

УДК 1

**Начало исследований мифа как саморефлексия социума****Пырьянова Ольга Анатольевна**

Кандидат философских наук, доцент кафедры философии,  
Уральский гуманитарный институт,  
Уральский федеральный университет,  
620000, Российская Федерация, Екатеринбург, просп. Ленина, 51,  
e-mail: pyryanova@mail.ru

**Замощанский Иван Игоревич**

Кандидат философских наук, доцент кафедры философии,  
Уральский гуманитарный институт,  
Уральский федеральный университет,  
620000, Российская Федерация, Екатеринбург, просп. Ленина, 51,  
e-mail: ivanz.79@mail.ru

**Конашкова Алена Михайловна**

Кандидат философских наук, доцент кафедры философии,  
Уральский гуманитарный институт,  
Уральский федеральный университет,  
620000, Российская Федерация, Екатеринбург, просп. Ленина, 51,  
e-mail: a\_konashkova@mail.ru

**Аннотация**

Миф как объект рефлексии возникает в фокусе исследований лишь в период Нового времени, когда начинает проблематизироваться более фундаментально социальное бытие человека. Желание понять границы природного и социального заставляет ученых изучать все многообразие контекстов, в которые включен человек. Изучение мифа в этот период концентрируется на описании конкретных социальных отношений, грамотная интерпретация которых позволила бы демифологизировать реальность человека и выявить принципы, ее конституирующие. Следующий этап в изучении мифа – эпоха романтизма. Здесь мы находим междисциплинарный подход, который создает картину вертикальной коммуникации буржуазного общества. С усилением социальных связей и дискурса Власти историчность человека более не подвергается сомнению, так возникает сравнительный подход, который направлен на выявление подобного в мифологии и социуме, причем не только первобытном. Логично, что данный метод постепенно переходит в функциональный подход, позволяющий исследовать практики, который производит социум, более глубоко.

**Для цитирования в научных исследованиях**

Пырьянова О.А., Замощанский И.И., Конашкова А.М. Начало исследований мифа как саморефлексия социума // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2018. Том 7. № 6А. С. 180-188.

**Ключевые слова**

Миф, социум, история, сравнительный метод, функциональный метод.

**Введение**

Возвращение к исследованиям мифологии в гуманитарных науках всегда происходит в ситуациях переосмысления социального статуса философского познания и методологии наук о духе.

Интерес к мифу питал античную философию Древней Греции и Древней Индии. Но такое отношение к мифу нас не будет занимать, поскольку миф и философия пока не достигли разделения в дискурсе познания. Следовательно, мифология не была осмыслена как рефлексия реальности, а считалась поэтическим образом мира.

Рефлексия над мифом с позиции социальности как определяющей парадигмы исследования мифологии начинается в Новое время, когда по-новому осмысляются представления о человеке. Проблема человека – одна из центральных в философии Нового времени. Нововременная эпистема исходила из приоритетности *ratio*: идея, что свет разума открывает человеку дорогу к счастью – выражена в трудах всех авторов.

Задача Просвещения – приблизить культуру, опыт познания и искусство к народу, пробудить заложенное в человеке природой чувство прекрасного, стремление к познанию, во всем богатстве проявлявшееся в естественном состоянии, которое поэтизировал Ж.-Ж. Руссо.

Дискуссия эпохи Нового времени – о природном, естественном в человеке, начатая Т. Гоббсом (человек от природы зол, он «волк другому человеку»), Ж.-Ж. Руссо (человек в естественном состоянии был прекрасен), привела мыслителей эпохи к выводу о том, что общественные отношения меняют природу человека. Человек наделяется двумя неотчуждаемыми свойствами – правом на жизнь (Т. Гоббс) и правом на собственность, добытую трудом (Дж. Локк), которые он может защищать всеми доступными средствами. Однако с реализацией прав непосредственно связаны обязанности человека Нового времени, а именно, призвание к труду, к выполнению мирских обязанностей, к земному.

