УДК 82-1.09:2

СПЕЦИФИКА СОДЕРЖАНИЯ И ФОРМЫ БИБЛЕЙСКОГО МИФА

Бережная Н.И., аспирант

Запорожский государственный университет

Современная наука трактует миф как целостное восприятие действительности, которое характеризуется нераздельностью идеального и реального и выявляется априори на уровне индивидуального и коллективного бессознательного. В мифе содержатся опыт предыдущих поколений и лучшие достижения человеческого разума, выдержавшие проверку временем и не утратившие своей актуальности и сейчас. Многие исследователи отмечали «живое дыхание» мифа, приковывавшее внимание человека на протяжении нескольких столетий. Д.Кемпбел, к примеру, считал, что «религии, философии, искусства, общественные формы человека первобытного и исторического, первооткрытия в науке и технологии, даже сновидения, что портят нам сон, – все это проявления кипучего, основополагающего, магического круга мифа». [1,7].

Неугасаемый интерес к мифу, к библейскому в частности, обусловил необходимость общей теории мифа, разработки методов исследования и терминологии. Философская основа общей теории мифа была разработана Ф.В.Шеллингом, Э.Кассирером, Э.Тайлором, Л.Леви-Брюлем, К.Леви-Строссом, П.Тиллихом, Р.Бартом, М.Элиаде, К.Хюбнером, А.Ф.Лосевым. Языковая теория мифа представлена в работах А.А.Потебни. Семиотико-логическое направление разрабатывалось в трудах В.И.Иванова, О.М.Фрейденберга, Я.Э.Голосовкер, Е.М.Мелетинского, В.Н.Топорова, Ю.М.Лотмана и др. Несмотря на «внушительную» теоретическую базу, ученые не пришли к единому мнению по поводу классификации различных мифов. Плюралистическая парадигма культурно-исторического развития исходит из необходимости различать не только отдельные виды мифа вообще, но и конкретно-исторические воплощения этих разновидностей мифа. К примеру, первобытный миф признается натуралистическим, имманентным, внеисторическим, в котором человек не просто существует, но и стремится вырваться за его пределы и погрузиться в доисторическое время Первоначала (М.Элиаде). А христианский миф предстает, напротив, как исторический (П.Тиллих, В.Топоров), имманентно-трансцендентный (Н.Бердяев, Ф.Кессиди). Истолкование библейского мифа осложняется еще и тем обстоятельством, что его прототекст (Библия) является одновременно и мифом (как способом мышления), и полисистемы. Некоторые исследователи отрицают религиозный миф как одну из форм сознания и восприятия действительности, отказываясь от самого термина «миф», применяемого к библейскому тексту.

По-новому позволяет рассмотреть данную проблему синергетика и герменевтика. Синергетический подход основывается на законе, который изначально действовал в физических процессах (И.Я.Пригожин), а потом распространился и на область культуры. Суть его заключается в том, что «переход от одного уровня организации к другому совершается через разрушение сложившегося на данном уровне порядка, т.е. через нарастание энтропии, которое затем на новом уровне сменяется ее уменьшением и установлением нового, более совершенного порядка». [2,329]. Жизненное изменение предстает не как результат гегелевского «снятия» последующими эпохами предыдущих ступеней развития, а как результат спонтанного, незакрепляемого, нефиксируемого «со-действия» энергий различный реальностей, в которых рождается новое, ранее не бывшее качество жизни». [3,7]. Таким образом, необходимо рассматривать не последовательно сменяющие друг друга формы, а одновременно присутствующие, исторически сопутствующие формообразования. Благодаря синергетическому подходу, нельзя противопоставлять миф и науку, философию и т.д. как различные, предшествующие одна другой формы восприятия действительности, и уж тем более не идет речь о каком-либо приоритете (или совершенстве) определенной культурно-исторической формы. Миф, с данных позиций, предстает как «реальность, соприсутствующая во всех исторических эпохах, со-временная каждому этапу культурного развития человечества». [3,8]. Таким образом, миф занимает свою культурно-историческую нишу, реализуется в собственном жизненном измерении, сосуществуя и сопутствуя другим формам духовного опыта человека (философия, наука, искусство и т.д.).

Герменевтика религиозного мифа рассматривает специфику его формы на трех уровнях его существования. На первом, письменно зафиксированном, уровне миф предстает как лингвистический текст. На втором уровне религиозный миф рассматривается с точки зрения жизненного осуществления событийности его конкретными личностями. Еще С.Кьеркегор говорил об «одновременности» христианских событий, которые происходят в настоящем в жизни каждого человека, творчески осмысливающего их, заново их творящего. Т.е. реализация христианско-мифической событийности «здесь и теперь» осуществляется конкретными личностями, «вступающими в творческо-жизненный диалог с мифическим текстом». [4,37]. Третий уровень существования религиозного мифа – надъязыковой (религиозный миф как не-текст), так называемая «религиозно-мифическая вневыразительность». Изменения в надъязыковой сущности, возникающей в результате резонирования

энергийно-языковых проявлений двух планов мифического бытия, рождаются в пересечении энергий божественно-духовного и человеческо-исторического бытия; они непредсказуемы, так как постоянно изменяется характер реальности, жизненные обстоятельства и т.д. Многие исследователи отмечали наличие в религиозном мифе божественного (собственно религиозного) и «подлинно человеческого» начал. Многие художники использовали библейские сюжеты именно как отправные точки (а не иллюстрации или классические интерпретации) для размышлений о человеке и «человеческом» начале мира.

