

УДК 130.2

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ОПРЕДЕЛЕНИЮ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ПОНЯТИЙ «ПРАЗДНИК» И «МИФ»

М.В. Литвинова¹⁾, О.В. Кибалко²⁾, Т.Ю. Вереитинова³⁾

^{1,3)}Белгородский государственный институт искусств и культуры

²⁾Белгородский государственный национальный исследовательский университет

¹⁾e-mail: margarita-litvinova@yandex.ru

²⁾e-mail: exotik-orient11@yandex.kz

³⁾e-mail: ykcbgiki@yandex.ru

В статье рассматриваются культурологические подходы понятий «праздник» и «миф», исследуется их взаимодействие в пространстве современной культуры. В условиях утраты ценностных ориентиров современной культурой, авторы обуславливают актуальность и необходимость обращения современного культурологического знания к таким традиционным понятиям как: «мифу», «традиция», «ритуал», «игра», «символ», «праздник» как иррациональным способам построения и освоения картины мира.

Ключевые слова: культура, миф, традиция, ритуал, игра, праздник, праздничная культура, сакральное.

На сегодняшний день, в условиях современного синтетичного пространства культуры, особое место занимает проблема иррационального познания мира. За последние несколько десятилетий в философском и культурологическом знании возрастает интерес к таким традиционным понятиям как миф, традиция, ритуал, игра, праздник. Современное пространство формирует некий внутренний мифологизм всей современной культуры, который в исследовательской литературе именуется как «неоархаика», что в значительной степени обуславливает актуальность исследования таких понятий как «праздник» и «миф» в пространстве современной культуры.

Проблема исследования мифа не является новой и, так или иначе, затрагивает различные области знания: философии, культурологии, искусствоведения, истории, психологии, политологии, социологии, семиотики, лингвистики, аксиологии и др. Синтез мифологии и религии, мифологии и произведений изобразительного искусства, мифологии и музыкальных, литературных произведений, мифологии и традиционной культуры, – неисчерпаемый запас для исследований ученых в области культурологии, этнологи, антропологи и искусствоведения. Миф в их работах берется за смысловую основу художественной культуры, которая повлияла на становление перечисленных выше искусств, народного творчества, традиционных верований и праздников. Стоит выделить наиболее значимые направления:

–*взаимосвязь мифа, символа, ритуала, игры* рассматривают Л. Бенуас, А. ван Геннеп, Р. Кайуа, Э. Кассирер, Д. Кемпбелл (Д. Кэмпбелл), Ф. Кессиди, Л. Леви-Брюль, А.Ф. Лосев, Э. Нойман, Я. Парандовский, Е.В. Савелова, О.Ф. Смазнова, Э. Тайлор, В.Н. Топоров, Дж. Фрэзер, И. Хейзинга, К. Хьюбнер, М.И. Шахнович, К.Г. Юнг;

–*вопросы сопоставления мифа, науки, религии* находят отражение в трудах Л.Н. Воеводиной, Р. Барта, Ф.С. Капицы, К. Леви-Строса, Г. Ловмянского, А.Е. Наговицына, Е.М. Мелетинского, Б.А. Рыбакова, М. Элиаде, И.Н. Яблокова;

– историческим аспектам формирования праздничной традиционной культуры, основанной на мифологических сюжетах посвящены работы Л.А. Абрамяна, А.Н. Афанасьева, Ж. Батая, М.М. Бахтина, Ю.В. Бромлея, Д.А. Гаврилова, А.А. Горелова, Б.Д. Грекова, А.Я. Гуревича, Ж. Дельмо, С.Э. Ермаковой, А.А. Коринфского, Ж. Ле Гоффа, С.Б. Маркарьян, Э.В. Молодяковой, В.Я. Проппа, А.В. Романчука, И.П. Сахарова, Ю.М. Соколова, И.М. Снегирева, С.А. Токарева, О.М. Фрейденберга, Э. Чемберлина, В.И. Чичерова, И. Я. Эльфонда, Х. Юсифли;

– социологическое и политическое мифотворчество, проблемы формирования социокультурной среды на основе мифа исследуют современные ученые А. Асман, С.Н. Борисов, Л.А. Васильева, А.В. Веретевская, Д.И. Гигаури, А. Кольев, Г. Лебон, О.Ю. Малинова, В.С. Полосин, В.П. Римский, В. Силкин, Г. Тард, К. Флад, В.Д. Шинкаренко, М.Н. Шумихина.

Мифотворчество, построенное по принципам глубинных архетипов, в современную эпоху проникает всюду – в политику и культуру, бизнес и, международные отношения, историю и юриспруденцию. Как когда-то человек ощущал свою ничтожность перед природными стихиями и, стремясь объяснить необъяснимое, творил мифы, так и сегодня, не в силах объять необъятное, слепо верит рекламе, ток-шоу, распродажам, политическим дебатам и телевизионным баталиям. Однако, наиболее ярко, масштабно, зримо миф проявляет себя в празднике.

Формирование праздничного календаря обуславливает выделение, акцентирование отдельных праздников, заострение внимания на этих датах. Степень поддержки праздника государственными лидерами, финансирование и масштабы проведения праздничного действия, безусловно, влияют на сознание масс и степень их участия в данном празднике. Таким образом формируются новые традиции, ценности, ориентиры.

