



оригинальная статья

Мифология мифа как фундамент культуры постмодерна

Кузнецов Илья Владимирович

Новосибирский государственный театральный институт, Россия, г. Новосибирск

<https://orcid.org/0000-0001-9629-4012>

eliah2001@mail.ru

Поступила в редакцию 17.01.2022. Принята после рецензирования 22.02.2022. Принята в печать 22.02.2022.

Аннотация: Под сомнение ставится уместность использования понятия *миф* применительно к культуре XX в. Анализируется происхождение этого термина, связанное с философией и филологией немецкого романтизма. Показана закономерность актуализации понятия *миф* в эпоху модерна, обусловленная ее обострившимся вниманием к иррациональной стороне действительности. Понятие *неомифологизм* по справедливости применяется к культуре модерна, поскольку в ней сохранялось субстанциальное понимание мифа. Однако некритический перенос этой терминологии на культуру постмодерна в статье проблематизируется, поскольку в постмодерне миф начал пониматься формально – как способ высказывания. Такое понимание сложилось в семиологии и структурной антропологии. В культуре потребительского общества создание квазимифов было поставлено на конвейер как эффективное средство управления массовым сознанием. Эти несубстанциальные квазимифы быстро объединились в симулякр мифологии мифа. В статье даются характеристики этого симулякра. Подчеркнуто, что неомифологизм как субстанциально-ориентированная ментальность никак не свойствен культуре и литературе постмодерна, основанной на мифологии мифа. В аспекте филологической проблематики показано, что вопрос о мифе касается ключевого вопроса исторической поэтики: о соотношении предания и личного творчества. Особенность современности видится в том, что личное творчество научно и практически начинает осознаваться как продолжение предания и, следовательно, как утверждение национального мифа. Данная статья была первоначально опубликована на английском языке как глава коллективной монографии: Kuznetsov I. V. *Mythology of Myth in Twentieth-Century Culture. Philological sciences: Modern scholarly discussions*. Lviv-Torun: Liha-Pres, 2019. P. 64–78. **Ключевые слова:** миф, квазимиф, потребительский миф, субстанциальность, неомифологизм, постмодерн, симулякр, предание, личное творчество

Цитирование: Кузнецов И. В. Мифология мифа как фундамент культуры постмодерна. *Вестник Кемеровского государственного университета*. 2022. Т. 24. № 1. С. 42–49. <https://doi.org/10.21603/2078-8975-2022-24-1-42-49>

original article

Mythology of Myth as the Foundation of Postmodern Culture

Ilya V. Kuznetsov

Novosibirsk State Theatre Institute, Russia, Novosibirsk

<https://orcid.org/0000-0001-9629-4012>

eliah2001@mail.ru

Received 17 Jan 2022. Accepted after peer review 22 Feb 2022. Accepted for publication 22 Feb 2022.

Abstract: The article questions the appropriateness of using the concept of myth in relation to the XX century culture. The term originated in the German Romantic philosophy and philology. The current use of the concept of myth is mostly connected with the irrational side of reality. The concept of neo-mythologism can be applied to the epoch of Modernism because it preserved a substantial understanding of the myth. Post Modernism, however, understood the myth in a formal way, as an expressive means. This understanding was adopted by semiology and structural anthropology. In the contemporary society, the so-called quasi-myths have become an effective tool of controlling mass consciousness. Unsubstantial quasi-myths tend to merge into a simulacrum of the mythology of myth. The article describes this simulacrum and reveals that neo-mythologism as a substance-oriented mentality is not peculiar to Post Modernism. Philologically speaking, today's myth concerns the key issue of historical poetics, i.e. the relationship between tradition and creativity, where individual creativity is a statement of tradition and national myth. This article was originally published in English as a monograph chapter: Kuznetsov I. V. *Mythology of Myth in Twentieth-Century Culture. Philological sciences: Modern scholarly discussions*. Lviv-Torun: Liha-Pres, 2019. P. 64–78.

Keywords: myth, quasi-myth, consumer myth, substantiality, neo-mythologism, postmodernism, simulacrum, tradition, personal creativity

Citation: Kuznetsov I. V. Mythology of Myth as the Foundation of Postmodern Culture. *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2022, 24(1): 42–49. (In Russ.) <https://doi.org/10.21603/2078-8975-2022-24-1-42-49>

Введение

Что такое миф? Этим вопросом современная гуманитарная наука давно не задавалась. А между тем задаться следует, потому что в XX в. наблюдалась усиливающаяся экспансия понятия *миф* в самые разные области культуры. В науке и публицистике мифом стали некритически называть все, что относится к фону неосознаваемых представлений, как правило, имплицитированных в языке. Само слово *мифология* сделалось оценочным понятием: прозвучал бартовский тезис «язык – это фашизм», а следом за ним еще ряд подобных деклараций. Закономерно, что деконструкция сделалась магистральной научной стратегией конца века. Представляется, что именно в этом контексте обретает насущность задача: не только уточнить содержание понятия *миф*, но и разграничить, где подлинно миф, а где – псевдомиф.

Цель – уточнить традиционное содержание понятия *миф* и перенести его в контекст культуры XX в. Задачи: продемонстрировать несовпадение постмодернистской трактовки мифа с традиционной; утвердить традиционную трактовку как методологическую базу филологии; наметить современные возможности филологического исследования, основанного на субстанциальном понимании мифа.

