

*Квакин А.В., д.и.н., профессор Кафедры истории Российского государства
Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова*

Архетип и ментальность в контексте истории

В истории каждой нации были и будут моменты, когда сама жизнь призывает остановиться и взглянуть в свое прошлое, осознать свое настоящее и подумать о грядущем. Историческая реальность — бытие — дает нам представление о сфере возможностей, объектах творчества человека, формах и условиях его жизнедеятельности. Однако помимо простого изучения и анализа исторического материала для того, чтобы материал этот имел хоть какое-то практическое значение для будущего, необходимо четко представлять себе хотя бы общие закономерности, взаимосвязи, параллели между, казалось бы, несопоставимыми эпохами. В наши дни проблема эта приобретает все больше и больше актуальности не только в связи с глобальной переоценкой ценностей, имеющей место в российском обществе, но и более того — с тенденциями объединения, характерными, в первую очередь, для западного мира. Если нашему обществу понять, что лежит в основе нашей истории, — это возможный залог избежания ошибок, то в мировом масштабе вычислить нечто общее, лежащее в контексте мировой истории, — это шанс создать сообщество наций. Поэтому проблема соотнесения архетипа и ментальности лежит, можно сказать, на обоих уровнях: архетип, по моему мнению, дает понятие о чем-то общем, глобальном, а менталитет — это не только *наш* национальный характер, но и некая связь с мировой цивилизацией. И на практике решение данной проблемы может оказать большую услугу идеологии новейшего времени, в которое кое-где уже начинают стираться грани между культурами. Современный человек теряет свою «бессознательную идентичность» с природными явлениями, которые, в свою очередь, теряют свою символическую причастность¹. Он теряет свою способность адекватно ассимилировать в своем сознании новое, что в условиях все убыстряющегося прогресса XX века, может привести к печальным результатам. Отрыв от национальной культуры, от символов отнюдь не ведет к исчезновению демонов и богов, — они лишь обретают новые имена, *«удерживают человека на ходу своим беспокойством, нечетким пониманием, психологическими сложностями, ненасытной жаждой лекарств, алкоголя, табака»*².

Поэтому целью моего выступления на конференции является исследование не конкретно архетипа или ментальности, а именно их взаимоотношений — в контексте истории. Отсюда, основными задачами были не только выяснение сущности обоих явлений, но и попытка анализа определенных исторических явлений — в первую очередь мифа, который, как мы увидим на примере России, имеет в себе черты и национальные, и универсальные. В какой-то степени, дальнейшая разработка данного вопроса может привести к старой русской проблеме определения сущности России и ее места в сообществе цивилизаций. На основании известных мне источников я не могу сказать, что даже эта проблема рассматривалась с точки зрения соотношения архетипа и ментальности. Существуют работы, в которых подробно рассматривается суть обоих явлений по отдельности, но неоднозначность, не изученность этих психических единиц, пожалуй, еще не поставило острой задачи рассмотреть их

¹ См. Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991. С. 67.

² Юнг К.Г. Указ. Соч., С. 66.

взаимоотношения в историческом аспекте. Однако в итоге я прихожу к выводам, давно известным: в противоположность диалектическому материализму, который требовал «...объяснения общественного сознания из общественного бытия»³, источником исторического процесса признается некое инвариантное архетипическое ядро, изначально заложенное в культуре. В отличие от марксистского подхода (также имеющего свои плюсы), рассматривающего историю как движение масс (классов, слоев, наций) в экономическом, политическом, социальном, духовном и др. аспектах, подход, к которому я прихожу в данной работе, изначально подразумевает ценность каждого носителя архетипа, ввиду того, что последний нельзя (в отличие от ментальности) привязать к некой общности — в крайнем случае, лишь к человечеству в целом.

В целом, в данной работе я обращаюсь к классической трактовке архетипа в аналитической психологии К.Г. Юнга, к истокам изучения ментальности — французской школе «Анналов», а также одному из наиболее значительных ее исследователей в нашей стране А.Я. Гуревичу. Одной из наиболее ярких работ по данной теме является книга В. Шкуратова «Историческая психология», в которой автор, изучая методологические и теоретические основы этой новой науки, дает превосходную историческую справку по исследованиям архетипа и ментальности, не ставя, впрочем, вопроса об их взаимосвязи, но, что наиболее важно, раскрывает одно из ключевых понятий проблемы — понятие мифа — в свете не только культурологических, но и психологических и исторических исследований.

Более приближенной к теме данной работы оказалась книга К. Касьяновой «О русском национальном характере», в которой автор попыталась дать трактовку своего понятия архетипа и его выражения в ментальности. Однако трактовка эта показалась мне недостаточно четкой и достаточно противоречивой, что, при определенной заданности конечных выводов, снизило ценность этого исследования.

Что касается архетипа, то здесь я не стремился, ввиду сложности и отдаленности от предмета моих интересов, выявить различные противоречивые точки зрения по вопросу, которые несомненно присутствуют, но связаны с широкой областью эмпирических исследований в психологии и требуют определенных специальных знаний. Поэтому наиболее авторитетным источником моего понимания архетипа стали работы родоначальника подобных исследований К.Г. Юнга «Человек и его символы», «Архетип и символ». Юнг также значительно прояснил психологическую сущность мифа как ментальной терапии для человечества, что дало возможность перейти ко второй части моего исследования, затрагивающую проблемы России и, в первую очередь, — мифа в России. Я не так глубоко рассматриваю эту проблему, как сделали это участники конференции «Мифы и мифология в современной России», однако их исследования дали мне возможность хотя бы в общих чертах приложить теорию к практике. В отношении же мифов древности и их обобщающей характеристике несомненна заслуга авторов уникальнейшего издания энциклопедии «Мифы народов мира».

Исследование соотношения архетипа и ментальности (менталитета) разумнее всего начать с глубинного вскрытия собственно субъекта, носителя

³ Ленин В.И. Полн. собр. соч., т.26, С. 56.

данных психических единиц (человека). Именно там, в недрах человеческого мозга, лежат источники основных процессов, обеспечивающих функционирование психики. Прежде всего, стоит отметить, что человеческая психика действует сразу в двух планах, создавая картину происходящего и того, что было и будет. Точкой отсчета, психологическим настоящим для человека является его телесная наличность; оно неуловимо, состоит из впечатлений без знаковых эквивалентов. Эти впечатления от внешнего окружения лишаются качеств настоящего, становясь объектами анализа и частью прошлого. С помощью общих понятий человек отделяется от своего текущего, смутного настоящего, получает социальный статус и свою признанную другими реальность. Но этот «перелив» в объективные формулы совершается на фоне обратных движений к бессознательному и невыводимому. За внешней целостностью личности, по словам В. Шкуратова, *«скрывается сложный контрапункт опредмеченных и совсем сырых состояний»*⁴. Психологи предпочитают в данном случае делить психику на **сознательные и бессознательные процессы**.

Итак, разделив психику на сознательное и бессознательное, следует, в первую очередь, сказать о наиболее очевидном: архетип и ментальность лежат на уровне бессознательных психических процессов, причем на различных, так сказать, подуровнях – самые глубинные, «темные» проявления человеческой природы находят свое отражение в архетипе, а менталитет граничит, а, возможно, и захватывает нижнюю границу сознательного. Для того, чтобы разъяснить данную мою позицию, обратимся к социальному аспекту двух этих явлений. Чарльз Кули, теоретик первичной группы в социологии, говорил в свое время о *«человеческой природе»*, подразумевая *«те чувства и импульсы, которые свойственны человеку, а также принадлежат человечеству в целом, а не отдельным его расам и эпохам»*. *«Человеческая природа – это не что-то существующее отдельно, в индивидуе, это групповая природа или первичная фаза общества»*⁵.

В западной литературе существует разделение «чувства – сентименты»⁶. Последние представляют собой более сложное образование, в которое обязательно входит «симпатия», т.е. способность сопереживать другим. Кули, под привитием человеку «человеческой природы» понимает именно воспитание в нем этой способности – переживать «сентименты». С возникновением «сентимента» возникает и единомыслие, которое составляет основу консенсуса, существующего в первичной группе. Таким образом, человек не рождается с этой природой, её прививает ему общество, в частности, первичная группа.

Какой комплекс проблем решает культура? *«Главная проблема заключается в том, чтобы связать социальную систему с системой личности через обучение, развитие и сохранение на протяжении всего жизненного цикла адекватной мотивации участия в социально признанных и контролируемых обществом моделях действий»*⁷. Каждый человек рождается с потребностями и стремится удовлетворить их. Существует много способов удовлетворения каждой потребности, и задача социальной системы заключается в том, чтобы

⁴ Шкуратов В. Историческая психология. Издание Ростовского университета, 1990. С.