С точки зрения исследователей различных сфер современной науки, мифологию считают своеобразной формой общественного сознания человека, господствующей в начальном пути формирования и развития социума. Зародившись в глубокой древности, миф пережил века, претерпел множественные изменения, стал отличным от традиционной мифологии, но при этом сохранил ряд своих функций и основную схему. Являя собой систему фантастических представлений об окружающей природе и действительности, мифология, на ранних стадиях, возникла как попытка формирования картины мира. Сторонники натурмифологической школы, утверждали, что первобытный человек глубоко интересовался природными явлениями и что его интерес носил преимущественно теоретический, созерцательный и поэтический характер.

Будучи в первобытном обществе основным способом восприятия и понимания мира, мифология способствовала формированию начальных форм мифологического мировоззрения. С помощью мифа выражалось мироощущение и образовывалось своеобразное миропонимание (как само понимание мира, так и места в нём человека), в которых отражалась суть первобытного человека, движимого не знаниями, а истинной верой и желанием к самореализации. «Рождение и смерть, жизнь и небытие, зарождение и исчезновение мира – все это подчиняется единой модели путешествия мифологического героя и космогонического круга. Эта схема остается неизменной и в обрядах инициации примитивных народов, и в развитой мифологии древних цивилизаций, и в знакомом нам с детства мире сказок, и в сновидениях наших

современников»¹ – так, передав всю важность мифологии, начинает книгу, посвященную сравнительному анализу мифов народов мира, Д. Кемпбелл.

Миф и социум на протяжении всего существования человечества находятся в тесном контакте и взаимопроникновении. Миф напрямую связан с обществом (социальной средой, духовными процессами), личностью, воображением, природой, космосом, обрядами и ритуалами. «Литература и искусство зарождаются в недрах мифологии и одновременно с мифологией. Создавая сказания о богах и героях, человек совершал первый акт творчества и делал первый шаг к самопознанию»². Соответственно, мифологию можно считать первоначальной формой духовной культуры. Помимо духовных черт, многими исследователями в мифах усматривались и зачатки научных знаний. Возможно по этой причине термин «мифология» совмещает в себе два начала, образуясь от двух греческих слов – «мифос» (предание) и «логос» (учение). Тем не менее, хоть миф и далек от науки, для человека первобытного общества реальная действительность казалась менее понятной, чем картина мира, выраженная посредством мифа, имеющего в качестве основы осмысление жизненно важных процессов несколькими предшествующими поколениями предков. По мнению К.Г. Юнга, «...мифологический материал для народов-мифотворцев был и формой самовыражения, и формой мышления, и формой жизни»³. В мифологии заключался исторический опыт и родовые традиции, мудрость старцев и стремление к совершенству, вера в священное сакральное прошлое и потребность объяснения происхождения всего земного. Мифы, предания, вера – не нуждались в каких-либо доказательствах или проверках. Ими руководствовались и жили, знали с рождения и передавали своим потомкам.

Современному человеку несколько непривычно представить себе социум на «заре его становления», однако в прежние времена «категории человеческой жизни воспринимались одновременно и как духовные, и как физические, а миф выражал природную реальность на языке человечески-социальном, и наоборот»⁴. Условия жизни человека в обществе постепенно менялись, социальные отношения принимали другой, свойственный каждой эпохе определенный характер. Соответственно этим причинам менялась структура и содержание мифа. С разделением общества на классы мифология обретает более сложные систематизированные формы, объясняющие не только природные явления, но и явления, происходящие в обществе.

Способы выражения и структурные элементы мифа носят особенный характер, в корне отличаясь от научных форм. Это объясняется особенностями мифологического сознания. Мифология объединяет в единое целое человека, общество и природную стихию; абстрактные понятия в мифологии отсутствуют, уступая место конкретике, одушевлению и персонификации, то есть «...мифические мотивы вполне можно возводить к драматическим ситуациям, главная суть которых – конкретизировать в некотором особом мире различные кристаллизации психологических возможностей»⁵; понятия (явления) в мифах объясняются (мыслятся) системой символов, выражающихся посредством образов героев и действующих лиц.

Таким образом, особенности мифологического мышления способствовали рождению мифа – системы своеобразных символов (знаков), с помощью которой

¹ Кемпбелл Д. Мифы, в которых нам жить. М., 1997. С. 1.

² Парандовский Я. Мифология / предисл. и пер. с польск. Н. Дубова. М., 2002. С. 7.

³ Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов / пер. с англ. К., 1996. С. 8.

⁴ Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. 3-е изд., репринтное. М., 2000. С. 52.

⁵ Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М., 2003. С. 46.

