

УДК 130.2

## **Мифотворчество и поэзия: проблема языка в русской духовной культуре**

**Хохлова Людмила Васильевна**Кандидат педагогических наук,  
доцент кафедры философии,Нижнетагильская государственная социально-педагогическая академия,  
622031, Россия, Нижний Тагил, ул. Красногвардейская, д. 57;  
e-mail: lvhohlova@mail.ru**Дворникова Наталья Андреевна**

Студент,

Нижнетагильская государственная социально-педагогическая академия,  
622031, Россия, Нижний Тагил, ул. Красногвардейская, д. 57;  
e-mail: warry@yandex.ru

### **Аннотация**

В статье рассматриваются проблемы языка мифа в русской духовной культуре. Проводится идея специфики русской духовной культуры, направленной на целостное отражение мира. В работе даётся обзор мифологических образов, уходящих корнями в эпоху язычества. Применяется архетипический, исторический и семантический подходы к пониманию их сущности и специфики. Утверждается, что поэтический язык, как и язык мифа в целом, оказался наиболее приемлемым для русской философии, интегрирующей духовную культуру. Предлагается интерпретация поэтических текстов Соловьёва, Тютчева, Фета. Прослеживается преемственность в языке, сохраняющем мифологические основания и архетипы.

### **Ключевые слова**

Архетип, миф, мифотворчество, ритуал, София, христианство, язык, язычество.

## Введение

Актуальность темы, связанной с истоками мифотворчества, не вызывает сомнения. От объяснения природы мифотворчества зависит представление о возникновении и развитии определённых качеств мышления, понимание неискоренимости мифа в массовом и повседневном сознании, философское осмысление языка, расширение поля функционирования языков в информационной культуре, применение семантического подхода к рассмотрению традиционных философских проблем и др.

Философия мифа ещё в прошлом веке обосновала историческую универсальность мифотворчества. Сегодня мы знаем о роли мифотворчества в искусстве, религии, идеологии, повседневном сознании и даже в науке. Технологии мифотворчества не только описаны, они неоднократно использованы в истории для манипуляции сознанием масс. XX век, претендуя на приближение к научной истине о мире, стал веком возникновения глобальных мифов. Нацистский миф о нордической расе и роли германской нации и советский мир о возможности «русского коммунизма» получили статус ключевых мифов XX

века. Антисциентизм повседневного сознания в век научно-технической революции превосходит предшествующие эпохи.

Поэтому важно понять неизбежность мифотворчества, те механизмы человеческой рефлексии, которые позволяют человеку воспринимать как реальность мир, выстроенный сознанием субъекта. Эта субъективная реальность мира воплощается в языке. Древние использовали универсальный язык, соединяющий мир практики и мир переживаемый, духовный. Современный человек, так же как древний человек, использует язык, позволяющий ему отразить ту часть реальности, которая открывается ему эмпирически и осваивается рационально.

Но кроме этого остаётся сфера не освоенного, а интуитивно ощущаемого в мире. В. Соловьёв, «великий мистик», как его назвал Андрей Белый, в своём учении о цельном знании большую роль отводит мистическому знанию, основанному на интуиции и выражаемому на языке художественного творчества. Поэзия является языком мистического знания. Это интуитивное отражение художником трансцендентального бытия, закрытого для рационального знания. Андрей

Белый называет теургию Соловьёва мифотворчеством.

Русская духовность формировалась на языческой мифологии. Встретившись с мощной культурной традицией православия, «русская душа» сохранила исходные черты: открытость ощущениям, чувствительность, слитность с природой, стремление проникнуть в глубину мировой души, сути. Эти особенности менталитета отразились в разнообразии и специфике языка духовной культуры: тяготение к яркой ритуальности, богатый фольклор, метафоричный характер слова, уникальная литература и поэзия. Литературный стиль недаром был близок философии Серебряного века – наиболее яркому этапу русской философии. В стилистике проявлялось её специфическое слияние с духовностью вообще, понимание цельности человека с миром и его потребности обрести единство с этим миром. Поэзия и миф в русской духовности – это потребность сказать о переживаемом мире с помощью образного, многозначного и открытого для новых смыслов и интерпретаций языка.

В настоящей работе мы рассматриваем два аспекта отношения «миф – язык». Во-первых, это пре-

емственность языка и мифа в русском религиозном сознании. Во-вторых, соотношение «миф – язык» реализуется через художественное творчество.

### **Миф и язык: ритуал и метафора**

Истоки языка связаны с базовыми лингвокультурологическими особенностями русской культуры, что в свою очередь определило ряд черт языческой мифологии. Языковые конструкции и способы концептуализации мира отражают исходные архетипы сознания. Метафора как когнитивный инструмент и ритуал как невербальный способ накопления и передачи опыта являются важными технологиями формирования и функционирования мифа. Все закономерности этих технологий можно проследить на примере русского фольклора.

Семантический подход в философии мифа позволяет обратиться к языку мифа как к источнику мифотворчества. Информационная ёмкость мифа превосходит реальность. Он содержит знаки, выражающие события, отношения, качества, в конкретно-чувственной форме. Источник мифологического миропонимания – коллек-

тивное бессознательное, которое через архетипы сознания выделяет из мира реальность, доступную для переработки человеческим разумом. Рационализация архетипа – язык, эмпирическое освоение архетипа – ритуал. Один из первых исследователей языка мифа в отечественной науке Ф. И. Буслаев пишет: «...богатый и можно сказать – единственный источник разнообразных мифических представлений есть живое слово человеческое, с его метафорическими и созвучными выражениями. Чтобы показать, как необходимо и естественно создаются мифы, надо обратиться к истории языка»<sup>1</sup>.

