



УДК 130.2

<https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2021-3-1-24-33>

Религия и миф как принципы культуры и переживание времени

Д. А. Федчук^{✉1}

¹ Дальневосточный федеральный университет, 690091, Россия, г. Владивосток, ул. Суханова, д. 8

Для цитирования:

Федчук, Д. А.
(2021) Религия и миф
как принципы культуры
и переживание времени. *Журнал
интегративных исследований
культуры*, т. 3, № 1, с. 24–33.
<https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2021-3-1-24-33>

Получена 10 июня 2020; прошла
рецензирование 5 декабря 2020;
принята 22 января 2021.

Права: © Автор (2021).
Опубликовано Российским
государственным педагогическим
университетом им. А. И. Герцена.
Открытый доступ на условиях
лицензии CC BY-NC 4.0.

Аннотация. В статье поднимается одна из традиционных проблем культурной антропологии, культурологии и философии культуры — происхождение культуры из религиозно-мифологических оснований. Актуальность исследования связана с тем, что анализ религиозных начал культуры помещается в контекст рассмотрения переживания архаичным сознанием времени. Речь идет об особом смысле времени и характере его восприятия, порождающего развитие культуры. Эмпирические данные наук о культуре, а также их теоретические обобщения показывают, что истоки культурных представлений человечества следует искать в его религиозном прошлом. В его основании лежит замеченное еще О. Шпенглером уникальное переживание религиозного мифа, многократно повторяющееся в течение культурогенеза. Миф выступает как ранняя форма единства мира, посредством которого учреждается порядок и законосообразность в сущем, а религия является самым первым и фундаментальным принципом конституирования целостности бытия. Время есть первичное условие различения сакрального и профанного, но воспринимается оно совершенно иначе по сравнению с тем, как воспринимается время объективное. В мифической темпоральности, в праисторическом времени нет отношений «прежде» и «после», а все пребывает в «вечном теперь», ибо событие, к которому отсылает миф, — это точка останова, архэ как абсолютный принцип возникновения вещей. Архаичное время существует через наполнение сакральных моментов длительности конкретным содержанием и лишено абстрактности. Оно есть экзистенциальная разметка, форма смены сакральных событий жизни, экзистенции человека. Их фиксация и циклическое движение составляют основания его представлений об универсуме. Мифологическое время есть образец для производных от него значений времени: исторического и физического. Открытость профанного времени сакральному предоставляет доступ к абсолюту как конститутивному принципу мироздания. Развитие научных идей из античной философской мысли, во многом зависевшей от мифологических элементов, показывает, что современная научная рациональность генетически происходит из религиозного архэ как события праисторического измерения, от связи с которым она полностью не освободилась и сегодня.

Ключевые слова: религия, культура, миф, время, сакральное, профанное, архэ, Кассирер, Элиаде.

Religion and myth as principles of culture and the experience of time

D. A. Fedchuk✉¹

¹ Far Eastern Federal University, 8 Sukhanova Str., Vladivostok 690090, Russia

For citation:

Fedchuk, D. A. (2021) Religion and myth as principles of culture and the experience of time. *Journal of Integrative Cultural Studies*, vol. 3, no. 1, pp. 24–33. <https://www.doi.org/10.33910/2687-1262-2021-3-1-24-33>

Received 10 June 2020;
reviewed 5 December 2020;
accepted 22 January 2021.

Copyright: © The Author (2021).
Published by Herzen State
Pedagogical University of Russia.
Open access under [CC BY-NC](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)
License 4.0.

Abstract. The article is focused on the emergence of culture from religious and mythological grounds, which is one of the traditional problems of cultural studies. The author analyses the religious principles of culture by considering how the archaic consciousness experiences time. The author considers the special meaning of time and of the nature of time awareness which generates the development of culture. The empirical data of the cultural sciences and their theoretical generalisations show that the origins of cultural representations of humanity should be sought in its religious past. As O. Spengler noticed, the religious past is underpinned by a unique experience of religious myth which is repeated many times during the course of cultural genesis. Myth constitutes an early form of the unity of the world through which order and lawfulness are established in existence, while religion is the very first and fundamental principle of the constitution of the unity of being. Time is the primary condition for distinguishing between the sacred and profane, but it is perceived quite differently from the way objective time is perceived. In prehistoric time, mythical temporality does not distinguish between “before” and “after” — everything exists in “eternal now”, because the event to which the myth refers is a stopping point, Arche as the absolute principle of the origin of things. Time is an existential marking, a form of changing the sacred events of life and a form of human existence. The openness of profane time to the sacred one provides access to Absolute as a constitutive principle of the universe.

Keywords: religion, culture, myth, time, sacred, profane, Arche, Cassirer, Eliade.