воспринимался мир. Эта система выстраивалась на создании чувственно-конкретных образов, эмоциональности и метафоричности, при слабом развитии абстрактных понятий, полном безразличии к имеющимся противоречиям, отсутствию различий между сверхъестественным и естественным. Сложность и своеобразность символической системы отмечается многими авторами. Так, например, Р. Барт видит ее особенность в том, что она строится «на основе уже ранее существовавшей семиологической цепочки»⁶. Р. Кайуа отмечает при построении мифа взаимоналожения двух системных форм (горизонтальную и вертикальную), зависящих «...лишь от внешне-исторических, а не внутренне-психологических факторов мифологии»⁷, а уже сами мифические ситуации есть «...проекция психологических конфликтов»⁸. К. Леви-Строс, сравнивая музыкальную систему с мифологической, замечает что мифология «апеллирует к аспектам нейропсихическим самой длиной изложения, повторением тем, другими формами возвращений и параллелизмом»⁹. А.Ф. Лосев предупреждает, что исследователи часто не замечают сам миф, рассматривая его исключительно как систему. В то время как: «... миф есть символ в меру того, что он есть просто вещь или существо; ... миф есть символ в меру того, что он есть личность; ... мифический символ есть символ в меру того, что он есть история; ... мифический символ есть символ в меру своей чудесности»¹⁰.

Во все времена существовали так называемые культовые мифы, вопрос о которых в научных кругах не имеет однозначного решения, представляя собой сложную цепочку взаимосвязей и взаимозависимостей. Имеющиеся культовые мифы в разных культурах выступают в качестве объяснений религиозных обрядов, повествуя об их значении и происхождении. На взаимосвязь мифа и ритуала ссылаются многие исследователи. Так, например, Б.М. Мелетинский отмечает, что «...события мифической эпохи, приключения мифических героев воспроизводятся в ритуалах»¹¹. К. Хюбнер, рассуждая о пересмотре соотношений, взаимодействий и идентичности мифа-ритуала делает вывод, что ритуально-социологическая школа еще более усилила «мысль о неразрывной связи ритуала и мифа»¹², тем самым подтверждая высказывание М. Элиаде: «...господствующая функция мифа состоит в том, чтобы предоставить модели для подражания во время совершения обрядов и вообще любых значимых действий»¹³.

Вопрос о первичности мифа или обряда вызывает разногласие среди ученых и остается открытым. Многие исследователи склонны видеть культовые мифы, как поэтическое воспроизведение уже имеющихся религиозных обрядов. Часть авторов ссылается на характерную неоднородность этого аспекта. Другие считают миф первичным по отношению к ритуалу. Б.М. Мелетинский резюмирует: «вопрос о приоритете в отношениях мифа и ритуала аналогичен проблеме соотношения курицы и яйца, о которых трудно сказать, кто кому предшествует. Синкретическая связь и близость обрядов и мифов в первобытной культуре несомненна, но даже в самых архаических обществах имеются многочисленные мифы, генетически несводимые к ритуалам, и, наоборот, во время обрядовых празднеств широко инсценируются

⁶ Барт Р. Мифология. М., 1996. С. 238.

⁷ Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М., 2003. С. 46.

⁸ Там же, с. 47.

⁹ Леви-Строс К. Мифологии : в 4 т. СПб., 1999. Том 1. С. 24.

¹⁰ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., 2001. С. 204.

¹¹ Мелетинский Б.М. Поэтика мифа / 3-е изд., репринтное. М., 2000. С. 175.

¹² Хюбнер К. Истина мифа / пер. с нем. М., 1996. С. 47.

¹³ Элиаде М. Аспекты мифа / пер. с фр. В.П. Большакова. М., 2010. С. 18.

мифы»¹⁴. Сам момент обоснования культового мифа отражает существующую в обществе систему ценностей где, как правило, оправдание превалирует над разъяснением. Культовый миф всегда священен и окружен тайной, становясь достоянием только для избранных/посвященных, которыми являлись жрецы. Жрец был «высококвалифицированным специалистом по знанию всего ритуала, относившегося до божества, до религиозного культа во всем его объеме»¹⁵.

Большинство исследователей придерживаются мнения, что религия и мифология не связаны напрямую, однако, безусловен факт органического взаимодействия мифологии и религии через взаимосвязь с религиозными ритуалами и религиозно-магическими обрядами, что и является составной частью системы религиозных верований. «В мифе и культе зачинаются, однако, великие движущие силы культурной жизни: право и порядок, общение и предпринимательство, ремесло и искусство, поэзия, ученость, наука. И все они, таким образом, уходят корнями в ту же почву игровых действий»¹⁶ – считает Й. Хейзинга, как и большинство других исследователей. Поэтому, несмотря на тесную связь религии и мифологии эти два понятия не могут быть отождествлены. В то же время, наличие таких основных элементов как обрядово-ритуальный комплекс, особое отношение к пространству и времени, игровое действие наводит на очевидную связь двух таких феноменов культуры, как миф и праздник.

Миф, «пропитанный» природными явлениями, историей и верованиями, зарождается в воображении, развивается в словесном творчестве народа и находит выход в ритуалах, обрядах и праздниках. «Одним из, пожалуй, типичнейших для мифа жизненных проявлений выступает праздник. И наши сегодняшние праздники и торжества, имеющие, за редкими исключениями, религиозное происхождение, обладают равным образом и мифическими корнями, поскольку восходят к языческим обрядам наших предков»¹⁷. Такой вывод делает современный немецкий философ К. Хюбнер в своем исследовании «Истина мифа», опираясь на труды Дж. Горреса, В. Гронбега, Э. Кассирера, В.Ф. Отто, М. Элиаде и других ученых. На основании исследования К. Хюбнер резюмирует собственные выводы, последовательно разбивая работу на соответствующие части: о двуединстве культуры (миф и наука), о системе мышления и опыта, взявших начало из античной мифологии, о рациональности и современности мифического. Большое внимание в книге автор уделяет ритуалу и празднику. По его мнению, соотношение ритуала и мифа, пересмотренное современными учеными с различных точек зрения, получило новое осмысление, что еще сильнее подчеркнуло неразрывность взаимосвязи мифа и ритуала.

