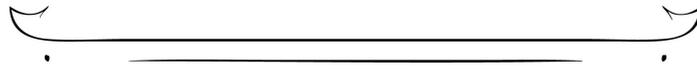


Коллективом исследователей (Б. В. Ореховым, М. С. Рыбиной, С. С. Шауловым) по архивным вариантам авторской рукописи Ромэна Гафановича Назирова (1934—2004 гг.), литературоведа и фольклориста, в научных кругах известного преимущественно работами по творчеству Ф. М. Достоевского, подготовлена к изданию монография «**Становление мифов и их историческая жизнь**». Редакторы и составители монографии с сожалением отмечают, что шестнадцать статей Р. Г. Назирова, опубликованные в 1980—1990-х годах и посвящённые генезису и трансформациям фольклорных сюжетов и мотивов¹, широкого распространения среди специалистов не получили. Если рассматривать научную ценность работ этого автора с точки зрения популярного ныне «индекса цитируемости», составители всецело правы: ссылок на указанные статьи в работах литературоведов, фольклористов, этнографов, а тем более, представителей других гуманитарных дисциплин, крайне мало.

Очевидно, что этому есть несколько причин, и первой из них является форма авторского изложения материала, с её упрощённостью обобщений и логических переходов, с тезисностью и аксиоматичностью, которые более свойственны устной речи (сообщение, доклад, лекция, диспут). Эти лексико-стилистические особенности не совсем соответствуют общепринятому научному стилю, с характерным «коллегиальным» авторством, отстранённостью от объекта исследования («нами изучено», «нами исследовано», «в ходе нашего анализа выявились» и т.д.), с обилием специфических научных оборотов и терминов (не всегда уместных, а иногда избыточных). Разумеется, на фоне «академической стилистики» внешняя простота

¹ «Наглядная дипломатия» и предметное иносказание в фольклоре и литературе (к постановке вопроса) // Фольклор народов РСФСР. Вып. 7. Уфа, 1980. С. 66—74; Яблоко и гранат в мифах и сказках разных народов // Фольклор народов РСФСР. Вып. 8. Уфа, 1981. С. 17—23; Череп на шесте. Международные параллели к одному русскому сказочному мотиву // Фольклор народов РСФСР. Вып. 9. Уфа, 1982. С. 33—43; Шаманский бубен и запертое горе // Фольклор народов РСФСР. Вып. 10. Уфа, 1983. С. 11—18; Сказочные талисманы невидимости // Фольклор народов РСФСР. Вып. 11. Уфа, 1984. С. 19—33; Нарисованная лодка (к вопросу о происхождении одного фантастического мотива) // Фольклор народов РСФСР. Вып. 12. Уфа, 1985. С. 19—23; Возрождение из костей в мифах и сказках // Фольклор народов РСФСР. Вып. 13. Уфа, 1986. С. 28—35; Запрет оглядываться (к происхождению фольклорного мотива) // Фольклор народов РСФСР. Вып. 14. Уфа, 1987. С. 31—38; Бесценная уздечка (об одном неясном мотиве в исторической песне «Щелкан») // Фольклор народов РСФСР. Вып. 15. Уфа, 1988. С. 18—23; Истоки сюжета «Кашеева смерть в яйце» // Фольклор народов РСФСР. Вып. 16. Уфа, 1989. С. 31—40; Избушка на курьих ножках // Фольклор народов РСФСР. Вып. 17. Уфа, 1990. С. 5—12; Сюжет об оживающей статуе // Фольклор народов РСФСР. Вып. 18. Уфа, 1991. С. 24—37; Хрустальный гроб // Фольклор народов РСФСР. Вып. 19. Уфа, 1992. С. 83—89; Генезис и пути развития мифологических сюжетов // Фольклор народов России. Вып. 21. Уфа, 1995. С. 138—166; Средневековое мифотворчество // Фольклор народов России. Вып. 22. Уфа, 1997. С. 65—74; Специфика художественного мифотворчества Достоевского: сравнительно-исторический подход // *Dostoevsky Studies. The Journal of the International Dostoevsky Society. New Series. V. III. Tübingen, 1999. P. 87—98.*



изложения может восприниматься несколько примитивистской или компиляторской, что вполне могло вызвать некоторое предубеждение к работам Р. Г. Назирова, к их недооценке, отразившейся в слабой цитируемости. Между тем, ознакомившись с трудами коллеги настоятельно советовал своим аспирантам исследователь фольклора народа коми, эпосовед Анатолий Константинович Микушев. В 1988 году, рекомендуя мне обязательный к изучению список исследований по фольклору и мифологии, А.К. Микушев отдельно остановился на статьях Р. Г. Назирова в «Фольклоре народов РСФСР», дав краткую характеристику:

«Назирова пишет просто о сложном. Вам будет полезно. В дальнейшем, после Назирова, встречаясь со сложноизложенными теориями, вы не будете блуждать в терминологических хитросплетениях и словесных лабиринтах. Статьи Ромэна Гафановича написаны как лекции, в них всё предельно ясно разложено по полочкам».

Действительно, что касается ясности и простоты, то они проявляются и в общей структуре рецензируемой монографии (разделы, представляя собой развёрнутые самостоятельные статьи, в то же время логично связаны между собой), и в кратких, неосложнённых предложениях, и в изначальных опорных теоретических моментах, уже рассмотренных российскими мифологами и эпосоведами: Е. А. Костюхиным, Е. М. Мелетинским, В. Я. Проппом, В. Н. Путиловым, В. Н. Топоровым и т. д. Исследователи и до Р. Г. Назирова много писали об этиологичности, антропоцентризме, реалистичности мифа, о его основной функции (пространственно-временной, эстетической, этической и т.д.) космоизации человеческого мира². А потому, в исходных своих позициях автор «**Становления мифов...**» не совсем оригинален и даже в своей краткости несколько реферативен.

