

С. Н. Жеребцов

г. Гомель, ГГУ им. Ф. Скорины

МИФ КАК СРЕДСТВО ПЕРЕЖИВАНИЯ АНТИЧНОГО ЧЕЛОВЕКА

Переживания человека в Древней Греции, особенно у истоков становления ее культуры, в существенной степени обусловлены архетипическими принципами, во многом строились на основе мифа. Если миф жизни, вслед за А. Ф. Лосевым, понимать как само бытие и конкретность

бытия, если видеть, что «миф всегда чрезвычайно практичен, насыщен, всегда эмоционален, аффективен, жизненен» [1, с. 401], то становится необходимым рассматривать миф как порожденный, выстраданный через переживание, а, с другой стороны, как средство построения, оформления переживания. Миф архетипичен, он является построенным на основе неких универсалий (жизнь и смерть, число, форма, единство и множество, мужчина и женщина, идеи Справедливости, Добра, Красоты), которые позволяют упорядочить хаотичное развитие событий жизни, явлений мира.

Также через миф возможно упорядочение внутренней реальности, согласование между потребностями, эмоциями, способностями, когнициями, ценностями. Конечно, даже способность полагаться на себя, быть субъектом означает найти наиболее уместный миф – такой, в котором вера в свои силы является спасительной. В мифическое отношение включено множество процессов различной этиологии. Мифологическая символика по Ж. П. Вернану является индикатором развития и общества, и психики, этой символикой оперирующей.

Конечно, трактовать миф как источник и форму переживаний человека вообще (а не только как представителя античности) является традиционным, особенно после работ Ф. Ницше, З. Фрейда, Э. Кассирера, К. Юнга, Л. Леви-Брюля, А. Ф. Лосева. Более того, переживания человека, встроенные в способ бытия, в способ взаимодействия человека и мира, определяются построением мифа и через понятие о мифе возможно недуалистическое решение психофизической проблемы, что стало очевидным в постмодернистскую эпоху. Знак, слово как амплификаторы мифа и образуют психофизический синтез. Процесс сигнификации, в полной мере представленный в мифотворчестве, выступает основанием единства психических и материальных явлений. Миф буквально генерирует человеческую реальность. Важно помнить, что сам миф является сложным, неоднородным и развивающимся. Миф позволяет обрести связность опыта, хронотопическую целостность. Миф связывает человека с универсалиями, находящимися за пределами индивидуального опыта.

Миф имеет принципиальное значение для понимания проблемы переживаний еще и потому, что в нем, как и в переживании, дано единство всех явлений, образованное «вертикалью», идущей от бессознательного до сверх-сознания. Р. Мэй выделяет в этой связи две функции мифов: регрессивную (дает возможность осознать вытесненное, бессознательное, архаическое содержание) и прогрессивную (утверждаются новые жизненные цели, новые этические озарения) [2, с. 87]. Миф выступает интегратором разноуровневых образований, динамизм которых способен возвысить человека до величайших смыслов, когда его идентичность оказывается интегрированной на более высоком уровне. То есть миф – не только «ложь во спасение», но и вдохновляющая сила, ведущая к расширению сознания, открытиям и развитию способности переживать.

В этом случае благодаря мифу натуральный модус человека как живого не угнетается, но превращается в реалии более сложной организации, открытой всему миру и, – в пределе – вечному и бесконечному. Связывание в целостность различных аспектов бытия осуществляется в переживании. Переживание само благодаря мифу обретает некую стройность, логику и каузальность. Но эта каузальность особенная – мифическая. Жизнь человека в этом случае подчинена мифу.

В переживании (как и в мифе) имеет место оборотничество (превращение) объектов (персонажей) переживания. Также имеет место превращение внутреннего и внешнего, особо акцентированное в мифе. Так, будучи указателями на универсалии, мифы позволяют человеку делать предметом его заботы многое, находящееся в мире, и в целом весь мир. Кроме того, с позиций предметов своей заботы человек переживает не только мир внешний, но и мир внутренний. То есть действие мифа по отношению к субъектности человека противоречиво: являясь средством переживания, миф артикулирует субъектность, т. к. создается позиция «извне»; но, являясь схематизмом, миф может овладеть человеком, подчинить его себе. Мы имеем дело с ограничивающим взаимодействием человека и мифа.

Научное сознание, противопоставляемое часто мифическому, не устраняет последнее окончательно, т. е. исчезнуть из психологической жизни миф не может, так как всегда сохраняется его основа: кровнородственные отношения, быт, чувственность, образное отражение мира, запредельные сознанию универсалии, склонность к мечтам, метафорический язык. Философия – это тоже рационализированная мифология, а греческая философия просто облачает предания о сотворении мира в форму обобщений. Миф обеспечивает самовосприятие человека как биологического существа в обществе символическими средствами культуры.

