

Хамула Д.В.

г. Одесса

## ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИОЗНОГО МИФА В АНТИЧНОСТИ

*Аннотация.* Рассматриваются различные взгляды на понятие мифа, роль мифологического времени внутри мифа, даётся авторское определение понятия.

*Ключевые слова:* миф, мифотворчество, мифологическое время.

*Анотація.* Хамула Д.В. *Феноменологія релігійного міфу в античності.* Розглядаються різні погляди на поняття міфу, роль міфологічного часу в середині міфу, дається авторське визначення поняття.

*Ключові слова:* міф, міфотворчість, міфологічний час.

*Summary.* Hamula D.V. *Phenomenology of religious myth in antiquity.* We consider various views on the notion of myth, mythological role of time in the myth, given the author's definition.

*Key words:* myth, creation myth, mythological time.

**Постановка проблемы, анализ последних исследований.** Предысторию «еще до серьезного развертывания собственно научного изучения мифов», а также научные теории мифа XIX в. в развернутом виде представил в «Поэтике мифа» Е.М. Мелетинский [см. 21, ч. 1. Новейшие теории мифа]. На ней я останавливаться не стану, отмечу лишь, вслед за исследователем: главным недостатком европейских школ по изучению мифологии, в частности т. н. антропологической, был слишком однобокий подход к изучению феномена мифа, который воспринимался и интерпретировался исключительно в качестве донаучного примитивного освоения окружающего мира, постепенно с развитием культуры полностью потерявшим своё самостоятельное значение. В таком ключе к примеру, рассматривал миф знаменитый Эдуард Тейлор и др. представители английской школы второй пол. XIX в. [подробно см. 21, ч.1 Ритуализм и функционализм.]. Дж. Дж. Фрезэр углубил понимание мифа до его сугубой ритуализации и возникновения из магии и ритуала. В дальнейшем его теорию развивал А. Геннен [см. 4] и др. Б. Малиновский показал, что миф и обряд являются двумя неразрывно взаимосвязанными сторонами той или иной первобытной культуры: «Мифология, священное предание племени, является, <...>, мощным средством, помогающим человеку, позволяющим ему соединить две стороны его культурного наследия». Малиновский так говорит, показав несостоятельность двух противоположных направлений в изучении мифа, суть которых состоит в следующем. Первая, старая теория – натуралистическая, полагает происхождение священных преданий в непосредственных культурах солнца, луны и др., с явным игнорированием культурной функции мифа, другая, одним из представителей которой является англичанин Риверс, не просто полагает истоки священного предания в реальных исторических событиях, а прямо считает их пересказом этих событий. В своей работе Малиновский и показывает явную несостоятельность как той, так и другой теории [19, с. 95 и след.]. Я не стану здесь подробно останавливаться на теории Малиновского, поскольку поставленный им вопрос о гипертрофированной тенденциозности обеих теорий вполне очевиден, кроме того углубление в сферу этой проблематики уведёт слишком далеко от вопроса нашего исследования. Отметим лишь коротко. Малиновский обосновал огромную роль мифа в ритуале, замеченную ещё Вундтом, Дюркгеймом, Кроули, Харрисон и др., его тесную связь с моральными и социальными принципами [19, с. 96-99 и след.]. Представление о том, что мифология порождена стремлением человека объяснить явления окружающего мира, была несколько переосмыслена после открытий К.Г. Юнга и К. Кереньи, считавших мифологию обращённой к глубинам коллективного подсознания. Мелетинский тщательно проанализировал достижения на поприще осмысления мифа многие имена первой половины XX в., внесшие существенные изменения в понимании мифа как такового (Э. Дюркгейм, Э. Кассирер, Фр. Босас, Л. Леви-Брюль, Э. Станнера, К. Леви-Стросс, Сюзанна Лангер и др.), что освобождает нас от пересказа этого материала.

**Целью публикации** является анализ различных взглядов на феноменологию мифа и как следствие –

Надійшла до редакції 18.07.2011

попытка формирования авторского определения мифа в контексте языческой религиозной традиции, в частности древнегреческого дионисизма.

**Результаты исследования.** Как натуралистическая, так и антропологическая школы, по словам Мелетинского, впервые поставили изучение мифа на строгую научную основу, что дало возможность его исчерпывающего объяснения и в тоже время его полному развенчанию, за которым естественно терялась собственно поэтическая и очаровательная сторона мифологического феномена. Позднее Лосев напрочь развеял миф о мифе: представление мифа, как первобытной науки. Исследователь дал, на мой взгляд, самое сжатое и точное определение мифа: миф – это «в словах данная чудесная личностная история» [15, с. 169; см. также об этом 30, с. 910-932], миф по Лосеву, «есть бытие личностное или, точнее, образ бытия личностного, личностная форма, лик личности» [15, с. 74], он «есть развёрнутое магическое имя» [15, с. 170]. Миф есть сама жизнь [15, с. 27], есть сама «напряжённая реальность» [15, с. 24], телесная действительность [15, с. 27, 36, 38, 44, 47, 65] и как следствие этого миф есть «диалектически необходимая категория сознания и бытия вообще» [15, с. 25]. Т.е. миф целокупно претворяется в жизнь [см. подробно 30, с. 916]. Он и движит всей нашей жизнью, проистекая из сознания, которое вместе с реальными условиями текущей жизни его рождает. Схема рождения мифа и его овеществления в реальности представляется мне такою же замкнутой циклической структурой как и сам миф, о цикличности которого мы скажем ниже. Это вполне обуславливается мыслью Лосева о мифе как жизни, из её хода проистекающего, и в неё же возвращающегося, но только уже в овеществлённом виде.