Впрочем, в такой организации научного исследования нет ничего предосудительного или странного. Культуролог и психоаналитик П. Рикёр различал два способа понимания текста: *понимание, как способ познания, и понимание как способ бытия*, которое он называл путём **онтологии понимания** здесь и далее, жирным шрифтом выделено мной — О. У. или «коротким путём», поскольку исследователь, придерживающийся «короткого пути», *«отказываясь от дебатов о методе, сразу переносится в план онтологии конечного бытия»*³. Этот

² Костюхин Е. А. Типы и формы животного эпоса. М., 1987; Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976; Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во ЛГУ, 1986; Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Избр. ст. М., 1976; Путилов В. Н. Проблемы типологии этнографических связей фольклора // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977; Путилов В. Н. Фольклор и народная культура: IN MEMORIAM / Сост. Е. О. Путилова. СПб: Петербургское Востоковедение. (Ethnografica Petropolitana. IX). 2003; Топоров В. Н. К происхождению некоторых поэтических символов (Палеолитическая эпоха) // Ранние формы искусства. М.: Искусство. 1972. С.77–103; Топоров В. Н. Миф, ритуал, символ, образ. Исследования в области мифопоэтического. М., 1995.

³ Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: Медиум, 1995. С. 7.

хайдеггеровский способ **онтологического понимания** во многом характерен и для Р. Г. Назирова:

«Первобытный миф принципиально этиологичен и принципиально повествователен. Однако в людском первобытном стаде, на низкой стадии языкового развития, мифу предшествовали эмоции и представления. Они выражались в языке, но вербализация была минимальной» (С. 13).

Никаких доказательств, никаких промежуточных рассуждений. Автор аксиоматически выдвигает некие общие положения как данное (подразумевая их общеизвестными и вполне доказанными предшественниками), чтобы далее решать собственные задачи. За отправную точку в исследовании мифа Р. Г. Назиров берёт теорию единства мышления и речи В. Гумбольдта о том, что процесс словотворчества является одновременно мифотворчеством, которое в свою очередь представляется **первичной формой мышления**. Затем автор поступательно разворачивает этот тезис, вовлекая в орбиту анализа труды исследователей и мыслителей, так или иначе связанных с мифом, мифологией и мифологическим мышлением. При этом он пользуется доступным (даже для неспециалистов) научным языком и минимально необходимыми терминами.

Оттолкнувшись от критики Э. Ренана⁴, который не дифференцировал, по мнению Р. Г. Назирова, *«начало языка и его постепенное развитие»*, автор выходит в область рефлексов, эмоций и «рефлекторной памяти», как базовых для генезиса и трансформации языка и культуры феноменов:

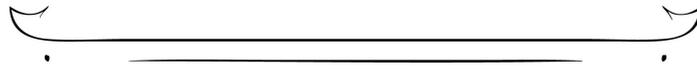
«Становление языка, взаимопорождение языка и культуры — очень длительный, многоступенчатый процесс.

Память старше языка: феномены памяти, ещё на рефлекторной основе, формируются у животных. Британский антрополог Гарри Джонсон, подчёркивая физический контраст между неандертальцами и кроманьонцами, высказал ошеломляющее предположение, что смутное расовое припоминание (*the remembrance*) о гориллоподобных каннибалах-неандертальцах могло быть зерном фольклорного представления о великане-людоеде (*the ogre*). Некоторые представления вида *Homo Sapiens* оформились в процессе вербализации биологических инстинктов и эмоций.

Эмоции изначальны. (С. 13)

Неоспоримо то, что такие проявления высшей психической деятельности человека, как язык, речь, мышление (и их продукт — творчество во всех своих проявлениях), генетически восходят к первичным эмоциональным, инстинктивным и рефлекторным процессам. Однако же, в работе Назирова привлекает внимание любопытное словосочетание **«рефлекторная память»**, частично раскрытое через последующую ссылку на предположение Г. Джонсона о происхождении мифических образов великанов-людоедов, в которых якобы сохранилась *рефлекторная память* о

⁴ Ренан Э. Сочинения. Т. 6. Киев, 1902. С. 31.



неандертальцах. Понятие «рефлекторная память», на которой, по Назирову, основаны мифологические представления и мифологическое мышление⁵, с одной стороны, сближается с юнговскими «архетипом» и «коллективным бессознательным»⁶, а с другой стороны, принципиально синонимично термину «глубинное коллективное сознание», которым оперирует математик и философ В. В. Налимов, определяя культуру, как «единое поле сознания, общее для этносов и этнических групп, включённых в единую среду обитания и непрерывно взаимодействующих с данной средой»⁷. В. В. Налимов описывает культуру и мифологические представления в параметрах и терминах математической науки:

«Культура — глубинное коллективное сознание, уходящее своими корнями в необозримо далёкое прошлое, — образует размытую мозаику представлений, над которыми задана функция распределения вероятностей»⁸.

Р. Г. Назиров то же самое выражает проще, но и детальнее, включая в понятие **рефлекторной памяти** ещё и **эмоциональную** составляющую, поскольку формирование образов и представлений происходит в рамках эмоционально-чувственного освоения действительности, в результате которого возникает мифическая действительность, не осознающаяся самим мифологическим сознанием вторичной или ирреальной.