⁵ Цит. по: К. Касьянова. О русском национальном характере. М. 1994, С.

⁶ См. К. Касьянова. указ. соч., С.

⁷ К. Касьянова. указ. соч., С.

ориентировать человека на определенные, принятые в ней способы и тем обеспечить возможность коллективных действий.

Один из важнейших этапов социализации человека состоит в **социализации его мотиваций**: человеческие стремления и влечения ориентируются на определенные предметы (*ценности*). Культура прививает человеку набор таких ориентаций и тем делает его личностью «базовой» или «модальной», что помогает человеку вписаться в общество, в те или иные социальные структуры и взаимодействовать с другими личностями. Привитие это происходит через социализацию в первичной группе – семье. (**Схема**: ожидание по отношению к индивиду переносятся внутрь индивида и становятся его собственными ожиданиями по отношению к самому себе. С этим «принципиальным знаменателем личности» человек и выходит в широкий социальный мир).

Возникает вопрос: откуда берется этот самый «набор ориентаций»? К. Касьянова, несомненно, права в том, что *«любая культура закладывает в человека какие-то чувства и импульсы, – это механизм глобальный, но, безусловно, отдельные культуры различаются как набором этих сентиментов, так и их связью друг с другом внутри целого и их сравнительной значимостью»*⁸. Это следует из разнообразия форм сосуществования индивидов в обществе. Однако К. Касьянова, по моему мнению, не предусматривает то, что развитие социальных масс во времени (прогресс, проще говоря, общества) подразумевает сдвиги – и зачастую весьма ощутимые – в формах социализации человека, а культура эти сдвиги *перерабатывает* в определенном заданном русле, дабы индивиду полегчало от непрерывного хода истории. Да, именно так она и связывает социальную систему с системой личности, однако К. Касьянова не отвечает на главный вопрос – на основе чего культура осуществляет эту переработку? Ориентацию на определенные предметы-ценности? И что, по, представляют из себя эти ценности?

В основе национального (этнического) характера лежит некоторый набор предметов или идей (принципов), которые в сознании каждого носителя культуры связаны с интенсивно окрашенной гаммой чувств или эмоций («сентименты»). Появление в сознании любого из этих предметов приводит в движение всю связанную с ним гамму чувств, что, в свою очередь, является импульсом к более или менее типичному действию. Всю эту единицу «принципиального знаменателя личности», состоящую из цепочки «предмет – действие», автор на протяжении всей работы и подразумевает под понятием **социальный архетип**. Социальный архетип передается человеку по наследству от предыдущих поколений, существует в его сознании на невербальном уровне. Ценностная структура личности «погружена» в ее архетипы, а те элементы, которыми личность соприкасается с окружающим миром – «типичные действия» – и составляют её этнический характер, лежащий в основании характера индивидуального.

Таким образом, К. Касьянова дает свою трактовку соотношения архетипа и менталитета (национального характера). Архетип неразрывно связан, как и ментальность, с процессом социализации человека, то есть и собственно бессознательное неотделимо от исторического процесса, что говорит о развитии человеческой природы, в то время, как Кули говорил о том, что она

⁸ Касьянова К. Указ. Соч., С.

(человеческая природа) присуща всему человечеству, в независимости от рас и эпох. Более рациональным мне в процессе исследования представилось мнение авторитетных ученых – в первую очередь психологов – о сущности глубинного слоя бессознательного: по мнению теоретиков психоаналитического направления исторической психологии, **глубинное функционирование психики лежит вне логики развития социальных макромасс и составляет автономный слой человеческой истории.** В то же время **бессознательный опыт индивида нуждается для своего закрепления в символизации и социальных институтах**⁹. Таким образом, по крайней мере, архетип первичен по отношению к социализации человека. Данный тезис не вытекает из одной только критики положений К. Касьяновой, но является суммирующим результатом исследования, все ступени которого достаточно проблематично реконструировать. Поэтому мне представляется достаточно рациональным сразу представить на рассмотрение схему реализации архетипа и ментальности. Человек имеет потребности. Если посмотреть вглубь проблемы, все люди имеют потребности. Социальная система общества имеет способы воспитания человека, направленные на удовлетворение им своих потребностей. Так как людей много, социальная система призвана обеспечить наиболее рациональное удовлетворение потребностей *всех* людей. Как это сделать? Есть культура. Культура дает социальной системе способ решения проблем (если не дает, это уже клинический случай), набор ориентаций, который помогает человеку вписаться в данное общество и жить в коллективе. Если в социальной системе нет подходящей ориентации, то есть уже выработанные культурой *социальные рефлекс*ы, привычки, которые вступают в действие, когда нет принципов, адекватно отвечающих на ситуацию. – Это уровень **менталитета**. Откуда в культуре есть способ решения проблем? В культуре изначально заложены ценности, а ценности – это отражение издревле выработанного **архетипа**, который заложен в человеческом бессознательном на основе базовых человеческих ощущений. Поэтому можно сказать, что воспитание (социализация) а) направлено на обучение индивида к сожительству в коллективе (уровень менталитета), а потому подвержено вместе в ментальностью постепенным изменениям в ходе исторического развития; б) «пробуждает» в индивиде его исходные «данные» о возможностях сожительства, то есть, активизирует «образ-чувство» (по Юнгу), возникающий при контакте с определенным предметом (ценностью) и являющийся импульсом к действию (уровень архетипа). Таким образом, менталитет – это способ жить в коллективе, основанный на изначально заложенных ценностях, объективированных в культуре и выражающих архетип. Остается довольно неясным, правда, вопрос о принадлежности самих ценностей, которые отражают архетип. Определенные ценности (общечеловечески-универсальные, вроде «не убий», «не укради»), конечно, лишь меняют свою форму при сохранении своей сути – стоит вопрос об их возможной архетипичности, заложенности в каждом человеке независимо от расы и эпохи. Но каждая эпоха в то же время дает свои новые ценности, зачастую несовместимые с прежними, более близкие к слою «быстрой» ментальности. Если первые несомненно отражают архетип, то вторые, вероятно, имеют просто несколько другую природу, действительно связанную с ментальностью и ходом истории.

⁹ См.: Шкуратов В. Указ. Соч., С.

Это можно сравнить с юнговской концепцией, делившей символы на «естественные» и «культурные»¹⁰, где первые происходят из бессознательных содержаний психического, то есть, представляют собой громадное множество вариаций основных архетипических образов, в то время как вторыми пользуются для выражения «вечных истин», они прошли через множество преобразований и стали коллективными образами. Ни те, ни другие не могут быть устранены без потерь.

Естественно, что все различия национальных характеров будут представлять собой, как отмечала еще К. Касьянова, продукт приспособления каждой конкретной культуры к своим конкретным обстоятельствам. Клод Леви-Стросс в книге «Предмет антропологических исследований» пишет: *«Когда мы становимся на точку зрения всей совокупности человеческих обществ, мы видим, что каждое общество выбирает лишь некоторые из множества возможных вариантов... Оригинальность каждой из культур заключается, прежде всего, в её способе решения проблем – перспективном размещении ценностей, которые общи всем людям»*¹¹.

Таким образом, мы изначально представили на рассмотрение свою схему решения проблемы: базовые эмоции → архетип → культура → социализация → ментальность. Ментальность – это не что иное, как способ жить в социуме, основываясь на ценностях, отражающих архетип.

Историческое исследование ментальностей зародилось и получило наибольшее развитие в т.н. школе «Анналов». Указанное направление появилось в 1920–1930-х годах во Франции под знаменем «Новой истории». Его основоположники М. Блок и Л. Февр высмеивали своих коллег традиционного толка; развенчивалось исключительное для нарративной истории значение события и отражающего его письменного документа. Наука о прошлом определялась как метод мысленного воссоздания (реконструкции) всех сторон жизни ушедших поколений на основе всех фактов, которые можно получить. Наибольшие надежды при этом возлагались на психологию. В своей программной статье «Чувствительность и история. Как воссоздать эмоциональную жизнь прошлого» Л. Февр закладывает основы понимания **ментальности**: *«Связывая между собой все большее число участников, становящихся поочередно то зачинщиками, то передатчиками, эмоции мало-помалу слагаются в систему межличностного возбуждения, которое, обретая все большее разнообразие в зависимости от ситуаций и обстоятельств, в свою очередь разнообразит чувства и реакции каждого. Установившаяся таким образом согласованность и одновременность эмоциональных реакций обеспечивает данной группе относительно большую безопасность и силу: сложение подлинной системы эмоций тотчас оправдывается **полезностью** этой системы. Эмоции превращаются в некий **общественный институт**. Они регламентируются наподобие ритуала»*¹².