Глубина взглядов на феномен мифа у Лосева обуславливается неисчерпаемым интересом к нему у великого исследователя на протяжении всей его жизни, посему нет ничего удивительного в том, что многие прочие взгляды на миф являются по сути весьма примитивными точками зрения в сравнении с многолетними лосевскими штудиями, переоценка коих вряд ли возможна.

Важное значение имени и слова в мифе отводят Е.С. Штейнер и Р.В. Кинжалов. Они считают, что имя для архаических эпох было таким же бытийственно оплотнившимся, как и сама материя – носитель имени, потому его произнесение считалось как бы удвоением носителя и было более значимым чем изображение мифа в силу огромной магической мощи произносимого слова [см. подробно 43, с. 266-267, 270-271; 13, с. 25; см. также 28, с. 218-246]. Штейнер определяет миф следующими словами: «Миф – это система онтологизированных семиотических ценностей, актуальных в конкретной социокультурной общности» [43, с. 267].

Миф в глобальной концепции Лосева может быть осмыслен исключительно с мифологической же позиции, на него следует смотреть глазами не «учёного», наука которого, тем не менее, не лишена мифологичности при том, что миф, сам по себе, никогда не может мыслиться наукообразным, а смотреть на него глазами индивидуума, наделённого мифологическим сознанием. Только при таком условии, миф раскрыва-

ет перед нами всю свою семантическую глубину [15, см. с. 35 и след.]. Вяч. Иванов полагал происхождение мифа из пра-мифа основывающегося на простых объективных ассоциациях типа: «солнце страждет, уходя на зиму в подземный предел; влюблённое Небо дождём оплодотворяет Матерь-Землю» и т.д. [12, см. с. 269-270], поддавшись тем самым воздействию идей натуралистической школы. Далее, как он считал, шло формирование обряда, для объяснения его происхождения создавались этиологические повествования [12, с. 270]. Хотя чисто объективно следует полагать его теорию более антропологической нежели натуралистической, за это говорит весь комплекс его исследований о происхождении дионисийской религии, складывавшееся из культов местных страстных героев, олицетворявших прадионисийские ипостаси и изначально могущие представлять своим прототипом некогда живших на земле героев, царей и проч. Но эта характеристика позиции Иванова, тем не менее, очень условна, поскольку учёный рассматривает миф о Дионисе как сферу чисто умозрительную и мистическую, где религиозно-мифический диалектизм выставлен на первый план, что выражается в идее одновременности соединения в сущности божества и преследователя и преследуемого: гонители бога суть сами ипостаси этого же божества.

Мэри Лефковиц даёт определение, которое очевидно сформировано под влиянием Лосева, в суть которого исследовательница проникает лишь поверхностно: мифы – это «сказания о сверхъестественном в человеческой жизни» [49, р. IX]. В двух этих концепциях приоритет отдан человеку, личности. А.И. Зайцев определяет миф как «рассказы об объектах веры и культа» [10, с. 13]. Ричард Бакстон видит в мифе некое традиционное повествование [45, р. 18]. Такой же, не столь глубокий, на мой взгляд, характер носят представления о мифе у Брюса Лин-Кольна, Шарля Делатра [50, р. 4-29; 47, р. 5-62].

В некотором смысле примитивно-универсальный взгляд на характер мифологии, могущий объединить два противоположных подхода, о коих сказано выше, был дан ещё Страбоном. По его пути идёт И.В. Шталь. Исследовательница со ссылкой на Страбона [Strab. I, 2, 19, р. 27] о мифе говорит следующее: «миф – это вымысел, но вымысел особого рода. По своей структуре миф, как представляет себе Страбон, противостоит истории, достоверным сведениям, рассказу (*εν μυθων σχηµατι – εν ιστοριας σχηµατι*), хотя и имеет с ним точку соприкосновения: отношение к истинно бывшему» [42, с. 17-18], «в основе вымысла всякого мифа лежит истина реального факта, прежде всего факта бытия, скрытая за вымыслом и растворившаяся в нём; к ней-то и приурочен миф» [42, с. 21]. Р. Барт сходным образом определяет: «миф не есть ложь, ни искреннее признание, но есть искажение» [см. 2 гл. «Чтение и расшифровка мифа»]. Страбон говорил: «Нами воспринимается с большей верой та ложь, в которой есть примесь правды» [Strab. I, 2, 9 р. 20]. Греки чётко не разделяли историю и поэзию (вымысел) [18, с. 155, прим. 12]. Сходные представления, изучая гомеровский эпос, разделяет Р. Карпентер [46] и М.И. Стеблин-Каменский, определявший миф в качестве такого повествования, которое воспринималось