1. Некоторые наблюдения, связанные с этнографией Э. Б. Тайлора

Этнография и культурная антропология фактически с самого начала указывали на прямую связь между религией и культурой. Для последней религия есть ее архэ. Вне этого принципа культура не существовала нигде и никогда. Всем известно, что археологические данные XIX века дали основания признать эпоху нижнего палеолита временем, откуда религия стала развиваться. Результаты раскопок в Европе и на Ближнем Востоке в свое время обнаружили захоронения древних людей, показавшие, что неандертальцы обладали верой в загробное существование души. Безусловно, в отношении наиболее удаленных от нас эпох можно говорить лишь о прарелигиозных формах, но и культуры как таковой тогда еще не было.

Антропологи относят возникновение религиозных обрядов к периоду появления современного человека, когда формируются представления о продолжении жизни души после смерти и берет свое начало искусство — пещер-

ная живопись. Но это именно искусство, а не фиксация увиденного в повседневной жизни: вместе с реалистичным изображением животных на древних рисунках присутствуют фигуры человекоподобных существ, чей образ подвергается сознательному искажению, ибо есть результат интерпретации, основанный на религиозном переживании. Антропоморфные существа суть, возможно, тотемические предки.

Второй эмпирический источник для изучения ранних культурных форм — это носившие ритуальный характер погребения. Именно погребальный культ еще до возникновения начальных форм искусства у большинства народов становится все более сложным и разнообразным. Если элиминировать из добытых археологами артефактов предметы, говорящие о социальной принадлежности покойника (они исторически появляются позже), то остается то, что присутствовало всегда и имело прямое отношение к религиозному (или прарелигиозному) за счет установления мистической связи между душой умершего и ее пребыванием в потустороннем мире. Даже если речь идет о примитивных ани-

мистических культах — тотемизм, ведовство и т. п., — то и в них налицо попытки обеспечить беззаботное существование после физической смерти тому, что в более развитых традициях получит название души.

Подтверждением тезиса о примате религиозного перед социальным служит простой довод: поскольку в основе религиозной традиции лежит миф (в широком смысле этого термина; миф не обязательно должен иметь развитую форму), представляющий собой священную историю племени, рода, и именно он обосновывает права рода на определенную территорию, внутриродовую иерархию и правила межличностного общения, то религия как способ связи с сакральным фундирует общественные отношения.

Один из основоположников антропологии, Эдуард Бернетт Тайлор, рассматривал анимизм — присущее человеку верование в духовных существ — как исток любых религиозных представлений (я не стану обсуждать здесь, что этнологическая концепция Тайлора современными антропологами считается во многом устаревшей; важен сам факт выведения культуры из дорелигиозных культов). Именно Тайлор обращает пристальное внимание на особые состояния человеческого сознания и тела, тематизирующиеся мышлением первобытного человека в следующих вопросах к себе: в чем заключается различие между живым и мертвым телом; в чем причина бодрствования, сна, болезни и смерти; что представляют собой человеческие образы, данные сознанию во время сна и в различных видениях (Тайлор 1989, 213). Тайлор объясняет возникновение представлений о душе или духе в сознании первобытного человека через связь жизни с душой как ее действующим началом: душа — невещественный человеческий образ; она составляет причину жизни и мысли в том существе, которое одушевляет; она независимо владеет сознанием и волей ее обладателя; будучи бестелесной, именно душа является людям в виде призрака (Тайлор 1989, 213). Учения о душе изначально укоренены в анимистических представлениях древних людей — то есть в религиозных, ибо анимизм — это минимум религии. Тайлор, со времени смерти которого прошел уже век, полагал, что и современные ему концепции души в теологии и философии не могут освободиться от архаичных мотивов в объяснении природы сознания и отсылают к религиозным воззрениям.

Таким образом, у нас налицо:

- 1) страх смерти;

- 2) возникшие представления о душе как о том, что сохраняется в человеке после его физической гибели;
- 3) стремление избавиться от страха в ритуале, связывающем бытие в этом мире с трансцендентным, и погребальном культе.

И четвертое, что стоило бы добавить к перечисленному, — репрезентация религиозных переживаний, пытающихся изжить ужас перед смертью, в искусстве.

Безусловно, в этнографии и культурной антропологии мы имеем дело с эмпирической наукой, выводы которой могут быть отрефлексированы и переосмыслены в дисциплинах теоретических. Однако такой эмпирический базис, добытый антропологами в полевых исследованиях, а также сделанные ими теоретические обобщения полученных результатов, указывающие на тот факт, что религия — это принцип, исток культуры как таковой, демонстрируют обоснованность и рационалистических концепций культуры, сводящих последнюю к религиозному происхождению и не мыслящих религию в качестве возведенного на уже имеющемся до нее социально-экономическом основании дополнения к последнему. Это основание должно было бы уже иметь культурное измерение. Однако в нашу задачу не входит критика марксистских или позитивистских теорий культуры.