Субстанциальная концепция мифа

Понятие *миф* сделалось неотъемлемой частью гуманитарного обихода в эпоху Просвещения (Дж. Вико, Д. Дидро и др.). Первоначальное снисходительное отношение к мифологии как к младенческому симптому человечества сменилось иным, ответственным, в философии романтизма, особенно у Ф. Шеллинга, который поместил миф в качестве промежуточного эстетического звена между природой и искусством. Открытие европейским человеком древних цивилизаций Востока впервые пошатнуло убеждение классической науки в европоцентризме. Это дало толчок исследованиям сравнительного характера, внутри которых должна была немедленно проявиться теоретическая сторона, позволяющая логически упорядочить обширный материал наблюдений. Возникшая в то время мифологическая школа, разумеется, еще не знала, что она мифологическая. Просто понятие *миф* сделалось одним из опорных в ее стихийно формировавшейся теории. Родоначальник мифологизма Якоб Гримм в часто цитируемом Предисловии к «Немецкой мифологии» (1835) декларировал: «В основе любого предания находится миф,

то есть вера в богов. <...> Без такой мифологической основы нельзя понять предания, так же как без знания происходящих событий нельзя понять историю»¹ [1, С. III].

Запомним эту формулировку вместе со всем тем комплексом смыслов, которые в ней сопутствуют понятию *миф*. По Я. Гримму, миф – это вера в богов. А сопутствующие смыслы – это представление о должном характере историзма, который не иначе возможен, как с опорой на очевидности знания или убеждения. Я. Гримм видит две стороны единой традиции (она у него изначально и безусловно мыслится как национальная): духовная традиция – предание, основанное на органической причастности мифу; рациональная традиция – история во всех ее отделах, основанная на очевидностях логически обобщенного опыта. Миф, стало быть, понимается им как образно явленное воплощение *субстанции народной жизни*; им гарантируется подлинность национальной культуры, неотделимая на практике от подлинности национальной истории.

У Я. Гримма понятие *миф* еще является эмпирически индуцированной формулой, в которую отливается обобщение поистине огромного материала наблюдений. Оно не содержит в себе повода для теоретических спекуляций. Причина этому та, что для Я. Гримма по большому счету существовала как предмет интереса лишь одна мифология – собственная мифология его родной культуры. Эту мифологию он называл *тевтонской* и ее исследованию подчинял весь смежный культурно-мифологический материал. Сравнительный метод исследования, к которому прибегал ученый, служил единственной задаче – выявить и обозначить собственный характер мифологии континентальных германцев.

Однако уже в следующие десятилетия в ближайших поколениях исследователей эта почвенная устойчивость утратилась. Компаративистика, или сравнительное литературоведение, выделилась из мифологической школы как самостоятельное русло, в котором сравнение из инструментального метода превратилось в методологию. В таком понимании перед компаративистикой открылась перспектива поиска культурных универсалий, и на этом пути теоретическое конструирование стало приобретать все большую значимость. Понятие *миф* оказалось возможным рассматривать в отрыве от эмпирической почвы и в составе системы умозрительных представлений.

¹ Если быть точными, то у Я. Гримма в тексте речь идет о *сказании* (*sage*). Однако в русской традиции начиная с XIX в. принято говорить о *предании*, такой формулировкой усиливая универсальную, вплоть до сакральной, значимость слова легенды. (Перевод выполнен автором статьи.)

Так состоялась терминологизация понятия *миф*. Однако оказалось, что новый термин обладает очень значительной валентностью. Поиск гуманитарных наук конца XIX – начала XX в. открывал совершенно новые области представлений о человеке и мире, описание которых требовало языка; и слово *миф* в этом языке быстро наполнялось новыми значениями. Прочную связь оно обрело с комплексом представлений о бессознательной стороне человеческой души. Отчасти инспирированное концепцией В. Вундта² учение З. Фрейда прекрасно соответствовало духу европейской культуры, пресыщенной рациональностью. Использованное тем и другим учеными понятие *миф* применительно к иррациональной составляющей психики соединилось с постромантическим представлением о коллективной душе и так создало почву для юнгянского учения о коллективном бессознательном, в основе своей сложившегося уже в начале XX в.

Поэтому XX век оказался отмечен генерализацией понятия *миф*. Она была в целом свойственна культуре модерна, в связи с чем в позднейших исследованиях применительно к искусству первой половины столетия регулярно используются понятия *неомифологизм* (Ю. М. Лотман, З. Г. Минц, Е. М. Мелетинский) [3; 4], или *неосинкретизм* (С. Н. Бройтман) [5, с. 21]. Эта генерализация немедленно получила и теоретическое осмысление. В максимально полном виде оно состоялось в работе А. Ф. Лосева «Диалектика мифа» (1930). Там понятие *мифа* подверглось диалектическому конструированию с учетом всех наиболее существенных моментов, составляющих его содержание ко времени создания исследования. Окончательная формула, предложенная А. Ф. Лосевым, такова: «Миф есть развернутое магическое имя» [6, с. 196]. Для настоящего понимания этой формулы необходимо пройти вместе с ученым весь путь диалектического конструирования. Однако она ясно вскрывает смысловое основание понятия *миф*: это стихия Имени, Слова, творящего действительность. Соотнося эту эллинистическую по сути формулу с романтическим (у Я. Гримма) наполнением понятия, можно увидеть главное, что сохраняется из эллинизма в мифологической школе и переходит в христианское имяславие. Это представление о *субстанциальности* мифа. Ею обеспечивается порождающая способность мифа, магически (или каким бы то ни было путем) создающего из себя формы культуры.

