UNDERSTANDING

Keywords: Myth, Epos, Logos , mythological consciousness.

This article is issued to a question of finding appropriate methodological principles of myth analysis in philosophy. 'Mythic' is an ambivalent dynamic phenomenon of culture and a structural unit of consciousness and self-consciousness experience. The strategy of distinctionism placed as methodological basis of thematic fronting of myth; it combines post-metaphysical modifications of phenome-

nology, hermeneutics and semiotics. How to define 'Mith' in a variety of theoretical models? What is a specificity of significant potentialities that differs 'Mith', 'analytical Logos' and 'narrative Epos'? Was a 'mith to logos' conversion definitive in a western culture? The Mith in the article is designed as an ontological structure of consciousness experience and as a transcendental imagination, that is used to open a 'prototype of existence' and generate formers of every practice of interpretation of objective reality. Logos is considered as a principle of analytic and objectified thinking in the article, whereas epos is considered as a narrative structure of understanding. Myth and logos are interact and cooperate, dynamic and complementary principles of understanding, not static categories. It caused (some) difficulties of identification and explanation of nature and functions of myth. A mythological consciousness is neither a rudiment of primitive phase of phylogenetic development of consciousness, nor a chaotic or irrational production of images. The mythological consciousness is specified first of all by syncretism, involvement of propositional, normative and expressive meanings of experience. At the second place it is also specified by undifferentiated phenomena of contemplation, experience and thinking, that are united in speech and actions. And at the third place it's specified by absence of critical-reflexive position towards these elements of experience. As an experience of understanding and a fact, 'Myth' couldn't be reduced to 'Mythology' as a systematization of narratively arranged myths. Different levels of mythological discourse and thinking, processes of demythologization and remythologization are closely connected with epos and logos. Considering the 'myth to logos' conversion shows that acts of these images of nous are ways of verbalization, thinking, understanding and arranging the experience of consciousness.

References

1. Pyatigorskiy, A.M. (2004) *Neprekrashchaemy razgovor* [Incessant conversation]. St. Petersburg: Azbuka-klassika.
2. Romanenko, Yu.M. (2000) *Filosofiya v otsвете mifa: metafizika kak poetika mysleobrazov* [Philosophy in the reflection of the myth: metaphysics as the poetic of mental images]. In: Sokolov, B.G. (ed.) *Metafizicheskie issledovaniya* [Metaphysical Research]. Issue 15. St. Petersburg: St. Petersburg State University. pp. 69-76.
3. Borisov, E.V. (2009) *Osnovnye cherty postmetafizicheskoy ontologii* [The main features of post-metaphysical ontology]. Tomsk: Tomsk State University.
4. Vyunanburzhe, J.-J. (2000) *Printsipy mifopoeticheskogo voobrazheniya* [Principles of mythopoetical imagination]. In: Sokolov, B.G. (ed.) *Metafizicheskie issledovaniya* [Metaphysical Research]. Issue 15. St. Petersburg: St. Petersburg State University. pp. 51-68.
5. Tahoe Godi, A.A. (1989) *Grecheskaya mifologiya* [Greek mythology]. Moscow: Iskusstvo.
6. Trubetskoy, S.N. (1913) *Uchenie o Logose v ego istorii* [The doctrine of Logos in its history]. St. Petersburg.
7. Freudenberg, O.M. (1998) *Mif i literatura drevnosti* [The myth and literature of antiquity]. Moscow: Vostochnaya literatura.
8. Akhutin, A.V. (1996) *Tyazhba o bytii* [The lawsuit of being]. Moscow: Russian Phenomenological Society.
9. Heidegger, M. (2009) *Parmenid* [Parmenides]. Translated from German by A. Shurbelev. St. Petersburg: Vladimir Dal'.
10. Svasyan, K.A. (2010) *Fenomenologicheskoe poznanie. Propedeutika i kritika* [Phenomenological knowledge. Propaedeutics and criticism]. Moscow: Akademicheskii proekt.
11. Losev, A.F. (1957) *Antichnaya mifologiya v ee istoricheskom razviti* [Ancient mythology in its historical development]. Moscow: Uchpedgiz.
12. Losev, A.F. (1994) *Istoriya antichnoy estetiki: itogi tysyacheletnego razvitiya* [History of ancient aesthetics: the results of the millennial development]. Moscow: Iskusstvo.
13. Tahoe Godi, A.A. (1979) *Mif u Platona kak deystvitel'noe i voobrazhaemoe* [Plato's myth as real and imaginary]. In: Kessidi, F.Kh. (ed.) *Platon i ego epokha* [Plato and his epoch]. Moscow: Nauka.
14. Homer. (1982) *Iliada* [Iliad]. Translated from Ancient Greek by N.I. Gnedich. Moscow: Moskovskiy rabochiy.
15. Homer. (1984) *Odisseya* [Odyssey]. Translated from Ancient Greek by N.I. Gnedich. Moscow: Pravda.
16. Hesiod. (1990) *Teogoniya. O proiskhozhdenii bogov* [Theogony. On the origin of the gods]. Translated from Ancient Greek by V.V. Veresaev. Moscow: Sovetskaya Rossiya.

17. Chernykh, P.Ya. (1999) *Istoriko-etimologicheskii slovar' sovremennogo russkogo yazyka* [Historical and Etymological Dictionary of Modern Russian]. In 2 vols. Vol. 2. Moscow: Russkiy Yazyk.
18. Gertsenberg, L.G. (1972) *Morfologicheskaya struktura slova v drevnikh indoiranskikh yazykakh* [The morphological structure of the word in the ancient Indo-Iranian languages]. Leningrad: Nauka.
19. Ricoeur, P. (1998) *Vremya i rasskaz* [Time and Narrative]. Vol. 1. Translated from French by M. Edelman. St. Petersburg: Universitetskaya kniga.
20. Naydysh, V.M. (2002) *Filosofiya mifologii. Ot Antichnosti do epokhi romantizma* [The philosophy of mythology. From Antiquity to the Romantic era]. Moscow: Gardariki.
21. Baryshnikov, P.N. (2010) *Mif i metafora: lingvofilosofskiy podkhod* [Myth and Metaphor: linguo-philosophical approach]. St. Petersburg: Aleteya.
22. Meletinskiy, E.M. (1976) *Poetika mifa* [The Poetics of Myth]. Moscow: Nauka.
23. Harvey, G. (2009) *Myth as make-believe ritual stories*. [Online] Available from: [www/http://journal.mro.su/](http://journal.mro.su/). (Accessed: 25th April 2015).
24. Trubetskoy, S.N. (1913) *Uchenie o Logose v ego istorii* [The doctrine of Logos in its history]. St. Petersburg.
25. Losev, A.F. (1990) *Strast' k dialektike* [The passion for dialectics]. Moscow: Pravda.
26. Gadamer, G.G. (1991) *Aktual'nost' prekrasnogo* [The Relevance of the Beautiful]. Translated from German by M.F. Stafetskaya. Moscow: Iskusstvo.