2. Происхождение культуры из мифа как образа единства мира

Почему идея религиозного происхождения культуры подвергается критике? Это связано с истощением в массовом сознании абсолютной ценности мифа. Идея, конечно, не нова. Классические тексты по философии культуры и истории религий нам уже более ста лет говорят об этом: работы Фридриха Ницше, Освальда Шпенглера, Эрнста Кассирера, Мирчи Элиде и других. Поместим в центр внимания тезис, гласящий, что архаичный миф обладает религиозной сущностью, а его переживание сознанием имеет особое временное измерение, трансформирующееся при ослаблении связи между культурой и ее мифологическим началом.

Так, Освальд Шпенглер утверждал, что в основе культуры, включая и любое наше знание о природе, находится вера в потустороннее: «Не существует естествознания без предшествовавшей ему религии... Атеистическое исследование природы также имеет религию; современная механика в каждой своей детали

есть слепок религиозного созерцания» (Шпенглер 1993, 571). Образы языка европейской науки (понятия, концепты) производны от религиозной картины мира как их бессознательной предпосылки, возводимой Шпенглером к истоку появления культуры. За числами и выражающими формально отношения между ними формулами стоят смыслы, конституированные всем контекстом данной культуры, в основе которого — миф и религия. Сами по себе формулы и законы ничего не означают; они являются «скелетами мертвых систем» (Шпенглер 1993, 572). Напомню шпенглеровский пример — учение об атомах: греческая теория, равно как и современная физическая, не была создана в результате опытного исследования природы, а появилась в качестве мифа. В нем культура, настаивает Шпенглер, раскрыла сама себя (Шпенглер 1993, 578). Одним словом, не существует протяженности как таковой, величины как таковой, движения как такового независимо от их переживания познающим субъектом — тем, кто погружен в питательную среду собственной культуры, детерминирующую его взгляды на все, в том числе и на природу, которую он стремится схватить в чистых, как ему часто видится сегодня, отношениях количества. Атомизм, как и другие значимые идеи ранней науки, представляет собой результат изначального переживания, первофеномена, созидающего все более поздние культурные формы. Этот первофеномен имеет религиозный исток, а его дальнейшее переживание нарождающейся культурой — уникальную временность. Шпенглер прибегает к до некоторой степени мистическому объяснению и ведет речь о жизненном порыве, из переживания которого рождается миф. Прапереживание — это своеобразие народа. Народ создает миф, но в то же время сам им создается, ибо осознает себя в творимом в виде культуры мифе (Давыдов 2002).

Время Шпенглер мыслит, как и многие остальные понятия своего сочинения, вполне произвольно, мифологизируя то, что он хочет описать. Однако лежащая в такой мифологической интерпретации интуиция схватывает истинный, на мой взгляд, момент: истинное время как бытийное измерение культуры — это время уникального переживания мифа как первофеномена. Сформулированный тезис «сами мы, поскольку мы живем, являемся временем» (Шпенглер 1993, 278) во многом перекликается с феноменологическим пониманием времени у Гуссерля: сознание как таковое представляет собой темпоральный поток (впрочем, сам Шпенглер ничего о Гуссерле не говорит). Однако

прафеномен схватывается в чувстве сопричастности религиозному мифу как фундаментальному началу жизни, но не биологической, а духовной. Религиозное переживание, миф многократно повторяются в течение генезиса данной культуры. Миф воспроизводится в последующие фазы истории, хотя и по-разному, при этом сохраняя свой инвариант формы. О мифе как переживании уже пишет Ф. Крейцер в начале XIX века: человек ежедневно переживает миф в своих наблюдениях над природой и обществом (цит. по: Хюбнер 1996, 63). Представители романтизма в Германии — например, И. В. Гете и Ф. Шеллинг — дали понять, что миф — это выражение божественной реальности. «Божественность есть форма, повторяющаяся во множестве своих образов, это смысл, соединяющий все воедино и распознающий свою тончайшую духовность в человеке» (Otto 1970, 166; цит. по: Хюбнер 1996, 68). Природное, включающее и жизнь человека, есть божественное.