Философия русского модерна, крупнейшим представителем которой в XX в. стал А. Ф. Лосев, соединяла в себе интерес к античности и особенно эллинизму с генетической причастностью шеллингианству, бывшему колыбелью оригинальной русской мысли петербургского периода. Восходящее к Ф. Шеллингу представление о национальном

духе как мифологически артикулированном *субстанциальном* элементе культуры неустраимо сохранялось в самом фундаменте этой мысли. И здесь мы будем далее настаивать на таком, а не каком-либо другом понимании мифа. Однако в XX в. утвердились другие понимания; их критика формирует дальнейший сюжет статьи.

Семиотическая концепция мифа

Может показаться лишенным связи переход от предыдущего изложения к дальнейшему, где предметом становится семиотическая концепция мифа, возникшая во французской науке второй половины XX в. Но перенос на нее внимание, мы следуем за тем сдвигом в российском научном сознании, которым была отмечена именно эта эпоха. И нельзя сказать, чтобы связь вовсе отсутствовала. «Диалектика мифа» – это произведение высокого модерна, знаменующее зрелость его философской культуры. Обобщающий пафос этой работы имплицитно открывал возможность для дальнейшего гипотезирования тех или иных сторон мифа как теоретической универсалии³. В этом отношении французская семиология создала предсказуемый, как сегодня видно, резонанс в отечественной гуманитарной среде. При переходе от 1920-х к 1960-м гг. сам антропологический состав российской науки изменился. Если в начале этого отрезка наука двигалась людьми, получившими классическое образование, то в его конце это были выпускники советских вузов. Их гуманитарный кругозор был заведомо ограниченным, в том числе по идеологическим причинам. Поэтому в их среде чреватая прикладным эффектом сторона современной эпистемологии получила больший отклик, чем ее умозрительная диалектическая составляющая.

Семиология, вне зависимости от ее изначального исследовательского пафоса, как раз обещала в перспективе значительный прикладной эффект в обращении с реалиями повседневности. При этом формальная сторона семиологии позволяла создавать объясняющие модели разной степени сложности, что способствовало популярности этой дисциплины в российской научной среде. В 1960-е гг. европейские исследования соответствующего направления, подпитанные смежными поисками структурной антропологии, транслировали в Россию концепцию мифа, свойственную второй половине столетия.

А она принципиально отличалась от модернистской. Прежде всего, тем, что и семиологическое, и структурно-антропологическое понимание мифа имеет подчеркнуто формальный характер. Ролан Барт, виднейший ученый первого направления, в «Мифологиях» (1956) абсолютизировал знаковую составляющую мифа. «Миф есть коммуникативная система, сообщение. Следовательно, миф не может

² Ср.: «Мифология одной своей половиной относится к истории – и, главным образом, к истории духовной культуры, – а другой половиной к психологии, в особенности к психологии народов» [2, с. 2].

³ Сам А. Ф. Лосев саркастически относился к таким процедурам, ревностно отстаивая чистоту диалектического подхода. Взять хотя бы его насмешки над Л. Леви-Брюлем, позитивистски доказывавшим бессмысленность ритуала, основанного на мифе [6, с. 22–23].

быть вещью, концептом или идеей; он представляет собой один из способов означивания; миф – это форма» [7, с. 72]. Очевидно, что субстанциальная сторона мифа декларативно игнорируется ученым в пользу формального понимания⁴. Учитывая живость модернистских воспоминаний в середине XX в., теоретическое отталкивание Р. Барта от субстанциальности следует считать программным, тем более что он тут же усиливает сказанное: «Попытки разграничить разного рода мифы на основе их субстанции совершенно бесплодны: поскольку миф – это слово, то им может стать все, что достойно рассказа» [7, с. 72].

Последнее утверждение имело не только констатирующую, но и проектную значимость. Миф в бартовском понимании, как форма, подлежал искусственному конструированию. Такая возможность утверждается уже в «Мифологиях»; собственно, на развенчание искусственных мифов буржуазного общества и направлен пафос этой книги. Дальнейшее теоретическое движение Р. Барта усугубляло негативный пафос его концепции мифа, все сильнее сдвигаясь в сторону деконструкции. Однако семиология как таковая разделила общую судьбу знания в техническую эпоху, оказавшись помимо прочего также и эффективным научным фундаментом для индустрии коммерческого мифотворчества.

Естественные и искусственные мифы

Во второй половине XX в. производство мифов было поставлено на конвейер. Опробованные в эпоху модерна, доказавшие с предельной убедительностью свое могущество в лабораториях тоталитарных государств технологии мифотворчества заработали на капитал. Обилие коммерческих мифов, очевидное для интеллектуалов, быстро срослось в единую мифологию, в основе которой лежал образ состоявшейся утопии – общества потребления. Ее внешние черты в общем стремятся к идеалу земного рая – идеалу, естественно, огражденному от какой бы то ни было метафизики.