Такой уровень (надъязыковой) предопределяет и объясняет наличие различных толкований религиозного мифа. Хотя каждый конкретный человек может самостоятельно понять смысл библейского мифического текста и интерпретировать его своими силами, он не сможет познать всю полноту божественной истины, которая раскрывается лишь в духовном единении, без субъективной произвольности. Человек должен преодолеть свою ограниченность, замкнутость и, не теряя уникальности личностного постижения смысла мифического текста, открыться навстречу «многоголосию церковного Предания». Это значит, что истина рождается в сочетании различных интерпретаций, различных смысловых аспектов религиозного содержания, каждая из которых несет в себе лишь «частичку» истины, отражает индивидуальный опыт человека. Содержание мифа каждый раз обновляется, становится «иным» в результате синергетического резонирования двух энергий в конкретном человеке, заново постигающем его. Такая индивидуально-авторская трактовка религиозного мифа, является, по мнению Бахтина, Кристевой, ярчайшим, древнейшим и одним из самых распространенных примеров проявления интертекстуальности.

Рассматривая специфику содержания библейского мифа, следует отметить такую особенность, которую теологи часто называют «универсальностью». Что они под этим подразумевают? Прежде всего – источник вдохновения и кладезь красоты: «Измученный мир нуждается в красоте, а Библия дает хотя бы некоторые отражения евангельской воскрешающей радости». [5,322]. Думается, что «универсализм» библейского мифа обусловлен все-таки тем, что в нем зафиксированы уже выработанные человечеством определенные модели «коллективного опыта», проиграны типовые ситуации и схемы поведения. Библия, являясь довольно упорядоченной картиной мирозданья, объясняет взаимоотношения различных сфер бытия и существования человека. Ценность, притягательность библейских мифов (как традиционных структур) заключается, по словам А.Нямцу, в том, что они «содержат в себе в наиболее общем виде художественно закодированные социально-исторические, идеологические и нравственно-психологические закономерности человеческого бытия в их содержательной взаимосвязанности и взаимообусловленности». [6,23].

Следует также отметить насыщенность библейского текста своеобразными психологическими типами или поведенческими моделями, которые «отражают сущностные -, как правило, экзистенциальные – стороны индивидуального или коллективного бытия». [6,24]. В данном вопросе особое место занимает архетипическая теория К.Юнга, которая имеет по сей день ярых противников и сторонников. «Коллективное бессознательное», являясь базой, на которой вырастает человеческая психика, проявляясь через архетипы в мифологии, религии, искусстве, нуждается в «словесной обработке», в определенной форме, позволяющей одновременно человеку приоткрыть «завесу тайны» и оградить его от энергии самого бессознательного. Эту форму обеспечивает религиозный миф в виде некоего символического значения. «Символы открывают человеку священное в природе и одновременно предохраняют его от непосредственного соприкосновения с колоссальной психической энергией архетипов». [7,41]. Несмотря на продуктивность, актуальность некоторых аспектов, теория К.Юнга грешит определенным противоречиями, нестыковками. Во-первых, следуя трактовке мифа Юнгом, мы имеем дело не с истинностью мифа, не с определенной формой, взаимосвязанной с реальностью, а прежде всего – с «драмой души», с психической сущностью. [8,287]. Во-вторых, используя слова Р.Веймана, теория К.Юнга не может быть научной, так как отрицает возможность проверки своих тезисов. [Там же]. В конечном счете миф у него предстает чем-то совершенно неопределенным: «Всякая попытка более точного понимания немедленно влечет за собой кару, гася светящееся и непостижимое ядро значения». Он (архетип) есть сосуд, который никогда нельзя ни опустошить, ни наполнить». [Там же].

Кроме перечисленного, своеобразием библейского текста можно назвать приоритет эмоционально-нравственной сферы. История человеческого общества полна драматизма, и человеку недостаточно выявить истинный, драматический смысл существования, ему нужен «поиск человеческого измерения религии», т.е. ему нужны идеалы, вера и наличие незыблемых ценностей. Именно это он находит в Библии. В данном случае неважно, как это называется: то ли «культурные универсалии» (Кармин), то ли «аттракторы» (Каган), то ли общечеловеческие ценности, то ли просто нравственная норма человеческого общежития.