Поэтому в естествознании, которое как будто бы должно находиться на максимальном удалении от мифа, присутствуют в латентном виде его мифологические корни. Изначально теория, пишет Шпенглер, насквозь религиозна, и только позже из нее выделяется естественнонаучная. Так возникает метод, но в остальном не меняется ничего: «Образный мир физики остается мифом, ее процедуры остаются неким культом, заклинающим силы в самих вещах, а самый тип образов и процедур пребывает в зависимости от образов и процедур соответствующей религии» (Шпенглер 1993, 588). Усилия мифологического сознания, равно как и научного, устремлены на конституирование единства мира, обеспечивающего необходимые условия для экзистенции человека, но в указанных сферах (священного и теоретического) достигаются его различные уровни.

Единство мира — стремление сознания как научного, так и мифологического. Для научно-го это стремление выражается в единстве явлений, достигаемом через акты анализа и синтеза, причем, на что обращает внимание Э. Кассирер, в синтетическом суждении мыслится единство различий, когда один элемент соотносен и существует в отношении с иным. Поэтому здесь важна, помимо самих элементов, связь между ними, являющаяся идеальным постигаемым сознанием соотношением. Именно последнее и образует совокупность явлений, их целостность (Кассирер 2017, 78). Однако миф, в отличие от науки, есть другой способ придания единства сущему. Упорядочение сил, организующих универсум, имеет место уже на самых

ранних этапах архаичного мышления, когда оно еще полностью подчинено чувственным впечатлениям. Однако, в противоположность познавательному интеллекту, для мифологического единства — это совпадение соединяемого в тождество, слияние многого в неразличимость, так что в нем мы не способны установить дифференции между элементами и объединяющей их связью как формой созерцания, поскольку полагание такой формы в ее функции посредника между мышлением и вещами представляет собой другой вид знания сущего.

Прямо отсутствующая в научном, но важнейшая черта мифологического сознания — направленность на трансцендентность, объединяющая содержательные элементы религиозного сознания (Кассирер 2017, 90). Трансцендентное начало не в теоретически продуманном виде, а в интуитивно постигаемом образе схватывается как достаточное основание бытия мироздания, включающего не только природу и человека как организм, но и все культурные формы (язык, письменность, ремесла) и общественные отношения. Следует сделать оговорку, что «трансцендентное» не обязательно предполагает единого бога или вообще богов; уже первые осмысленные анимистические представления устанавливают связь с тем, что «по ту сторону» эмпирически данного и опознается только через опосредствование явлениями или в ритуале. Одним словом, религия является самой первой и фундаментальной из культурных форм конституирования целостности бытия.

3. Восприятие пространства как основа религиозного переживания

Многие исследователи мифологического сознания (Э. Кассирер, О. Шпенглер, М. Элиаде, Р. Отто, К. Хьюбнер) в общем верно обращали внимание на уникальность восприятия и, соответственно, конструирования им окружающего мира, что связано с особым переживанием пространства и времени. Религиозное начало преобразует опыт пространственно-временного представления реальности, приобретающей в нем своеобразные атрибуты. Например, пространство мифа, как и пространство чувственного мира, в отличие от геометрического, лишено гомогенности и непрерывности — наоборот, оно дискретно и анизотропно (Кассирер 2017, 100). В пространстве религиозного созерцания все направления наделяются определенным образным смыслом, которому сопутствует особенное эмоциональное отношение. Так воз-

никает дифференция профанной и сакральной пространственных сфер.

Функциональное пространство математики, построенное по усмотренным интеллектом законам и возведенное на их основании из элементов, принципиально отличается от структурного пространства мифа, которое не учреждается генетически из элементов, а представляет собой целое, соответствующее определенной модели, воспроизводящей себя в любом масштабе и неизменной (Кассирер 2017, 104). В таком понимании пространства репродуцируется структурный закон целого. Эта неизменная форма — далее не разложимый на элементы инвариант, изначальное единство, наличествующее для того, чтобы повториться в частном.

Места и направления в мифологическом пространстве, в отличие от метрического, устанавливаются в соответствии с различной оценкой, осуществляющей спонтанный акт религиозного сознания и соотносящейся с «определенным фундаментальным физическим фактом» (Кассирер 2017, 110). Чувство пространства здесь формируется из оппозиции дня и ночи, света и тьмы. Кассирер называет это «латентным мотивом религиозного строения космоса». В сознании возникает связь «места» и «света»: окружающий мир, где живет человек, ассоциируется со светом, безопасностью, жизнью, а то, что находится по ту сторону воспринимаемого, — с угрозой, смертью и тьмой.

Вся форма жизни отпечатывается в форме пространства. Вся упорядоченная и построенная из мифологического переживания пространства топология переносится из религиозной сферы на остальные области: правовую, социальную, государственную. Сакральная организация пространства изначально детерминирует жизнь и культуру. В греческой математике, пишет Кассирер, «обнаруживаются отзвуки древнейших мифологических представлений, чувствуется дыхание того благоговения, что изначально окружает пространственную “границу”» (Кассирер 2017, 115).