Человек Нового времени активен в отношении мира, он субъект, преобразующий реальность, но его деятельность лишена универсализма эпохи Возрождения, эта деятельность прагматична. Его поступки, и деятельность вообще, целесообразны, направлены на достижение определенного результата и рационалистичны. Такой человек не будет тратить время на вовлеченность во многие сферы деятельности ради чувственного или другого удовольствия. Время становится более дефицитным, оно приносит теперь деньги. Если культура Возрождения поменяла концепцию пространства, то в эпоху Нового времени меняются представления о времени. «Время – деньги», – провозглашает Ф. Бэкон.

Рационализм эпохи Нового времени сформулировал Рене Декарт в тезисе «*Cogito, ergo sum*». Мыслительная деятельность становится оправданием человеческого существования, а вклад человека в культуру измеряется ее результатами.

М. Фуко пишет о том, что в XVII-XVIII вв. интерпретация понятия жизнь обходила стороной область природы, поскольку природные объекты описывались с целью классификации и эпистемологического закрепления их в общем представлении о мире, их природа как таковая никого не интересовала [Фуко, 2002, 85]. Речь идет о рационализации представлений о жизни в

эпоху Нового времени, о классифицирующем значении метода эпохи. Однако такой метод не мог охватить все сферы интересов развивающейся науки. С одной стороны, существовали сферы знания, для исследования и понимания которых требовался иной метод. С другой стороны, и новая методология познания жизни могла появиться только в сферах, где рационалистический подход мало что мог дать науке.

Исследование мифологии и фольклора, с которым она изначально была связана, – одна из таких сфер. В начале XVIII в. были созданы «Нравы американских дикарей сравнительно с нравами первобытных времен» Ж.Ф. Лафито, «Происхождение вымыслов» Б. Фонтенеля и «Основания новой науки об общей природе наций» Дж Вико. Е.М. Мелетинский обращает внимание, прежде всего, на заслугу Вико как родоначальника философии мифа, поскольку ему удалось высказать довольно рациональную мысль, что используя миф (учитывая своеобразие мифологического описания реальности), можно получить неплохой исторический источник, который позволит получить представление о родовых качествах и деяниях реальных исторических лиц, о формировании на реальной основе мифической географии и космографии [Мелетинский, 1976, 16]. Вико видит в мифе, в первую очередь, описание определенных социальных отношений, что достаточно прогрессивно для данной эпохи.

Философия романтизма продолжает изучение мифа. Гердер, Шеллинг, братья Шлегели, Хр.Г. Гейне изучали и толковали преимущественно античные мифы. Такой выбор объекта анализа неслучаен. Это объясняется возросшим интересом в обществе к проблеме происхождения языка и происхождения культуры, к проблеме зарождения европейского сознания, которое, как полагается, имело два начала – библейское и античное. Изучение языка, развитие лингвистики и возрождение традиций герменевтики было связано с социальными задачами развития международных контактов, оформлением новых социальных структур – буржуазного права, юридических заведений. Появление новых социальных институтов стимулировало интерес к языку, в том числе к языкам права – древнегреческому, латыни, древнегерманскому.

Другой аспект интереса к мифу в эпоху романтизма – исследование фольклора, сказки. Такие исследования были междисциплинарными – они связывали миф и древний фольклор. Исследования в области народного фольклора были ориентированы на установление вертикальной коммуникации в стремительно меняющемся буржуазном обществе: буржуазная культура заинтересована в грамотных, активных и свободных людях, которые станут социальной основой буржуазного общества: возникают новые эмпиричности, Труд, Жизнь, Язык, которые управляют социальностью и центрируют на себе направление всякого научного дискурса. Эти новые эмпиричности задают и парадигму исследования мифа. М. Фуко пишет о том, что не стоит интерпретировать производство, жизнь и язык в качестве объектов, которые определяют познание сами по себе. Также данные понятия не создают собственную рациональность благодаря новым методам [Фуко, 1994, 277-278]. Такое доминирование Жизни, Труда и Языка не только повлияло на восприятие мифологии авторами, обращавшимися к ее изучению, но и на некоторое время остановило процесс развития исследований в данной области. Эти исследования становятся частью либо философского, либо лингвистического дискурса, но не систематического изучения, дающего материал о жизни и функционировании социума, о его предыстории и влиянии прошлого человечества на современный менталитет.