Ученик Л. Февра Мандру повернул эти заметки о чувствительности в систематическое русло: коллективная эмоциональность кроется в условиях повседневного существования – в питании, жилищных условиях, гигиене, физическом самочувствии. Быт у Мандру представляет фундамент для

¹⁰ См.: Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991. С. 78.

¹¹ Цит. По: Касьянова К. Указ. Соч., С.

¹² Цит. По: Шкуратов В. Указ. соч., С.

воссоздания человеческой целостности, самый массовидный слой ментальности. Он выделяет три основные ментальные установки: Homo faber, Homo lucrans, Homo Ludens (Человек мастер, Человек наслаждающийся, Человек играющий). При том, что имеются глобальные характеристики межличностного взаимодействия, для эпохи характерны специфические социально-типологические позиции. Для средневековья, к примеру, это агрессия и сверхконформность, которые пронизывают всю толщу общественной жизни того времени, находя свое выражение в преобладающих чувствах и настроениях, шаблонах поведения, моральных нормах. Социальную агрессивность-конформность Мандру считает универсальной чертой средневековья, присущей всем без исключения группам, атрибутом социального типа эпохи.

Русский исследователь А.Я. Гуревич в статье «Социальная история и историческая наука» (1990) приходит к аналогичному выводу: *«При изучении «субъективной стороны» исторического процесса выявляется человеческая активность, воля индивидов и социальных групп, механизмы преобразования их реальных интересов в движущие побудительные мотивы к действию, каковыми они представляются им самим. Но эти мотивы вполне могут не быть выражением их классовых или иных материальных интересов – сплошь и рядом они оказываются производными от тех идеальных моделей, которые заложены в их сознании культурой, религией и всякого рода традициями»*¹³. Исторические исследования ментальностей во многом заложили основы теоретического понимания сущности этого явления. Историческая реконструкция не доходит до структуры личности, типологии и классификации психических процессов и свойств. Она останавливается на обобщении **представлений** эпохи. Этот итог исследований именуется единой психологической матрицей эпохи или видением мира. По определению Мандру, *«видение мира охватывает совокупность психических кадров – как интеллектуальных, так и этических – посредством которых индивиды и группы каждый день строят свое мышление и действия»*¹⁴.

Видение мира не следует смешивать с мировоззрением или идеологией; оно содержится в общих установках к окружению и представлениях о нем, которые пронизывают жизнь современников независимо от их положения и сознательных воззрений. Генерализованные черты мировидения погружены в еще более аморфную массу эмоций, представлений и образов, которая называется **ментальностью**. По словам французского историка Ж. Дюби, ментальность – *«это система образов, представлений, которые в разных группах или странах, составляющих общественную формацию, сочетаются по-разному, но всегда лежат в основе человеческих представлений о мире и о своем месте в мире, и, следовательно, определяют поступки и поведение людей»*¹⁵. Системы эти не имеют четких контуров и изменяются с течением времени, а посему их изучение затруднительно.

Стоит отметить, однако, точку зрения Гуревича о том, что термин французской «Новой школы» (который в последние годы усиленно заменяется немецким «менталитет») достаточно неопределен и даже непереводаем: *«Слово*

¹³ Там же, С.

¹⁴ Цит. По: Шкуратов В. Указ. Соч., С.

¹⁵ Там же, С.

mentalité, означающее ключевое понятие, вводимое Февром и Блоком в историческую науку, считается непереводаемым на другие языки (хотя в английском есть слово *mentality*, а в немецком – *Mentalität*). Его действительно трудно перевести однозначно. Это и «умонастроение», и «мыслительная установка», и «коллективные представления», и «воображение», и «склад ума». Но, вероятно, понятие «видение мира» ближе передает тот смысл, который Блок и Февр вкладывали в этот термин, когда применяли его к психологии людей минувших эпох»¹⁶.

Интересно мнение В. Шкуратова по данному вопросу: «Ментальность можно назвать человеческим измерением исторических макромасс или человеческой активностью, объективированной в культурных памятниках. Доказательства этого достаточно очевидны. 1. Понятие ментальности применимо только к человеку, притом что понятие психики – и к животным. 2. Ментальность берется как содержание (образ представление, понятие), психика – как процесс. 3. Ментальность описывает человеческую активность только в контексте определенного исторического материала. 4. Психика индивидуализирована и образует структуру, ментальность – нет. 5. Психика описывается в субординированных, более или менее однозначных понятиях, ментальность – в синонимах со смысловыми различиями, но плохо дифференцированных по значению. Можно предположить, что в призме ментальности социальное образование получает свой человеческий смысл...»¹⁷. Таким образом, ментальность неотделима от социального аспекта жизни общества.

В отношении **архетипа** наиболее интересным мне представляется т.н. психологическое (в то время как школа «Анналов» соответствует историческому) направление в исторической психологии, представленное, в основном, работами французских психологов П. Жане и его ученика И. Мейерсона. Мейерсон наследовал убеждение своего учителя в том, что строение человеческой психики отражает обстоятельства ее складывания в ходе исторического развития, и задачу «создать генетическую психологию, которая будет полной историей поведения и психологических функций человека»¹⁸. Сделать это предлагалось путем «выхода» в широкий мир человеческой деятельности, человеческих творений, ввиду того, что психику, по мнению ученого, нельзя рассматривать саму по себе, — она всегда в чем-то объективирована (в психических реакциях, поступках, социальных иерархиях, творениях искусства, орудиях труда и т.д.). Для исследования данных психических объективаций предлагалось два метода. **Первый метод** т.н. конституированных серий, то есть исторических последовательностей развития языка, науки, искусства, литературы и прочих объективаций, предполагает, по сути, трактовку того психического содержания, которое открывается за литературными, философскими, религиозными и другими фактами. **Второй метод** связан с изучением «работы духа» в разнородных культурных последовательностях и их взаимовлияниях. Объектом изучения Мейерсона выступает психологическая функция (то есть любое направление изменения, психологический характер которого можно предположить). В его понимании,

¹⁶ Там же, С.

¹⁷ Шкуратов В. Указ. Соч., С.

¹⁸ Цит. По: Шкуратов В. Указ. Соч., С.

она близка к тому, что П. Жане называл тенденцией: то, что «*в процессе трансформации, и несмотря на эти трансформации, проявляется на протяжении всей психологической эволюции*»¹⁹. Данные положения уточняются и по сей день единомышленниками Мейерсона, в основном касательно **различий между психологическим генетизмом и глобализующей историей ментальностей**. По словам французского психолога Malrieu, «эта история функций не является историей ментальностей: преобладающих установок и представлений в обществе, классе, эпохе. Она имеет отношение к процессам, **порождающим действия и ментальности**». В доминирующих направлениях исследований данная гипотеза редко применяется, однако и им, по мнению ученого, приходится сталкиваться «с *постулируемыми фундаментальными психологическими инвариантами (глубокими психологическими структурами, базисными структурами действия, психоаналитическими комплексами), которые составляют и координируются во все более сложные системы*»²⁰. Таким образом, еще раз можно обратить внимание на основное различие архетипа и ментальности – первое фундаментальнее второго.

Наиболее разработанное учение об **архетипе** можно отнести к т.н. психоаналитическому направлению исторической психологии, являющемуся, в сущности, одним из способов приложения доктрины З. Фрейда к историческому материалу. Эти варианты можно представить так: а) патографическое описание прошлого на основе учения об индивидуальном бессознательном, вне критериев достоверности, принятых в исторической науке (в первую очередь – работы самого Фрейда о Леонардо да Винчи, о происхождении цивилизации, религии и морали); б) глубинные толкования коллективных символов (аналитическая психология К.Г. Юнга) в) психоаналитические объяснения социальных институтов и типов личности на основе клинических аналогий (неофрейдизм); г) разработка психоаналитических схем применительно к требованиям документальной обоснованности исследования (психоистория). Теория психоанализа – психогенетическая, то есть выводит развитие общества из глубинных предрасположенностей человека. Фрейд открыл язык бессознательного, на котором основаны не только сновидения, вымыслы, смысловые ассоциации, но и предположительно вся символическая культура. Именно, по мнению теоретиков этого направления, как уже говорилось ранее, **глубинное функционирование психики лежит вне логики развития социальных масс и составляет автономный слой человеческой истории**. В то же время **бессознательный опыт индивида нуждается для своего закрепления в символизации и социальных институтах**²¹.