Однако, поскольку искусственные мифы не имеют субстанциальной основы⁵, они не могут соотноситься ни с памятью, ни с историей, ни тем более с преданием. Этим обусловлен совершенно противоположный эффект, создаваемый причастностью естественному и искусственному мифам

соответственно. Причастность традиции, порождаемой естественным мифом, сообщает индивиду силу и даже могущество идентичности. В противоположность этому в искусственном потребительском мифе набор возможностей для идентификации крайне ограничен и предполагает заведомо пассивную позицию. Отсутствие собственной субстанции требует вовлечения субстанциального ресурса извне (от адептов), чтобы система продолжала существование. Поэтому искусственный миф не укрепляет индивида, а напротив, ослабляет его, действуя по принципу «черной дыры».

С этим связан вектор интенциональности, задаваемый естественным и искусственным мифами. Естественный миф обращен одновременно к прошлому и к настоящему, соотнося действительность с архетипом, высветляя в яви важнейшие элементы памяти. Природа же искусственных мифов, на первый взгляд, футуристическая. Порождаемая ими культура ищет своей опоры не в прошлом или настоящем, а в будущем. Получившая распространение в конце XX в. идея постфигуративности [9] принадлежит именно этой мифологии⁶. Но при внимательном рассмотрении обнаруживается, что потребительский миф не столько футуристичен⁷, сколько эсхатологичен, поскольку осуществление утопии означает конец времен.

Анализируя эту эсхатологическую замкнутость потребительского мифа на самом себе, Жан Бодрийяр резюмировал в 1970 г.: «Если общество потребления не производит больше мифа, то потому, что оно само является своим собственным мифом. <...> Изобилие не существует, но ему достаточно поддерживать веру, что оно существует, чтобы быть действенным мифом» [10, с. 242]. Однако вера требует усилия. В традиционных мифах усилие веры в богов компенсируется сообщаемой верующему обратной инволюцией – помощью, обретением чувства защищенности. Изобилие же не приходит никогда, потому что оно принадлежит не природе вещей, а природе отношения к вещам; и оттого потребительский миф постоянно держит своих адептов в невротическом состоянии неудовлетворенности.

Но поскольку потребительский миф должен поддерживать свой мифологический статус, ему приходится мимикрировать: он создается по образцу естественной мифологии, используя ее семиотические средства. По отношению

⁴ Антропологический подход в этом смысле был более мягким. В программном сборнике работ К. Леви-Строса «Структурная антропология» (1958) устанавливается: «Сущность мифа составляет не стиль, не форма повествования, не синтаксис, а рассказанная в нем история. Миф – это язык» [8, с. 178]. Субстанциальность, таким образом, предполагается, но только как фундамент мифа; тогда как сам миф – это все-таки особый язык, т. е. форма сообщения.

⁵ В романе В. Пелевина «Generation "П"», где представлен исчерпывающий образ потребительской мифологии, утвердившейся на постсоветском пространстве, эта несубстанциальность показана. В беседе двух пиарщиков один, новичок, затрудняется, воочию столкнувшись с безосновностью рекламного мифа: *Те определяют этих, а эти... Эти определяют тех. Но как же тогда... Подожди... А на что тогда все опирается?* Другой, опытный, болевым приемом отвлекает его от этого вопроса: *А вот про это, – сказал он, перегибаясь через стол и заглядывая в глаза Татарскому почерневшим взглядом, – ты не думай никогда. Никогда вообще, понял?* [Пелевин В. Generation «П». М.: Вагриус, 1999. С. 218–219]. Примечательно, что в галлюцинаторном видении герой осознает сущность СМИ как станцию сжигания мусора: *Человек в этой жизни присутствует при сжигании мусора своей identity* [Там же, с. 155].

⁶ Сам по себе проект эмансипации и креативного рывка младших поколений представляется и адекватным, и привлекательным. Но автор концепции, М. Мид, по-видимому, смешивает технологическую (в широком смысле) сторону прогресса и мировоззренческую преемственность, необоснованно обесценивая вторую в пользу первой.

⁷ Футуристичность – черта современной культуры, претензии которой на новизну обеспечивались имманентным соотношением с традицией. Постмодерн же к традиции безразличен, как и ко всему, в чем присутствует ценностная организация.

к настоящему, субстанциальному мифу, искусственные коммерческие или идеологические мифологии выступают как *квазимифы*⁸. Обладая многими признаками первых, позволяющими мимикрировать и функционировать идентично с ними, они тем не менее имеют и ряд отличий, которые (без претензии на полноту) представлены в таблице.

Табл. Отличия мифа и квазимифа
 Tab. Myth vs. quasi-myth

Миф	Квазимиф
Естественное происхождение (изначальность)	Искусственное происхождение (вторичность)
В своей основе субстанциален	Соткан из знаковых комплексов в отсутствие денотата
Лежит в основе традиционных культурных образований	Формирует локальные мировоззренческие системы, не обладающие долговременной устойчивостью
Ментальная почва – синкретизм	Ментальная почва – рациональность
Идентификация с прошлым в статусе всегдашнего (эпическое прошлое)	Идентификация с будущим как эсхатологическим пределом

Обобщая, можно с уверенностью сказать, что *квазимиф* (искусственный миф) – это симулякр, как все, что порождает несубстанциальная потребительская культура постмодерна. В этом смысле деконструкция, разработанная Р. Бартом, была очень своевременным проектом, противостоявшим сознательной и тем более неосознанной ангажированности буржуазной культуры. Она способствовала и продолжает способствовать расчистке напластований искусственных квазимифологий. Хотя эвристическая продуктивность этой процедуры самой по себе стремится к нулю.