Следуя данному подходу, Д.М. Щепкин связывает язык с мифологическим мышлением древнего человека следующим образом. Древний человек эмоционально отражает явления мира, рефлексия носит фантазийную форму, основным механизмом формирования образов является воображение. Этот человек ярко ощущает окружающий мир, не понимая его. Отсюда специфика древних языков. Всякий язык начинает свою жизнь с образования корней или тех начальных звуков слова, в которых первобытный

человек обозначал свои впечатления, производимые на него предметами и явлениями природы. Такие корни выражают только признаки, качества. В глубочайшей древности значение корней было осязательным. «Называя предмет, он имел в виду существеннейшее его свойство, служившее ему живописным выражением, тогда как современное слово есть более или менее фонетический знак, абстрактное обозначение предмета без отношения к его натуре»<sup>2</sup>.

По разнообразию признаков, одному и тому же предмету или явлению могли быть даны несколько различных названий. Предмет обрисовывался с разных сторон и только во множестве синонимических выражений получал полное определение. Каждый из этих синонимов, обозначая известное качество одного предмета, в то же самое время мог служить для обозначения качества многих других предметов и таким образом связывать их между собой. Этот механизм является источником метафорических выражений.

В ходе эволюции народной речи старели и сглаживались из па-

1 Буслаев Ф. И. О влиянии христианства на славянские языки. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [relig-librari.ru/modules.php?name=955](http://relig-librari.ru/modules.php?name=955)

2 Цит. по: Афанасьев А. Н. Происхождение мифа. Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. – М., 1996. – С. 280.

мости отдельные корни и целые семейства слов, и оживали грамматические формы. Стоило только забыться и затеряться первоначальной связи понятий, чтобы метаморфическое употребление получило всё значение действительного факта.

Д.М. Щепкин приходит к следующему выводу: «Язык уговаривает мысль к принятию бессмыслицы. Что ни баснословие, то ряд непонятных слов, и что ни слово, то новая задача для решения. При таком воззрении на миф вопрос о его уяснении принимает необходимо громадные и устрашающие размеры. Уловить вековую игру меняющегося отношения понятия к речи, понятия — не утверждённого наукой, речи, не упроченной письмом; проследить длинную цепь превращений, испытанных словом в его жизненном побеге, как со стороны его внутреннего значения, так и внешней его формы, превращений — под условием вольной прихоти произношения, в эпоху вне всякой истории и контроля; указать меткой рукой целый ряд языкозабвений, — таковы неприступные, на первый взгляд, требования зачинающейся науки, которые она ставит на каждом шагу усердному изыскателю народной старины»<sup>3</sup>.

3 Там же. — С. 283.

В архаические времена миф был непосредственно связан с обрядом и ритуалом. Ритуал, как символическое действие, связующее между собой мир людей и мир богов, как соединяющее части мира воедино и, тем самым, восстанавливающее изначальную целостную гармонию бытия, служил как бы динамической составляющей мифа, его деятельной и действующей половиной. Ритуал призван, воссоздавая в мире людей, в мире текущего времени акты надвременные, божественные, соединить мир богов и мир людей. Ритуал был направлен на живое воссоздание тех условий, в которых каждый человек мог бы сам пережить всё великолепие и весь ужас движения, созидания и разрушения миров. Так через ритуал, через непосредственное переживание смыслов мифа человек соединялся в своём сознании (или подсознании) с истиной бытия, отражённой в мифе, вступал в эту истину всем своим существом. Используя язык русской философии, можно сказать, что это и было всеединство вне рефлексии, чувственное воплощение гармонии в слитности человека с миром.

Наиболее убедительна, на наш взгляд, точка зрения, что ритуал предшествует языку, а миф предшествует

ритуалу. Конечно, мифологические представления древнее языка. Согласимся с Юнгом, что они имеют доязыковое бытие в качестве коллективного бессознательного. В. Н. Топоров писал, что миф – это «то состояние души, которое стучится в мир слова..., не довольствуясь ритуалом»<sup>4</sup>. Возможно, истоком самого мифа был «протомиф» – некоторое промежуточное состояние, ещё без словесной дискретной оболочки. В концепции Топорова ритуал и протомиф предшествуют языку; язык формировался в недрах ритуала. Ритуал и протомиф выступают «и как последние шаги биологической эволюции, приведшей к антропогенезу, и как первые шаги человеческой культуры...»<sup>5</sup>. Миф – это некоторое фидеистическое содержание, мотивирующее ритуал, который выступает как форма, план выражения мифологического сознания, инсценировка мифа. Языковой компонент ритуала в таком случае понимается как средство, привлекаемое из независимо существующей семиотики (языка). В то же время мы

склонны рассматривать сам ритуал как первоначальный язык мифотворящего сознания. Причём язык ритуала постоянно сопровождает миф. В современном мифотворчестве праздники, обычаи, религиозные обряды, различные игровые виды деятельности являются формой ритуала, удовлетворяющей потребность в ценностном наполнении мира, т. е. в мифотворчестве. В древнейших ритуалах жест и телодвижение филогенетически предшествовали слову.

С одной стороны, система ритуалов, язык и мифология конкретного народа, – это три различные семиотические системы, каждая из которых представляет собой определённое содержание (информацию о мире) и специфический для данной конкретной семиотики способ хранения и передачи этой информации из поколения в поколение. Однако семантический подход позволяет, рассматривая культуру мифотворчества как текст, преодолеть проблему первичности ритуала – языка в мифе. Мы рассматриваем триаду «миф – ритуал – язык» как универсальный язык мифотворчества. В русской культуре просматривается преемственность и «оборотническая инверсия» слова и ритуала. Для рассмотрения этого процесса остановим-

4 Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: исследования в области мифопоэтического. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [www.helpforlinguist.narod.ru](http://www.helpforlinguist.narod.ru)

5 Там же.

ся на динамике христианства и язычества. Живучесть мифа, как архетипа этнического сознания, проявилась в ритуалах христианства, в языке христианской эпохи русской истории.