Что касается психоистории, то наиболее интересным в рамках данной работы представляется ее положение о том, что выпадение тех или иных этапов развития сказывается на психологическом строении исторических и национальных характеров. И если это так, тогда в обществах, где определенные ступени или изменения в развитии неизвестны, многие из психологических характеристик должны быть крайне редки. Существует большое искушение тут же вспомнить Родину.

¹⁹ Цит. По: Шкуратов В. Указ. Соч., С.

²⁰ Там же, С.

²¹ Подробнее см.: Шкуратов В. Указ. Соч., С.

Итак, в истории уже существуют исследования понятия архетипа как некой генетически передающейся психической единицы, отличной от глобальной истории ментальностей.

Первобытность – первооснова исторического процесса, она присутствует в ментальности всех последующих эпох вплоть до современной. В первоначальной эпохе надо, по мнению В. Шкуратова, искать глубины культурной психики, основы человеческого общежития, коллектива, соседства и таких первобытных форм самовыражения, как живая речь, ритуал, магия, миф²². Археологические данные о каменном веке весьма локальны, но общечеловеческие закономерности, вышедшие из позднего каменного века, относятся к самым глубоким пластам человеческого бытия. Архаический базис цивилизации сейчас воспринимается как синоним бессознательного. Это бессознательное сложилось, примерно начиная со среднего палеолита (200-300 тысяч лет до н.э.). Уже в палеолите, в пещерной живописи и скульптуре ранних археологических культур можно увидеть первые в истории символы: маленькие женские статуэтки, необычайное количество знаков женского пола при том, что изображения человека крайне редки; индивидуализированные изображения животных. Живопись палеолита – свидетельство появления символического, т.е. собственно культурного, взгляда на мир. Взгляд этот еще «физиопластический», основанный не столько на абстрагировании и синтезе, сколько на способности извлекать из памяти очень яркие и детальные образы воспринятого. Психическая организация Homo sapiens, которая возникла в нижнем палеолите, выводима из сложившегося тогда культурного типа. Это охотничья цивилизация. Порождением охотничьего отношения к миру можно назвать магию. Это — не просто «репетиция» охоты; магический образ создает «вторую реальность», которая воспринимается как подлинная. В мертвом виде это станет потом обычаем, праздником, игрой. Мышление, орудующее повторениями, является предпосылкой к тотемистическому мировоззрению, в котором слиты человек и окружающая действительность, человеческое и животное. Повторяясь из поколения в поколение и становясь традиционными, магическая имитация жизни положила начало особой линии развития.

В эпоху, когда индивид еле-еле научился говорить, от него требовалось не духовное, а «мускульное» участие в духовной практике коллектива. Магия – это «драма действия»; участник ритуала не играет, он действует. Единица магии – действие. В то же время невозможно отделить ее еще от одного продукта дописьменного сознания – **мифа**. Он также неотделим от проявлений тела; слово и его жестовый дубликат у первобытного человека чередуются. Мировоззрение зрелой первобытности представлено именно мифом. Люди, живущие в окружении природы, определяют себя и свой мир посредством символизирования процессов роста и размножения.

Мифология – мировоззрение общества непосредственного общения. В последние десятилетия пробудился интерес исследователей к психологическим различиям двух основных типов знаковой организации – устной речи и письменности. Для дописьменных культур существуют свои закономерности передачи и хранения информации. Знание в них неотделимо от непосредственной коммуникации. Мнемоническая функция первобытного человека принимает форму мифологической памяти, пронизанной

²² См.: Шкуратов В. Указ. Соч., С.

фантастическими образами, со своей специфической системой опосредования и знаковыми средствами закрепления информации. Коллективная память дописьменного периода нуждается в непрерывном повторении при точном воспроизведении содержания, что ведет к созданию укрупненных, постоянно повторяющихся смысловых блоков (магические формулы, сказочные зачины, стереотипные характеристики и т.п.). Достичь максимальной эффективности заучивания можно лишь путем идентификации с персонажами сюжета и соучастия в действиях рассказчика – т.е. полной эмоциональной включенности в события.

Таким образом, для дописьменной культуры исключено высокое развитие индивидуального самосознания и рефлексии, — выделение рефлексивного «Я» означает конец культуру непосредственного общения. Личный опыт субъекта, его сознание через сеть ассоциаций входят в коллективную память рода; его мышление непосредственно связано с этой коллективной памятью. Английский философ Дж. Гуди утверждает, что проявления индивидуального поведения для традиционного общества характерны в такой же степени, как и для современного, но без способов закрепления отдельных мнений индивида. *«Смысл надо постигать всем существом; первобытный рассказ – это не чисто словесный текст, но непосредственное общение-заражение»*²³.

Сфера письменного труда же представляет особую, характерную ментальность. Личность письменной культуры текстуализованна. Письменность приносит все атрибуты исторического сознания: необратимое линейное время, нарушенность личного контакта между коммуникаторами, разобщенность сознания и дела, разделение личности в уже **историческом** пространстве-времени. Социолого-культурологические различия дописьменной и письменной систем передач информации можно суммировать как ряд дихотомий: **Аддитивность – субординация**. Устное изложение, в отличие от письменного, лишено четкого синтаксического соподчинения членов предложения. Постоянные повторы устной речи создают замкнутую концентрическую структуру, тогда как письменность – упорядоченно-линейную. **Накопление – аналитичность**. Опора на формулы (экспрессивные и ритмические средства-клише) служит воспроизведению некоторого опыта, а не исследовательски-познавательному движению авторской мысли. **Избыточность – точность**. **Консерватизм – новаторство**. Включение в устную традицию принципиально новых формул и фактов затруднено приверженностью к прошлому опыту. Явной ориентации на будущее дописьменное сознание не знает. **Непосредственность – отвлеченность**. Первобытное рассуждение связано с темами и проблемами повседневной жизни. Посему первобытность неукоснительно поставляет потомкам психомоторные схемы живого тела и символы питания и размножения. **Патетичность – нейтральность**. Устное сообщение эмоционально окрашено. Современный текст ориентирован на «чистую информацию». **Эмпатийность (соучастие) – дистанция**. Непосредственная коммуникация служит инструментом идентификации и группового объединения. **Гомеостатичность – изменяемость**. Первобытный дискурс погружен в настоящее. Прошлый опыт используется применительно к задачам поддержания социокультурной стабильности. Социальное изменение воспринимается отрицательно и как цель

²³ См.: Шкуратов В. Указ. Соч., С.

в общественном сознании не присутствует. **Ситуативность – абстрактность.** Ситуативность первобытного опыта подтверждается почти полным отсутствием в языке абстрактных понятий и нежеланием представителя традиционной культуры вообразить положения, выходящие за пределы известного и представимого²⁴.

В период, который К. Ясперс называет «осевым временем» (800-200 гг. до н.э.), начинается утрата порядка, которая *«прорывает дыру в чувственной материи мира»*. Мифологический мир ведь сплошь чувственный. *«Поэтому в постмифологии так много кошмара заглатывающей бездны»*²⁵. Поэтому возникает и идея всеобщей гармонии через человека, что отражается в философии, верованиях, религии и, в целом, миропонимании человека следующих эпох. Однако столпами средневекового мировосприятия, наряду с христианской верой, будут миф и магия, питающие «страшную зыбкость мира». Средние века, по Соловьеву, — это компромисс между христианством и язычеством.

Не заглядывая далее, вплоть до нынешнего тысячелетия, можно остановиться и заметить: мы еще в начале уже пришли к заключению, что ментальность как таковая меняется вслед за ходом истории, однако возникает и другой, вполне естественный вопрос. Юнг, чья позиция рассматривается далее, говорил о том, что человек нашей эпохи утратил свою *«бессознательную идентичность»*²⁶ с природными явлениями, породившими архетип. Постепенно они теряют свою символическую причастность; человек научился мыслить, но не освободил свой внутренний мир, а посему вконец запутался. Если провести параллель с размышлениями В. Шкуратова о дописьменной и письменной культурах, то получается, что даже в нынешней, письменной культуре необычайно сильны пережитки первобытного сознания. Поэтому эти виды культур гораздо ближе стоят по определению к ментальности. Современный человек мыслит не столько «текстуализированно», сколько монтажированно с привлечением освещения и гиперссылок в формате HTML. Возможно, с развитием компьютерных технологий, но особенно телекоммуникаций и кинематографа, письменная ментальность уступает место ментальности постписьменного типа со своими особенностями. Однако меняется ли архетип?