за правду, как бы оно неправдоподобно не выглядело [29, с. 4 и след.]. Д.В. Панченко определяет миф как «повествование неопределённой достоверности» [7, с. 383]. А.А. Тахо-Годи говорит следующее: «Античный миф, <...>, основан на непосредственно-чувственном восприятии мира и обобщении этого восприятия в целостное единство, расцвеченное вымыслом» [31, с. 13]. Для Платона миф имеет исключительное значение для поучения. Посему он всегда имея нечто истинное, в вымысле же, непременно содержащемся в нём, имеет положительное, стремится к примирению действительности и воображения [см. подробно 32, с. 537-538 и след.]. Из древних авторов, ещё более детально о способе построения мифов как «завесы для истины» служащих ложными образами для понимания истинного говорит Прокл [Plat.: Theol. I, 4, p. 21, 7-12]. Т.е. как поясняет Лосев, здесь у Прокла ставится древняя философская проблема соотношения материи и идеи, где они, субстанциально слиты воедино. В противном случае миф превратился бы, по слову Лосева, «просто в поэтическую метафору» [16, см. с. 419, 420]. Следует видеть в соприкосновении истинно бывшего в мифе правды и вымысла у Страбона, как то самое субстанциальное слияние, которое подразумевал Прокл. В более завуалированной форме та же мысль, как сказал Лосев, «специфически данный образ всеединства» высказывает и Саллюстий: «Мифы, обладая реченным и нереченным, неясным и очевидным, разъясненным и скрытым, подражают в этом самом богам и их благости» (цит. по Лосеву с. 416, см. также понятие мифа у Ямвлиха [16, с. 227]). Ямвлихом, в частности, под предельной обобщённостью понимается и сама сущность богов, так Посейдон есть, как пишет Лосев, «предельная обобщённость моря и всего морского», представляемого «со всеми его географическими, физическими, биологическими и социально значимыми чертами, и притом не только теперь, но и всегда, во всю вечность» [16, с. 291]. В другом месте Саллюстий называет мифом весь космос, где явленное – суть «тела и вещи», а неявленное – «души и умы» [16, с. 416-417], а также даёт пять типов толкования мифа [16, см. с. 436-438]. Не вдаваясь далее в глубокие подробности я только задамся вопросом, сводима ли та ложь о которой говорил Страбон с той неявной стороной мифа, о которой писал Саллюстий? Я не стану отрицать возможности подобного отождествления, но скажу лишь о принципиальном снятии вопроса о лжи как таковой в мифе для Саллюстия. Это вполне очевидно, поскольку то неявное в его определении мифа Лосев трактует «как жизнь, или как творчество мировой души, ...» [16, с. 417]. Понятие мифа вообще в античности начинает складываться, по замечанию Лосева, лишь в период неоплатонизма, т.е. в то время, когда уже мифология перестала быть самоочевидной данностью, когда в неё попросту уже перестали верить и тогда миф стал достоянием аналитического взгляда философов [16, с. 226, 418]. Т.е. вполне очевидно, перефразируя слова Лосева, что через абсолютную цельность и неделимость всего сущего, присутствующего в каждом мифе, а также отождествления мифа с космосом, где миф по крайней мере у Саллюстия, восходит к первосубстанциальному началу [16, с. 416-417, 420], можно сделать вывод о

том, что неоплатоники уже себе ясно определяли феноменологию мифа в качестве замкнутой циклической системы.

Это примысливаемое, трансформируемое в мифе имеет точку соприкосновения с глобальной мифологической концепцией Лосева и эвгемеризмом. Опять обратим наше внимание на слова учёного: «Миф есть фактический человеческий индивидуум (в природе и истории), взятый в своём предельно обобщённом и независимо-субстанциальном виде (эвгемеризм)» [17, с. 23]. Для Эвгемера и Фирмиция боги – простые смертные, обожествлённые лишь впоследствии. Так, например, в мифе о Загрее, они видели стремление народа сделать из своего тирана, которого нельзя было похоронить, – бога [3, с. 303-305; 12, с. 205]. Критику традиционных мифов изложил в «Опровержении или исцелении от мифов, переданных вопреки природе» или «О невероятном». Гераклит, живший вероятно в I в. н.э. [см. 5]. Сходный с эвгемерическим, имел взгляд на происхождение культа героя Шарль Отран [20, с. 10]. Миф в руках эвгемеристов стал по слову Лосева, конструкцией, используемой в целях секуляризации в период эллинизма [17, см. с. 240].

**Познавательная функция мифа.** Важно отметить аспект познавательности в мифе, о котором выше было лишь упомянуто. Миф, как правильно полагал Мелетинский, всегда призван показать гармоническое устройство мироздания в диалектической борьбе зла и добра, порядка и хаоса. Именно такими представлениями руководствовался неоплатоник Порфирий написавший трактат «О пещере нимф» в качестве пояснений к космологической семантике XIII главы «Одиссеи». Но этот процесс тотальной дезантропоморфизации античной мифологии через высвечивание в образах мифологических персонажей сил природы, глубин подсознания психики, или если точнее сказать словами И.И. Толстого по отношению к поздним александрийцам: «отрыв мифологического сюжета от уз религии, то есть изъятие мифа из былой, некогда окружающей его сакрально-культовой оболочки» [33, с. 174] привело к краху античной религии и открыло прямой путь к тоталитаризации всей античности христианством.