На примере слияния русской философии и поэзии Серебряного века проследим использование метафорического языка, присущего поэзии, для рефлексии сущностей, выходящих за пределы повседневного опыта и передающих опыт мистический. Парадоксально, что, уводя ментальность от научной правды, эти сущности приближают нас к философской истине. Одухотворяя материальный мир, открытый человеку, они адаптируют самого человека в открывающееся ему всеединство. Поэзия удовлетворяет потребность сознания проникнуть в трансцендентальное, по терминологии русской философии, всеединство, недоступное рациональному знанию. Эта специфика сознания, творящего миф, ярко отразилась в русской философии. Особое место в ней занимает философия Серебряного века. С одной стороны, это период, далёкий от язычества и введения христианства. С другой стороны, налицо склонность к теургии, то есть мифотворчеству. Философия этого периода, несмотря на засилье позитивизма, предлагала

концепцию цельного знания. Цельное знание не отрицает роли эмпирического и рационального познания, но существенным для человека считает знание мистическое. Мы рассматриваем поэзию, под углом зрения Соловьёва, как возможность проникновения в целостность мира в совокупности Истины, Добра и Красоты. По сути, для него поэзия есть ритуал сопричастности с всеединством мира. И только язык поэзии (метафоричный и многозначный, а поэтому мифологический) способен открыть человеку гармонию мира уже через его сопричастность к мифу, творимому поэтом.

Слитность мифотворчества и поэзии видел и Афанасьев, считая, что миф есть древнейшая поэзия, и как свободны и разнообразны могут быть поэтические воззрения народа на мир, так же свободны и разнообразны и создания его фантазии, отражающие жизнь природы.

### **Язык язычества и христианство**

Древнейшая история славянского народа, а значит, и история языка, разделилась на два периода: мифологический и христианский. О

языческой культуре мы знаем не так уж много точных подтвержденных сведений, так как тысячелетнее господство христианства, как известно, скрыло исторически достоверные подробности. Историческая память в виде летописей застала лишь последний этап язычества, период его разрушения. Тем не менее языческая культура и мифология наложила отпечаток на формирование русской духовности, и прежде всего на формирование религиозной культуры.

Часто образы языческих богов переосмысливаются как нечистая, вражеская сила: домовой, леший, оборотни. Согласно христианской легенде, Господь при сотворении мира сбросил на землю всю непокорную и злую небесную силу, которая возгордилась и подняла мятеж против Создателя. Попав на землю, духи стали местной «нечистью»: лесной, болотной, придомовой и т.д. За некоторым исключением эти духи не сделались злыми врагами и искушителями человека, а оказались хранителями вверенных угодий с признаками зачастую веселого и шутливового нрава, однако и с несомненной инакостью – признаками зооморфности или способностью к метаморфозам. Так, к примеру, леший, идущий лесом, ростом равняется

с самыми высокими деревьями, а на поляне оказывается малой былинкой. Метаморфоза свойственны и оборотням, и русалкам<sup>6</sup>.

Для язычников был очень важен аграрный аспект жизнедеятельности: выражения, в которых почитается «мать сыра земля», «матушка-земля», имеют важное символическое значение. С «матерью-землей» связан целый ряд обрядов и заклинаний, праздников: Ярилин день, праздник Купалы и другие. Пожалуй, образ матери вообще является этническим архетипом самосознания. Н.А. Бердяев указывал, что основная категория «русской души – материнство», а также на то, что очень сильна «религия земли». Этот же образ сохраняется в выражении «Родина-мать». Само имя нашей страны «Россия» в русском самосознании имеет значение женского начала, несет в себе образ матери.

Архаический образ Великой матери, владычицы земли и неба, жизни и смерти, отражен впоследствии как в образах Пречистой девы, так и в более древних и грозных образах двуликой богини смерти и рождения Кали, а также богини смерти Бабы-Яги, попу-

---

6 См. подробнее: Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. – М., 1996. – 272 с.

лярного фольклорного персонажа, занимающего ключевое место в сказочной инициации. Во времена принятия христианского вероисповедания славянами старые языческие божества подверглись гонению. В народной памяти остались лишь наиболее близкие к повседневности божества низшего порядка, к которым принадлежит и Баба-Яга.

Для объяснения мифа, связанного с образом Бабы-Яги, в литературе применяются как исторический, так и архетипический подходы. В.Пропп в своей знаменитой книге реконструирует историческую основу мифа о Бабе-Яге<sup>7</sup>. Так, по его предположениям, в древности умерших хоронили в домовинах – особых гробах в форме маленького дома, расположенных над землей на очень высоких пнях с выглядывающими из-под земли корнями, похожими на куриные ноги. Домовины ставились таким образом, чтобы отверстие в них было обращено в противоположную от поселения сторону, к лесу. Покойников хоронили ногами к выходу, и, если заглянуть в домовину, можно было увидеть только их ноги – отсюда и произошло вы-

ражение «Баба-Яга костяная нога». Можно заключить, что Баба-Яга – это умерший предок, мертвец. С другой стороны, образ Бабы-Яги восходит к архетипу тотемного животного, обеспечивающий успешную охоту для представителей тотема в доисторические времена. Впоследствии роль тотемного животного занимает существо, которому подвластен весь лес с его обитателями. Намёком на некогда животный облик Бабы-Яги, по мнению В. Я. Проппа, является описание дома как избушки на курьих ножках.

Не менее известный образ в русском фольклоре, связанный с образом смерти, – Кощей Бессмертный, он тоже, несомненно, мифологического происхождения. Он изображается в виде худого высокого старика, часто представляется скаредным и скупым. Известно, что слово «кощей» в XII веке означало раба, пленника. В «Слове о полку Игореве» термин упомянут дважды: Игорь, попав в плен к Кончаку, садится «в седло кощеево». Автор «Слова» говорит, что если бы против половцев явился на помощь Всеволод Юрьевич Большое Гнездо, то чага (рабыня) была бы «по ногате, а кощей по резане» (мелкие денежные единицы). В этом же значении *кощей* фигурирует в Ипатьевской летописи.

7 Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [www.ruthenia.ru](http://www.ruthenia.ru)

В берестяных же грамотах XII века из Новгорода и Торжка *Коцей* встречается как личное имя. Сторонники славянской этимологии предлагают объяснять происхождение слова от «костить», т.е. бранить, или связывают со словом «кость».