Вспомним, что архетип складывается в первобытном обществе (начиная с 300-200 тыс. лет до н.э.). Обозримый участок письменной культуры занимает, ну от силы 2 – 3% этого срока. Поэтому естественно, что архетип, скорее всего, сменится еще очень скоро, а его отголоски всюду слышны и по сей день. Поэтому проблема **мифа** в жизни общества стоит и по сей день, что мы видим сейчас на примере России. И вопрос, меняется ли архетип, останется неразрешенным еще лет 100000 – 200000. Возможно, лишь тогда изменятся и сам человек, и его базовые эмоции. В целом, как мы уже отметили в первоначальной эпохе надо искать глубины культурной психики. Если в обществе непосредственного общения миф играл роль культурной преемственности, то та символическая традиция, которая изначально была в нем заложена, положила начало особой линии развития, продолжающейся и до наших дней, несмотря на смену способов передачи культурной информации.

²⁴ См.: Шкуратов В. Указ. Соч., С.

²⁵ Шкуратов В. Указ. Соч., С.

²⁶ См.: Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991, С. 78.

В тексте мифа последовательность повествования опирается на образ, хотя и тормозится им. Слушатель мифа не только следует за сюжетом, он еще и создает для себя картины происходящего. В описании К. Леви-Строса строение мифа приближается к музыкальному произведению. Архаический миф существует в живом исполнении и ритуале, и его образы еще полностью не семиотизированы. Они равно производятся действующим телом. Мифический образ, по сути нельзя классифицировать. Мифологическое мышление – это обобщение интеллектуальных навыков первобытности в аспекте их межкультурной передачи; способ, которым эпоха создает свою картину мира. Ученые выделили такие признаки мифологического повествования: образность и присутствие общих понятий, безразличие к логическим противоречиям, отсутствие разграничения между естественным и сверхъестественным, персонализация сил природы, поляризованность (попарные сопоставления) рисуемых явлений, архетипичность (миф – первообразец человеческого существования и художественных сюжетов) и так далее.²⁷

Тем не менее, не все ученые склонны выделять особое, мифологическое сознание. К. Леви-Строс в книге «Структурная антропология» считает, что *«прогресс произошел не в мышлении, а в том мире, в котором жило человечество, всегда наделенное мыслительными способностями...»*²⁸. В устойчивости структуры мифа дана некая модель разрешения противоречий, собственно, логико-мыслительная функция мифа. Основанием для причисления мифа к мыслительным формам является то, что он напоминает логическую последовательность. Элементы мифа соединяются попарно в так называемые **бинарные оппозиции**: сухое – влажное, сырое – вареное, мужское – женское, человеческое – животное, земное – небесное, живое – мертвое и так далее. Пары же поляризованных элементов сгруппированы так, что могут быть прочитаны наподобие нотной записи по горизонтали и вертикали одновременно. Посредством истории людей, а также всего, что их окружает, миф излагает туземные концепции мироздания и заодно демонстрирует способность мысли к обобщениям без помощи понятий, одними комбинациями образов. Мифологический ум – не индивидуальный, а коллективный, он основан не на информационном коде, общем для природы, общества и психики.

В первую очередь следует сказать о том, что существует множество трактовок понятия образа²⁹. Образ – это копия особого рода, — в нем мы узнаем оригинал как индивидуальное явление, а не прочитываем некоторое сообщение. Образ **экземплярен**; его нельзя типизировать и стандартизировать; он оказывается неотделимым элементом опыта. Ассоциативный ряд образов в принципе может быть истолкован любым человеком, он более универсален и натурален, чем язык (чему пример — сновидения). Самые общие вехи социокультурной («внешней») истории образов совпадают с последовательностью развития цивилизации. Эта история говорит о переходе натуральной чувственности в культурную и о переходе впечатлений-переживаний в изображения, символы, аллегории, знаки.

²⁷ См.: Шкуратов В. Указ. Соч., С.

²⁸ Там же, С.

²⁹ Там же, С.

В аналитической психологии К.Г. Юнга образ трактуется в соответствии с представлением автора о независимости внешнего и внутреннего опыта человека. Образ (нем. Bild, лат. imago) создается сенсорно-перцептивным отражением внешних объектов. Ребенок видит в отце символы мудрости, силы, правосудия. У истоков родительского имаго находится не индивидуальный отец, но бессознательная сила души, которая непосредственным восприятием спровоцирована. Эта сила называется **архетипом**. Понятием архетипа Юнг стремился выделить ту сторону образа, которая свободна от предметного содержания и функции отражения. «...Оно обозначает только ту часть психического содержания, которая еще не прошла какой-либо сознательной обработки, и представляет собой еще только **непосредственную психическую данность**»³⁰. Архетип освобожден от необходимости что-либо отражать, но как образ несет какую-то фигуративную нагрузку. Юнг дает ему энергетически-мотивационную трактовку: «...Он не относится к наследуемым представлениям, но к внутренним диспозициям, которые производят одинаковые представления. Он относится к универсальным и неизменным структурам психики»³¹. Архетипы – это диспозиции и энергетические центры, образующие **коллективного бессознательного**, весьма близкие мифу. «...Мифы – в первую очередь психические явления, выражающие глубинную суть души... Все мифологизированные естественные процессы, такие, как лето и зима, новолуние, дождливое время года и т.д., не столько аллегория самих объективных явлений, сколько символические выражения внутренней и бессознательной драмы души. Она улавливается человеческим сознанием через проекции, то есть, будучи отраженной в зеркале природных событий. Такое проецирование лежит у самых оснований, и потребовалось несколько тысячелетий истории культуры, чтобы как-то отделить проекцию от внешнего объекта»³². Образы мифа слабо обработаны индивидуальным сознанием и потому дают представление о коллективном символизме.

Итак, архетип – это первообраз, но не знак. Он проявляется через имаго и символы, которые есть архаические (внутренние) образы, независимые от внешнего восприятия. Соотношение между архетипом и его производными не информационное, а энергетическое. В ощущениях целостный архаический образ дифференцируется в направлении к предметности посредством того, что дает анатомия и физиология тела. Таким образом, вместе с историческим развитием, первобытные впечатления-переживания переходят в изображения, символы, аллегории, знаки, что отражает закрепление архетипа в культуре и, прежде всего, мифе. Миф — это психическое явление, непосредственно связанное с архетипом.

Мы уже говорили о том, что пещерные изображения и символы можно рассматривать, как «заготовки», из которых потом сложилась связная, сюжетно и логически упорядоченная картина мира. Первую законченную картину мира дает т.н. **мировое дерево**.

Надо сказать, что в психологии существует особый «тест Коха», который обнаруживает, что на определенном этапе развития детской психики образ дерева доминирует в создаваемых детьми изображениях. Уже из этого следует,

³⁰ Юнг. К.Г. Указ. Соч., С. 98.

³¹ Там же, С. 98.

³² Там же, С. 101.

что т.н. концепция мирового древа оставила глубокий след в ряде особенностей психики человека. Древо мировое (*arbor mundi*, «космическое» древо) — характерный для мифопоэтического сознания образ, воплощающий универсальную концепцию мира. Образ мирового древа засвидетельствован практически повсеместно или в чистом виде, или в вариантах (нередко с подчеркиванием той или иной частной функции) — «древо жизни», «древо плодородия», «древо восхождения», «небесное древо», «шаманское древо», «мистическое древо», «древо познания» и т.п.; более редкие варианты: «древо смерти», «древо зла», «древо подземного царства (нижнего мира)», «древо нисхождения». С помощью мирового древа во всем многообразии его культурно-исторических вариантов (включая и такие его трансформации или изофункциональные ему образы как «ось мира» (*axis mundi*), «мировой столб», «мировая гора», «мировой человек» («первочеловек»), храм, триумфальная арка, колонна, обелиск, трон, лестница, крест, цепь и т.п.) воедино сводятся общие бинарные смысловые противопоставления, служащие для описания основных параметров мира.