С другой стороны любопытен, на мой взгляд, оппозиционный подход Л.Я. Жмудя, напрочь, отрицающего познавательную функцию мифа. Учёный отрицает даже наличие самого факта мифологического мышления [9, с. 14], а также какую бы то ни было реальность, стоящую за мифологическим мышлением [8, с. 302]. Тем самым, учёный, как бы выставляет на всеобщее обозрение свою безграмотность либо слишком предвзятое отношение к рассматриваемому вопросу. О наличии мифологического мышления говорил ещё Аристотель, определяя его в качестве некоего старинного способа мышления [17, см. подробнее с. 294]. Жмудь, к сожалению, вероятно, не разделяет понятий: познание и информативность. Наука сама по себе знаний человеку не добавляет, она пресыщает его новой информацией и только, миф же призван именно к тому, что бы человек познавал природу окружающих вещей в их взаимодействии с ним. И это притом, что уже много ранее Жмудя, О.М. Фрейденберг чётко определила, что миф есть «непосредственная форма поз-

навательного процесса» [35, с. 28]. Как справедливо пишет Н.А. Оифан – миф с древнейших времён был «методом» и способом описания, т.е. «...» средством познания мира» [26, с. 47]. Как верно отмечает Тахо-Годи, мифология есть одна «из форм освоения мира» [32, с. 14]. Уже на дискуссии конференции 1985 г., где Жмудь представил доклад о мифе, П.Я. Острошевский как бы совсем не отрицая, видимо из вежливости, положений Жмудя, тем не менее, хорошо сказал, что «миф включает в себя и гносеологию и искусство», однако под искусством видимо учёный понимает просто фантазию, что следует из его предшествующих слов, и включается «в систему гносеологического процесса развития познания» [7, с. 413-414]. Мы безусловно стоим совершенно на иных позициях, ни в коем случае не называя миф простой фантазией и лишь художественным творчеством, но тем не менее, в своём высказывании Острошевский даёт правильный противовес чрезвычайно тенденциозным и совсем несовременным, отсталым взглядам Жмудя.

**Единство идеи и материи в мифе.** Древние греки обладали мифологическим мироощущением, для которого характерно единство рационального и иррационального. По этому поводу Лосев писал следующее: «Буквально построяемый и буквально понимаемый миф как раз и является тем, в чём нет никакого различия между идеей и материей. Древний миф потому и представляется нам фантастическим, что в нём всё идеальное буквально тождественно с материальным. Материи здесь приписывается идея со всеми её идеальными чертами, почему и материя, то есть материальная действительность, представляется нам в данном случае фантастической». Далее автор пишет: «миф есть субстанциальное (то есть буквальное) тождество идеи и материи» [17, с. 199]. Это определение включает в себя платоновско-прокловский «автодзоон» – такую ступень бытия, где умопостигаемое и живое различимы с трудом, стоическую идею действительности, как живой организм идеи и материи, а также аристотелевское понимание каждой вещи как живого, т.е. мифологического понимания, которые учёный объединяет под выводом, названным им тождеством диалектики и мифологии [17, см. с. 288 и след., с. 296, 299-300].

**Пространство и время в мифе.** М. Элиаде прекрасно представляет миф в качестве идеальной модели поведения людей в реальном пространстве и времени, отделённом от сакрального. Именно это сакральное время, хранящее по его словам истинную историю, является основанием мира, некоей точкой отсчёта [44, с. 60, 63-69]. Елена Рабинович, применительно к античности, даёт оригинальный взгляд на миф, правильно рассматривая его в рамках мифологической же реальности и рамках подхода, данного Лосевым: «итак, в согласии с греческим языком и общим мнением, мифом далее будет называться сообщение о событиях «оного времени» (*illius temporis*)». Оно же время – это такое время, в которое и происходило то или иное событие, причём это событие не обязательно должно было совершиться очень давно, это некое неактуальное прошлое [27, с. 30-31]. Т.о. исследовательница развивает мысль, данную Мелетинским, поставившим во главу угла мифологической мысли первичное мифическое

время, которое он полагал всё же только во времена отдалённые, – в т.н. золотой век [22, с. 26]. В понимании исследовательницы это неактуальное прошлое неактуально только относительно самого времени, а вовсе не касается самого данного факта совершившихся событий описываемых в мифе. Данная концепция Рабинович находит полное соответствие с тем, как видит мифическое время Элиаде. Это первичное время, по Элиаде, не идентифицируется с историческим прошлым [44, с. 50]. Только христианство вывело мифическое время сугубо в историческую плоскость ввиду конкретно исторических условий рождения Христа, которое осватило это время, сакрализовало его и история стала чуть ли не сплошной теофанией и восприниматься промыслом Божиим [44, с. 73-74]. В языческом мифологическом мировосприятии приоритет был отдан иерофании (термин Элиаде), которая обыкновенно могла переноситься на всё окружающее пространство, космос, при том, что само это пространство мыслилось крайне неоднородным с религиозной точки зрения: есть священное и аморфное [44, с. 18, 22, 75]. Кроме того, когда речь идёт о космогоническом мифе, мы сталкиваемся с понятием цикличности процессов, прямо отражающих тот или иной космогонический процесс [48], нашедший воплощение в сказочной истории (священного времени), которая определённым образом воспроизводясь во время церемоний и праздников, обеспечивала жизнь мифа в реальном линейном времени и т.о. священное время является продолжением «вечности» [44, с. 49, 59]. Отношение не только к социальным аспектам жизни, но прежде всего к космогонической цикличности бытия, является отличительным признаком мифа, – считает Сюз. Лангер [см. 14]. Важно то, что миф существует, а не важна его чёткая привязка к конкретным географическим и хронологическим координатам. По моему мнению, это обстоятельство заставляет считать данное явление природы мифа как положительный признак относительно строгих канонических религий, возникших на основе мифологии. Рабинович справедливо считает, что постоянным признаком греческих богов остаются только их функционально-атрибутивные характеристики, а обстоятельства их родословия и биографии могут различаться в различных источниках, могут меняться в процессе мифотворчества, поскольку они не являются основополагающими в понимании того, чем являлось божество для его почитателя [27, см. с. 26-27]. Вяч. Иванов отслеживал и констатировал непрерывно продолжающееся обрядовое творчество божественных имён. Это проходит через всё его основное исследование о сложении и генезисе дионисийской религии [12, с. 194]. В этом, я считаю, следует видеть всю непреложную прелесть и притягательность мифологического представления о боге относительно, скажем, христианского представления о боге, где крайне важны обстоятельства: где и когда совершилось то или иное событие, где и при каких обстоятельствах рождается божество, а главное кем оно было порождено. Не то мы видим в греческой мифологии. Диониса к примеру, рождает то Деметра, то Семела, его то реинкарнируют из только и оставшегося от растерзания титанами сердца, то зашивает себе в бедро Зевс и т.д. Для язычника это нормально,