«Представления обогащались и дополнялись путём распространения эмоций; развитие языка совершалось в форме мифов, но, по-видимому, крайне элементарных. Фраза — протоформа сюжета». (С. 13)

Определяя «элементарно-ядерный» характер первичных мифов, далее автор декларирует их структурирующее, организующее значение в любом культурном деянии (творчестве, творении) человека:

«Любое человеческое творчество начинается с мифологизации желания. Само по себе желание — это ещё не активность, оно может излиться в мечту, депрессию, фрустрацию. Миф переводит желание в план воли, служа самопрограммированию человечества в его культурной деятельности. Миф нацеливает и организует» (С. 25).

Несмотря на возникающую иллюзию о жёстко-программирующей функции мифологии, сама она, по Назирову, не является совокупностью сюжетно

⁵ Возможно, понятийное поле этого термина частично перекрывается полем более современного термина «генетическая память», однако же, последний ближе к **бессознательно-телесному**, нежели к **бессознательному уровню интеллекта** (= **коллективное бессознательное** или *Unbewust*).

⁶ Jung C. G. Man and his Symbols. New York: A Windfall Book, 1983.

⁷ Налимов В. В. В поисках иных смыслов. М.: Прогресс, 1993.; Налимов В. В. Спонтанность сознания: вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. М.: Прометей, 1989.

⁸ Налимов В. В., Дрогалина Ж. А. Реальность нереального. Вероятностная модель бессознательного. М.: Мир идей, 1995.

структурированных текстов, поскольку изначально мифы представляют собой метафорические, краткие (в первую очередь, этиологические) мотивы, эмоционально окрашенные и придающие смысл и направление отдельным феноменам окружающего мира.

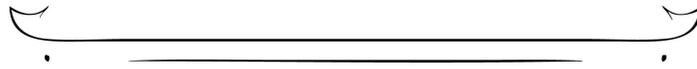
«Рождение мифа загадочно. Сюжетность не возникла вместе с языком. Первобытное общение людей не знало вымысла; сообщения о происхождении мира и его элементов мыслились как безусловно достоверные. Архаический миф был правдой, «изначальной, более великой и более важной действительностью». Первые мифы были краткими и не строились в причинно-следственном порядке: значит, к ним не применимо понятие сюжета. Уже поэтому в истории мифа необходимы качественные различия» (С. 12).

Вероятно, в этом заключается вторая серьёзная причина слабой популярности работ Р. Г. Назирова. В советской фольклористике, в дискуссиях 1930—40-х годов между сторонниками двух противоположных взглядов на фольклор, верх одержала теория Н. П. Андреева и Ю. М. Соколова, которая ограничивала фольклор рамками устнопоэтических художественных текстов⁹. В русле соколовской теории единственно возможным представляется изучение развёрнутых мифологических нарративов, связанных друг с другом тематически, сюжетно и композиционно, в которых действия и функции персонажей непротиворечивы и художественно логичны, а отдельные мифологические рассказы циклично связаны друг с другом, как главы одного романа. Даже такой крупный теоретик, как Е. М. Мелетинский, далеко не всегда учитывал изначальную бессюжетность мифологии, обращая внимание преимущественно на текстологические особенности мифов.

Р. Г. Назиров, будучи не только замечательным литературоведом, но и человеком обширных энциклопедических взглядов, видит огромную разницу между литературными формами и фольклорными явлениями, выходящими далеко за пределы *«изустной народной литературы»*, поэтому в изучении фольклорно-мифологических мотивов он следует за сторонниками теории *«фольклора как традиционной культуры»*: М. К. Азадовским, А. М. Астаховой, П. Г. Богатырёвым, В. Я. Проппом¹⁰. Именно по этой причине исследователя мало

⁹ Андреев Н. П. Великая Октябрьская революция и народное творчество // Советский фольклор: Сб. статей и материалов. № 6. / Отв. ред. М. К. Азадовский. М.-Л., 1939; Соколов Ю. М. Очередные задачи изучения русского фольклора // Художественный фольклор: Орган фольклорной подсекции литературной секции Государственной академии художественных наук. Вып. 1. М., 1926; Соколов Ю. М. Фольклористика и литературоведение // Памяти П. Н. Сакулина: Сб. статей. М., 1931.

¹⁰ Азадовский М. К. Место и роль фольклора в организации краеведческих изучений // Тр. Первого (Сибирского) краевого научно-исследовательского съезда. Т.5. Новосибирск, 1928; Азадовский М. К. Советская фольклористика за 20 лет // Советский фольклор: Сб. статей и материалов. Т.6 / Отв. ред. М. К. Азадовский. М.-Л., 1939; Астахова А. М. Дискуссия о



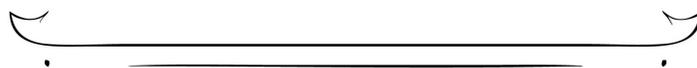
интересуют структурно и композиционно сложившиеся устнопоэтические или литературные формы вроде классической античной мифологии, или мифологически подпитываемой литературы европейского классицизма. Только в осмыслении мифа, как формы мышления и как вектора культурно-исторических процессов, можно понять и осмыслить миф в самом себе, миф как данное, а не как корпус отшлифованных и отредактированных художественных текстов.