4. Восприятие времени как основа религиозного переживания

Миф является мифом только в диахроническом измерении своего содержания: он есть сказ, повествование о боге и божественном, имеющих свою историю. Время — это первичное условие различения сакрального и профанного; оно — первая форма духовной легитимации религиозного (Кассирер 2017, 119). Здесь очень

важна идея возникновения сущих, отсылающая к их праисторическому прошлому, говорящему о мифологическом происхождении того, что есть. В архаичную эпоху сознание не удовлетворяется только лишь наличным бытием вещей в настоящем, оно ищет объяснение этому и обнаруживает в их обладающем характером несомненной истинности прошлом. Чтобы понять настоящее, надо знать прошлое, истолкованное в значении образца и служащее «достаточным основанием» наличного. Мифологическое прошедшее есть первая причина бытия в «здесь и теперь». В отличие от исторического отношения к бывшему, растворяющему все в последовательности становления, когда прекратить бесконечный регресс в прошлое невозможно, событие мифа представляет собой точку остановки, стасиса, «за» который проникнуть нельзя, да и нет никаких мотивов у носителя традиционного мышления даже иметь такую возможность в виду, ибо мифологическое событие — это архэ, абсолютный принцип возникновения вещей, и о нем уже нет смысла спрашивать, откуда возник сам этот принцип. В этой связи вспомним метафизическое объяснение Шеллинга, характерное для романтизма и развиваемое им во «Введении к философии мифологии». У мифологии и монотеизма, как объяснял Шеллинг, одна общая предпосылка (правда, Шеллинг под таковой мыслит единого Бога, в праисторические времена еще скрытого в своем абсолютном единстве от человечества; его единство относительно (Шеллинг 1989, 310)). Однако в праисторическом времени отсутствуют «раньше» и «позже», по природе оно неделимо, ибо абсолютно и тождественно себе, не образуя какой-либо последовательности времен. Происходящее в нем имеет место в вечности, а для сознания человечества оно соответствует первому действительному сознанию — в нем человек впервые себя обнаруживает, и это оказывается моментом, которому ничто не предшествует. Таким образом, источник архэ политеизма, религии вообще, нам известен быть не может (Шеллинг 1989, 313).

В «течении» времени мифа любой темпоральный отрезок приобретает особый характер священности, наполняется специфическим сакральным смыслом, поэтому мифологическое время конституируется через наполнение соответствующих моментов конкретным содержанием, оно лишено характера абстрактности. В нем нет равномерного следования темпоральных фаз, но присутствует корреляция между содержанием мифологического события и временным отрезком его существования; вне этого

интервала событие лишается сакральной значимости. Временные отрезки наделяются как бы качественными характеристиками, приобретают уникальность. Примером тому может служить религиозный обряд, проводимый в строго определенный интервал, за границами которого обрядовые действия лишаются своей священной силы или же просто не имеют никакого смысла. Так формируется определенный ритм жизни, чей ход полностью подчиняется фиксированным в архаичном времени значимым периодам. Время воспринимается мифологическим сознанием через образ жизни — никак не объективно, не «физически» или исторически. Оно в данном случае — экзистенциальная разметка, форма смены сакральных событий жизни, экзистенции человека, подчинившего себя определенному порядку чередования длительностей, обладающих для него фундаментальным смыслополагающим значением. Их фиксация и повторяющееся из года в год циклическое движение суть основания его представлений об окружающем, ибо позволяет дать ответы на принципиальные вопросы жизни: откуда произошел наш мир, кто его создал, в чем цель и смысл жизни, как гарантировать сохранение порядка и дальнейшего бытия универсума?

Как миф для первобытного сознания представляет собой модель всех видов и форм бытия, так и мифологическое время оказывается образцом для производных пониманий времени: исторического, «физического», или объективного. Соответственно, различается сакральное время и профанное время. Любая точка или отрезок времени профанного способны трансформироваться в сакральное. Когда происходит теофания (или иерофания, если вести речь о прарелигиозных культурах, лишенных представления о богах), то этот момент освящается, запоминается через многократное воспроизведение явления сакрального. Объективное время открыто религиозному, оно способно явить абсолют как конститутивный принцип мироздания. Выход к началу сущего гарантируется через так понимаемое мифологическим сознанием свойство времени.

Пребывая в контакте с метафизической реальностью, человек традиционной культуры имеет особое внутреннее чувство, позволяющее ему воспринимать время через мифологическую форму (Хьюбнер 1996, 70). Единство универсума можно постичь, если обратиться к содержанию мифа как конститутивному началу. Оно учреждает связь между порядком в природе, социальной иерархией и божественным, ибо миф создает все пространство культуры.