Также к отрицательным героям русских сказок и былин относится хтонический Змей Горыныч – многоголовый огнедышащий дракон. Многоголовость змея – неперенная его черта. В большинстве случаев змей – летающее чудовище, но очень редко описываются его крылья. Важной особенностью змея является его огневая природа, однако как именно извергается огонь, сказки не описывают. Кроме огненной стихии змей связан и со стихией водной, и две эти стихии не исключают друг друга. В некоторых сказках он живёт в воде, спит на камне в море. В то же время змей – ещё и *Горыныч*, который живёт в горах.

Как говорилось выше, образы сказочных злодеев связаны с бессмертием. Они выражают не христианскую парадигму вечной жизни в царстве божием после смерти, а скорее языческое оборотничество – «всё есть всё». И в сказочных архетипах, и в народном языке сливаются добро и зло, неистребимость зла является в то

же время условием бесконечного возрождения добра.

В русском этническом самосознании существуют архетипические концепты, которые сложились под влиянием непростых природных условий и совместной трудовой деятельности. К таким относится «судьба», в семантике которой важную роль играет означает неконтролируемость событий, существование в непознанном рациональным сознанием мире. Архетипично и понятие «всем миром»: борьба с непростыми природными условиями требовала от русских людей совместных, коллективных усилий. В русском национальном характере сформировались также установки на беспечность, отраженные в концептах типа «авось» и паремии, например, «пока гром не грянет», отражавших в каком-то смысле стремление решать наступавшие проблемы экстенсивно, за счет большой территории и громадных богатств, особенно когда началось стремительное расширение Российского государства на Урал и в Сибирь.

Необходимо отметить, что важнейшие отличительные черты менталитета обладают биполярностью. Бердяев, к примеру, выделяет такие архетипы в национальном характере,

как искажение Бога – и воинствующее безбожие, эсхатологически-мессианская религиозность – и внешнее благочестие; смирение – и наглость; рабство и бунт<sup>8</sup>. В христианстве русская языческая мифология переживает некоторую инверсию. Языческий миф сохраняется, в новых формах, в христианской обрядности и языке. Так как христианский бог не терпим к языческим богам, а они сохраняются в коллективном бессознательном, то их образы приобретают новую окраску.

Ю.М. Лотман<sup>9</sup> отмечает чрезвычайно большую значимость смерти, как важнейшей части архаичного обряда перехода, в народном творчестве. Поход героя в сказках предстает как поход в царство мертвых, откуда возврата нет, и привратниками являются образы нечистой силы. Так, Баба Яга говорит: «Чую, чую дух русский!» (подразумевается дух живой). Или же попасть к Яге можно, когда дорожку укажет водяной, леший или иная нечисть. Это прямая дорожка к царству смерти; но герой, преодолев все опасности, из него возвращается – уже в

ином социальном статусе, «новым человеком». В том и геройство, что вышел с того света. Так событие архаичного обряда инициации, отраженное в сказке, обретает новые коннотации в контексте христианской идеологии: с верой победил оковы смерти.

В.И. Даль приводит множество пословиц, воспроизводящих архетипичность добра, зла, смерти, бессмертия. Вот некоторые из них: «Просил Святого, пришло до слова просить клятого», «Всяка нежить на праздник тешит», «Бог любит праведника, лихо одноглазое – ябедника». Идентичный смысл передают поговорки, означающие приметы: «Грешно дать умереть младенцу в люльке – все одно, что на виселице», «Умереть на печи – все равно, что с перепоя, с печником в обнимку, змеем исповеданным»<sup>10</sup>.

Образы и мифология византийского христианства не могли не испытать определенного влияния со стороны предшествовавших им верований. После принятия христианства сохранился культ Николая-чудотворца, в котором отразился, возможно, переосмысленный языческий культ Велеса. Если говорить о христианской словесности, то посыл христианства

8 См. подробнее: Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. – 606 с.

9 Лотман Ю. М. Избранные статьи в трёх томах. – Т. 1. – Таллинн. 1992. – 405 с.

10 Даль В. И. Пословицы русского народа. – СПб., 1996. – 1392 с.

был связан со стремлением вывести Слово из пределов домашнего, постороннего и наглядного мира в область духа, научить языки выражению отвлеченных нравственных понятий. Чувственность мифологического отражения мира уступает место величию влагаемой в слово идеи, и христианство постепенно нивелирует внутреннюю форму языка, восходящую к архаичным представлениям, так же как ниспровергает скульптурные изображения языческих идолов.

Христианство утверждало себя, последовательно опровергая и оспаривая языческие постулаты. Поэтому немаловажным аспектом в истории языка во время первых переводов Святого Писания на специально созданный письменный славянский язык является процесс пересоздания лексики языка и использования существующей: как язык, плоть от плоти народной жизни, выражающий народную, языческую картину мира, переходит к ясному выражению христианских понятий.

Переводчики старались передать слово Божье и идеи христианские в чистоте. Всё, что напоминало обряд или обычай, всякое слово, имевшее смысл языческого поклонения, они почитали недостойными новой религии.

Однако вековые обычаи, вошедшие в плоть и кровь, сохранялись, и тогда церковь шла на уступки, позволяя совершать переосмысленный языческий обряд. Так, до сих пор сохранился обряд приносить дары на могилы предков в Пасху. Сама Пасха, переосмысленная в христианстве, восходит к древнеиудейскому празднованию.