Мимикрия – не единственное средство, к которому прибегает потребительский миф, заботясь о своем сохранении и влиятельности. Ощущая свою внутреннюю неустойчивость и уязвимость со стороны метаконцепций и связанных с ними познавательных и поведенческих практик, в первую очередь деконструкции, потребительский миф стремится опередить их путем создания мегамасштабной эпистемологии, претендующей на всеохватность. Поэтому он создает свою мифологию – мифологию мифа. Продолжая формальную семиологическую трактовку термина, Ж. Бодрийяр обобщал: «Потребление – это миф, то есть это слово современного общества, высказанное

им в отношении самого себя, это способ, каким наше общество высказывается о себе» [10, с. 242]. Этот тезис очевидно становится в логоцентрический контекст представлений гуманитарной науки второй половины XX в.⁹: Л. Витгенштейн – семиология – деконструкция. И он дает объяснение, почему сама идея мифа стала стремительно обретать универсализм к концу века. Можно построить такую последовательность: неустойчивое в себе (безосновательное) слово притворяется мифом – вместе со своей причастностью мифу декларирует его универсальность (спасается его авторитетом) – атрибутируя (искусственно) мифу вообще релятивизм и амбивалентность, утверждает свое равенство (ложное) с другими мифологиями.

Мифологизм и мифология мифа

Сохраняя критический взгляд, гуманитарной науке следует разграничить два похожих, но по сути очень разных явления: мифологизм как таковой и мифологию мифа¹⁰. Традиционная мифология субстанциальна. Мифологизм эпохи модерна, который принято называть неомифологизмом, апеллирует к субстанциальным мифологиям. Как разновидность художественной ментальности он не прекратился с приходом постмодерна. Нам представляется, что неомифологизм существует в литературе и сегодня – но не у В. Пелевина или Д. Липскерова, а может быть, у Петра Алешковского в «Крепости», у Елены Чижовой во «Времени женщин» (не говоря уже о более ранних Л. Леонове с «Пирамидой» или В. Распутине с «Прощанием с Матерой»).

В противоположность неомифологизму мифология мифа возникает только во второй половине XX в. И она, как сказано, представляет собой мимикрию, симулякр. Выражаясь старым языком, потребительский миф – это идоломахия. Не претендуя на коррекцию массовых практик, все-таки сугубо в научных целях следует проводить границу между неомифологизмом, свойственным современному сознанию, и потребительской утопией. Неомифологизм – это субстанциальная культура, расцвет которой приходился на первую половину XX в. А вторая половина столетия только использовала ее наименование. Никакого неомифологизма в постмодерне нет и быть не может, поскольку *потребительский миф не субстанциален*, а значит, мифом по сути своей не является, он только подобен мифу по форме. И мифология вокруг него – не мифология по сути, а ее подобие (*simulacra*). Ее реальность – это «недо-род» (С. Хоружий) [12] реальности.

Совершившаяся в культуре мифологизированного мифа подмена понятий позволила атрибутировать мифу такие свойства, которые в нем если и имеются, то с очень большими

⁸ Интересно, что искусственные мифологии в XX в. стали создаваться еще и художественным (или квазихудожественным) путем и с соответствующими претензиями: мы имеем в виду возникновение и быстрое утверждение в литературе жанра фэнтези.

⁹ Конечно, имевший предвестие в науке эпохи модерна: Ч. Пирс, Ч. Моррис, Ф. де Соссюр. А в российской мысли конца XX в. формальное понимание мифа сделалось вполне общим местом. А. М. Пятигорский методологически обозначал «текст как первичный объект мифологического исследования» [11, с. 54].

¹⁰ Насколько нам известно, принципиальное разграничение этих областей прежде не делалось.

оговорками. Вот относительно современное словарное определение: миф – «это такое состояние сознания, которое является нейтрализатором между всеми фундаментальными культурными бинарными оппозициями, прежде всего между жизнью и смертью, правдой и ложью, иллюзией и реальностью» [13, с. 170]. Но снятие различий, разрушение оппозиций – это не мифологическое свойство. Это реализация вполне постмодернистской ментальной стратегии, оформленной в известном призыве Лесли Фидлера «засыпайте рвы, стирайте границы». А декларация амбивалентности, постоянно возникающая в таком контексте, – это в большей мере симптом усталости от культуры, чем научная атрибуция. Это демократическая реакция на здоровый релятивизм модернистской эпохи, возникающая в результате его популяризации – восстания масс.