Образ мирового древа играл особую организующую роль по отношению к конкретным мифологическим системам, определяя их внутреннюю структуру и все их основные параметры. Эта роль наглядно выступает при сравнении с тем, что предшествовало «эпохе мирового древа» в том виде, как эту стадию представляли люди последующей эпохи. Речь идет о довольно стандартных описаниях беззнакового и безпризнакового хаоса, противостоящего знаково организованному космосу. Космогонические мифы описывают становление мира как результат последовательного введения основных бинарных семантических оппозиций (небо- земля и т.п.) и градуальных серий типа растения —> животные —> люди и т.п. и создания космической опоры в виде мирового древа или его эквивалентов. В противоположность этому самые ранние знаковые системы, созданные человеком и восстанавливаемые по древнейшим источникам, восходящих к верхнему палеолиту (наскальная живопись и т. п.), не обнаруживает сколько-нибудь отчетливых следов противопоставлений с локально-временным значением, а сам образ мирового древа в этих системах отсутствует. Мировое древо помещается в сакральном центре мира (центр может дифференцироваться — два мировых дерева, три мировых горы и т.п.) и занимает вертикальное положение. Оно является доминантой, определяющей формальную и содержательную организацию вселенского пространства. При членении мирового дерева по вертикали выделяются нижняя (корни), средняя (ствол) и верхняя (ветви) части. По вертикали обнаруживаются противопоставления (верх — низ, небо — земля, земля — нижний мир, огонь (сухое) — влага (мокрое) и другие), с достаточной полнотой и точностью идентифицирующие мифологические персонажи и мир, в котором они действуют. С помощью мирового древа различимы: основные зоны вселенной — верхняя (небесное царство), нижняя (подземное царство), средняя (земля), (пространственная сфера); прошлое — настоящее — будущее (день — ночь, благоприятное — неблагоприятное время года), в частности в генеалогическом преломлении: предки — нынешнее поколение — потомки (временная сфера); причина и следствие: благоприятное, нейтральное, неблагоприятное (этиологическая сфера); три части тела: голова, туловище, ноги (анатомическая сфера); три вида элементов стихий: огонь, земля, вода

(«элементная сфера») и т. п. Таким образом, каждая часть мирового дерева определяется особым пучком признаков.

Троичность мирового дерева по вертикали подчёркивается отнесением к каждой части особого класса существ, чаще всего животных (изредка классов божеств или других мифологизированных персонажей). С верхней частью дерева мирового (ветки) связываются птицы (часто две — симметрично или одна — на вершине, нередко это орел); со средней частью (ствол) — копытные (олени, лоси, коровы, лошади, антилопы и т.п.), изредка пчелы, в более поздних традициях и человек; с нижней частью (корни) — змеи, лягушки, выдры, рыбы, иногда медведь или фантастические чудовища хтонического типа. Существуют и инвертированные образы мирового дерева. Вот типичные описания такого мирового дерева: « С неба корень тянется вниз, с земли он тянется вверх» («Атхарваведа») или: «Наверху корень, внизу ветви, это - вечная смоковница» («Катха-упанишада»), или же в русском заговоре: « На море на Окияне, на острове на Кургане стоит белая береза, вниз ветвями, вверх кореньями». Такие перевернутые деревья изображаются в соответствующих традициях на ритуальных предметах. Нередко в ритуале используются и натуральные перевернутые деревья (напр. у эвенков по сторонам от шаманского чума, символизирующего средний мир, землю, ставились два ряда деревьев — ветвями вверх (дерево нижнего мира), ветвями вниз (дерево нижнего мира). Не исключено, что образ «перевернутого» дерева возникал именно в связи с геометрией нижнего мира, в котором все отношения «перевернуты» по сравнению с верхним и средним миром (живое становится мёртвым, видимое — невидимым и т.п.). Образ перевернутого дерева нередко возникает и более поздние эпохи в индивидуальном мистическом сознании, в живописи и поэзии.

Горизонтальная структура мирового дерева образуется самим деревом и объектами по сторонам от него. Отчетливее всего она обнаруживается в связи со стволом. Обычно по обе стороны от ствола находятся чаще всего симметричные изображения копытных и (или) человеческих фигур (боги, мифологические персонажи, святые, жрецы, люди). Типичные ацтекские изображения мирового дерева, где справа от него солнечный бог, а слева бог смерти, или сцены жертвоприношения в Древнем Двуречье и т.п. Такого рода композиции прозрачно выступают и в более позднее время в произведениях христианского и буддистского искусства. Если вертикальная структура мирового дерева связана со сферой мифологического, прежде всего космологического, то горизонтальная структура соотнесена с ритуалом и его участниками. Объект ритуала или его образ (напр., в виде жертвенного животного — коровы, оленя, лося и т.п., а ранее и человека, совмещенного с деревом) всегда находится в центре, участники ритуала — справа и слева.

Вся последовательность элементов по горизонтали воспринимается как сцена ритуала, основная цель которого — обеспечение благополучия, плодородия, потомства, богатства. Сам же ритуал может трактоваться как прагматическая реализация мифа, проекция «мифологического» в сферу «ритуального». Поскольку горизонтальная структура мирового дерева моделирует ритуал, она передает не только жертвенный объект, но и субъект, воспринимающий этот объект, который в принципе может быть тождествен ему (многочисленные образы божества на дереве, кресте, столпе и т.п. (испытания

Одина на ясене Иггдрасиль в скандинавской мифологии, кровавая жертва на дереве у кельтов, Иисус Христос и др.) или описания человека как дерева).

Также стоит отметить, что большое количество фактов позволяют реконструировать и горизонтальную плоскость — квадрат или круг. В случае квадрата каждая сторона (или угол) указывают на страны света (направления). Эта схема постоянно повторяется в ритуальных формулах: *«Я вышел на четыре стороны, я принес жертву»* («Сказание о Гильгамеше») или *«...стоит кипарис-дерево...; заезжай и залучай со всех четырех сторон..., как идет солнце и месяц, и частые мелкие звезды»*; *«У этого океана-моря стоит дерево карколист; на этом дереве карколите висят: Козьма и Демьян, Лука и Павел»* (русские заговоры). Та же четырехчастная схема лежит в основе культовых сооружений, сохраняющих семантику своих элементов (пирамида, зиккурат, пагода, ступа, церковь, шаманский чум, менгиры, домлехи и т.п.). Горизонтальная структура схемы мирового древа моделирует не только числовые отношения и страны света, но и времена года, части суток, цвета, элементы мира. Само древо в известном смысле и в определенных контекстах становится моделью культуры в целом, «древом цивилизации» среди природного хаоса.

Мировое древо отделяет мир космического от мира хаотического, вода в первый из них меру, организацию и делаю его доступным для выражения в знаковых системах текстов. В частности, именно схема мирового древа содержит в себе набор «мифопоэтических» числовых констант, упорядочивающих космический мир: **три** (членения по вертикали, триады богов, три героя сказки, три высшие ценности, три попытки, три этапа любого процесса) как образ некоего абсолютного совершенства, любого динамического процесса, предполагающего возникновение, развитие и завершение; **четыре** (членения по горизонтали, тетрады богов, четыре стороны света, основных направлений, времени года, космических века) как образ идеи статической целостности; **семь** как сумма двух предыдущих констант и образ синтеза статического и динамического аспектов вселенной (семь ветвей древа мира, семичленные пантеоны, семь смертных грехов, семь гномов на одну Белоснежку); **двенадцать** как число, описывающее древо (*«Стоит дуб, на дубу 12 сучьев...»* или *«Стоит столб до небес, на нем 12 гнезд...»* в русских загадках) как образ полноты.

Особая роль мирового древа для мифопоэтической эпохи определяется, в частности тем, что оно выступает как посредствующее звено между вселенной (макрокосмом) и человеком (микрокосмом) и является местом их пересечения. Образ древа гарантировал целостный взгляд на мир, определение человеком своего места во Вселенной. В культурном развитии человечества концепция мирового древа оставила следы в многочисленных космологических, религиозных и мифологических представлениях, отраженных в языке, в словесных текстах разного рода, в поэтических образах, изобразительном искусстве, архитектуре, играх, хореографии, социальных и экономических структурах, психике. Даже в наше время, к примеру, многие схемы управления, подчинения, зависимостей восходят к схеме мирового древа (изображение структуры власти, социальных отношений, состава частей, образующих государство и т.п.). Несомненно, что образ мирового древа восходит к глубинам архетипических структур.³³

³³ Топоров В.Н. Мировое древо // Мифы народов мира. М., 1980, т. 1, С. 406.