Взаимоотношения языческой и христианской мифологии прекрасно подтверждают архетипическую природу мифа. К.Юнг верил, что так же, как гены определяют наше физиологическое развитие, так и архетипы определяют характер нашего психологического развития. Самая распространенная формулировка определения: архетип – форма без собственного содержания, определяющая психический материал. Юнг сравнивает архетип с пересохшим руслом реки, которое определяет направление психического потока, но сам характер течения зависит только от самого потока. Возможно, именно такие генетически наследуемые и бессознательные психические образования мотивировали первые ритуальные телодвижения и жесты, которые становились опорой для формирования как мифологических представлений, так и языка. «Более глубокие

слои души, – писал Юнг, – утрачивают свою индивидуальную неповторимость, по мере того, как всё дальше и дальше отступают во мрак. Опускаясь всё ниже и приближаясь к уровню автономно функционирующих систем, они приобретают всё более коллективный и универсальный характер, пока окончательно не угасают в материальных субстанциях. Следовательно, на самом дне «душа» есть просто Вселенная»<sup>11</sup>. Душа – отражение Вселенной. И архетипы, составляющие её содержимое, в своей первоначальной форме – простые природные образы. Это образы моря, неба, земли, огня, которые стали знаковыми сущностями сразу же, как только человек начал выделять их из общего пейзажа и оформлять свой взгляд на мир при помощи этих внешних ориентиров. С ними ассоциировались идеи настолько глобальные, что нам сложно выразить их словами: слова дают о них лишь поверхностное представление. Эти подсознательные идеи – рождения жизни, движения в пространстве, твердой опоры существования и другие – стали основой архетипов как понятий разума и представлений души. Юнг считает, что на уровне

подсознательного сформировались «архетипы», присущие самосознанию всех народов мира, отражающие саму принадлежность к роду человеческому.

Бердяев применяет свой подход к анализу сознания, но приходит, по сути к идентичному умозаключению: «В глубине человека заложена реальная вселенная, в нём живёт вселенский разум, и найденная в человеке вселенная и вселенский разум всего менее может быть названы человеческим субъективизмом, субъективным человеческим «переживанием»<sup>12</sup>.

Коллективные архетипы этнического самосознания русских сформировались в определенной форме в еще дохристианский период. Они отражаются в мифологии, в народном эпосе, в русских сказках, былинах. Следы языческих верований просматриваются во многих обрядовых песнях и ритуалах: коляды, масленица, семик или русалья (летнее солнцестояние). Но христианство не могло прижиться в русском менталитете иначе как вобрав в себя представления, закреплённые в язычестве, которые выражались, прежде всего, в образном языке ритуала, фольклора, поэзии.

11 Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов. – М., 1997. – С. 304.

12 Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. – С. 96.

## Русская поэзия и мифотворчество

Связь русской философии с глубинной сутью языка, а следовательно и с мифотворчеством неоспорима. Русская философия Серебряного века напрямую обращается к языку христианства; религия превращается в русской философии не в соперника на духовном пути, а в средство понимания абсолютных истин. Философия не чужда пантеизма, оперирует категориями София, Мировая душа. Язык таких философов, как Булгаков, Флоренский, Шестов тяготеет к литературной форме. Философов привлекает метафорический язык поэзии, выходящий за пределы рациональности.

Язык и создаваемые на нем философские учения глубинным образом едины. При этом создание текста всегда потенциально направлено на взаимодействие с некой аудиторией, причем, по замечанию Лотмана, текст стремится уподобить аудиторию себе, а та делает подобные шаги. Отсюда возникает новый уровень сложной игры позициями и дополнительными смыслами. В русской философии проявляется то, что характерно для языка мифа, о чём Булгаков писал: «теоретический разум приходит в

разлад с практическим, то, что отрицает логика, поднимает свой голос в сердце...»<sup>13</sup>. Он противопоставляет Ивана Карамазова и Фауста – два способа философствования: ограниченность философских интересов Карамазова исключительно этическими проблемами и желание Фауста найти разумное обоснование логики мироздания.

Для русской духовности характерна и понятна такая форма утверждения жизни, как творчество, отличное от научного. Переживаемый образ – символ, он закрепляется в краске, слове, звуке, становясь образом искусства. «Образ действительности существует закономерно; но закономерность эта есть часть моего «я»..., и образ действительности, предопределённый связью, не существует как безусловно одушевлённый образ. Образ же искусства существует для меня как независимый, одушевлённый образ. Действительность, если хочу её познать, превращается только в вопрос, загаданный моему познанию; искусство действительно выражает живую жизнь, переживаемую. Оно утверждает жизнь как творчество, а вовсе не как созерцание. Если жизнь

---

13 Булгаков С. Н. Сочинения: в 2 тт. – Т. 1. – М., 1988. – С. 16.

порождает во мне сознание о моём «я», то не в сознании утверждается подлинность этого «я», а в связи переживаний. Познание есть осознаваемая связь: предметы связи здесь – только термины; творчество есть переживаемая связь: предметы, связи здесь – образы: вне этой связи «я»<sup>14</sup>. В таком понимании искусство перестаёт быть «иллюзией иллюзий» в платоновском смысле, приобретает статус эстетической объективации действительности, открытой для восприятия других.

Художественный текст становится философским языком русского экзистенциализма и символизма. В работе «Логика символа» А.Ф. Лосев рассматривает соотношение текста и контекста. Так как текст входит в контекст, а контекст тем или иным способом осмысляет собою текст, символическое начало неизбежно в данном отношении. Символ всегда несёт какой-то смысл, но этот смысл указывает на нечто иное, выходящее за пределы непосредственного содержания предмета. Несмотря на символическую насыщенность художественного текста, Лосев считает: «Художественный образ, взятый в целом, хотя и содержит в себе нечто символическое,

тем не менее, не сводится только к символу»<sup>15</sup>. Но выход за пределы очевидной реальности и символа, допущение мистического характеризуют мифотворчество.

Наиболее ярким мифотворящим языком является поэзия. Остановимся на некоторых аспектах анализа поэзии философами всеединства. В.С. Соловьёв, наиболее выдающийся философ всеединства, рассматривает поэзию как особый язык, дающий поэту возможность прикоснуться к миру, находящемуся за пределами эмпирии. К этому миру стремится интуиция поэта. Идеи Соловьёва невозможно понять, исключив их иррациональную, в том числе поэтическую, составляющую. Соловьёв выстраивает концепцию цельного знания, в которой наряду с эмпирией и теорией в познании считает необходимым мистическое знание. Мистическое знание – это и есть миф, принимающий форму религии или поэзии. Миф, как и в древние времена, компенсирует человеку утрату целостности с миром. Он отражает потребности коллективного бессознательного, психическую предрасположенность человека прикоснуться

14 Белый А. Символизм как миропонимание. – М., 1994. – С. 334.

15 Лосев А. Ф. Логика символа. Философия. Мифология. Культура. – М., 1991. – С. 273.