Подобный расширенный подход к мифологии не даёт Р. Г. Назирову ограничить её рамками и доисторического прошлого человечества, мифы которого он считает первичными (ядерными) формами онтологического сознания и процесса познания (миф как **метафора** и как **фраза**), но не застывшими, а развивающимися формами. Стадиальность и поэтапность развития мифологического мышления и мировой культуры, целиком основанной на мифологических представлениях, оказываются весьма условными, поскольку миф, будучи основным способом самоосмысления, самоосознания и самоопределения людей в окружающем мире, адаптируется к изменяющимся природно-историческим условиям человеческого существования избирательно спонтанно, а не каузально (т.е. не повинаясь строгой причинности). В сохранившихся древних мифологиях (угро-самодийцев, палеоазиат, тюрков, американских индейцев и т.д.) не наблюдается той строгой логической связности текстов и жёсткой функциональной привязки персонажей, которая существует, например, в классической античной мифологии, структурированной поздними литературно-художественными, театральными и живописно-аллегорическими трактовками и переработками.

В архаичных мифах каждый образ в тех или иных ситуативно-текстовых вариантах может проявиться могущественным божеством, демиургом, трикстером, эпическим героем, а в сказочных реализациях — и вовсе *«слюнявым-сопливым мальчиком»*, *«паршивым юношей»* или *«дурачком»*. У упомянутых народов существуют тексты, в которых происходит постоянная метаморфоза образов: в одном и том же сюжете персонаж может обретать и мифологическое величие, и героическую эпичность, и заниженность сказочного дурачка¹¹. Достаточно сослаться на некоторые сказочно-мифологические тексты и традиции их сказывания у обских угров (манси и ханты). Угорские сказки, с присущей им фантастичностью и формульностью, могут неожиданно перемежаться или завершаться фрагментами сугубо мифологическими, этиологическими, поясняющими появление тех или иных явлений, объясняющими, отчего в тех или иных местах стали почитать то или иное божество. Иногда сказочник прерывает свою речь и просит удалиться из помещения женщин или детей, поскольку

сущности и задачах фольклора в Ленинградском институте речевой культуры (ИРК) 11 июля 1931 г. // Советская этнография. № 3—4. 1931; Богатырёв П. Г. Вопросы теории народного искусства. М: Искусство, 1971; *Пропл В. Я.* Морфология сказки // Вопросы поэтики. Государственный институт истории искусств, Вып. 12. Л., 1928.

¹¹ Именно метаморфозу Р. Г. Назиров считает ядром мифологии: *«Заклинание или загадка — обычный центр сказки, как метаморфоза — царица мифологии»* (С. 28).



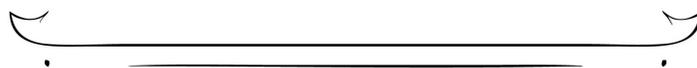
отдельные части сказки являются сакрализованными и табуированными для определённой части сообщества. В фольклорах европейских народов сказочная и несказочная проза, сказка и миф уже не существуют в таком едином формате. Европейские сказочные герои настолько демифологизированы, что требуются сложные реконструкции и проведение широких параллелей для выявления сюжетов и мотивов, формально единых и для сказок, и для мифов.

В названиях статей Назирова 1980—1990-х годов, послуживших фундаментом для разделов «**Становления мифов...**», явственно просматривается их тесная связь со сказочным фольклором. И действительно, статьи посвящены не столько мифологическим текстам, сколько реконструкциям мифологических представлений на материале сказочных мотивов и сюжетов. Р. Г. Назиров, опираясь на выводы Е. М. Мелетинского о трудноустановимом различии между мифом и сказкой в архаичном фольклоре (С. 20), разворачивает мотивы и действия сказочных персонажей, доходя до первоисточков, мифических протообразов и протомотивов. Анализируя работы предшественников, изучавших взаимосвязи между мифом и сказкой, исследователь кратко знакомит читателя с историей сказковедения, начиная от идей братьев Гримм о сказке, как «деградировавшем мифе»¹², и «позднего» А. Н. Веселовского о том, что «сказка древнее мифа» (С. 36). В попытке примирить два противоположных вывода, свести их воедино или хотя бы найти точки соприкосновений и расхождений автор обращается к различиям между «первобытным мифом» и «тотемической сказкой», «этиологическим мифом» и «этиологической сказкой» и приходит к нескольким важным выводам:

1. «родовая общность формируется мифом»;
2. «древнейшая сказка — это разновидность мифа»;
3. «сказки о животных и обманутых демонах отражают эру тотемизма и стадильно предшествуют развитой мифологии»;
4. «сюжеты древнейших сказок связаны с охотничьими наблюдениями, они далеки от позднейшей развлекательной сказки»;
5. «многие сказки были этиологичны, как и мифы, но их этиология была фрагментарной, она давала не объяснение мира в целом, а объяснение самых простых и привычных вещей»;
6. «с другой стороны, сказка может происходить от мифа».

В качестве примера к последнему выводу автор анализирует происхождение сказочного сюжета «Спящая красавица» (АТ 140) от мифологического мотива

¹² Мысль о том, что сказка отражает обряд посвящения и рождается из мифа, высказывалась Дж. Дж. Фрэйзером, П. Сентивом, С. Я. Лурье, Б. В. Казанским, В. П. Аникиным, А. А. Потебнёй. В частности, см.: Аникин В. П. Русская народная сказка. М., 1977; Потебня А. А. Эстетика и поэтика / Сост. И. В. Иванько, А. Н. Колодной. М., 1976 и др. Подобные предположения высказывались и упомянутым здесь А. Н. Веселовским: Веселовский А. Н. Заметки и сомнения о сравнительном изучении средневекового эпоса // Соб. соч. Т. 16. (Статьи о сказке). М.-Л., 1938.