Исследуя миф, К. Леви-Строс описывает возможные схемы, намечает различные классификации мифов, привязанные к психике человека, социальному мышлению, «географической и технологической инфраструктуре»¹⁸. Группируя мифы по принципам мифологического мышления, свойствам, структурным элементам, Леви-Строс руководствуется функциональным подходом в изучении форм воззрений, преобладания, отталкиваясь от психоаналитического толкования мифа, от его определяющей роли и места в обществе. Благодаря методам исследования

¹⁴Мелетинский Б.М. Поэтика мифа. 3-е изд., репринтное. М., 2000. С. 36.

¹⁵Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. 2-е изд., испр. и доп. М., 1998. С. 95-96.

¹⁶Хейзинга Й. Homo Ludens. Статьи по истории культуры / пер., сост. и вступ. ст. Д.В. Сильвестрова; коммент. Д.Э. Харитоновича. М., 1997. С. 23.

¹⁷Хюбнер К. Истина мифа / пер. с нем. М., 1996. С. 171.

¹⁸Леви-Строс К. Мифологии : в 4 т. СПб., 1999. Том 1. С. 232.

К. Леви-Строса символическая теория мифа перешла на новый уровень – собственно структурный и заняла важную часть в структурной антропологии.

Другое направление исследования мифологии разрабатывал А.Ф. Лосев, который посвятил анализу и описанию мифа основную часть своей научной деятельности. Рассматривая миф, исследователь акцентирует внимание на «абсолютной мифологии» и именно «абсолютную мифологию» соотносит с различными учениями, литературными формами, видами культурной, духовной и научной деятельности. Последовательно подробно анализируя каждый отдельно взятый элемент и мифологию, автор делает вывод, что миф не является ни историей, ни наукой, ни религией, ни искусством, ни чем бы то либо еще, но, тем не менее, не может существовать без этих составляющих, как и они, в свою очередь, не существуют без мифа: «Абсолютная мифология есть жизнь сердца»¹⁹ пишет автор, миф «есть сама жизнь. Для мифического субъекта это есть подлинная жизнь, со всеми ее надеждами и страхами, ожиданиями и отчаянием, со всей ее реальной повседневностью и чисто личной заинтересованностью»²⁰. А.В. Лосев выдвигает принцип высшего синтеза, как единства всех сфер духовной жизни общества и личности. Автор не отдает особого предпочтения какой-либо из составляющих, напротив, он увязывает их в единое целое: «...культ и есть воплощение мифа, осуществление мифа в человеческой обстановке»²¹.

Жизнь человека, жизнь общества и роль мифа для социума рассматривает румынский культуролог М. Элиаде, анализируя архаическую культуру и мифологическое мышление. В одном из своих исследований «Аспекты мифа» автор приходит к заключению, что мифология способствовала образованию всех жизненно важных действий человека: «Функция мифа состоит преимущественно в том, чтобы развивать отдельные модели всех человеческих ритуалов и всю значительную человеческую деятельность, идет ли речь о рекомендациях в еде, браке, работе или воспитании, искусстве или мудрости».²² Этот вывод очень близок умозаключениям А.В. Лосева. Тем не менее, М. Элиаде выстраивает научную работу в религиозноведческом ключе, интерпретируя миф, как способ познания и средство миропреобразования. Автор описывает ритуалы, обряды, обнаруживая религиозные чувства и мироотношения. «Мифы «празднуются», то есть актуализируются»²³, отмечает исследователь.

М. Элиаде в сознании наших современников улавливает мифологические элементы, относящие человека к архаике, что вероятно свидетельствует о своеобразной особенности мифологического мышления через традиционно-культурные возможности воспроизведения. Описывая визуализацию мифа (праздник, ритуал, прокламацию и показывание) М. Элиаде отмечает свойственные «проживанию» мифов определенные критерии, которые в равной степени относятся и к собственно праздникам. Ученый делает акцент на чувственном восприятии праздника его участниками, актуализирует роль сакрального в празднике. В своей теории М. Элиаде подтверждает роль сакрального как ядра праздничного события. Именно возможность сопричастности во время праздничного действия к «сакральному» / «священному», формирует в сознании участника празднования,

¹⁹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа / сост., подг. текста, общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М., 2001. С. 222.

²⁰ Там же, с. 40.

²¹ Там же, с. 445.

²² Элиаде М. Аспекты мифа / пер. с фр. В.П. Большакова. 4-е изд. М., 2010. С. 18.

²³ Там же, с. 24.

представление о его взаимосвязи с высшими силами, о его возможности достижения идеальной жизни, о его «божественном» происхождении и «героических» предках.

Характеризуя миф, исследователь, тем самым одновременно дает и характеристику празднику с его социально-сакрально-духовными функциями, с вовлечением всех участников в празднование, со свойственным празднику хронотопом (своеобразным синтезом праздничного пространства и времени). М. Элиаде уделяет особое внимание изучению основополагающих принципов мифологии – времени и пространству «изнутри», осмыслению мифа, как социокультурного феномена, акцентируя аспекты ассоциативных связей, мифологического мышления, традиционной преемственности и повторяющегося воспроизводства действий, посредством праздников, ритуалов, обрядов, социальных установлений.