Видимо, возникновению мифологии мифа способствовал еще и такой фактор: XX век в значительной мере опирался на бессознательное, иррациональное начало в человеке и человечестве. Поэтому идея мифа – нерасчлененного, додискурсивного – была ему близка. Неомифологизм и неосинкретизм закономерно сделали опорными понятиями для характеристики образа культуры XX в. Увлечение идеей мифа, помимо всего, имеет психологическую подоплеку: это утрата массовым европейским человеком интуитивного приоритета личности и ответственности. Послевоенный рывок прогресса наложился на эту массовую ментальность и усилил ее путем внутреннего резонанса, что по-своему стимулировало появление мифологии мифа.

Таково настоящее положение вещей. Не уходя в футурологические прогнозы, заметим: нынешний день, судя по всему, настойчиво выдвигает на первый план далеко выступающий над горизонтом мифологизма императив личной ответственности. Не то чтобы эпистема мифа оказалась вдруг вовсе устранена. Но сегодняшний порядок вещей таков, что актуальность приобретает скорее жизненный стиль персонального деяния (в пределе которого находится образ героизма, или подвижничества, может быть). Постмодернистская реакция (а в историческом смысле постмодерн – это именно реакция на пассионарность модерна) не обладает внутренним ресурсом позитивного жизнестроительства. И как бы то ни было, современность чревата неизбежным обострением конфликта между «изобретателями» и «приобретателями», о котором предупреждал сто лет назад Велимир Хлебников¹¹. Ведь теперь речь идет даже не об их антропологическом антагонизме: катастрофические симптомы потребительской цивилизации

просто не оставляют расе «изобретателей» другого выхода, кроме как изобрести способ преодоления общества мнимого изобилия.

Миф в аспекте филологической проблематики

Суждения о том, что такое миф вообще, сами по себе имеют теоретическую и эвристическую ценность. Однако перейдем с общефилософской на филологическую почву¹². В аспекте филологической проблематики, пожалуй, наиболее важным является тот аспект, что вопрос о мифе касается ключевого вопроса исторической поэтики: о соотношении предания и личного творчества¹³. Углубление в этот вопрос побуждает пересмотреть баланс значимости составляющих названного соотношения. Вернемся к суждению Я. Гримма, согласно которому миф лежит в основе предания, подобно тому, как знание событий лежит в основе истории. Предание и история, в идеале, соединяются в одном образе несомненного в своей подлинности национального прошлого. Их согласование обеспечивается переплетением мифологической и фактографической основы традиции.

В русской культуре, у самого ее истока, есть текст, который заведомо создан именно для осуществления такого согласования: это «Повесть временных лет». Она по своему замыслу претендует на статус такого сакрального текста, который соединяет мифологию и факты, тем самым создавая основу для дальнейшей живой взаимосвязи предания и истории. Нам ранее приходилось писать, что составители «Повести временных лет» сумели представить неразрывной небесную предысторию человечества и земную историю русской земли и населяющих ее народов¹⁴. Возник миф, который, в соответствии с моделью Я. Гримма, породил предание. Это предание лежит в основе русской национальной литературы как средневекового, так и нововременного периодов; а также и культуры, в силу ее литературоцентричности¹⁵. Роль предания в личном творчестве в данном случае проявляется со всей наглядностью. Можно даже добавить, что до определенного момента (до пушкинской эпохи) национальной русской литература является в той мере, в какой она развивает предание, и следовательно, базируется на мифе.

Но в дальнейшем положение меняется. По мере движения времени предание прирастает новыми слоями, тогда как прежние слои кристаллизуются, и все больше их отходит в область мифа. Если Традиция жива, то область Предания прирастает новыми смыслами и текстами, порождаемыми историей. На глазах новых поколений и их усилиями

¹¹ Ср.: «Жало мирового разума, управляемое ростом населения, будет настойчиво жалить все живые места косности и застоя» [14, с. 616].

¹² Конечно, вовсе покинуть область мировоззрения не получится, потому что литературоцентризм русской культуры почти неизбежно делает в ней всякие филологические суждения также и мировоззренческими.

¹³ Основатель исторической поэтики видел ее задачу в том, чтобы «определить роль и границы предания в процессе личного творчества» [15, с. 300].

¹⁴ «Древнерусский книжник начинает повествование о русской истории не откуда-нибудь, а от библейского Потопа. За счет этого русская история сразу помещается в контекст Священной истории и мыслится от нее неотрывной. Священная история начинается на небесах – и следовательно, там же провиденциально заложено будущее русского народа» [16, с. 21].

¹⁵ В Новое время особенно это заметно в русском классицизме, рассматривавшем Киевскую эпоху как эпическое прошлое.

осуществляется вклад личного творчества в предание. Фольклорист Б. Н. Путилов давал такую, довольно оригинальную характеристику исследуемой им области словесности: «Фольклор – это слово, ставшее преданием (то есть традицией) и в этом своем качестве закрепившееся в народном сознании» [17, с. 48]. Но преданием может становиться не только устное слово. Письменное слово, художественные литературные произведения на наших глазах мифологизируются. Не говоря уже об «Одиссее» или «Ифигении», статус национальной, локальной мифологии приобретают сюжеты Онегина, Гринева и даже сама личность А. С. Пушкина. Кто свет будет выключать, Пушкин? – упоминание имени поэта в этом сниженном бытовом контексте сродни упоминанию тотемного имени в брани или божбе. А наиболее чуткие современники Н. В. Гоголя понимали, что его «Мертвые души» – это новый эпос русской национальности: «древний эпос, чудным образом возникший в России... <... > явление в высшей степени свободное и современное... <... > могущественно выразилось то, что лежит в глубине, то сильное, субстанциальное, вечное» [18, с. 143, 145].