Человек есть существо, производящее символы, создающее мифы (Э. Кассирер). Нужно учитывать и то, что миф дописьменной ментальности, присущей первобытному человеку, отличен от мифа, созданного средствами письменного повествования. Первый сопряжен с магией, его невозможно представить вне проявлений тела. Когда утверждается, что ритуал есть миф в действии [2], то стоит конкретизировать генезис: именно из проявлений тела, из ритуала, из культа рожден миф. Миф есть свернутая в повествование, в образ магия. Созданный мифический сюжет как повествование для другого становится обращенным к себе средством переживания.

Специфика же детерминации мифом психологии античного человека состоит в том, что конструирование мифа, как и его «прочтение» было слито в целостность, хотя каждый миф имел различные характеристики: в нем преобладает то одушевление, то «судьба», то целесообразность, то случайность, то материальность, то идеальность [3]. Отнесенность мировоззрения древнего грека к мифологии конституирует принципиальное своеобразие его переживаний. Они характеризуются слабой дифференцированностью, они синкретичны, слиты с телесностью (тело возведено в абсолют), материально-чувственны и имеют процессуальность, соответствующую сюжету мифа.

Анализ мифов той поры [4] позволяет зафиксировать образность, динамизм, слабую субъектность, низкую интернальность переживаний: поступки, подвиги человек совершает по велению божественных сил, т. е. правильнее говорить, что не он их совершает, а они случаются с ним. Человека ведут надындивидуальные силы: архетипические законы чести и мужества, судьба, прихоти богов. В ситуации, когда миф выступает доминирующим организующим началом, иначе быть не может, поскольку миф – это образ, который овладевает человеком, а не человек, который владеет мифами. Человек даже желает того, чего от него требуют боги. Можно даже более категорично сформулировать, что древние греки не знали такой формы организации опыта, которую мы именуем словом «субъект». Они преимущественно имели дело с «индивидом».

Отсутствие психологического языка внутренних процессов неминуемо вызывало необходимость ориентации в регуляции своего поведения на внешние силы. Персонажи первых художественных произведений не подобны животным, растениям, стихиям – они в них превращаются. Герои «Илиады», например, предстают «благородными автоматами» в руках злых духов или богов, они не осознанно принимают решения в неопределенных обстоятельствах, а галлюцинаторно слышат их повелевающие голоса: «Человек «Илиады» не имел субъективности, как мы; он не имел своего сознания мира и внутреннего умственного пространства для интроспекции. (...) Воля, планирование, инициатива организованы вовсе без участия сознания, а затем «рассказаны» индивиду на его обычном языке, иногда с визуальным ореолом знакомого друга, или авторитетной фигуры, или бога, или иногда только голосом. Индивид подчинялся этим галлюцинаторным голосам, потому что он не мог видеть, что делать самому» [5, с. 233–234].

Если сфокусировать внимание на драматическом искусстве античности, то обнаруживаются различия ценностей и переживаний, с ними связанных, в ее исторической динамике, т. е. внутри данной исторической стадии. Если со времен Гомера (VIII век до н. э.) в основе архаической вселенной греков лежал единый порядок, заданный как природе, так и обществу, воплощая божественную справедливость (атрибут правителя богов Зевса); поступки и судьбы героев, их страдания здесь практически лишены какого-либо самоанализа, то, начиная с V века до н. э., благодаря во многом творчеству великих трагиков (Еврипид, Софокл, Эсхил) попытки проникновения в загадки человеческой жизни становятся все более частыми и все более глубокими. Трагики, с одной стороны, сумели выразить крепнувший дух Греции и ее граждан, а, с другой стороны, их новые средства самовыражения послужили оформляющим началом для новых способов жизни. Новыми характеристиками афинской трагедии в сравнении с гомеровским эпосом выступили более ясное осознание метафоричности богов и более острое и мучительное переживание человеческого страдания. Если эпические поэты Гомер, Гесиод, Тиртей прославляют коллективные ценности, то новое поколение в лице лириков Архилоха, Сапфо, Анакреонта сосредоточено на событиях и переживаниях отдельного человеческого существования. Театральные представления стали иметь значение не просто художественного события, но и своеобразного совместного религиозного таинства, в котором мифы через драматизацию, через социально-психологические механизмы получали плотность и реальность в переживаниях человека.