Праздник – это категория, которая не только структурирует реальность, но и позволяет ее создавать. Исследуя сакральность как феномен религии, Мирче Элиаде, акцентирует внимание на трех моментах, характеризующих явление сакрального: «...во-первых, оно имеет своей предпосылкой неоднородность религиозного пространства, во-вторых, эта общая неоднородность конкретно оформляется как противопоставление священного «Центра» и профанной периферии («всей огромной протяженности окружающего мира»), в-третьих, на уровне уже не формального, а содержательного определения сакральный центр онтологически превосходит профанную периферию, обладает свойством «Абсолютной Реальности», «сотворяет мир»²⁴. Согласно теории Мирче Элиаде, человек с мифологическим типом мышления, осознавал свое реальное существование только в момент перехода в состояние другого (обряды и ритуалы праздника, воспроизводящие явления природы, божественного, имитирующие отдельные формы трудовой и бытовой сферы жизни, праздничное костюмирование, надевание масок и т.п.). Все приведенные выше примеры наглядно демонстрируют чрезмерность присущую древним празднествам, а чрезмерность и интенсивность, как известно, являются теми свойствами, которые характеризуют сакральное.

Р. Кайуа исследует теорию сакрального на различных этапах цивилизации человека, опираясь на социологию и культурную антропологию. «...Именно в мифе мы лучше всего постигаем животрепещущую взаимосвязь самых тайных, самых пронзительных мотивов индивидуальной души и самых настоятельных возмущающих воздействий общественной жизни»²⁵ – пишет Р. Кайуа. Рассматривая мифические ситуации, конфликты и способности героев к их разрешению, автор делает вывод, что мифологическая атмосфера требует непременно реализации для получения удовлетворения, – так зарождается празднично-обрядовое действо. Автор в своей работе отводит праздникам значимое место, классифицируя обряды, разграничивая *профанное* и *сакральное*, объясняя эксцессы, жертвоприношения, дары и запреты, отмечая значимость и необходимость феномена для общества. «Праздники противостоят будням как прерывистые вспышки – тусклой непрерывности, как неистовый восторг – повторению день ото дня одних и тех же материальных забот, как мощное дыхание совместной экзальтации – спокойным трудам, которыми каждый озабочен по отдельности, как сосредоточение общества – его рассеянию, как лихорадка кульминационных моментов – тихой работе в слабые фазы жизни».²⁶

²⁴ Элиаде М. Аспекты мифа / пер. с фр. В.П. Большакова. 4-е изд. М., 2010. С. 20-22.

²⁵ Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное / пер. с фр. и вступ. ст. С.Н. Зенкина. М., 2003. С. 38.

²⁶ Там же, с. 220.

Рассматривая взаимосвязь мифа и праздника автор не оставляет без внимания и праздничное мифологическое время с праздничным мифологическим пространством, отмечая у них «два противоположных аспекта – Хаос и Золотой век»²⁷, – из чего резюмирует, что праздник восстанавливает картину мира. Здесь праздник с одной стороны временно-пространственная категория, позволяющая человеку и обществу структурировать реальность на основе праздничного календаря.

Мифологические аспекты жизни и сознания человека с точки зрения психоанализа коллективного и индивидуального бессознательного, под разным углом зрения, рассматривали психологи-философы З. Фрейд и К.Г. Юнг (Фрейд, руководствуется «глубинной психологией», пытаясь проникнуть в сознание человека из другой эпохи, а Юнг апеллирует к собственной теории архетипов – универсальных структур человеческой психики). Именно благодаря работам К.Г. Юнга и З. Фрейда в области психоаналитической концепции, стало возможно трактовать миф, как социальный феномен свойственный каждой культуре и эпохе, в том числе и современной действительности. Подчеркивая уникальность мифологии, К.Г. Юнг в исследовании «Душа и миф: шесть архетипов» делает вывод, что «если бы этот миф был всего лишь историческим пережитком, следовало бы спросить: почему он давным-давно не исчез в огромной куче мусора прошлого и почему его влияние по-прежнему чувствуется на высших ступенях цивилизации...»²⁸. В своих парapsихологических разработках К.Г. Юнг, подобно К. Леви-Стросу сравнивает мифологию с музыкой («мифология была неотъемлемой частью жизни народа, ее не просто исполняли как некий вид музыки, ею жили»²⁹) и неоднократно возвращается к анализу образу трикстера (выделенному в качестве одного из архетипов) – героя мифологии индейцев Северной Америки. Впрочем, к образам мифологических героев, рассмотрению народных обычаев, ритуалов, культов, рождающихся из мифов, влиянию мифологии на формирование национальных традиций и культуры, прибегают практически все исследователи мифов в своих работах. Причем, анализируя ритуалы, праздники и обычаи, авторы отмечают, что с течением длительного времени связь реальных событий мифа, как бы утрачивается, однако продолжает присутствовать в сознании человечества, проявляясь в соблюдаемых традициях, моральных и духовных ценностях, пословицах, приметах и т.п. Так, например, рассуждая о представителях коренных народах Америки, К.Г. Юнг подчеркивает, что «у них нет ни малейшей причины теоретизировать по поводу смысла и цели мифов, так же, как рождественская елка не кажется проблемой простодушному европейцу. Однако вдумчивому наблюдателю и трикстер, и рождественская елка предоставляют достаточно поводов для размышления»³⁰. Необходимо отметить и тот факт (замечает автор относительно трикстера), что «коллективная персонификация, каковую представляет собой трикстер, является продуктом совокупности индивидуумов и принимается каждым человеком как нечто знакомое, чего не случилось бы, если бы это было всего лишь индивидуальным проявлением»³¹. Далее К.Г. Юнг приводит примеры проявления коллективного нуминозного образа у современников, внедренных в личность, как отголосок «цикла трикстера», сохранившего свою первоначальную форму, но тяжело поддающегося распознаванию. Стоит также указать, что к трикстеру (в качестве героя, архетипа или