Некоторые исследователи отмечают удивительную «гибкость» библейского материала, формально-содержательную «подвижность», незамкнутость структуры, «которая не только предполагает, но и нередко провоцирует широкий диапазон событийно-семантических доминант». [9,18]. Еще Ф.Ницше

говорил о «двусмысленности» содержания Библии. В ней нет однозначных, безоговорочных ответов практически ни на один вопрос. Лишенная конкретности, она может быть применима к любой локальной реальности, способна обогащаться новым содержанием и «высвечивать» невидимые доселе смыслы. Библейский миф, имея сложную субъективно-объективную структуру (Лосев), заключает в себе пополняющееся и развивающееся количество и качество значений. Что интересно, сейчас даже церковь не приветствует изображение лишь «видимого образа христианства» (Ж.Маритен, Э.Жильсен). Очевидно, именно эта особенность религиозного мифа – способность, не разрушая целостности, «вмещать» в себя новые смыслы, отражать конфликты и коллизии любой эпохи – реципиента через уже известные образы и темы – обеспечивает его «живучесть» в веках, актуальность и своевременность.

В течение столетий библейский миф привлекал художников еще и тем, что давал им орудие общедоступное и понятное, а именно – язык религиозных символов. Как считал П.Тиллих, «замены символам и мифам не существует: они суть языка веры». [11,166] . Ученый предлагает выйти за рамки рефлективной философии: понимание и интерпретация содержания религиозного мифа не может осуществляться только разумом, без веры. Герменевтика религиозного мифа предлагает исходить из принципа «соборности» понимания, заключающегося в сочетании, сосуществовании различных толкований одного и того же мифического текста. [3,10]. Но данный принцип сам по себе не позволяет раскрыть истинность содержания религиозного мифа, не позволяет найти обоснование феномена веры. С.Кьеркегор предложил искать обоснования веры в ней самой посредством отделения мифической языковой оболочки от религиозного содержания. Эту идею позже разовьют представители «диалектической теологии» (К.Барт, Р.Бультман, П.Тиллих и др.) К.Барт, к примеру отвергал историко-критический метод толкования Библии, противопоставляя ему учение о вдохновении. Р.Бультман вообще считал, что мифологический язык сковывает, не дает выразить христианское содержание в терминах человеческого существования. Библейские мифы, по его мнению, как способ передачи содержания вероучения (керигмы), устарели и не могут удовлетворить современного человека. Бультман предложил проинтерпретировать библейские мифы экзистенциально, для чего необходимо демифологизация христианского учения, понятая как деятельность по «освобождению» содержательности от мифической выраженности. По выражению Тиллиха, религиозный миф должен быть «сломлен», т.е. понят и проинтерпретирован, чтобы его смысл не остался сокрытым для тех, кому чуждо «мифически оформленное слово». В то же время наряду со «сламыванием», смещением мифа, признается необходимость его сохранения внутри религиозного пространства: миф должен постоянно реконструироваться, воссоздаваться. Отсюда – неизбежность ремифологизации.

Сторонники философии постмодерна также утверждали необходимость как сохранения неприступности мифа для рационалистического дискурса, так и его «преодоления» в ходе герменевтической практики (необходимость «начала» и «конца» религиозного мифа). Глубокий смысл данных явлений заключается в том, чтобы, по Бультману, вывести человека из неподлинного «видимого» мира, пронизанного постоянными страхами, тревогами, оставить его наедине с Богом, приобщая его к подлинному существованию. Демифологизация и ремифологизация выполняются в различных системах координат (демифологизация осуществляется после «конца» мифа, за пределами религии, а ремифологизация производится «внутри» религии). Эти процессы неидентичны, неравноценны, это два различных символических «жеста» (термин Ж.Дерриды), выполняемых одновременно в различных плоскостях по отношению друг к другу. Они встречаются лишь «моментально», при пересечении мифа и интерпретации, и невозможно предугадать, предвидеть этот момент, так как «конкретное содержание непостижимой сущности человеческой жизни в христианском мифе всегда будет «иным», оно всегда должно будет «заново» постигаться человеком, через его новые откровения». [3,168].

ЛИТЕРАТУРА

1. Кемпбел Д. Герой із тисячею облич. – К.: Альтернатива, 1999. – 391 с.
2. Кармин А.С. Основы культурологии. Морфология культуры. – С.Пб.: Лань, 1997. – 509 с.
3. Батаева Е.В. Миф в религии: проблема соотношения мифического выражения и религиозно-христианского содержания. Дис. на соиск. уч. ст. канд. философ. наук. – Харьков, 1997. – 240 с.
4. Долгов К.М. От Киркегора до Камю. – М.: Иск-во, 1990. – 399 с.
5. Рашкова Р.Т. Ватикан и современная культура. – М.: Политиздат, 1989. – 416 с.
6. Нямцу А.Е. Легендарно-мифологическая традиция в мировой литературе (теоретический и историко-культурный аспекты). Дис. на соиск. уч. ст. докт. философ. наук. – Черновцы, 1997. – 462 с.
7. Введение в культорологию. – М.: Владос, 1996. – 335 с.
8. Вейтман Р. История литературы и мифология. – М.: Прогресс, 1975. – 344 с.
9. Нямцу А.Е., Антофійчук В.І. Проблеми поетики традиційних сюжетів та образів у літературі. – Чернівці: Рута, 1997. – 256 с.
10. Сумерки богов. Ф.Ницше, З.Фрейд, Э.Фромм, А.Камю, Ж.П.Сартр. – М.: Политиздат, 1990. – 398 с.
11. Тиллих П. Теология культуры. Избранное. – М.: Юрист, 1995. – 480 с.