А это говорит о новом способе существования старой традиции, продолжающем и дополняющем прежний. Поэт сегодня слышит внутри себя голос не только архаических предков, но и ближайших собратьев по перу¹⁶. В научном аспекте это обстоятельство порождает вектор познавательной интенции, встречный по отношению к установленному А. Веселовским и дополняющий его. Если создателя исторической поэтики интересовало влияние предания (и, соответственно, мифа) на личное творчество, то сегодня привлекает интерес влияние личного творчества на предание (и, следовательно, на миф). По большому счету это начало рефлексии результатов теургии, провозглашенной эпохой модерна как основа творчества и уже осуществившейся в созданной и создаваемой далее культуре.

В продолжение исторической поэтики в науке это позволяет говорить о перспективе своего рода креативной поэтики, творящей, т. е. о практике (более чем о теории), осуществляющей дополнение предания и, в пределе, мифа.

Если быть точным, то и теория сегодня задумывается о своем креативном потенциале, позволяющем буквально создавать новое знание. В. И. Тюпа показательно озаглавил программный в этом отношении очерк: «Теория как перформативная практика» [20, с. 168–182]. Ранее указание на способность текста порождать семантику звучало в семиотических исследованиях, у Ю. М. Шрейдера [21], нам тоже приходилось выступать на эту тему [22], в последние годы идею о перформативном характере теории специально развивает М. Н. Эпштейн [23–25]. Так что в обозначенном направлении соединяются и практика поэтического творчества, и теория, изменяемая самим познающим усилием и им же порождающая новое знание.

Заключение

Неомифологизм, обыкновенно представляемый как общее свойство культуры XX в., в действительности распространяется лишь на культуру модерна, свойственную в основном первой половине столетия. Во второй половине века, в культуре постмодерна, его место занимает мифология мифа – симулякр, транслирующий образ мнимого изобилия. Теоретически разграничив эти два явления и решительно утвердив только субстанциальное понимание мифа, мы создали возможность для наблюдений литературоведческого характера. Открылся актуальный для современности ракурс ключевого вопроса исторической поэтики о соотношении предания и личного творчества: второе начинает видаться как элемент первого. Исследование этого современного ракурса чревато целым спектром теоретических и прикладных возможностей в филологии, в социальном проектировании, в целом в гуманитарной сфере.

Конфликт интересов: Автор заявил об отсутствии потенциальных конфликтов интересов в отношении исследования, авторства и / или публикации данной статьи.

Conflict of interests: The author declared no potential conflict of interests regarding the research, authorship, and / or publication of this article.

Литература / References

1. Grimm J. *Deutsche Mythologie*. Göttingen: Dieterich, 1835, XXX+710+CLXXVII.
2. Вундт В. Миф и религия. М.: Брокгауз-Ефрон, [1913]. 416 с.
Wundt W. *Myth and religion*. Moscow: Brokgaus-Efron, [1913], 416. (In Russ.)
3. Лотман Ю. М., Минц З. Г., Мелетинский Е. М. Литература и мифы. *Мифы народов мира*, гл. ред. С. А. Токарев. М.: Сов. энцикл., 1982. Т. 2. С. 58–65.
Lotman Yu. M., Mints Z. G., Meletinsky E. M. Literature and myths. *Myths of the peoples of the world*, ed. Tokarev S. A. Moscow: Sov. entsikl., 1982, vol. 2, 58–65. (In Russ.)
4. Минц З. Г. О некоторых «неомифологических» текстах в творчестве русских символистов. *Уч. зап. Тартуского ун-та*. 1979. Вып. 459: Творчество А. Блока и русская культура XX века: Блоковский сборник III. С. 76–120.

¹⁶ Е. М. Мелетинский показал, что в XVI–XVII вв. в европейской литературе возникли «"вековые образы", которые сами стали своеобразными образцами (наподобие мифологических парадигм) для последующей литературы XVIII–XX вв.» [19, с. 279]. По аналогии с этим исследователь указал на имплицитный мифологизм русской реалистической литературы.