²⁷ Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное / пер. с фр. и вступ. ст. С.Н. Зенкина. М., 2003. С. 225.

²⁸ Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов / пер. с англ. К., 1996. С. 345.

²⁹ Там же, с. 8.

³⁰ Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов / пер. с англ. К., 1996. С. 344.

³¹ Там же, с. 344.

просто образа), возвращается и ряд других авторов. В их числе и современный российский ученый Д.А. Гаврилов, опирающийся в своем исследовании на работы Е.М. Мелетинского, В.Я. Проппа, Т.А. Струковой, В.Н. Топорова, К.Г. Юнга и других исследователей. Д.А. Гаврилов раскрывает тему более детально (приводит цитаты и тезисы авторов, вводит в текст примеры литературного творчества), пытаясь восполнить недосказанность, оставленную К.Г. Юнгом и ответить на нерешенные вопросы. Проводя параллель между праздником «Пиром дураков» (рассмотренным в работе К.Г. Юнга) и другими европейскими обществами («Всешутейший собор», «шутовская гильдия» и т.д.), Д.А. Гаврилов отмечает некую зависимость и постоянную потребность социума (индивида) в противоречивых тенденциях коллективного бессознательного: «факты интересны тем, что в данном случае речь идет не просто об отдельных праздниках или обрядах, но о постоянно действующих организациях»³². Стоит ли удивляться популярности современных телевизионных программ, активно задействованных в шоу-бизнесе, где образ трикстера поочередно примеряют на себя образованные взрослые люди? К.Г. Юнг оказался совершенно прав, утверждая, что высшая цивилизация не может избавиться от этого состояния сознания, потому что «сознательный разум испытывает к нему интерес, как к сопутствующему существу»³³.

О прочной связи между мифом и современниками говорит и этнолог-эволюционист Э.Б. Тайлор, указывая на такое уникальное явление, как устойчивость культуры. Однако в своих работах автор «умалывает» значимость мифологии: предпочитает анализировать миф на начальных стадиях культуры, считая его продуктом человеческого воображения, пережитком в современной культуре и одним из элементов религии (или же просто отождествляет с первобытной религией). «Этнология и сравнительная мифология идут рука об руку, и развитие мифа рассматривают как неотъемлемую часть развития культуры»,³⁴ – пишет Э.Б. Тайлор в одной из своих книг «Миф и обряд в первобытной культуре», где признается, что в своих работах пользуется мифологией, как средством «для исследования истории и законов человеческого познания»³⁵. Праздники и ритуалы автор использует скорее как исторические факты и подтверждение своих выводов, не ставя целью анализ их мифопоэтической основы, но, повторимся, неоднократно признается в работе, что миф продолжает свое существование и в более цивилизованных обществах благодаря устойчивости культуры.

Дж. Дж. Фрэнгер, подаривший миру свою работу «Золотая ветвь», красочно описывает яркие ритуалы, передающиеся из поколения в поколения у многих народов на протяжении нескольких веков, в основе которых лежат древние мифы. Исследователь руководствуется ритуалистической концепцией, в которой миф представляется посредством структуры ритуальных действий, с помощью которых первобытные люди постигали (взаимодействовали) окружающий мир. Обращая внимание на летне-весенний праздничный календарь, он резюмирует: «наши грубые предки персонифицировали силы растительного мира в виде существ мужского и женского пола и, в соответствии с принципом гомеопатической, или имитативной магии, пытались ускорить рост деревьев и растений тем, что представляли свадьбу лесных божеств в образе Короля или Королевы Мая, Жениха и Невесты Троицы и

³² Гаврилов Д.А. ТРИКСТЕР. Лицедей в евроазиатском фольклоре. М., 2006. С. 16.

³³ Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов / пер. с англ. К., 1996. С. 349.

³⁴ Тайлор Э.Б. Миф и обряд в первобытной культуре / пер. с англ. Д.А. Коропчевского. Смоленск, 2000. С. 53.

³⁵ Там же, с. 26.

т.д.»³⁶. Рассуждая о разновидностях солярного культа, до сих пор просматриваемых в традиционных праздниках многих народов, Фрейзер замечает: «сведение сущности этих обрядов к инсценировке смерти и воскресения растительности естественно и просто объясняет их как в отдельности, так и все вместе и, кроме того, гармонирует с единодушным мнением древних авторов относительно их близкого родства»³⁷.