Поскольку мифологическое время гетерогенно, то в нем выделяются благополучные и неудачные промежутки, открывается дополнительное «измерение», меняющее ход, смысл происходящего. М. Элиаде поясняет эту идею таким примером: все связанные с плодородием, возрождением и обновлением природы культы имеют прежде всего религиозно-метафизический смысл, а не естественный феномен весны как таковой (Элиаде 2000). Сакральное время структурируется независимо от космических ритмов, так как последние получают свой смысл в той мере, в какой являют трансцендентное: «символ» весны — это обозначение нового периода, чье наступление подтвердит астрономическая весна, будучи фактом полного обновления и возрождения космической жизни. Наряду с восстановлением космоса такой тотальной реновации подлежат индивидуальная и социальная сферы существования, потому что все уровни сущего для архаического сознания взаимодействуют между собой.

В интерпретации Мирчи Элиаде смысла сакральной темпоральности видна попытка конституировать ее феноменологически, что позволяет восстановить в рефлексии переживание мифологическим мышлением времени религиозной жизни, сосуществующего с временем объективным. Оно переживается сознанием как поток, прерываемый профанными интервалами. Или же так: хотя профанное время имеет «разрывы», куда вливается время мифологическое, однако эти включенные интервалы плотно связаны между собой. Известный пример Элиаде: после того как однажды произошло таинство пресуществления хлеба и вина в тело и кровь Христову, последующие литургии оказываются непрерывным продолжением той первой, однако протекшее между первой и последней службами объективное время не преобразуется в сакральное. Отдельные фазы религиозного времени непрерывно продолжают друг друга в течение веков, образуя единое «время». Осуществляется прорыв к Великому времени: ход объективного времени как бы останавливается, а вся реальность преобразуется и наделяется особым, но абсолютно истинным смыслом (идею бесконечного повторения, постоянного возрождения времени см. также: Элиаде 1987, 82–92).

Всем ритуалам свойственно происходить здесь и теперь, на глазах у верующих. Так преобразенное время становится настоящим. События, повторяемые во время обряда, не просто вспоминаются как имевшие место когда-то, но репрезентируются вместе с *тем* временем

(эта идея верна с точки зрения феноменологии Гуссерля: вспомнить что-то значит не просто воспроизвести содержание вспоминаемого, а реконструировать сам акт, связанный с прошлым содержанием, его ноэтическое содержание). Тремя основными качествами времени мифа служат периодичность, повторение, вечное настоящее — отсюда становится ясным и смысл гетерогенности сакрального времени: воспроизводя обряд, люди имитируют архетипическое деяние бога или предка, совершенное на заре времен, восстанавливаемое в ритуале. Именно тогда был создан и упорядочен Космос, боги дали людям образцы последующих действий, поэтому цель мифа — возвращение изначального времени. Прошедшее однажды повторяется до бесконечности. Разворачивающиеся во времени религиозные явления происходят в вечности.

Так как архаичный менталитет усматривает в явлениях культуры определенный смысл и значимость лишь постольку, поскольку они воспроизводят исконные деяния предков, божеств, культурных героев, а остальное не имеет такой принципиальной важности, то для мифического человека случающееся в «физическом» времени как последовательность малозначащих обстоятельств не образует истории. То, что является «историей» для традиционных культур, сводится к имевшему место в пратемпоральности.

Таким образом, речь идет о другом смысле времени и об особом характере его восприятия, сперва порождающего культуру, а затем лежащего в основе ее генезиса. Человек развитых культур порой стремится к освобождению от религии, воспринимая часто переживающую декаданс религиозную традицию как анахронизм, помеху прогрессивному развитию, как оковы для творческой эволюции — однако это отрицание всегда происходит на фундаменте культуры, прошедшей долгий путь становления через формы сакрального, которые пронизывают ее существо вплоть до самых первых моментов зарождения.

Время, как могущественная сила, как судьба и безличная воля, мифологическому чувству дано в виде подчиняющего ход вещей закона. Без него не может быть порядка, а потому не может вообще ничего быть, так как хаос есть небытие. Для так воспринимаемого времени главное свойство — это качественная определенность, которой отличаются друг от друга разные культуры и религии. В религиозном отношении ко времени манифестирует себя конкретная культура. С примерами этого мы

сталкиваемся в истории. Буддизм, чья основная идея направляет человека к достижению освобождения, к форме экзистенции, не способной быть связанной ни с каким профанным психосоматическим переживанием и статусом, можно сказать, стремится время упразднить: в нирване отсутствует темпоральное измерение, ибо она выводит нас в вечность, где нет изменений в принципе.