- Mints Z. G. About some neo-mythological texts in the works of Russian symbolists. *Acta et commentationes universitatis Tartuensis*, 1979, (459: A. Blok's work and Russian culture of the XX century: Blok's collection III): 76–120. (In Russ.)
5. Бройтман С. Н. Поэтика книги стихов Б. Пастернака «Сестра моя – жизнь». М.: Прогресс-Традиция, 2007. 608 с.
Broytman S. N. *Poetics of B. Pasternak's poetic cycle Life is My Sister*. Moscow: Progress-Traditsiia, 2007, 608. (In Russ.)
6. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Лосев А. Ф. *Миф – число – сущность*. М.: Мысль, 1994. С. 5–216.
Losev A. F. *Dialectics of myth. Myth – Number – Essence*. Moscow: Mysl, 1994, 5–216. (In Russ.)
7. Барт Р. Миф сегодня. Барт Р. *Избранные работы: Семиотика. Поэтика*. М.: Прогресс; Универс, 1994. С. 72–130.
Barthes R. *Myth today. Selected works: Semiotics. Poetics*. Moscow: Progress; Univers, 1994, 72–130. (In Russ.)
8. Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: Наука, 1983. 535 с.
Levi-Strauss C. *Structural anthropology*. Moscow: Nauka, 1983, 535. (In Russ.)
9. Мид М. Культура и мир детства. М.: Наука, 1988. 429 с.
Mead M. *Culture and the world of childhood*. Moscow: Nauka, 1988, 429. (In Russ.)
10. Бодрийяр Ж. Общество потребления: его мифы и структуры. М.: Культурная революция; Республика, 2006. 272 с.
Baudrillard J. *The consumer society: myths and structures*. Moscow: Kulturnaia revoliutsiia; Respublika, 2006, 272. (In Russ.)
11. Пятигорский А. М. Мифологические размышления: лекции по феноменологии мифа. М.: Языки рус. культуры, 1996. 280 с.
Pjatigorsky A. M. *Mythological thinking: lectures on the phenomenology of myth*. Moscow: Iazyki rus. kultury, 1996, 280. (In Russ.)
12. Хоружий С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности. *Вопросы философии*. 1997. № 6. С. 53–69.
Horuji S. Gender or pre-gender? Notes on the ontology of the virtual. *Voprosy Filosofii*, 1997, (6): 53–69. (In Russ.)
13. Руднев В. П. Миф. Руднев В. П. *Словарь культуры XX века*. М.: Аграф, 1997. С. 169–172.
Rudnev V. P. *Myth. Dictionary of the XX century culture*. Moscow: Agraf, 1997, 169–172. (In Russ.)
14. Хлебников В. Союз изобретателей. Хлебников В. *Творения*. М.: Сов. писатель, 1986. С. 615–616.
Khlebnikov V. *Inventors' Union. Creations*. Moscow: Sov. pisatel, 1986, 615–616. (In Russ.)
15. Веселовский А. Н. Поэтика сюжетов. Веселовский А. Н. *Историческая поэтика*. М.: Высш. шк., 1989. С. 300–306.
Veselovsky A. N. The poetics of plots. *Historical poetics*. Moscow: Vyssh. shk., 1989, 300–306. (In Russ.)
16. Кузнецов И. В. Книжность Древней Руси (XI–XVII вв.). Новосибирск: НГТИ, 2013. 140 с.
Kuznetsov I. V. *The books of Ancient Russia (XI–XVII)*. Novosibirsk: NSTI, 2013, 140. (In Russ.)
17. Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура; In memoriam. СПб.: Петерб. востоковедение, 2003. 457 с.
Putilov B. N. *Folklore and folk culture; In memoriam*. St. Petersburg: Peterb. vostokovedenie, 2003, 457. (In Russ.)
18. Аксаков К. С. Несколько слов о поэме Гоголя: Похождения Чичикова или Мертвые души. Аксаков К. С., Аксаков И. С. *Литературная критика*. М.: Современник, 1981. С. 141–150.
Aksakov K. S. Some words about Gogol's poem: Chichikov's Adventures, or Dead Souls. In: Aksakov K. S. Aksakov I. S. *Literary criticism*. Moscow: Sovremennik, 1981, 141–150. (In Russ.)
19. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М.: Наука, 1976. 408 с.
Meletinsky E. M. *The poetics of myth*. Moscow: Nauka, 1976, 408. (In Russ.)
20. Тюпа В. И. Дискурсные формации: очерки по компаративной риторике. М.: Языки славянской культуры, 2010. 320 с.
Tyupa V. I. *Discourse formations: essays on comparative rhetoric*. Moscow: Iazyki slavianskoi kultury, 2010, 320. (In Russ.)
21. Шрейдер Ю. М. Текст, автор, семантика. *Семиотика и информатика*. 1976. № 7. С. 153–169.
Shreider Y. M. Text, author, and semantics. *Semiotika i informatika*, 1976, (7): 153–169. (In Russ.)
22. Кузнецов И. В. Адекватность и смыслополагание: две модели исследования. *Понимание: опыт междисциплинарного исследования*, ред. А. А. Брудный, А. В. Уткин, Е. И. Яцута. М.: Смысл, 2006. С. 69–74.
Kuznetsov I. V. Adequacy and meaning-setting: two research models. *Understanding: multidisciplinary research experience*, eds. Brudny A. A., Utkin A. V., Yatsuta E. I. Moscow: Smysl, 2006, 69–74. (In Russ.)
23. Эпштейн М. Н. Русский язык в свете творческой филологии разыскания. *Знамя*. 2006. № 1. С. 192–207.
Epstein M. N. The Russian language in the light of creative philology of research. *Znamia*, 2006, (1): 192–207. (In Russ.)
24. Эпштейн М. Н. Конструктивный потенциал гуманитарных наук: могут ли они изменять то, что изучают? *Философские науки*. 2008. № 12. С. 34–55.
Epstein M. N. Constructive potential of the humanistics: can they change what research? *Filosofskie nauki*, 2008, (12): 34–55. (In Russ.)
25. Эпштейн М. Н. Проективный словарь гуманитарных наук. М.: НЛО, 2017. 612 с.
Epstein M. N. *The projective dictionary of the humanities*. Moscow: NLO, 2017, 612. (In Russ.)