Само понятие «архетип» (от греч. «первообраз»), как уже было отмечено, ввел швейцарский психоаналитик и исследователь мифов К.Г. Юнг.³⁴ У Юнга понятие архетип, как мы уже отметили, означало первичные схемы образов воспроизводимые бессознательно и априорно формирующие активность воображения, а потому выявляющиеся в мифах и верованиях, в произведениях литературы и искусства, в снах и бредовых фантазиях. Собственно, свою работу «Архетип и символ» Юнг и начинает упоминанием о навязчивых снах (что впервые наблюдалось и комментировалось Фрейдом) – повторяемые в них элементы могут оказаться вовсе не индивидуальными. Эти элементы Фрейд назвал «архаическими остатками» – ментальными формами, присутствие которых не объясняется собственно жизнью индивида, а следует из первобытности, врожденных и унаследованных источников человеческого разума. *«Безмерно древнее психическое начало образует основу нашего разума точно также, как строение нашего тела восходит к общей анатомической структуре млекопитающих. Искушенный исследователь разума может сходным образом увидеть аналогии между образами сна и продуктами примитивного сознания, его «коллективными образами» и мифологическими мотивами».* Именно эти «архаические остатки» Юнг и назовет потом «архетипами» или «первобытными образами»³⁵. Архетип является *«тенденцией к образованию мотива – представлений, которые могут значительно колебаться в деталях, не теряя при этом своей базовой схемы».* Существует, например, множество представлений о враждебном существе, но сам мотив остается неизменным. Подобные тождественные по своему характеру архетипические образы и мотивы (например, повсеместно распространенный миф о потопе) обнаруживаются в несоприкасающихся друг с другом мифологиях и сферах искусства, что исключает объяснение их возникновения заимствованием. *«Люди делают некоторые вещи, совершенно не зная, зачем».* Коллективные образы обнаруживаются повсюду и во все времена; это *«мыслеформы, универсальные понимаемые жесты, многочисленные установки»*, которые следуют *«образцам, сформированных еще до рефлексивного мышления».*

Архетипы — это не сами образы, а схемы образов, их психологические предпосылки, их возможность. Словами Юнга, архетипы имеют не содержательную, но исключительно формальную характеристику, да и ту лишь в весьма ограниченном виде. Содержательную характеристику первообраз получает лишь тогда, когда он проникает в сознание и при этом наполняется материалом сознательного опыта, архетип же – это лишь «психическая данность». Его форму Юнг сравнивает с системой осей какого-нибудь кристалла, которая до известной степени преформирует образование кристалла в маточном растворе, сама, не обладая вещественным бытием. Процесс мифотворчества поэтому есть не что иное как трансформация архетипов в образы, *«невольные высказывания о бессознательных душевных событиях»* на языке объектов внешнего мира. При всей своей формальности, бессодержательности, крайней обобщенности архетипы имеют свойство, *«по мере того, как они становятся более отчетливыми, сопровождаются*

³⁴ см. Аверинцев С.С. Архетипы // Мифы народов мира. М. 1980, т.1. – С. 110.

³⁵ Здесь и далее цит. по: Юнг К.Г. указ. соч., С. 56-59.

необычайно оживленными эмоциональными тонами, ... они способны впечатлять, внушать, увлекать, поскольку восходят к универсально-постоянным началам в человеческой природе». Отсюда роль архетипов для художественного творчества. Тайна воздействия искусства, по Юнгу, состоит в особой способности художника почувствовать архетипические формы и точно реализовать их в своих произведениях. «Тот, кто говорит архетипами, глаголет как бы тысячей голосов..., он подымает изображаемое им из мира однократного и преходящего в сферу вечного; притом и свою личную судьбу он возвышает до всечеловеческой судьбы..» . Едва ли не лучшая краткая формулировка концепции архетипа принадлежит Т. Манну: «...В типичном всегда есть очень много мифического, мифического в том смысле, что типичное, как и всякий миф, — это изначальный образец, изначальная форма жизни, вневременная схема, издревле заданная формула, в которую укладывается осознающая себя жизнь, смутно стремящаяся вновь обрести некогда предначертанные ей приметы»³⁶. Юнг предполагал, что архетипы присущи роду (человеческой общности или всему человечеству) в целом, то есть, по-видимому, наследуются. В качестве вместилища («душевного пространства») для архетипов Юнг постулировал особенно глубокий уровень бессознательного, выходящий за пределы личности, — т. н. коллективное бессознательное, в отличие от личностного бессознательного, содержащего комплексы.

Концепция архетипов ориентирует исследование мифов на отыскание в этническом и типологическом многообразии мифологических сюжетов и мотивов инвариантного архетипического ядра, метафорически выраженного этими сюжетами и мотивами (мифологемами), но никогда не могущего быть исчерпанным ни поэтическим описанием, ни научным объяснением. Тем не менее Юнг попытался наметить систематику архетипов, формулируя из всего многообразия теоретически существующих архетипов такие, например, архетипы как «тьень» (бессознательная дочеловеческая часть психики, литературными выражениями которой Юнг считал Мефистофеля в «Фаусте» Гёте, Хёгни в «Песни о нибелунгах» Локи в «Эдде» или любой другой образ плута-озорника), «анима (анимус)» (бессознательное начало противоположного пола в человеке, выражаемое образами двуполых существ первобытных мифов, в китайских категориях инь и ян и т.п.) и «мудрый старик (старуха)» (архетип духа, значения, скрытого за хаосом жизни, выявляемый в таких образах, как мудрый волшебник, шаман, ницшевский Заратуштра). Архетипическое истолкование мифологемы матери а её различных вариантах (богиня и ведьма, норны и мойры, Деметра, Кибела, Богородица и т.п.) ведет к выявлению архетипа высшего женского существа (вспомним наскальные рисунки первобытности), воплощающего психологическое ощущение смены поколений, преодоления власти времени, бессмертия. Архетипическое значение образов Прометея и Эпиметея Юнг сводит к противопоставлению в психике индивидуально-личностного начала («самости») и той её части, которая обращена вовне («персона»). Стоит заметить, правда, что миф, по Юнгу, не является единственным культурным выражением архетипа, — наряду с ним, это и тайные учения, которые »пытаются уловить невидимые душевные события и претендуют на высший авторитет, и сказки. Последние являют собой

³⁶ Манн Т. Собр. соч., т. 9, М., 1960. С. 175 .

производное от мифов. Важнейшей предпосылкой превращения мифов в сказки был разрыв непосредственной связи этих мифов с ритуальной жизнью племени. Отмена специфических ограничений на рассказывание мифа, допущение в число слушателей и непосвященных (женщин и детей) влекли за собой невольную установку рассказчика на вымысел, акцентирование развлекательного момента и неизбежно – ослабление веры в достоверность повествования. Этиологический смысл мифа постепенно вытесняется моралью, стилистическими формулами, происходит демифологизация тотемных героев, обогащение бытовыми мотивами³⁷. С переходом к т.н. волшебной сказке происходит во многом упадок мифологического (в узком смысле слова) мировоззрения, превращение конкретно-исторической фантазии в обобщенно-поэтическую. Тем не менее, сказки сохраняют бинарные оппозиции мифа, хотя явно, что в целом сказки – это не более, чем художественный вымысел, не создающий «второй реальности», как это делает архаический миф.

Таким образом, мы представили на рассмотрение свое понимание основной теоретической проблемы данной работы о соотношении архетипа и менталитета, основываясь на ряде работ, затрагивающих проблемы понятий архетипа и ментальности, их структуры и исторического выражения. Ценность любой теоретической разработки определяется, в первую очередь, возможностью ее практического приложения – будь-то исторический анализ или сентенции на злобу дня.

Сказать что-то новое в области русского менталитета в ту или иную эпоху будет довольно сложно, стараясь избежать при этом и современных, большей частью, славянофильских спекуляций, и простого копирования всем известных, авторитетных исследований. (Сказать же что-то новое об архетипе — помилуйте...) Тем не менее, я решусь представить на рассмотрение ряд моих соображений, относительно часто возвращаясь к уже сказанному, повторяя и углубляя тот или иной его аспект. И всё же, почему мифы?

Нет нужды повторять, что архетип заложен в архаических мифах и преломляется в ментальности, но следует объяснить, что анализ собственно их взаимоотношений (а не отдельной характеристики национального характера), по сути, возможен лишь на основе того, в чем проявляются обе эти психические единицы. В историческом контексте это, конечно, миф. Но нереально осветить в рамках данной работы весь период развития нашей страны — ведь ментальности свойственно изменяться, а с ней и мифам; архетипам³⁸ же, более того — еще и нескончаемо переплетаться. Поэтому далее сделан упор на более-менее конкретный отрезок истории — славянский. Отметим сразу еще одну деталь: архетип — понятие по определению не поддающееся «раскладке по ящичкам». При всех тех основах классификации, которые заложил Юнг, проявления архетипа нельзя оторвать от человека и «приклеить» к определенной общности. Именно здесь, по моему мнению, происходит опосредствованное влияние (менталитета?) на архетип — его проявления у членов общества систематизируются и обобщаются — возможно, уже именно культурой, то есть способом, характерным для менталитета.

³⁷ См.: Мелетинский Е.М. Сказки и мифы // Мифы народов мира. М. 1980., т. 2, С. 441.

Заметим, что мы часто употребляем понятие архетипа то в единственном, то во множественном числе: в первом случае это отражает, скорее всего, единую природу психической единицы бессознательного, а второе — попытки Юнга выделить отдельные виды архетипа.