Из переживания мифического времени, основанного, как мы видели, на архетипическом событии и идентично повторяемого в культуре бесчисленное число раз, вытекает и циклический образ времени в традиционных культурах. Архэ — парадигма последовательности восстановления в ритуале изначального деяния, носящего конститутивный для понимания мира и жизни в целом характер. Архэ действует не переставая в пределах профанного времени, куда сакральное регулярно вклинивается. Архаичный человек живет словно в двух темпоральных измерениях — в профанном, ибо осознает себя существом конечным и смертным, и в сакральном — поскольку подчиняет свою жизнь законам универсума и понимает его только из их метафизической связи с архэ. Но и объективное время обладает религиозным происхождением, потому что сотворено богом: «Хронос создал из своего семени огонь, воздух и воду...» (Лебедев 1989, 86–87). Подчиняющееся ходу бесконечного космического времени конечное и несовершенное сущее испытывает действие архэ, отсылающего к началу мира и многократно воспроизводимого культурой. Время физическое связано с хронологическим измерением, тогда как сакральное последнее лишено, ибо архаичное событие, строго говоря, не существует во времени, его модус пребывания в актуальном — вечность (Хьюбнер 1996, 122–130). Например, для греков время мифа — это само происходящее, а не его форма. Любому интервалу мифического времени отвечает его содержательная наполненность, поэтому оно определяется качественно, а не абстрактно-количественно. Ритуал соотносит сакральные акты с объективным временем, ход происходящего в этой жизни прорывают «священные времена», в них стираются границы между трансцендентным и человеком: «Оргиастический ритуал гарантирует, что переход с человеческого уровня на божественный сохраняется открытым и постоянно осуществляется. Бог может войти в человека, а человек может стать Богом» (Cornford 1991, 112). Циклическая смена значимых в мифологическом времени моментов также является уподоблением вечному, где

имеется только тождественность происходящего. Смысл вечности, как она толковалась от архаичной эпохи, в античной мысли и вплоть до европейских мыслителей XIX века, подразумевает тот факт, что в ней прошедшее и будущее сливаются с «вечным теперь», так что прошлое способно возникать в настоящем. Так, у Боэция мы встречаем соответствующее понимание: «Лишь то, что охватывает всю полноту бесконечной жизни и обладает ею, чему не недостает ничего из будущего и что не утратило ничего из прошлого, справедливо считается вечным» (Боэций 1990, 287).

Что же происходит с мифом как истоком культурной формы дальше? По мере развития культуры миф рационализируется. Мы сталкиваемся с этим в первую очередь в античной истории, у греков. Сакральные события подвергаются объяснению с позиции разума, трансформируются мышлением до событий естественного происхождения; они втискиваются в поток вечно текущего профанного времени. Содержание философской мысли в сочинениях Платона и Аристотеля, намерение понятийно объяснить многое из того, что прежде получало ясность из мифа и традиции, однозначно свидетельствует о религиозном происхождении европейской рациональности и науки. Идеи обоих мыслителей, особенно в разделах их философии, посвященных космогонии, показывают зависимость научных традиций античности от мифологических элементов: понятие мировой души у Платона, образ вращающихся небесных сфер у Аристотеля, приводимых в движение Богом, и многое другое. Научная рациональность как фундамент современной культуры, ведущей свою родословную от греческой мысли, с одной стороны, генетически происходит из религиозно-мифологических архэ как событий праисторического измерения, с другой стороны, она полностью от них не освободилась сегодня, и вряд ли ей удастся осуществить это окончательно, ибо миф, впитанный современной культурой, — не просто занимательный нарратив из былинного прошлого, но представляет собой особый «вид опыта реальности» (Хьюбнер 1996, 41). Разные исследовательские традиции, такие как трансцендентализм (Кассирер) и структурализм (Леви-Стросс), указывали на то, что в основе мифа находится определенная онтология как априорная структура, с которой соотносится любое восприятие и действие, получающее свое значение только в границах этой универсальной системы значений (Хьюбнер 1996, 61). Курт Хьюбнер удачно называет ее системой координат.

Характерное для нее единство идеального и материального свидетельствовало для архаичного сознания как о слиянии природы и духовного мира, души и тела, так и о единстве действующего в универсуме единого начала, имеющего божественную сущность. В нуминозной субстанции обладает жизнью человек традиционной культуры, и с ней связаны все его представления о мире, порядке, морали, долге, чести. Она есть среда его экзистенции, где иде-

альное и материальное сплавлены воедино, ибо для сознания они не образуют дихотомического противопоставления. «Все идеальное содержание души здесь одновременно принимает материальную форму, превращается в субстанциальную конкретную сущность и образует с материальным содержанием природы целостность, которая несет в себе при этом идеальные черты нуминозного существа, бога» (Хюбнер 1996, 113).