## Нарративный характер мифа

Интерес к исследованиям мифа возникает вновь на рубеже XIX – XX веков. Социальные структуры эпохи, невзирая на доминирование Труда, Жизни, Языка, претерпевают некоторую эволюцию. Человечество как субъект социального порядка начинает себя осознавать в новых терминах и с помощью новых категорий – нации, класса, массы [Лебон, 1896, 1923, Тард, 1902]. Начинается новая эпоха интерпретации индивида, как социального субъект-объекта. Эта эпоха требует иного подхода к исследованиям мифологии.

Социальность как интерпретирующее индивида начало, обладает широким спектром властных полномочий по отношению к нему.

Одной из классических форм реализации таких полномочий является история как некоторая реальность его обитания, предзаданная индивиду, его вхождению в группы, его среда обитания и начало, фундирующее формы его коллективности.

Невзирая на ясную обусловленность существования истории феноменом коллективной памяти, статус ее и влияние существенно выше, чем у иных репрезентаций работы сознания.

Проблематизация П. Рикером этого парадокса, связанного со значимостью истории, выглядит следующим образом: связь истории и истины, прежде всего, поднимает вопрос – насколько история, происходящая на глазах современников, верифицируема в контексте истинного познания с точки зрения науки [Рикер, 2002, 19]. Вне зависимости, насколько строго будет соответствовать история критериям научности, она будет оставаться для нас обителью социальных смыслов. Более широкий контекст духовного состояния эпохи и общества включает в себя историческую тревогу, которая находится между случайным характером живого и экзистенциальной тревоги. Экзистенциальный ужас также вызывает предположение, что в истории могут существовать тупиковые ветви развития с точки зрения философии истории, которые сопротивляются включению в содержание Логоса [Рикер, 2002, 29]. Познание истории, несмотря на требование научности, объективности, всегда будет духовной практикой, вовлекающей переживания индивида. Так историю видит П. Рикер, и с этим нельзя не согласиться. Но, согласившись с этим парадоксом, мы признаем тесную связь истории с мифом и мифологическим сознанием. Миф был и останется праисторией, преданием. Но праисторией не как системой событий, а как *преданием, формирующим социальные качества индивида, его представления о связи с социальностью и типические формы диктата социальности*.

Человек предопределен свершающейся историей, он является, прежде всего, историческим человеком, вызывающим сочувствие, наполненный мечтами, создающим свои собственные мифы [Рикер, 2002, 121], а его деятельность «становится чем-то вроде абсолюта, который содержит в себе свое прошлое, ставшее сущностью» [Рикер, 2002, 94-95]. Мифотворчество во многом сформировало не историю, но историчность индивида.

## Социальные аспекты исследования мифа

Социальность доминирует в ценностном выборе человека как его творимая и творящаяся история, но история не реальная, а мифологизированная. Лишь века спустя мы понимаем, насколько сильным было это социальное предопределение.

Изучение мифа на рубеже XIX – XX веков было направлено на исследование доминант социальности, механизмов, создающих группу индивидов как целостность. Примитивные

народы демонстрировали эти закономерности более четко, при внутренней компактности социальной среды первобытного человека ее закономерности открыты индивиду, представителю племени. Современная социальная среда более мифологизирована, она переполнена локальными и коллективными мифами, карнавализована, поэтому ее изучение без сопоставления с прасредой крайне трудно. Эта когнитивная потребность во многом дала толчок возникновению сравнительного метода в исследованиях примитивных народов.

Согласно этому методу, общие суждения о социальных институтах реализуются путем их сравнения в широком спектре обществ. Сравнительный метод применялся еще Аристотелем при сравнении форм государственного устройства, Макиавелли при исследовании условий, при которых правители сохраняют или теряют власть, Монтескье при исследовании различных институтов, ценностей, чувств и климата, сочетающихся с разными формами правления. На протяжении XVII столетия применялся учеными, которых можно назвать предтечами социальной антропологии: Адамом Фергюсоном и Джоном Миллардом, Тюрго, Кондорсе, Контом. Однако их метод был скорее иллюстративным, чем сравнительным.