«пробуждение валькирии» и обрядовых «прыжков через купальские костры» (С.37). Здесь же Р. Г. Назиров пишет о двух важнейших отличиях между архаичными сказками о животных, для которых характерны **открытый финал** и **доморальность**, и позднейшими волшебными сказками с **циклически закрытым финалом** и **назидательностью**. Затем, сославшись на труды В. Я. Проппа и О. М. Фрейденберг¹³ о происхождении некоторых сказочных сюжетов и мотивов из обрядово-ритуальных практик (календарных, инициальных, брачных, погребальных) с их мифологическим обоснованием, автор возвращается к выводу о несводимости мифа ни к сложноструктурированному вербальному тексту, ни к обряду, несмотря на тесную связь с ними:

«Возражения против обрядовой теории мифа сводятся к проблеме точного определения. Миф — всеобъемлющая система миропонимания. Но сначала это понимание было фрагментарным; цельная мифологическая система — это результат долгой культурной эволюции. Да, первобытное мышление мифологично, человек осмысляет мир через собственную телесность и слабо отличает себя от «не себя» (диффузия субъекта и объекта). Но если миф есть этиологический рассказ, то нет оснований считать, будто он появился раньше некоего действия, действия, обряда». (С. 29)

Общие выводы Назирова близки выводам К. Леви-Стросса:

*«мифы и сказки существуют бок о бок, один жанр не может считаться пережитком другого, ... миф и сказка преобразуют одну и ту же субстанцию, но делают это каждый по своему ... Отношение между мифом и сказкой — это отношение дополнительности».*¹⁴

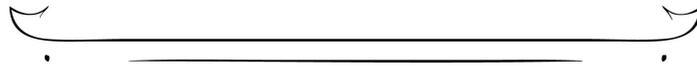
В целом же для автора монографии каждый отдельный мифологический текст, мотив, образ представляется относительно автономным пучком смыслов, проясняющим определённый момент действительности, конкретный феномен бытия или «квант» человеческого существования в контексте целостной картины мира. Отсюда акцентирование Р. Г. Назировым внимания не на стабильных (волновых) этапах исторического развития, а на переломных (узловых) моментах, в которых как раз и происходит качественное переосмысление и спонтанное изменение историко-культурных векторов.

Речь идёт именно о «волновых этапах», а не совсем о «неподвижных моделях», как пишут составители в предисловии («Сумма мифологии. Предисловие», С. 7), поскольку ход культурной истории человечества априори не может быть статичным.¹⁵ Мифология, как познавательная база культуры, подобно свету, обладает волново-

¹³ Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. Л., 1978. С. 96.

¹⁴ Леви-Стросс К. Структура и форма (Размышления над одной работой Владимира Проппа) // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М., 1985. С. 21.

¹⁵ Термины «мифологическая модель», «моделирование и реконструкция мифа» вполне допустимы, когда речь идёт об анализе мифологических текстов, о семантике образов, функциях мифологических персонажей, но не в данном случае, когда миф анализируется как процесс.

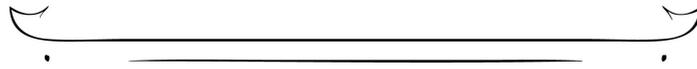


корпускулярными свойствами: в ходе культурно-исторического развития мифологические представления ситуативно реализуются в изменяющихся условиях (природно-климатических или историко-социальных) в разных вариантах. Миф, проявляя волновые свойства, может стабилизироваться и структурироваться в стабильно развивающемся обществе, но во времена кризисов и катастроф спонтанно меняет парадигмы, проявляя в эти моменты корпускулярные свойства. Именно в этой идее Р. Г. Назирова созвучны с концепциями А. В. Михайлова о «конфликтно-динамическом» и В. Б. Шкловского о «возвратно-прерывистом» развитии культуры, на что обращают внимание составители (С. 7). Здесь же происходит некоторое сближение и с теоретическими исследованиями А. Ф. Лосева, (С. 9) в которых через объективно-идеалистический анализ мифологических представлений вскрываются их базовый для культуры характер и их самостоятельность существования в качестве параллельной реальности¹⁶.

Таким образом, отказ автора от идеи стадийно-поступательного развития мифа не означает абсолютного отказа от проведения корреляций между мифологией, этапами развития культуры и сменами исторических эпох. Монография Назирова выстроена строго по хронологическому принципу, только исследование движется от одного «исторического узла» к последующему, минуя длительные периоды стабильности. Причём, «узловые моменты» автор выбирает согласно собственным представлениям о мифологическом сознании и его влиянии на культуру, на этико-эстетические и философские учения, на литературные процессы, на смену идеологических парадигм. Согласно исследователю, миф и культура, мифологическое и философское мышление, мифологемы и исторические периоды взаимосвязаны и находятся в состоянии постоянной взаимокорректировки. Оттого каждый историко-культурный экскурс автора связывает мифологию с философскими концепциями конкретного исторического периода. Так формируется многоплановый подход к предмету исследования и возникает объёмное видение проблемы. Миф, по мере своего развития и усложнения, формирует мировоззрение. Наиболее древняя, этиологическая функция мифа направлена на поиск **Предка всех вещей**, которая в культуре постепенно приобретает форму поисков **Первопричины** (Бога-создателя — в религиозных учениях, Логоса — в философских).