Источники

- Боэций. (1990) «Утешение философией» и другие трактаты. М.: Наука, 413 с.
Лебедев, А. В. (сост.). (1989) *Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до развития атомистики*. М.: Наука, 576 с.
Шеллинг, Ф. В. Й. (1989) *Сочинения: в 2 т. Т. 2*. М.: Мысль, 636 с.

Литература

- Давыдов, Ю. Н. (2002) Освальд Шпенглер: апофеоз кризисного сознания и европейской социальной философии и культурологии. В кн.: Ю. Н. Давыдов (ред.). *История теоретической социологии: в 4 т. Т. 2*. М.: Канон+, с. 81–109.
Кассирер, Э. (2017). *Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление*. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 288 с.
Тайлор, Э. Б. (1989) *Первобытная культура*. М.: Политиздат, 572 с.
Хюбнер, К. (1996) *Истина мифа*. М.: Республика, 448 с.
Шпенглер, О. (1993) *Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Геистальт и действительность*. М.: Мысль, 663 с.
Элиаде, М. (1987) *Космос и история: Избранные работы*. М.: Прогресс, 312 с.
Элиаде, М. (2000) Глава XI. Сакральное время и миф о вечном возвращении. В кн.: М. Элиаде. *Трактат по истории религий. Т. 2*. СПб.: Алетея, с. 285–322.
Cornford, F. M. (1991) *From religion to philosophy. A study in the origins of western speculation*. London: E. Arnold, 1991, 275 p. (In English).
Otto, W. F. (1970) *Die Götter Griechenlands — das Bild des göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Schulte-Bulmke Verlag, 286 S.

Sources

- Boethius. (1990) “*Utshenie filosofiej*” i drugie traktaty [“*Consolation of philosophy*” and other treatises]. Moscow: Nauka Publ., 413 p. (In Russian)
Lebedev, A. V. (comp.). (1989) *Fragmentsy rannikh grecheskikh filosofov. Ch. 1. Ot epicheskikh teokosmogonij do razvitiya atomistiki* [Fragments of early Greek philosophers. Pt 1. From epic theocosmogonies to the development of atomistics]. Moscow: Nauka Publ., 576 p. (In Russian)
Shelling, F. W. J. (1989) *Sochineniya* [Works]: In 2 vols. Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 636 p. (In Russian)

References

- Cassirer, E. (2017) *Philosophie der symbolischen Formen. Bd II: Das mythische Denken*. Moscow; Saint Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 288 p. (In Russian)
Cornford, F. M. (1991) *From religion to philosophy. A study in the origins of western speculation*. London: E. Arnold, 1991, 275 p. (In English).
Davydov, Yu. N. (2002) Osval'd Shpengler: apofeoz krizisnogo soznaniya i evropejskoj sotsial'noj filosofii i kul'turologii [Oswald Shpengler: The apotheosis of crisis consciousness and European social philosophy and cultural studies]. In: Yu. N. Davydov (ed.). *Istoriya teoreticheskoy sotsiologii* [History of theoretical sociology]: In 4 vols. Vol. 2. Moscow: Kanon+ Publ., pp. 81–109. (In Russian)
Eliade, M. (1987) *Kosmos i istoriya: Izbrannye raboty* [Cosmos and history: Selected works]. Moscow: Progress Publ., 312 p. (In Russian)
Eliade, M. (2000) Chapitre onzième. Le temps sacré et le mythe du retour Éternel. In: M. Eliade. *Traité d'histoire des religions. Vol. 2*. Saint Petersburg: Aleteya Publ., pp. 285–322. (In Russian)

- Hübner, K. (1996) *Die Wahrheit des Mythos*. Moscow: Respublika Publ., 448 p. (In Russian)
- Otto, W. F. (1970) *Die Götter Griechenlands — das Bild des göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Schulte-Bulmke Verlag, 286 S. (In German).
- Spengler, O. (1993) *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Bd 1: Gestalt und Wirklichkeit*. Moscow: Mysl' Publ., 663 p. (In Russian)
- Tylor, E. B. (1989) *Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom: In 2 vols*. Moscow: Politizdat Publ., 572 p. (In Russian)

Сведения об авторе

Дмитрий Аркадьевич Федчук, e-mail: fedchukd@list.ru

Кандидат философских наук, доцент по специальности «История философии», доцент Дальневосточного федерального университета

Author

Dmitry A. Fedchuk, e-mail: fedchukd@list.ru

Candidate of Sciences (Philosophy), Associate Professor of History of Philosophy, Far Eastern Federal University