Социальная антропология начинается с исследований первобытных обществ. Первая систематическая попытка – книга Мак-Леннана «Первобытный брак» (1865). В этой книге Мак-Леннан хотел показать, что малые родовые группы, экзогамия, брак путем захвата жен, инфантицид в отношении девочек, матрилинейный способ отсчета родства и полиандрия являются взаимозависимыми институтами и встречаются в тех или иных модификациях во всех обществах при их прохождении через одни и те же стадии развития. В исследовании обнаружились как сильные, так и слабые стороны применения сравнительного метода. Сила метода заключалась в том, что он позволил автору отделить общее от частного и благодаря этому разработать классификации, имевшие значение для развития социальной антропологии. Это способствовало поиску общих причин формирования институтов одного и того же типа в различных обществах. С другой стороны, сравнительный метод использовался для построения исторических гипотез, истинность которых невозможно установить ввиду отсутствия доказательств.

Другие авторы, использовавшие сравнительный метод, – Г. Спенсер, Э. Тайлор. Тайлор стремился исследовать с помощью этого метода эволюцию от «матриархальных» институтов к «патриархальным».

Эванс-Причард [Эванс-Причард, 1997, 654-681] критикует этих авторов за использование случайных соответствий. Однако он отмечает, что эти исследования являются новаторскими. В Англии был отвергнут статистический способ применения сравнительного метода. В фокусе внимания сравнительной антропологии, по мнению Эванс-Причарда, должны быть именно культурные различия, в то время как начиналась антропология с анализа сходств. Именно различия требуют социологического объяснения.

Исследователи в области мифологии примитивных народов, антропологи, занимающиеся такой работой, установили, что все местные разновидности форм, мировоззрения и практики человеческого общества обнаруживают в процессе его развития ряд общих коренных признаков. Это открытие подразумевает, что существуют законы, определяющие развитие общества; что они влияют на наше общество не меньше, чем на общества, отдаленные от него временем и пространством; что познание этих законов может объяснить причины быстрого развития одних цивилизаций и отсталости других [Боас, 1997, 509-519].

Многие исследователи признавали ограниченность сравнительного метода, переносящего по аналогии явление с одной культурной почвы в иную, и ученых, считавших, что явление от этого не меняется. Однако для сопоставления ряда явлений этот метод не только приемлем, но и предпочтителен. Так, Ф. Боас утверждает, что антропологические исследования, которые сопоставляют параллельно развивающиеся культурные феномены, имеют своей целью проследить их генезис и историческую судьбу, строятся на предположении – аналогичность в развитии аналогичных феноменов. Можно сказать, что при таком ракурсе данный метод является бездоказательным, поскольку даже поверхностный взгляд может заметить поливариативность развития подобных феноменов, поэтому крайне важно для сравнения выявлять общее основание, которое не вызывает сомнений [Боас, 1997].

Боас настаивает на другом методе. Детальное изучение обычаев в контексте всей культуры практикующего их племени и с учетом их географического распространения у соседних племен почти всегда позволит с точностью определить причины возникновения этих обычаев и психологические процессы, обусловившие их развитие. Применение такого метода даст тройкий результат: во-первых, выявит сформировавшую или видоизменившую элементы культуру; во-вторых, вскроет психологические факторы, определившие ее облик, в-третьих, определит влияние исторических связей. Критика Боаса имеет свои основания, но исследований мифологии племен она не коснется, поскольку, как позднее докажут К. Леви-Строс и, пользуясь иным материалом, Р. Барт, структура мифа содержит в себе инварианты, характерно проявляющие себя в любом культурном контексте, а сам миф есть универсальный знак.

Связь мифологии с жизнью социума исследовалась с помощью функционализма как метода. Его сторонником был Б. Малиновский. Функционализм в антропологических подходах имел цель – дать ясное понимание природы культурных феноменов, прежде чем они будут подвергнуты дальнейшим спекуляциям (рассуждениям). Какова природа человеческого брака и семьи, политической системы, экономического предприятия и юридической процедуры? В чем состоит их культурная реальность?

У истоков функционального анализа – работы Э.Б. Тайлора, Р. Смита, К. Бюхера.