Завершение ледникового периода, по Назирову, породило астральные мифы (о «небесной охоте», «о небесной хозяйке»), в которых практические (эмпирические) знания о земных направлениях закрепились в «небесном компасе» (С. 15). Для евразийцев «миром мёртвых и злых духов» стал безжизненный север, для египтян — запад, с его мертвенно-сухой Ливийской пустыней. И в этом исследователь видит

¹⁶ Лосев А. Ф. 1991. Диалектика мифа // Философия, мифология, культура. М.: ИПЛ. С.44 —62. (Любопытно, что Р. Г. Назиров, отрицательно отзываясь о диалектике Гегеля, довольно терпимо относится к Лосеву, диалектика которого, особенно «раннего», абсолютно «гегельянская»).



самые архаичные, дофилософские, понятийно не оформленные, но «эмоционально окрашенные», попытки осмысления пространства-времени в их многомерности.

«Согласно Эрнесту Кассиреру («Философская антропология»), для мифологического мышления пространство и время были не чистыми и безразличными к содержанию формами, но «великими таинственными силами», которые властвуют над миром» (С. 16).

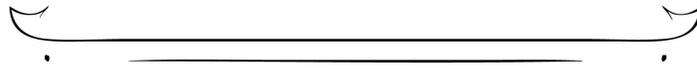
Вначале натурфилософские представления, а потом и философские понятия пространства-времени развиваются, по Назирову, одновременно как мифический символ и как математическое число.

«Бахофен сказал, что миф — истолкование метафоры. Полнее говоря, миф есть объяснительное развёртывание исходного антропоморфного символа. Противоположный процесс — свёртывание символа — превращает его в число. Мифология и математика — противоположные пути эволюции общеисходного символа» (С. 19).

Достаточно убедительно возникновение числовой символики рассматривается в главе «I. Миф как наивный реализм». Автор не только и не столько объясняет происхождение числовой символики¹⁷ и символизацию мифологического пространства, сколько демонстрирует сам процесс логизации (*мифо-логизации*) мира от антропоморфности до космологичности, от событийности до бытийности. Развитие мифа, согласно Назирову, есть постепенный переход от антропоморфного (психофизиологически обоснованного) объяснения происхождения мира к поиску Первопричины и Логике Бытия. Так, Назиров намечает метафорический и числовой пути познания мира, одинаково представляющие собой высокую степень абстрагизации мыслительного процесса и одинаково связанные с мифологией, как качественное и количественное измерение мифа. Точно так же «*Метафора*» и «*Число*» формируют все пять форм сознания: эстетическое, этическое, религиозно-мистическое, научное, мировоззренческое. «Число» порождает нумерологию, математику и через категории «пространства-времени» и «меры» подводит культуру к философии. «Метафора» порождает представления о красоте (через образ), о нравственности (через табуирование), и опять же через категории «пространства-времени» и «причинности» подводит к философии.

Отсюда повышенное внимание Р. Г. Назирова к философским теориям. Причём, на философское осмысление мифа автор выходит через исследования психоаналитиков (Ж. Лакана, З. Фрейда, К. Юнга и др.), соединивших психофизиологическое восприятие мира человеком (*антропоморфизм мифологического сознания*) через понятия «коллективное бессознательное» и

¹⁷ В тексте автор ссылается на Б. А. Фролова без указания конкретных работ. Связь сакральных чисел, цветов и форм, в частности, хорошо рассмотрена в объёмной статье [Фролов Б. А. Познавательное начало в изобразительной деятельности палеолитического человека // Первобытное искусство. Новосибирск, 1971].



«подсознательное» к архетипическому пониманию истоков культуры. Собственно, то, что называется психоаналитиками «*архетипом*», согласно логике исследований Р. Г. Назирова, вполне сопоставимо с первичными «*архаическими мифами*», слабо вербализованными порождениями «*рефлекторной памяти*». Связав психологию с социальной историей и сменой экономических формаций, автор исследует формирование таких глобальных культурных феноменов, как собственность, нравственность, религия. Причём, все стороны человеческой культуры, как материальной, так и духовной, рассматриваются в тесной связи, в сети взаимовлияний. Так, по Р. Г. Назирову, переход на оседлость и земледелие порождает не только частную собственность и социально-имущественную дифференциацию, но и тотем возвышает вначале до уровня культуртрегера, божественного родового покровителя, а затем и до Бога-создателя:

«...утвердилось право собственности, и началась этизация мифов — первое условие религии. Племенные боги-покровители защищают собственность, их значение растёт, и они начинают теснить культурных героев. Понятие «бог» связано с новой социальной структурой, с дифференциацией внутри племени, что выражено однокоренными русскими словами противоположного значения: «богатый» ↔ «убогий». Богу сначала приписывалось создание нового социального порядка, позже — сотворение мира. Бог — охранитель собственности» (С. 48).

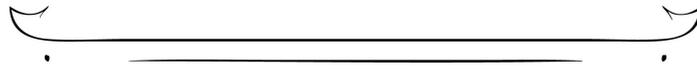
Образ «Праздного бога» (*Deus odiosis*) исследователь считает промежуточным между «культурным героем» и «инициативным создателем», поскольку праздные боги случайно <т.е. **спонтанно** — О. У.> творят, а затем удаляются от суеты человеческой жизни.

«Праздные боги» африканских мифологий после создания мира утрачивают интерес и к нему, и к людям. В мифологиях американских индейцев образ бога-творца не играет особой роли или полностью отсутствует» (С. 47).