поскольку эти обстоятельства личной биографии бога не столь важны, как то, что именно или какую силу воплощает собой божество. Представить же себе такое отношение к обстоятельствам рождения Христа просто невозможно. В определённом смысле попытку альтернативного рождения богочеловека предпринял А.С. Пушкин. С точки зрения языческого понимания поэма «Гавриилиада» не несёт в себе ничего преступного или порочащего честь новозачатого бога. В то же самое время в глазах христианских ортодоксов яркие сюжеты скандальной поэмы далеки от раболепного отношения верующего к богу. Кто же тогда в этой ситуации Пушкин – либо великий мифотворец, либо же безбожник!

**Мифотворчество** не прекращалось никогда, начавшись, как говорил А. Ашик во времена столь неопределённые, что «открыть их источники невозможно» [1, с. 94-95]. Рабинович раскрывает этот вопрос на современном уровне яснее: «Процесс мифотворчества начинается вместе с появлением человечества, так что и завершиться может лишь с его исчезновением – как нет племени, настолько дикого, чтобы не иметь мифов, так нет и цивилизации, умеющей и желающей обойтись без старых мифов и не создавать новых. Классическая древность не была исключением, и во все века её существования при сохранении значительного ресурса старых мифов продолжали создаваться новые...» [27, с. 28]. Греческая религия никогда не была замкнутой догматической системой [25, с. 323; 11, с. 35], являясь ярким примером бурного мифотворческого генезиса. Как пишет И.А. Непочатова, она всегда покоилась на мифотворчестве, как на свободном согласии, посредниками которого выступало искусство [24, с. 323]. Применительно к культуре Древней Греции миф был воплощением одной из религий, названной Ф.Ф. Зелинским поэтической. Учёный считает миф повествовательной частью религии. Учёный подразделял её на три составляющих: поэтическую религию (мифологию), философскую и гражданскую [11, с. 37-38]. В общем, такая позиция, где мифология составляет органическую составную, без которой религия не могла бы существовать, абсолютно правомерна уже потому, что мифологическое мышление предшествовало собственно религиозному сознанию в полном смысле. Говоря о мифологическом мировосприятии древнего человека, следует иметь в виду, что «космос, природа, общество и человек – различные проявления одного и того же божественного закона, передаваемого через символическую или символическо-мифологическую систему» [23, с. 17]. Уникальность такого мировосприятия заключается не только в отсутствии строгой догматической системы, но также и в том, что миф живёт в своём времени, противопоставленном пространственно-временному континууму в котором живём мы, о чём уже было сказано выше. В этом последнем, по моему мнению, следует усматривать причину отсутствия системы догматов. Об относительности и разнообразии мифологических временных шкал в сравнении их с другими взглядами на течение времени подробно пишет А.Е. Наговицын [23, см. с. 29-86].

**Миф как чудо.** Повествования об умирающе-воскресающих богах показывают в наглядно-образ-

ной форме предвечную цикличность всего в природе и мироздании, что соотносится с позицией Фрезера по отношению к мифу, который является, согласно его теории, детищем ритуала, призванного в первую очередь обеспечить жизнь и благополучие рода. Безусловно, прав Мелетинский, заявивший, что вопрос о первичности ритуала по отношению к мифу – это вопрос первичности яйца или курицы, т.е. он абсолютно бессмыслен, несмотря на все усилия многих учёных споривших на этот счёт. Ставя такой вопрос, по моему мнению, учёный, так или иначе, делает заявку на разрешение того, что бы я назвал дном научного изучения мифологии и культуры, а докопаться до него нельзя.

Миф, будучи явлением чудесного, имеет, как показал Яков Голосовкер, свою стройную логику этого чудесного. Назвав её логикой воображения, с помощью которого греки познавали мир идейно, без относительно целей утилитарного потребления этого знания, учёный указывает на необычайную дальновидность этого воображения (имагинативного мира мифа), правдивость которого подтверждает со временем наука [6, с. 14 и след.]. Тем не менее, логика мифа коренным образом отлична от логики здравого смысла, миф повествует о свершившемся «как», но никогда «почему?», т.е. не разъясняет механизм чудесного, иначе автоматически произойдёт снятие логики чудесного – чудо перестанет быть чудом [6, с. 28]. Фантастическое усиливается ещё и тем, как показал Яков Голосовкер, что если нечто невозможно, однако логика мифа (логика чудесного) этого требует, то оно чудо непременно совершается [6, с. 30].