Малиновский выводит [Малиновский, 1997, 681-703] общие аксиомы функционализма:

А. Культура представляет собой инструментальный аппарат, благодаря которому человек получает возможность лучше справляться с теми конкретными проблемами, с которыми он сталкивается в природной среде в процессе удовлетворения своих потребностей.

Б. Это система объектов, видов деятельности и установок, каждая часть которой является средством достижения цели.

В. Это интегральное целое, все элементы которого находятся во взаимозависимости.

Г. Эти виды деятельности, установки и объекты, организующиеся вокруг жизненно важных задач, образуют такие институты, как семья, клан, локальное сообщество, племя, а также дают начало организованным группам, объединенным экономической кооперацией, политической, правовой и образовательной деятельностью.

Д. С динамической точки зрения, т.е. в зависимости от типа деятельности, культура может быть аналитически разделена на ряд аспектов – таких, как образование, социальный контроль, экономика, системы знаний, верований и морали, а также способы творческого и артистического самовыражения.

Главное в культуре – функциональные связи ее элементов и социальные связи между людьми. Это и исследует метод функционального анализа. Наблюдению подлежат любые факты, вписывающиеся в организованную систему человеческой деятельности.

Функция – это вклад, вносимый в упрочение социальной текстуры (структуры), в более широкое и организованное распределение благ и услуг, а также идей и верований. Это определяет жизненную ценность и культурную полезность определенных социальных феноменов.

Функциональная теория – предпосылка полевого исследования и сравнительного анализа феноменов различных культур.

Функциональный метод применялся Малиновским в исследовании мифа. Полевые исследования Малиновского среди папуасов островов Тробриан в Океании были обобщены в его книге «Миф в первобытной психологии». Е.М. Мелетинский, оценивая работу Малиновского, утверждает, что тот показал отсутствие теоретического значения у мифа в архаических обществах, поскольку он не обладает свойствами, необходимыми средствами научного или донаучного познания индивидом окружающего мира, но сфокусирован на выполнении исключительно практической функции – поддерживает непрерывность культуры племени через обращение к сверхчувственной реальности доисторического времени. Миф устанавливает правила для развития мышления, укрепляет моральные нормы, задает правила поведения, оправдывает через рационализацию социальные установления. Малиновский рассматривает миф с точки зрения его прагматики как средства, разрешающего критические проблемы, относящиеся к благополучию человека и общества, и как инструмента, поддерживающего гармонию с экономическими и социальными аспектами жизни. «Он указывает, что миф – это не просто рассказанная история или повествование, имеющее аллегорическое, символическое и тому подобные значения; миф переживается аборигенами в качестве своего рода устного «священного писания», как некая действительность, влияющая на судьбу мира и людей» [Мелетинский, 1976, 38].

## Заключение

Факт трансляции мифом социальности подтверждается также фактом действенности методов, применяемых в исследовании первобытной культуры, в изучении проблематики других социальных, социологических дисциплин.

Итак, исследования мифа изначально были вдохновлены социальностью, ее изменением и развитием в Новое время и на рубеже XIX-XX веков. Методы, сформировавшиеся при исследовании примитивных народов, имеют целью открыть сходства и параллелизм в развитии разных обществ, изучить закономерности функционирования социумов разного типа. Так, в мифе исследователи видят образ социальности.

## Библиография

1. Боас Ф. Границы сравнительного метода в антропологии // Антология исследований культуры. Том 1. Интерпретации культуры. СПб., 1997. 728 с.
2. Лебон Г. Психология народов и масс. СПб., 1896. 329 с.
3. Лебон Г. Раса. Толпа // Зомбарт В. Социология. Л., 1923.
4. Малиновский Б. Функциональный анализ // Антология исследований культуры. Том 1. Интерпретации культуры. СПб., 1997. 728 с.

5. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976. 407 с.
6. Рикер П. История и истина. СПб., 2002. 400 с.
7. Тард Г. Социальные этюды. СПб., 1902. 368 с.
8. Фуко М. О природе человека. Справедливость против власти // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. М., 2002. 384 с.
9. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. 408 с.
10. Эванс-Причард Э.Э. Сравнительный метод в социальной антропологии // Антология исследований культуры. Том 1. Интерпретации культуры. СПб., 1997. 728 с.