к запредельному, трансцендентному, что невозможно силами разума и «отвлечённых начал».

Соловьёва называют философом всеединства. Он ощущает мир как всеединство, и мироощущение для него не менее важно, чем миропонимание. Даже выстраивая онтологические основания всеединства, философ поэтизирует своё восприятие мира. Логос, космический разум находится в сговоре с мировой душой, с природой. Он направлен на борьбу с первородным хаосом и проявляется в многообразном творческом порыве, преобразующем природу и создающем человека. Человек обладает самосознанием и может творить, тем самым завершая мировой процесс достижением единства творца и творения. Цель его творчества и есть обретение понимания единства истины, добра и красоты. Истина абсолютна и трансцендентальна, она не доступна ни одной сфере человеческого познания. Приблизиться к ней можно через синтез науки, религии и искусства, т.е. путём цельного знания. И истоки этого пути в том, что Абсолют, который творит, есть мировой художник, творец и постигнуть смысл его творчества можно только иррационально, интуитивно. Отсюда интерес Со-

ловьёва к поэтическому творчеству, как к интуитивному отражению мира. Его собственная поэзия, критические работы, посвящённые поэтическому творчеству, являются составляющей его мировоззрения и его философии.

Соловьёв отрицает субъективность как основную составляющую поэтического творчества. Он исходит из того, что предметом поэтического изображения могут быть мифологические представления, «не переживаемые в данный момент душевные состояния, а пережитые и представляемые»<sup>16</sup>. По Соловьёву, целостность мира, взаимопроникновение материального и духовного начал, обретается лишь в поэзии. Фет неоднократно обращается к этой идее: «Лишь у тебя, поэт, крылатый слова звук / Хватает на лету и закрепляет вдруг / И тёмный бред души, и трав неясный запах»<sup>17</sup>. И об этом же, как о высшем предназначении поэта, носителя духовности, раскрывающей красоту для истины и добра: «Сердце трепещет отрадно и больно, / Подняты очи, и руки воздеты. / Здесь на коленях

16 Соловьёв В. С. Философия искусства и литературная критика. – М., 1991. – С. 399.

17 Цит. по: Соловьёв В. С. Философия искусства и литературная критика. – М., 1991. – С. 407.

я снова невольно, / Как и бывало, пред вами, поэты. / В ваших чертогах мой дух окрылился, / Правду провидит он с высей творенья, / Этот листок, что иссох и свалился, / Золотом вечным горит в песнопеньи»<sup>18</sup>.

Вечные сущности, Истина, Добро и Красота, доступные человеческому вопрошающему разуму, не могут быть поняты с точки зрения позитивного знания. Они становятся абсурдными вне мифа и приобретают высший смысл в мифологическом отражении через метафору древнего мифа или через метафору поэтическую. В красоте природы высшая сила, преодолевающая эгоизм, совпадает с гармонией мира, преодолевающей материальный хаос. Соловьёв пишет: «Истинный смысл вселенной – индивидуальное воплощение мировой жизни, живое равновесие между единичным и общим, или присутствие всего в одном, – этот смысл, находящий себе самое сосредоточенное выражение для внутреннего чувства в половой любви, он же для созерцания является как красота природы»<sup>19</sup>. Для Фета же поэтический образ природы часто сливается с любовным мотивом. «Всю злобу земную, гнетущую, вско-

ре, / По- своему каждый, мы оба забыли, / Как будто меня убаюкало море, / Как будто твоё утолилось горе, / Как будто бы звёзды тебя победили»<sup>20</sup>.

Особый восторг Соловьёва вызывает поэзия Тютчева. Его восхищает способность воспроизведения поэтом физических явлений как «состояний и действий живой души». Тютчев, по словам Соловьёва, живую красоту природы не только чувствовал, но верил в неё как в истину. Соловьёв считает, что красота недоступна умозрительному знанию. Наука права, но она разлагает природу на части и не может зафиксировать гармонию единого мира. Наука равнодушна к одухотворённой природе, она отрицает её душу. Поэзия всегда даёт живое отношение к природе. Соловьёву особенно близко в поэзии Тютчева то, что он был «убеждён в объективной истине поэтического воззрения на природу». «Не то, что мните вы, природа – / Не слепок, не бездушный лик / В ней *есть* душа, в ней *есть* свобода, / В ней *есть* любовь, в ней *есть* язык»<sup>21</sup>.

Тютчев мастерски решает излюбленную проблему мировой и русской философии – проблему двух начал: свет и тьма, Бытие и Ничто, хаос

18 Там же. – С. 406.

19 Там же. – С. 418.

20 Там же. – С. 420.

21 Там же. – С. 468.

и космос. Сущность мировой души у Соловьёва – это отрицательная беспредельность, источник всякого безумия и безобразия. Но космос подчиняет стихию хаоса, вводит разумные законы, давая жизни смысл и красоту. Наличие хаоса в космосе – источник иррационального, мятежного, но это и источник преобразующей силы. Жизнь и красота в природе – это борьба света и тьмы. И торжество мировой гармонии не в уничтожении тьмы, а в её обуздании. В изображении явлений природы, где чувствуется её тёмная основа, Тютчев, по мнению Соловьёва, не имел себе равных. «Не остывшая от зною, / Ночь июльская блистала, / И над тусклою землёю / Небо, полное грозою, / От зарниц всё трепетало. / Словно тяжкие ресницы, / Разверзались порою, / И сквозь беглые зарницы / Чьи-то грозные зеницы / Загорались над землёю»<sup>22</sup>.

Стихи самого Соловьёва – это мифологическая составляющая его философской картины мира. Всеединство мира, единство природы, бога, духа человеческого, которое пронизывает и вовлекает человека: «Бескрылый дух, землёю полонённый, / Себя забывший и забытый бог... / Один лишь сон – и, снова окрылённый, / Ты

22 Там же. – С. 476.