При опоре на терминологию Б. Ф. Поршнева [6], обнаруживается смещение акцента в данную историческую эпоху с суггестивных процессов (внушающее воздействие, побуждение подчиниться) на контрсуггестивные (встречное внушение, отсутствие реакции на суггестора). Внушение основано на заражении и подражании, которым могут противопоставляться контрзаражение

и контрподражание. Но принципиально здесь следующее. Исторически одно без другого невозможно: только через зависимость человека от принудительной силы коллективных действий и представлений (через суггестию) приходит психическая независимость, субъектность (контрсуггестия), с чем и связано рождение внутреннего мира, мира переживаний. Очевидно, что исторически в теснейшем взаимодействии развиваются и суггестивные процессы (социально-психологические механизмы), и контрсуггестивные (субъектные, рефлексивные переживания), что выступает центральным механизмом социокультурной динамики. В этой динамике мы, например, обнаруживаем, что в развитых культурах, а также у культурно вооруженной личности процессы суггестии – контрсуггестии уступают процессам убеждения – контрубеждения, хотя первые не исчезают вовсе. Убеждение как новая коммуникативно-рациональная стратегия именно в античности получает небывалое развитие.

И происходило это в борьбе с мифическим переживанием, которое противопоставлялось сознанию, субъектности, свободе личности. Парадокс, однако, заключается в том, что субъектность становится отчуждающей, если она порывает связь с мифом (с корнями, с непосредственными родственными отношениями, с мечтой о райской жизни). Вне мифа человек не способен подняться над обыденностью и мирской суетой. Это охлаждающее влияние рационализма, выхолащивающее жизненность из бытия человека, мы наблюдаем во времена Просвещения и следующие за ним эпохи – с нарастающей силой.

Не случайна формулировка вопроса, которым в конце XIX в. задается Ф. Ницше: «На что указывает огромная потребность в истории этой неудовлетворенной современной культуры, это собирание вокруг себя бесчисленных других культур, это пожирающее стремление к познанию, как не на утрату мифа, утрату мифической родины, мифического материнского лона?» (цит. по: [2, с. 43]). Само познание, логическое мышление, направленное на понимание ситуации человека, приводит не только к критике «темного» мифического пласта, но и к признанию его жизненной необходимости, поскольку без мифа невозможны такие феномены бытия, как мечта, вера, чудо, смысл, тревога, забота, любовь (основные феномены собственно человеческого). Без мифа люди уподобляются теням, с которыми в Аиде повстречался Одиссей, и которые просили его описать, как человеку живется на земле, хотя сами эти тени лишены переживаний и понять Одиссея не в состоянии. Миф есть укорененность в бытии и сама конкретность жизни, что не случайно многократно и в разных адресациях повторяется А. Ф. Лосевым [1].

Человеческая жизнь и на уровне сознания, и на уровне мифа есть жизнь, разделенная с другими. Миф историчен, он позволяет состояться связности прошлого, настоящего и будущего. Личность неотрывна от истории общества с его мифами. Вне мифа человек утрачивает чувство истории, сопричастности, отчуждается и переживает одиночество, депрессию. Именно в этом причина отчаянного состояния современного человека. Миф как разделенное верование социально-психологичен, хоть и выступает средством организации внутреннего опыта.

Отношение к Другому – это не просто характеристика человеческого бытия, это его сущность. Поэтому индивидуальная жизнь в своем пределе есть жизнь всеобщая, что и заключено в мифе. Именно в такой трактовке жизнь в мифе можно вслед за Т. Манном назвать праздником. Именно в этом смысле психотерапию Р. Мэй характеризует как поиск человеком своего собственного мифа [2, с. 48]. Именно в этом смысле А. Адлер противопоставлял свой социальный интерес прогрессирующему на Западе нарциссизму и говорил о необходимости для здоровой жизни фикционного финализма (мифа).

Именно жизнь в органичной системе мифов Ф. Ницше называл «человеческим, слишком человеческим». Именно напряженное единство рационализма и мифизма сознания позволяет состояться игровому переживанию, а последнее есть особое качество данного единства – жизни свободной, сознаваемой, включенной, необыденной, творческой, драматичной, трагичной и радостной одновременно. Игровое переживание характеризуется одновременным удержанием отношения к мифу, во-первых, как к средству с признанием его относительности, и, во-вторых, как к чуду жизни, как к череде превращений на пути к мифической родине.

Список использованных источников

- 1 Лосев, А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев // Из ранних произведений. – М. : Правда, 1990. – С. 391–655.
- 2 Мэй, Р. Взывая к мифу / Р. Мэй ; пер. с англ. Е. А. Семеновой – М. : Модерн, 2014. – 368 с.
- 3 Лосев, А. Ф. История античной эстетики: ранний эллинизм / А. Ф. Лосев. – М. : Искусство, 1979. – 815 с.