## **The researches of myth as a social self-reflection**

### **Ol'ga A. Pyr'yanova**

PhD in Philosophy, Associate Professor,  
Ural Institute of Humanities,  
Ural Federal University,  
620000, 51, Lenina av., Ekaterinburg, Russian Federation;  
e-mail: pyryanova@mail.ru

### **Ivan I. Zamoshchanskii**

PhD in Philosophy, Associate Professor,  
Ural Institute of Humanities,  
Ural Federal University,  
620000, 51, Lenina av., Ekaterinburg, Russian Federation;  
e-mail: ivanz.79@mail.ru

### **Alena M. Konashkova**

PhD in Philosophy, Associate Professor,  
Ural Institute of Humanities,  
Ural Federal University,  
620000, 51, Lenina av., Ekaterinburg, Russian Federation;  
e-mail: a\_konashkova@mail.ru

### **Abstract**

The myth as an object of reflection arises in the focus of research only in the period of the New Age, when a more fundamental social being of man begins to be problematic. The study of myth was originally inspired by sociality, its change and development in modern times and at the turn of the XIX-XX centuries. The desire to understand the boundaries of natural and social forces scientists to study all the diversity of contexts in which people are involved. The study of myth during this period concentrates on the description of specific social relations, the competent interpretation of which would allow to demythologize the reality of a person and reveal its constituent principles. The next stage in the study of myth is the era of romanticism. Here we find an interdisciplinary approach that creates a picture of vertical communication of bourgeois society. With the strengthening of social ties and discourse of the Authority, the historicity of a person is no longer



subject to doubt, so a comparative approach arises, which is aimed at identifying something similar in mythology and society, and not only primitive. It is logical that this method is gradually transitioning into a functional approach, which allows exploring practices that produce society more deeply.

**For citation**

Pyr'yanova O.A., Zamoshchanskii I.I., Konashkova A.M. (2018) Nachalo issledovaniia mifa kak samorefleksiya sotsiuma [The researches of myth as a social self-reflection]. *Kontekst i refleksiya: filozofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 7 (6A), pp. 180-188.

**Keywords**

Myth, society, history, comparative method, functional method.

**References**

1. Boas F. (1997) Granitsy sravnitel'nogo metoda v antropologii [Boundaries of the comparative method in anthropology]. In: *Antologiya issledovaniia kul'tury. Tom 1. Interpretatsii kul'tury* [Anthology of cultural studies. Volume 1. Interpretation of culture]. St. Petersburg.
2. Evans-Prichard E.E. (1997) Sravnitel'nyi metod v sotsial'noi antropologii [Comparative method in social anthropology]. In: *Antologiya issledovaniia kul'tury. Tom 1. Interpretatsii kul'tury* [Anthology of cultural studies. Volume 1. Interpretation of culture]. St. Petersburg.
3. Foucault M. (2002) O prirode cheloveka. Spravedlivost' protiv vlasti [On the nature of man. Justice versus power]. In: *Intellektualy i vlast': Izbrannye politicheskie stat'i, vystupleniia i interv'yu* [Intellectuals and Power: Selected political articles, speeches and interviews]. Moscow.
4. Foucault M. (1994) *Slova i veshchi. Arkheologiya gumanitarnykh nauk* [Words and things. Archeology of the humanities]. St. Petersburg.
5. Lebon G. (1896) *Psikhologiya narodov i mass* [Psychology of peoples and masses]. St. Petersburg.
6. Lebon G. (1923) *Rasa. Tolpa* [Race. Crowd]. In: Zombart V. *Sotsiologiya* [Sociology]. Leningrad.
7. Malinovskii B. (1997) Funktsional'nyi analiz [Functional analysis]. In: *Antologiya issledovaniia kul'tury. Tom 1. Interpretatsii kul'tury* [Anthology of cultural studies. Volume 1. Interpretation of culture]. St. Petersburg.
8. Meletinskii E.M. (1976) *Poetika mifa* [Poetics of myth]. Moscow.
9. Riker P. (2002) *Istoriya i istina* [History and truth]. St. Petersburg.
10. Tarde G. (1902) *Sotsial'nye etyudy* [Social etudes]. St. Petersburg.