мчишься ввысь от суетных тревог»<sup>23</sup>. Мир, доступный человеку, всего лишь «отклик искажённый торжествующих созвучий», «отблеск», «тени» «от незримого очами»<sup>24</sup>. Человек имеет призвание в этом непонятом им мире. Он – творец. Причём цель его творчества – это не «личина вещества бесстрастная», а «божественный огонь». «Хоть мы навек незримыми цепями / Прикованы к нездешним берегам, / Но и в цепях должны свершить мы сами / Тот круг, что боги очертили нам. / Всё, что на волю высшую согласно, / Своею волей чуждую творит, / И под личиной вещества бесстрастной / Всегда огонь божественный горит»<sup>25</sup>.

Пантеистические мотивы невозможно описать научно. Мифологический образ Мировой души становится осязаемым через поэтический язык: «Земля-владычица! / К тебе чело склонил я, / И сквозь покров благодуханный твой / Родного сердца пламень ощутил я, / Услышал трепет жизни мировой...»<sup>26</sup> Таинственная София, Женское начало мира, одновременно и образ, и символ. Это мировая душа,

23 Соловьёв В. С. Чтения о Богочеловечестве. – СПб., 1994. – С. 381.

24 Там же. – С. 390.

25 Там же. – С. 400.

26 Там же. – С. 382.

творящая красоту и приближающая человека к осознанию добра как истины. Но образ Софии будет не полным вне мистического языка. Соловьёв созерцал её в сновидениях и описывал в стихах, переживая Софию как реальность. Известна поездка Соловьёва в Египет, следующая за вещим сном и встреча с Софией: «Вся в лазури сегодня явилась ...»<sup>27</sup>.

С.Н. Булгаков свою встречу с Софией, великой премудростью, описывает не менее поэтично: «И снова вы, о горы Кавказа! я зрел ваши льды, сверкающие от моря до моря, ваши снега, алеющие под утренней зарёй, в небо вонзались эти пики, и душа моя истаивала от восторга. Передо мной горел первый день мироздания. Всё было ясно, всё стало примирённым, исполненным звенящей радости. Сердце готово было разорваться от блаженства. Нет жизни и смерти, есть одно вечное, неподвижное днесь.... И нежданное чувство ширилось и крепло в душе: победа над смертью! Хотелось в эту минуту умереть, душа просила смерти в сладостной истоме, чтобы радостно, восторженно изойти в то, что высылось, искрилось и сияло красой первоздания. Но не было слов, не было имени, не было «Христос

27 Там же. – С. 376.

воскрес», воспетого миру и горным высям... и не умер в душе этот миг свидания, этот её апокалипсис, брачный пир, первая встреча с Софией»<sup>28</sup>.

## Заключение

Итак, предложенный анализ двух сфер русской духовности, языческого и христианского мифа и философии, обращённой к языку поэзии, позволяет сделать следующие выводы. Своеобразие российской ментальности лежит в её мифотворящем основании. Язык мифа наиболее понятен. Во-первых, он соответствует отражению мира, основанному на архетипах и коллективном бессознательном. Во-вторых, восприятие мира, а, соответственно, и языка, отражающего мир, характеризуется высокой эмоциональной напряжённостью. Это требует яркого образа и переноса его в слово с помощью метафоры. Именно такой способ выражения наложил отпечаток на русскую культуру, с богатейшим фольклором, православием с переосмыслением языческих мотивов, своеобразной поэзией и литературой. Поэтому русская философия не вписывается в систематизирован-

28 Цит. по: Лосский Н. О. История русской философии. – М., 1991. – С. 250-251.

ную западную философию, но несёт мудрость, потенциал которой ещё не осознан после долгого забвения.

Новое время создало миф гуманизма. Миф гуманизма есть потребность человека вернуть утраченное единство с миром. И если западная философия видела средство гармонизации человека с миром в позитивной науке, то русская философия всеединства рассматривала человека как включённого в единство с миром и участвующего в творчестве мира. Она предложила свою концепцию цельного знания, включающего мифотворчество – теургию. Бердяев пишет: «Интересность и значимость человека определяется тем, что в нём есть дырочка, просверленная в бесконечность. Но эту дырочку сознание средненормальное и среднеобщее сознание пытается закрыть, и тогда трудно человеку обнаружить все запасы творческой энергии и все присущие ему дары»<sup>29</sup>.

Русская философия осталась за пределами понимания западной философской традиции. А миф гуманизма рассыпался в постмодернистской множественности смыслов, по выражению Р. Барта, в глобальности

мифопостроений. Не есть ли это подтверждение потребности человека в ощущении единства с миром, которое не может обрести иную форму, чем миф, и быть выраженным иначе, чем поэтическим языком?

## Библиография

1. Афанасьев А.Н. Происхождение мифа. Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. – М., 1996. – 638 с.
2. Барт Р. Миф сегодня. Избранные работы. – М., 1989. – 616 с.
3. Белый А. Символизм как миропонимание. – М., 1994. – 528 с.
4. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. – 606 с.
5. Булгаков С.Н. Сочинения: в 2 тт. – Т. 1. – М., 1988. – 750 с.
6. Буслаев Ф.И. О влиянии христианства на славянские языки. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [relig-librari.ru/modules.php?name=955](http://relig-librari.ru/modules.php?name=955)
7. Даль В.И. Пословицы русского народа. – СПб., 1996. – 1392 с.
8. Зайцев В.И. Ф.И. Буслаев и «Слово о полку Игореве» // Проблемы художественного метода в русской литературе. – М., 1973. – С. 30-55.

<sup>29</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. – С. 138.

9. Лосев А.Ф. Логика символа. Философия. Мифология. Культура. – М., 1991. – 254 с.
10. Лосский Н.О. История русской философии. – М., 1991. – 480 с.
11. Лотман Ю.М. Избранные статьи в трёх томах. – Т. 1. – Таллинн. 1992. – 405 с.
12. Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. – М., 1996. – 272 с.
13. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [www.ruthenia.ru](http://www.ruthenia.ru)
14. Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. – СПб., 1995. – 176 с.
15. Соболевский А.И. Лекции по истории русского языка. – М., 1907. – 328 с.
16. Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. – М., 1991. – 702 с.
17. Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. – СПб., 1994. – 528 с.
18. Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: исследования в области мифопоэтического. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [www.helpforlinguist.narod.ru](http://www.helpforlinguist.narod.ru).
19. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4-х тт. – М., 1986.
20. Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [www.drc.academic.ru](http://www.drc.academic.ru).
21. Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. – М., 1997. – 384 с.