В.Н. Топоров, в отличие от Дж. Фрэзера, также анализирующий ритуалы и мифы, подходит к своей задаче совершенно иначе. Исследуя мифологию с точки зрения религиозных идей в своей работе «Миф. Ритуал. Символ. Образ» В.Н. Топоров дает характеристику мифу как символическому языку, способному выразить религию посредством своеобразных образов, символов и ритуалов. Правда В.Н. Топоров не акцентирует внимания на содержательном аспекте мифологического повествования, преемственности форм, генетической связи воззрений. Однако в своей другой работе – статье, включенной в энциклопедический сборник «Мифы народов мира» В.Н. Топоров дает следующее определение празднику: «Праздник в архаической мифопоэтической и религиозной традиции временной отрезок, обладающий особой связью со сферой сакрального, предполагающий максимальную причастность к этой сфере всех участвующих в празднике и отмечаемый как некое институционализированное действие».³⁸

Один из авторов трудовой концепции праздника В.Я. Пропп, представляющий осмысление праздничной культуры через аграрно-трудовую деятельность общества (которая нашла отражение в народном календаре), в своей работе «Морфология сказки» сравнивает сказку с мифом, историей и религией. «Изучение атрибутов дает возможность научного толкования сказки. С точки зрения исторической это означает, что волшебная сказка в своих морфологических основах представляет собою миф»³⁹. Анализируя сказочный сюжет, В.Я. Пропп в своих наблюдениях отмечает, что в сказках присутствует схематизм присущий мифологии, а функции действующих лиц (сказочных героев) есть величина постоянная и повторяемая. Сам термин «функция», замечает В.Я. Пропп, можно с успехом заменить на другие названия (элемент, мотив и т.п.), которые использовались другими исследователями по истории религии в сравнительной характеристике верований и мифов. Автор также указывает на «культурные скрещивания и вымирание верований»⁴⁰, происходящие в истории народов, на определенные нормы и формы метаморфоз, с помощью которых выстраивается структура сюжета и на обязательное привлечение внимания к бытовой, религиозной и культурной действительностей при сравнении мифологических элементов. К теме сказок и мифологии В.Я. Пропп возвращается и в работе «Русский героический эпос», и в «Русских аграрных праздниках».

Литературное творчество, подобно В.Я. Проппу, взял за основу своего сравнительно-исторического исследования Е.М. Мелетинский (некоторые выдержки из текста исследователя приводились в начале данной работы). Автор (на основании работ М.М. Бахтина, К. Леви-Строса, М.А. Лившица, А.Ф. Лосева, Ю.М. Лотмана, М. Мюллера, В. Тернера, В.Н. Топорова, и др.) анализирует преемственность, схему и композицию мифов, выявляя социальные причины вследствие исторических преобразований, влияющих на повествовательные формы; рассматривает миф в

³⁶ Фрейзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии: в 2 т. / пер. с англ. М. Рыклина. М., 2001. Т. 1: Гл. I-XXXIX С. 186-187.

³⁷ Там же, с. 15.

³⁸ Топоров В.Н. Праздник // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1980. Т. 2. С. 329.

³⁹ Пропп В.Я. Морфология сказки. Ленинград, 1928. С. 100.

⁴⁰ Там же.

контексте современной культуры, допуская возможность существования мифологического мышления в цивилизованном обществе, через сохранения ряда элементов в сознании современников и возможности их воспроизведения.

Поскольку праздничная культура с обрядно-ритуальным комплексом не является целью исследования Е.И. Мелетинского, то он особо не заостряет внимания на их взаимоотношениях с мифологией, а лишь высказывает собственное мнение относительно их наличия, приводя в примеры празднично-ритуально-обрядовые мифологические комплексы, как само собой разумеющийся факт.

Русский исследователь В.Н. Топоров, отталкиваясь от прошлого человека с его мифологическим восприятием мира, которое накладывает отпечаток сакральности на различные стороны жизнедеятельности общества, видит праздник, как непосредственную связь с божественным (духовным, иррациональным), где двигателем являются обрядово-ритуальные таинства, ставшие, затем, традиционными. «Праздник в архаичной мифопоэтической и религиозной традиции – временной отрезок, обладающий особой связью со сферой сакрального, предполагающий максимальную причастность к этой сфере всех участвующих в празднике и отмечаемый как некое институционализированное (даже если оно носит импровизационный характер) действие»⁴¹.

Помимо своеобразного символического языка, благодаря которому человек обретал, ощущал и осмысливал себя в сложном окружающем мире, становится ясно, что мифология выполняла и ряд социальных функций. Потому что «мифотворчество возникает не просто из любознательности «первобытного философа», а из жизненной потребности, стремления «преодолеть» господствующие над ним силы, точнее, направить эти силы на благо человека (коллектива). Ритуал первобытного коллектива неразрывно связан с мифом, с осуществлением в воображении желаний коллектива, его чувств и переживаний, его надежд, грез и мечтаний»⁴².

Обращаясь к современным теориям, можно отметить, что социальные концепции праздничной культуры дали новый виток развития праздника, нивелируя захвативший его игровой компонент, они возвращают посредством праздника сакральное отношение человека уже не к высшим силам (Богу), а к обществу и труду. Согласно законам диалитического материализма каждое явление связано с каждым явлением, как-то праздник непосредственно связан с буднями, то есть с трудом. Социологические теории праздничной культуры рассматривают праздник в неразрывной связи с обществом, исследуя его с точки зрения принципов характерных для развития любых общественных явлений.