**Чистый миф. От мифа к религии.** Опирируя понятием мифа и мифологичности применительно к библейским и евангельским сюжетам в моих других работах, я вовсе не имею в виду того понимания, какое вкладывалось в него в недавнем прошлом атеистической науки. Следует сделать оговорку относительно понятия так называемого чистого мифа, которое даёт Лосев. В его концепции чистый миф не обязательно связан с религией и культом [15, см. с. 91-93, 97, 100], посему он и именуется чистым, и это очень важно, поскольку для нас существенно рассматривать миф исключительно применительно к культу, культу древнегреческому и в первую очередь дионисийскому. Это значит, что наше определение мифа будет весьма далёким от понимания мифа как такового, мифа в чистом виде, мифа существующего и в наши дни и связанного со всею окружающей жизнью, каждым человеком, политикой и проч.

Итак, под *мифом* я понимаю следующее:

– такое повествование, которое *рассказывает о невероятных событиях (чудесах) и персонажах, имевших место быть в доисторические времена, определённые таким образом мифологическим временем (время -оно-, по Рабинович), и как следствие этого факта – окружённых вариациями и туманом ещё большей загадочности и чудесности, наделением божественности как первых, так и вторых.* С другой стороны я полагаю *миф многоуровневой системой, в которой реализуется не только вневременная память об обожествлённых героях и славных подвигах основателей рода, пророков и др., в нём преподносится нравоучительность, целью которой является сугубо*

утилитарное сохранение гармонии взаимоотношений в роду для его продолжения и выживания; восхваление чудесного и божественного, но также, что не мало важно, в нём раскрывается суть архетипических стереотипов в социальном, общественно-родовом, моральном и сексуальном поведении носителей той культуры, в которой было создано или прижилось извне то или иное повествование, именуемое мифом. Аспект же космогоничности представляется в мифе не основным, не самым главным, но всегда первичным, изначальным, поскольку любая мифологическая система начинается с мифов о первотворении земли, космоса, богов, а затем и людей [40, см. с. 47-53].

*Миф – это также система кодов, представленная ясными и устойчивыми во времени образами, связанными в канву определённого повествования, раскрывающаяся путём развёртывания их смысла на разных уровнях.* Зачастую прямые носители мифа не знают всех скрытых планов его интерпретации, он возведён там в ранг сакрального, что придаёт ему устойчивость и неизменность во времени, благодаря чему внешняя его форма канонизируется. В таком виде миф, по-моему, выражаясь словами Лосева, абсолютизируется, сознательно утверждается [15, с. 102]. Отсюда лежит прямой путь к религиозному осмыслению любого мифа, его переходу в область религии, как к системе констант и табу.

*Мифологический код – это во множестве делимая единица мифологического сюжета, внешне похожая на примитивно-описательный рассказ, состоящий из тех или иных образов, по сути же своей отражающий тот или иной элемент в космогонической системе бытия, являющийся собственно мифом.*

**Миф как замкнутая система. Сакрализация времени и пространства.** Миф также есть целостная, замкнутая система повествований и образов (мифологических кодов), соединённых между собой связями такого уровня, где каждое отдельно взятое событие или сюжет, содержит в себе информацию о предыдущих и последующих событиях и сюжетах в рамках мифологической темы, образуя, таким образом, замкнутый цикл, внутривидовую структуру имеющий потенцию к бесконечному видоизменению и расширению. Миф содержит одну главную тему; в мифе о Дионисе – это тема священного брака, вокруг которой выстраиваются дополнительные сюжеты, определённым образом связанные с этой главной темой, прямо или косвенно намекающие своим содержанием на неё, она то и держит дополнительную сюжетику вокруг себя, структурно замыкая мифологический цикл. Подробно дифференциация дионисийского мифа мною рассмотрена в монографии 2009 г. и др. [36, см. с. 111 и след.; 37, с. 114 и след.; 38, с. 26-27; 39, с. 160-164]. Миф, проистекая в линейное время, в моменты его воспроизведения в ритуалах, тем самым освящает и сакрализирует эти временные отрезки, благодаря чему собственно он и живёт, в противном же случае он последовательно превращается в сказку. Таковы жёсткие рамки любого ритуала, имеющего «свойство быть постоянно воспроизводимым, образуя функционально замкнутый цикл. Он имеет мифологическое начало, но не имеет конца в силу своей цикличности» [41, с. 15]. Я со своей стороны, также прихожу к окончательному

выводу касательно мифа – он никогда не развивается линейно, но замыкается в циклическую структуру. Эта его круговая замкнутость оправдывает событийность, протекающую во времени оном, о котором было сказано выше. В мифе никогда нет начала и конца, что обусловило бы протекание процесса, наличествующего в рамках линейного времени, в котором живём мы. Миф же представляет собой бесконечно возобновляющийся цикл, временные рамки протекания событий совершающихся в нём, не имеют существенного значения, миф по своей внутренней структуре принадлежит вечности и посему всё, что в нём совершается, совершается единственно по принципу времени оногo. Изучение мной структуры дионисийского мифа целиком подтверждает это моё утверждение и определение мифа.