Размышляя о формировании образа Бога-творца, Назиров дискутирует с Е. М. Мелетинским, подчёркивая важность дифференциации раннего мифа от позднего и, косвенно, — отличие мифологического объяснения мира от религиозного:

«Творение мира сначала выглядело забавной случайностью и совершалось как бы мимоходом. Акты первотворения могут быть результатом спонтанного превращения одних существ или предметов в другие, побочным плодом жизнедеятельности мифологических героев. Только в более развитых мифологиях утверждается инициативное созидание мира; тогда-то «превращение Хаоса в космос» и становится основным смыслом мифологии, как утверждает Мелетинский обо всей мифологии, противореча самому себе» (С. 48).

Для автора «**Становления мифов...**» этот момент очень важен, поскольку его главной задачей является анализ именно становления мифов, разворачивания из



первичного «мифологического ядра» текстуально оформленной мифологии и развития на почве мифологических представлений и исторического развития человечества культуры в целом, включая науку, религию, мировоззрение и философию, как вершину обобщающей человеческой мысли.

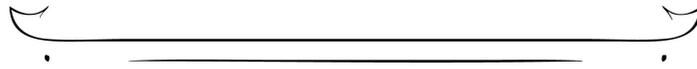
В данной рецензии не имеет смысла (да и невозможно) проводить детальный анализ философских учений, на которые ссылается и о которых упоминает Р. Г. Назиров. Важно отметить только, что автор применяет в своём исследовании своеобразный художественный приём «обратной перспективы». С одной стороны, ссылки на философов (наряду со ссылками на мифологов, психологов, культурологов, социологов и др.) подкрепляют авторские идеи, иллюстрируют и подтверждают истинность авторских доводов и выводов. С другой стороны, привлечение к исследованию мифа в конкретный исторический период философов той эпохи (или приближённых к той эпохе) позволяет изучить некие скрытые механизмы формирования «взглядом изнутри», дать «ситуативную» оценку переформатированным мифологическим представлениям в контексте той культурно-социальной жизни.¹⁸ С третьей стороны, параллельное и взаимопроницаемое развитие мифологических и философских представлений позволяет автору прийти к выводу об ослаблении собственно мифологического мышления и усилении роли научно-философского постижения социальных и природных процессов в развивающемся человеческом обществе.

Причём, по Р. Г. Назирову, миф не замещается полностью ни наукой, ни философией. Отказ от мифа приводит к фрустрации и социальным потрясениям, о чём он с достаточной убедительностью пишет в разделе «XIX. Самообманы цивилизации», посвящённом иллюзиям эпохи Просвещения и контианской попытке радикальной замены позитивистской парадигмой мифологического познания мира.

«Бодрая философия позитивизма обернулась суеверным страхом агностиков. Повторилась эллинистическая ситуация: триумфы знания, умаляя значение веры, порождают взрыв суеверия. Несущественно, что оно порою принимает наукообразную форму» (С. 210).

Отказываясь от сохраняемой в религиозных институтах метафизики, человечество периодически отбрасывает вместе с ненужным (часто только на первый взгляд) «культурным мусором» мифологические составляющие сознания, ценные для воспроизводства культуры и для самосохранения человека, как «человека эмоционального». Автор, в размышлениях о том, что религия позитивизма, лишённая мифологии, скучна, снова возвращается к идее необходимости сосуществования «Метафоры» и «Числа». Тем самым, Р. Г. Назиров предвосхищает состояние человеческой мысли и кризисы общества (политические, экономические, социальные,

¹⁸ Собственно, вся античная философия — это попытка переложения мифологемы творения и мифические образы на философские категории, которая только с Аристотеля приобретает логически формализованный научно-схоластический вид.



научные) начала двадцать первого века, рождённые эйфорией от научно-технических достижений двадцатого столетия. Социальные фрустрации и фобии (параноидальные страхи перед неизлечимыми болезнями, мировым экономическим кризисом, всемирным потеплением, ядерной войной, международным терроризмом и т.д.), сомнения в возможности решения этих глобальных проблем — всё это порождает самые тёмные суеверия, фаталистическое отношение к действительности и необузданный мистицизм и в наши дни. Архетипическое (от природы *мифо-логичное*) сознание пытается создать противовес грубому позитивизму и немифологическому, эгоистическому антропоцентризму, основанному на растущих технологических возможностях человеческой цивилизации. Однако же смыслы, вырванные из контекста цельного мифологического восприятия мира, приобретают чудовищные формы неомифологизированной истории. Над этим размышляет Р. Г. Назиров в XV, XVIII, XIX, XXI разделах, а последний раздел «XXII. Революционная мифология и её перерождение» практически весь посвящён проблеме политической мифологизации. Полагаю, эта глава стала третьей серьёзной причиной, по которой его монография не была издана в безвременье 1990—2000 годов. Слишком сильны были ещё идеи «социализма с человеческим лицом» и слишком большим разочарование «диким капитализмом», пришедшим на смену стагнированному, устаревшему, но всё же социально упорядоченному советскому строю.