В конце XIX начале XX века праздник, по словам Ф. Энгельса, становится «рупором власти». Именно масса в праздничной культуре начала XX столетия, становится сакральным ядром праздника. Чрезмерность, интенсивность, инаковость, наивысший пик эмоционального состояния (радости, ужаса, гнева) – это те свойства сакрального, которые в полной мере характеризуют участников (они же являются и зрителями) массовых праздников XX столетия.

На сегодняшний день то воодушевление, тот почти священный трепет, который человек прошлого получал от праздников: архаических, религиозных, социальных массовых празднеств начала XX столетия, человек настоящего получает от зрелища. Зрелище сегодня сопровождает не только праздничные даты, но и

⁴¹ Топоров В.Н. Праздник // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1980. Т. 2. С. 329.

⁴² Кессиди Ф. От мифа к логосу: Становление греческой философии / отв. ред. А.Е. Зимбули. 2-е изд., испр., доп. СПб., 2003. С. 45.

повседневность современного человека. То чувство сакрального, которое возникало у человека во время великих празднеств (архаичных, религиозных, массовых социальных), сегодня возникает во время празднеств, ключевым моментом которых является зрелище.

Проведенный нами на основе научных теорий, анализ понятий «миф» и «праздник», позволяет сделать вывод об очевидном взаимодействии данных понятий в современной культуре. Миф и ритуал неразделимы, а так как «понятие «ритуал» является родовым по отношению к понятию «праздник»⁴³, «то этот неоспоримый факт указывает на тесное взаимодействие между праздником (и всей праздничной культурой) и мифом (мифологией в целом). Наиболее тесно данная взаимосвязь проявлялась в период зарождения (становления) мифологии, веры и праздника. Несмотря на то, что миф в современном представлении выступает своего рода пережитком культуры, утратившим свое символическое значение, обращение к мифу представляет интерес не столько с позиции смысла культурных практик современного праздника, а с позиции феноменологической сущности праздника и его восприятия человеком.

Список литературы

1. Барт Р. Мифология. – М., 1996.
2. Гаврилов Д.А. ТРИКСТЕР. Лицедей в евроазиатском фольклоре. – М., 2006.
3. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. – М., 2003.
4. Кемпбелл Д. Мифы, в которых нам жить. – М., 1997.
5. Кессиди Ф. От мифа к логосу: Становление греческой философии / Отв. ред. А.Е. Зимбули. – СПб., 2003.
6. Леви-Строс К. Мифологии. Том 1. – СПб., 1999.
7. Литвинова М.В. Структурные парадигмы массовых праздников в трансформирующемся социуме // Вестник БУПК. – 2005. – №-5. – С. 261-268.
8. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. – М., 2001.
9. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М., 2000.
10. Парандовский Я. Мифология / предисл. и пер. с польск. Н. Дубова. – М., 2002.
11. Пропп В.Я. Морфология сказки. – Ленинград, 1928.
12. Тайлор Э.Б. Миф и обряд в первобытной культуре / пер. с англ. Д.А. Коропчевского. – Смоленск, 2000.
13. Топоров В.Н. Праздник // Мифы народов мира: Энциклопедия. – М., 1980. – Т. 2. – С. 329-331.
14. Фрейдберг О.М. Миф и литература древности. – М., 1998.
15. Фрэнгер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / пер. с англ. М. Рыклина. – М., 2001.
16. Хёйзинга Й. Homo Ludens. Статьи по истории культуры / пер., сост. и вступ. ст. Д.В. Сильвестрова; коммент. Д.Э. Харитоновича. – М., 1997.
17. Хюбнер К. Истина мифа / пер. с нем. – М., 1996.
18. Элиаде М. Аспекты мифа / пер. с фр. В.П. Большакова. – М., 2010.
19. Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов / пер. с англ. – К., 1996.

⁴³ Литвинова М.В // М.В. Литвинова Структурные парадигмы массовых праздников в трансформирующемся социуме. Белгород: Вестник БУПК. 2005. №-5. С. 261.

CULTUROLOGICAL APPROACHES TO DETERMINING THE INTERACTION OF CONCEPTS «HOLIDAY» AND «MYTH»

M.V. Litvinova¹⁾, O.V. Kibalko²⁾, T.Y. Vereitinova³⁾

^{1,3)}Belgorod State Institute of Arts and Culture

²⁾Belgorod State National Research University

¹⁾e-mail: margarita-litvinova@yandex.ru

²⁾e-mail: exotik-orient11@yandex.kz

³⁾e-mail: ykcbgiki@yandex.ru

The article deals with the culturological approaches to the concepts «holiday» and «myth». The authors explore interaction of these concepts in modern culture. Considering the loss of values in modern culture, the authors determine the relevance and necessity of applying modern culturological knowledge to such traditional concepts as «myth», «tradition», «ritual», «game», «symbol», «holiday» as irrational ways of creating and exploring the world picture.

Keywords: culture, myth, tradition, ritual, game, celebration, festive culture, sacral.