## Myth and poetry: A problem of language in Russian spiritual culture

**Khokhlova Lyudmila Vasil'evna**

PhD (Pedagogics), assistant professor,  
Nizhny Tagil State Social Pedagogical Academy,  
P.O. Box 622031, Krasnogvardeiskaya st., 57, Nizhniy Tagil, Russia;  
e-mail: [lvhohlova@mail.ru](mailto:lvhohlova@mail.ru)

**Dvornikova Natal'ya Andreevna**

Student,  
Nizhny Tagil State Social Pedagogical Academy,

P.O. Box 622031, Krasnogvardeiskaya st., 57, Nizhniy Tagil, Russia;  
e-mail: worry@yandex.ru

## Abstract

The article deals with the philosophical problems of the language of myth in Russian spiritual culture. The different approaches to the relationship of language, ritual, myth are set out. The Russian paganism and Christianity are proposed to consider as a part of this relationship and a form of mythmaking. The article provides an overview of authentic mythological images rooted in the pagan period: goblins, mermaids, Baba Yaga, Koshchei and Zmei Gorynych. The archetypal, historical and semantic approaches are applied to understanding of their nature and specificity. The study is based on a comparison of myth in Russian religious and spiritual culture and the poetic language of Russian philosophy. The author used methods of comparative and critical analysis. The philosophical continuity of mythological language, which found expression in the folklore and poetry, and the philosophical doctrine of integral knowledge, part of which was a mystical knowledge, is grounded. The interpretation of the poetic texts Solovyov, Tyutchev, Fet is proposed. The author states that Russian spiritual culture is characterized by a holistic view of the world and, consequently, the truth is open to man through the knowledge of Good and Beauty. Hence, the Russian spiritual culture appears, on the one hand, as the search for the integrity of the world, and on the other, as the continuous creation of myths.

## Keywords

Archetype, myth, myth, ritual, Sofia, Christianity, language, paganism.

## References

1. Afanas'ev, A.N. (1996), *An origin of myth. Articles on folklore, ethnography and mythology* [*Proiskhozhdenie mifa. Stat'i po fol'kloru, etnografii i mifologii*], Moscow, 638 p.
2. Bart, R. (1989), *Myth today. Selected works* [*Mif segodnya. Izbrannye raboty*], Moscow, 616 p.

3. Belyi, A. (1994), *Symbolism as world view* [*Simvolizm kak miroponimanie*], Moscow, 528 p.
4. Berdyaev, N.A. (1989), *Philosophy of freedom. The meaning of creativity* [*Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva*], Moscow, 606 p.
5. Bulgakov, S.N. (1988), *Works* [*Sochineniya*], in 2 vols, vol. 1, Moscow, 750 p.
6. Buslaev, F.I. "Effect of Christianity in the Slavic languages" ["O vliyaniy khristianstva na slavyanskije yazyki"], available at: [relig-librari.ru/modules.php?name=955](http://relig-librari.ru/modules.php?name=955)
7. Dal', V.I. (1996), *Proverbs of the Russian people* [*Poslovitsy russkogo naroda*], Saint-Petersburg, 1392 p.
8. *Encyclopedic Dictionary of F.A. Brockhaus and I.A. Efron* [*Entsiklopedicheskii slovar' F.A. Brokgauza i I.A. Efrona*], available at: [www.drc.academic.ru](http://www.drc.academic.ru).
9. Fasmer, M. (1986), *Etymological dictionary of the Russian language* [*Etimologicheskii slovar' russkogo yazyka*] in 4 vols, vol. 1-4, Moscow.
10. Jung, K.G. (1997), *Life and Myth: six archetypes* [*Dusha i mif: shest' arkhjetipov*], Moscow, 384 p.
11. Losev, A.F. (1991), *The logic of symbol. Philosophy. Mythology. Culture* [*Logika simvola. Filosofiya. Mifologiya. Kul'tura*], Moscow, 254 p.
12. Losskii, N.O. (1991), *The history of Russian philosophy* [*Istoriya russkoi filosofii*], Moscow, 480 p.
13. Lotman, Yu.M. (1992), *Selected papers* [*Izbrannye stat'i*], in 3 vols, vol. 1, Tallinn, 405 p.
14. Maksimov, S.V. (1996), *Evil, unknown and heaven power* [*Nechistaya, nevedomaya i krestnaya sila*], Moscow, 272 p.
15. Propp, V.Ya. (1995), *Russian agrarian holidays* [*Russkie agrarnye prazdniki*], Saint-Petersburg, 176 p.
16. Propp, V.Ya. *The historical roots of the fairy tale* [*Istoricheskie korni volshebnoi skazki*], available at: [www.ruthenia.ru](http://www.ruthenia.ru)
17. Sobolevskii, A.I. (1907), *Lectures on the history of the Russian language* [*Leksii po istorii russkogo yazyka*], Moscow, 1907, 328 p.
18. Solov'ev, V.S. (1994), *Reading of God-manhood* [*Chteniya o Bogochelovechestve*], Saint-Petersburg, 528 p.
19. Solov'ev, V.S. (1991), *Philosophy of art and literary criticism* [*Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika*], Moscow, 702 p.

- 
20. Toporov, V.N. *Myth. Ritual. Symbol. Image: a study of mythopoetic* [*Mif. Ritual. Simvol. Obraz: issledovaniya v oblasti mifopoeticheskogo*], available at: [www.helpforlinguist.narod.ru](http://www.helpforlinguist.narod.ru).
21. Zaitsev, V.I. (1973), F.I. Buslaev and "The Tale of Igor's Campaign" ["F. I. Buslaev i "Slovo o polku Igoreve"'], *Problems of artistic method in Russian literature* [*Problemy khudozhestvennogo metoda v russkoi literature*], Moscow, pp. 30-55.