Вообще, насколько можно судить по оценкам автора, отношение его ко многим философам, попутно обосновывавшим и рождавшим политические идеи, не просто критичное, а отрицательно-критическое. Хотя он довольно точно описывает «метаморфозы» Платона из *поэта* в *философа* и из *философа* в «*тоталитарного утописта*» (с отходом от сократовских идей), достаточно здраво излагает суть теории Фихте в разделе «XVIII. Четыре немецких философа», однако же, Ромэн Гафанович не совсем справедлив к диалектике Гегеля, к мрачному жизнеутверждению Шопенгауэра, да и к Марксу, в котором видит, прежде всего, «бастарда гегельянства» и «предтечу пролетарской диктатуры». Очевидно, что на подобные оценки повлияли и социально-экономический кризис конца второго тысячелетия, и резко критичное отношение общества к своему недавнему советскому прошлому (пресловутое гегельянское «отрицание отрицания»), и, разумеется, фокусировка автора на исследуемой проблеме, которую можно обозначить как «идеологические мифы новейшего времени». Монография писалась в тот самый «узловой момент истории», когда старые мифы облакаются в новые одежды, меняются мифологические смыслы и возникают новые парадигмы.

«Действительно, реактивации мифов всякий раз происходят в обновлённой, порою даже эксцентричной форме. Старые мифы «маскируются» под самоновейшую современность. Поэтому их часто не распознают наблюдатели. Однако даже позднесоветские философы признали мифологизм массового сознания: «Перед социальной стихией

⤿
⤿

человек современного антагонистического общества нередко столь же бессилён, как дикарь перед лицом природы. И, как дикарь, он может не осознавать это. Быть рабом и считать себя господином. Здесь-то и кроется главная причина существования мифологического мышления в наши дни. И не только в виде пережитков старой, традиционной мифологии, но и в форме заново рождённых мифов» (С. 221).¹⁹

Двадцатый век, по Назирову, — век европейской катастрофы, «кровавый сумрак европейской души, захлебнувшейся в болоте своих мифологий» (С. 222). Бессознательные страхи, воплотившиеся в ужасных образах европейского искусства, он называет симптомом «специфической культурной шизофрении Западной Европы, шизофрении, которая в то же время была мазохизмом и подготовила капитуляцию Европы перед Гитлером» (С. 221). Для двадцатого века характерна не только реактивация мифов «рефлекторной памятью» народов, но и сознательное манипулирование бессознательной экзальтированной массой с помощью архетипических образов, включаемых в идеологические клише. Потому автор завершающий раздел монографии целиком посвящает исследованию механизмов формирования мифо-социальных образов «Великого Отца», «Бога-творца», «Потерянного рая» и возрождённым в контексте политических движений эсхатологическим и космогоническим идеям. Автор «**Становления мифов...**» пишет о европейской культуре и европейской цивилизации, но в разделе XXII преимущественно опирается на отечественный материал, как наиболее близкий, понятный и выразительный для потенциального читателя.

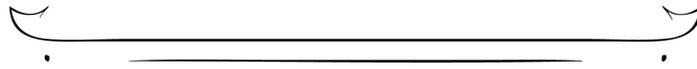
Развенчивание «дедушки-Ленина» можно, конечно, воспринимать и в сугубо узкополитическом аспекте, однако, автор монографии — не политолог, им исследуется мифология во всех её проявлениях, а потому последний раздел следует воспринимать как логический, но открытый, финал всего исследования. Р. Г. Назиров, как исследователь, глубже и шире политических разбирательств и политических памфлетов. Оттого его выводы о перспективах политического мифотворчества и столь неутешительны:

«Нет, нам, пережившим XX век, никак не поверить, что мифотворчества больше не существует. Напротив, стало ясно, что при всех качественных изменениях мифологический процесс никогда не прекращался.

Современное человечество в основном мыслит мифологически и во всех кризисах ищет суррогат Бога — «мирского спасителя». Мы живём в эру деградированных мифологий. Старые мифы великих религий утрачивают действенность, а тоска по мифам остаётся» (С. 245).

К сожалению, политическое мифотворчество продолжается и в нашем веке, оно вместе с нашим мифологическим мышлением перешло в третье тысячелетие, рождая новые мифы и конструируя новых Франкенштейнов. Автор «**Становления**

¹⁹ Гулыга А. Искусство в век науки. М., 1978. С. 52.



мифов...», конечно, выражал надежду на то, что наступит время, когда мифологического и научное сознание будут взаимодополнять друг друга. Однако, в свете современных мировых событий, думается, такое время наступит не скоро, и нам, мыслящим людям начала двадцать первого века, начала третьего тысячелетия, пока тоже остаётся только надеяться. Одним из проявлений надежды на лучшее будущее можно считать и издание рецензируемой монографии. Далекое не всегда бесспорное, не во всём «причёмсанный», но дающее достаточно полное представление об истории человечества, о неровностях культурного развития, о великой человеческой способности мыслить и творчески развязывать узлы мифических противоречий.

Полагаю, книга найдёт своих читателей. Хотелось бы лишь, чтобы их круг не ограничивался специалистами-гуманитариями, поскольку Ромэн Гафарович Назиров — не только учёный-энциклопедист, но и человек, посвятивший жизнь просвещению молодого поколения. Особенно важно донести книгу до современной молодёжи, во многом оторванной от реальной истории, от понимания культуры, чтобы предостеречь её от созидания новых мифов чудовищной разрушающей силы. Разве не об этом пишет Р. Г. Назиров с первых же страниц своей монографии?

«Не менее важна профилактическая ценность мифа. Речь не идёт о плоской дидактике, мифы не дидактичны, не учительны. Тем не менее, миф может служить предостережением» (С. 25)

Остаётся только присоединиться к словам автора и добавить, что только через осознание природы мифического, через осмысление роли мифологии и «мифологий» в культуре можно противостоять самообманам цивилизации и остаться человеком мыслящим, человеком думающим, человеком созидующим.