Следует сделать оговорку относительно высказанного мной в определении мифа аспекта сексуальности, под которым я понимаю поведение в целом, а не только то, что имел ввиду З. Фрейд в кн. «Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии» (книга широко представлена в сети) [см. также 34, с. 354-359], где он ставит акцент на происхождении религии и мифологии из эдипова комплекса (врождённого инцестуозного искушения, воплощённого в трагедии «Эдип» и строго табуируемого у современных диких народов), обеспечивавшего появление религиозных принципов, где табу в определённой степени уподоблено неврозу навязчивости, который широко распространён и у современного человека. На сегодня можно чётко сказать, что запрет на инцест был продиктован отнюдь не моральными нормами, а сугубо причинами сохранения здоровой численности потомства в роду, поскольку инцест, как известно приводит к его вырождению, и именно потому все табу первобытных культур были ориентированы исключительно на утилитарные предписания сохранения и выживания рода, а вовсе не на моральные и тем более не духовные ориентиры. Отсюда строгий запрет не только на инцест, но и объявление тяжким грехом мужеложства и скотоложства, долгое не вступление в брак с партнёром противоположного пола, к примеру, в законе Моисея, которое нарушало природные циклы рождения-умирания.

**Вывод.** Изначальное время сложения той или иной мифологической структуры в космогонии определить, конечно, нельзя, но и считать окончательно сложенный миф порождением сугубо народной фантазии, отрицая выдающуюся роль конкретного авторства также недопустимо. В пользу сказанного говорят произведения Гомера, Гесиода и др., также библейские тексты и др.

#### Литература:

1. Ашик Антон. Воспорское царство с его палеографическими и надгробными памятниками, расписными вазами, планами, картами и видами. – Одесса: Тип. Т. Неймана и Комп., 1848 – Ч. III. – 1849. – 97 с., 213 р.
2. Барт Ролан. Миф сегодня. Избранные работы: Семиотика, поэтика / Пер. с франц., сост., общ. ред., и вступ. ст. Г.К. Косикова. – М.: Прогресс, 1989. – С. 72-130.
3. Воеводский Л.Ф. Каннибализм в греческих мифах. Опыт по истории развития нравственности. – СПб.: Тип. В.С. Балашёва, 1874. – 397 с.
4. Геннен А. Ван. Обряды перехода. – М.: Изд-во Восточная литература, 1999. – 198 с.

5. Гераклит. О невероятном. Ватиканский аноним. О невероятном [пер. с древнегреческого, вступительная статья и комментарии В.Н. Ярхо // ВДИ. – М.: Наука, 1992. – №3 (202). – С. 235-251.
6. Голосовкер Я.Э. Логика античного мифа / Логика мифа. – М.: Главная ред. Восточной лит-ры изд-ва Наука, 1987. – С. 1-113.
7. Жизнь мифа в античности. Материалы научной конф. «Випперовские чтения – 1985». – Вып. XVIII. Ч. II. – Дискуссия. – М.: Изд-во «Советский художник», 1988.
8. Жмудь Л.Я. О понятии «мифологическое мышление» // Жизнь мифа в античности. Материалы научной конф. «Випперовские чтения – 1985». – Вып. XVIII. Ч. I. – М.: 1988. – С. 287-305.
9. Жмудь Л.Я. Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. – СПб.: Изд-во Алетейя, 1994. – 376 с.
10. Зайцев А.И. Греческая религия и мифология. – СПб.: Изд-во Филологического факультета СПбГУ Академия, 2005. – 208 с.
11. Зелинский Ф.Ф. Древнегреческая религия / Эллинская религия. – Минск: Экономпресс, 2003. – С. 1-152
12. Иванов Вячеслав. Дионис и прадионисийство. – СПб.: Алетейя, Петербург – XXI век, 1994. – 344 с.
13. Кинжалов Р.В. Проблема реализации вариантов мифа в повествовательном фольклоре и изобразительном искусстве // Фольклор и этнография: Связь фольклора с древними представлениями и обрядами. – Л.: 1977. – С. 15-26.
14. Лангер С. Философия в новом ключе. – М.: Республика, 2000. – 287 с.
15. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 22-186. – (Мыслители XX века).
16. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Последние века. Кн. 1. – Харьков: Фолио; М.: Изд-во АСТ, 2000. – 512 с.
17. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Последние века. Кн. 2. – Харьков: Фолио; М.: Изд-во АСТ, 2000. – 544 с.
18. Маас М. Оракул в Дельфах: истина и вымысел / Пер. с нем. и коммент. Л.Л. Селивановой // Studia historica. – М.: 2005. – Вып. 5. – С. 152-161.
19. Малиновский Бронислав. Магия. Наука. Религия. [Вступ. статья Р. Редфилда и др.] – М.: Рефл-бук, 1998. – 288 с. (Серия Astrum Sapientiae).
20. Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. – М.: Изд-во Восточной литературы, 1963. – 462 с.
21. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа / Серия: Исследования по фольклору и мифологии Востока. – М.: Изд-во Восточная литература РАН, Ин-т мировой лит. им. Горького, 1995. – 2-е издание. – 408 с.
22. Мелетинский Е.М. Мифологическое мышление. Категории мифов // От мифа к литературе. – М.: Рос. гос. гуманит. ун-т, 2000. – С. 24-31.
23. Наговицын А.Е. Древние цивилизации: Общая теория мифа. – М.: Академический Проект, 2005. – 656 с.
24. Непочатова И.А. Становление художественного символа в литературе и искусстве античности // Тезисы докладов Крымской научной конференции «Проблемы античной культуры». 19-24 сен. 1988 г. – Ч. I. – Симферополь, 1988. – С. 22-23.
25. Новицкий Ор. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Вторая половина греческой философии и общий взгляд на характер этой философии. – К.: С.И. Литова, 1860. – Ч. III. – 362 с.
26. Оифан Н.А. Древний миф и его изобразительные воплощения в доантичном и античном Средиземноморье / Оифан Н.А., Семенцова Э.Л. // Жизнь мифа в античности. Материалы научной конф. «Випперовские чтения – 1985». – Вып. XVIII. Ч. I. – М.: 1988. – С. 46-59.
27. Рабинович Е.Г. Мифотворчество классической древности: Нутни Номерісі. Мифологические очерки. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2007. – 472 с.
28. Руднёв В.П. Язык и смерть. (Психоанализ и «картезианская» философия языка XX века) // Логос. – №5 (50). – М.: Дом интеллектуальной книги, 2005. – С. 218-246.
29. Стеблин-Каменский М.И. Миф. – Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1976. – 104 с. (Серия: «Из истории мировой культуры»).
30. Тахо-Годи А.А. Миф как стихия жизни, рождающая её лик, или в словах данная чудесная личностная история // Мифология греков и римлян; [А.Ф. Лосев. Сост. А.А. Тахо-Годи, общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова]. – М.: Мысль, 1996. – С. 910-932.
31. Тахо-Годи А.А. Греческая мифология // Греческая культура в мифах, символах и терминах; [А.А. Тахо-Годи, А.Ф. Лосев]. – СПб.: Изд-во Алетейя, 1999. – С. 7-227.
32. Тахо-Годи А.А. Миф у Платона как действительное и воображаемое // Греческая культура в мифах, символах и терминах; [А.А. Тахо-Годи, А.Ф. Лосев]. – СПб.: Изд-во Алетейя, 1999. – С. 536-556.
33. Толстой И.И. Миф в александрийской поэзии / Статьи о фольклоре. – Л.: 1966.
34. Фрейд. Толкование сновидений (Отрывки) // Тайна Сна. – Харьков: Фирма «ШВН», 1995. – С. 193-391.
35. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1998.
36. Хамула Д.В. Мотив священного брака Диониса – ієго gamoi в античных вазовых росписях (на материалах памятников из Северного Причерноморья // Вісник ХДАДМ: 36. наук. пр. / За ред. Даниленка В.Я. – Харків: ХДАДМ, 2008. – №2. – С. 111-122.
37. Хамула Д.В. Дионис в античной коропластике и вазописи Северного Причерноморья: семантика в контексте культя. – Одесса: Полиграфическая фирма ООО «Удача», 2009. – 204 с., + 50 л. ил.
38. Хамула Д.В. Путешествие бога на муле: дионисийский контекст // Сб. науч. тр. по материалам Междунар. науч. конф. «Осенние научные чтения – 2010» 8 ноября 2010 года. – Т. 1. – К.: ООО «Миранда», 2010. – С. 26-31.
39. Хамула Д.В. Культурное значение мотива путешествия бога на муле в контексте дионисизма // Вісник ХДАДМ: 36. наук. пр.; [ред. В.Я. Даниленко]. – Харків: ХДАДМ, 2010. – С. 160-164. (Мистецтвознавство: №7).
40. Хамула Д.В. Миф и роль времени в нём // Сб. науч. тр. по материалам Международной научно-практической конф. «Наука. Развитие. Прогресс» 24 января 2011 г. – Ч. 1. – К.: НАИРИ, 2011. – С. 47-53.
41. Цивьян Т.В. К семантике пространственных и временных показателей в фольклористике // Сб. ст. по вторичным моделирующим системам. – Тарту: Изд-во Тартуского ун-та, 1973. – С. 53-67.
42. Шталь И.В. Эпические предания Древней Греции. Гераномахия: Опыт типологической и жанровой реконструкции. – М.: Наука, 1989. – 301 с.
43. Штейнер Е.С. О роли иконолической знаковой деятельности в сложении мифологических образов (териоантропоморфные существа) // Жизнь мифа в античности. Материалы научной конф. «Випперовские чтения – 1985». – Вып. XVIII. Ч. I. – М.: 1988. – С. 266-277.
44. Элиаде Мирча. Священное и мирское / Пер. с франц., предисл. и коммент. Н.К. Грабовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
45. Buxton R.G.A. The Complete World of Greek Mythology. – London: Thames & Hudson, 2004. – 256 p.
46. Carpenter Rhys. Folk Tale, Fiction and Saga in the Homeric Epics. – Berkeley and Los Angeles: University of California Press; Published by Cambridge University Press in Great Britain, 1946. – 198 p. (Sather Classical Lectures, Vol. XX).
47. Delattre Ch. Manuel de mythologie gresque. Pratiques du mythe. – Rosny-sous-Bois: Éditions Bréal, 2005. – 319 p.
48. Eliade Mircea. Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return. Translated from the French by Willard R. Trask. – New-York: Harper & Row, 1959. – P. 73-92.
49. Lefkowitz Mary. Greek Gods, Human Lives: What We Can Learn From Myths. – New Haven, CT: Yale University Press, 2003. – xi, 288 p.
50. Lin-Coln B. Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship. – Chicago – London: University Of Chicago Press, 2000. – 313 p.