Поэтому, если в дальнейшем, говоря о тех же бинарных оппозициях, мы упомянем вскользь о «проявлении архетипа», необходимо помнить, что за обобщением стоит каждый непосредственный носитель данной культуры.

Стоит обратиться к вопросу, — а о ком же мы говорим? Кто эти славяне и эти Русские (может и нет их, а это просто Большой Коллективный Миф, отражающий бинарные оппозиции заокеанских коллег?). «Русских» можно определить как великорусскую нацию, наряду с украинской и белорусской нациями, сложившуюся на основе этнической дивергенции древнерусской народности в XIII-XV веках, возникшей на основе племенных союзов *восточных славян*. Восточные славяне, в свою очередь, выделились, наряду с западными и восточными славянами, из общеславянской этнической общности. Данные языкознания связывают древних славян с областью Центральной и Восточной Европы, простиравшейся от Эльбы и Одера на Западе, в бассейне Вислы, в Верхнем Поднепровье и до Среднего Поднепровья на Востоке. Славяне были представлены несколькими, генетически связанными между собой культурами (тшинецкая, лужицкая, поморская и др.), носители которых занимались скотоводством, земледелием и ремеслами. Если взглянуть на физическую карту Европы, мы увидим, что славяне занимали низинные, равнинные территории без горных хребтов и возвышенностей, в умеренном подпоясе умеренного пояса. Для него характерны культуры со среднепродолжительным вегетационным периодом (поздние сорта зерновых), мягкая зима и достаточно значительные осадки. Преобладание земледелия и скотоводства, которые наиболее благоприятны именно на равнинной территории, сделало основной целью племен расширение территорий, переход на новые земли с неистощенной почвой и пастбищами для скота. Недаром к древнеславянским культам относится культ Рода и Рожениц, а также Сварога и Дажбога связанных с плодородием. Во II – IV веках н.э., в результате движения на юг германских племен, целостность территории славян была нарушена, что имело, по-видимому, большое значение для обособления славян на западных и восточных. В это же время основная масса носителей зарубинецкой культуры (культура развитого железного века, основные занятия – земледелие, скотоводство и ремесла; связывается с предками восточных славян) двинулась на Север и Северо – Восток. В конце V века началась колонизация балканского полуострова, причем славяне сохранили все свои прежние территории в Европе. Во 2-й половине первого тысячелетия славяне заняли Верхнее Поднепровье и его северную периферию, принадлежавшие ранее балтам и финно-угорским племенам, а также земли по нижней Эльбе и юго-западному побережью Балтийского моря, став крупнейшей этнической группой Европы. В итоге расселения славян по обширной территории, имевшей различное местное население, этническая и языковая общность славян начала распадаться, что привело к образованию существующих донныне трех славянских группировок – западной, восточной и южной. Восточные славяне распространились по бескрайней равнине от Приднепровья до Поволжья³⁹.

³⁹ См.: Третьяков П.Н., Козлов В.И. Славяне // Большая советская энциклопедия. М. 1976, С. 543.

Славянская мифология⁴⁰ — совокупность мифологических представлений древних славян (праславян) времени их единства (до конца 1-го тыс. н.э.). По мере расселения славян с праславянской территории (между Вислой и Днепром, прежде всего из области Карпат) по Центральной и восточной Европе от Эльбы (Лабы) до Днепра и от южных берегов Балтийского моря до севера Балканского полуострова происходила дифференциация славянской мифологии и обособление локальных вариантов, долго сохранявших основные характеристики общеславянской мифологии. Такковы мифология балтийских славян (западославянские племена северной части междуречья Эльбы и Одера) и мифология восточных славян (племенные центры — Киев и Новгород). Можно предполагать существование и других вариантов (в частности, южнославянских на Балканах и западославянских в польско-чешско-моравской области), но сведения о них скудны.

Собственно славянские мифологические тексты не сохранились: религиозно-мифологическая целостность «язычества» была разрушена в период христианизации славян. Возможна лишь реконструкция основных элементов славянской мифологии на базе вторичных письменных, фольклорных и вещественных источников. Главный источник сведений по раннеславянской мифологии — средневековые хроники, анналы, написанные посторонними наблюдателями на немецком или латинском языках (мифология балтийских славян) и славянскими авторами (мифология польских и чешских племен), поучения против язычества («Слова») и летописи (мифология восточных славян). Ценные сведения содержатся в сочинениях византийских писателей (начиная с Прокопия, 6 в.) и географических описаниях средневековых арабских и европейских авторов. Обширный материал по славянской мифологии дают позднейшие фольклорные и этнографические собрания, а также языковые данные (отдельные мотивы, мифологические персонажи и предметы). Все эти данные относятся в основном к эпохам, следовавшим за праславянской, и содержат лишь отдельные фрагменты общеславянской мифологии. Хронологически совпадают с праславянским периодом данные археологии по ритуалам, святилищам (храмы балтийских славян в Арконе, Перынь под Новгородом и др.), отдельные изображения — Збручский идол и др.

Особого рода источник для реконструкции славянской мифологии — сравнительно-историческое сопоставление с другими индоевропейскими мифологическими системами, в первую очередь с мифологией балтийских племен, отличающейся особой архаичностью. Это сопоставление позволяет выявить индоевропейские истоки славянской мифологии и целого ряда её персонажей с их именами и атрибутами, в том числе основного мифа о поединке бога грозы с его демоническим противником (Перун). Индоевропейские параллели позволяют отделить архаические элементы от позднейших инноваций, влияний иранской, германской и других евразийских мифологий, позднее — христианства, заметно трансформировавших славянскую мифологию.

По функциям мифологических персонажей, по характеру их связей с коллективом, по степени индивидуализированного воплощения, по

⁴⁰ См.: Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянская мифология // Мифы народов мира. М. 1980., т. 2, С. 450.

особенностям их временных характеристик и по степени их актуальности для человека внутри славянской мифологии можно выделить несколько уровней.

Высший уровень характеризуется наиболее обобщенным типом функций богов (ритуально-юридическая, военная, хозяйственно-природная), их связью с официальным культом (вплоть до раннегосударственных пантеонов). К высшему уровню мифологии относились два праславянских божества, чьи имена достоверно реконструируются как *Perunъ (Перун) и *Velesъ (Велес), а также увязываемый с ними женский персонаж, праславянское имя которого остается неясным. Эти божества воплощают военную и хозяйственно-природную функции. Они связаны между собой как участники грозового мифа: бог грозы Перун, обитающий на небе, на вершине горы, преследует своего змеевидного врага, живущего внизу, на земле (змея — типичный архетипический персонаж, принадлежащий подземному царству, но связанный и с землей; это древний символ бога). Причина их распри — похищение Велесом скота, людей, а в некоторых вариантах — жены громовержца. Преследуемый Велес прячется последовательно под деревом, камнем, обращается в человека, коня, корову. Во время поединка с Велесом Перун расщепляет дерево, раскалывает камень, мечет стрелы. Победа завершается дождем, приносящем плодородие. Не исключено, что некоторые из этих мотивов повторяются в связи с другими божествами, выступающими в других, более поздних пантеонах и под другими именами (напр. Свентовит). Знание о полном составе праславянских богов высшего уровня весьма ограничены, хотя есть основания полагать, что они составляли уже пантеон. Кроме названных богов в него могли входить те божества, чьи имена известны хотя бы в двух разных славянских традициях. Таковы древнерусский Сварог (применительно к огню — Сварожич, т.е. сын Сварога), Zuarasiz у балтийских славян (ср. чешский и словацкий garoz, «сушняк», и румынский sfarog, «высушенное», позволяющее предполагать южнославянскую форму этого имени). Другой пример — древнерусский Дажьбог и южнославянский Дабог (в сербском фольклоре). Несколько сложнее обстоит дело с названиями типа древнерусских Ярила и Яровит (лат. Gerovitus) у балтийских славян, так как в основе этих имен — старые эпитеты соответствующих божеств. Подобные эпитетообразные наименования, по-видимому, соотносились также с богами праславянского пантеона (например, Мать сыра-земля и другие женские божества). К более низкому уровню могли относиться божества, связанные с хозяйственными циклами и сезонными обрядами, а также боги, воплощавшие целостность замкнутых небольших коллективов: Род, Чур у восточных славян и т. п. Возможно, что к этому уровню относилось и большинство женских божеств, обнаруживающих близкие связи с коллективом (Мокошь и др.), иногда менее антропоморфных, чем боги высшего уровня. Элементы следующего уровня характеризуются наибольшей абстрагированностью функций, что позволяет иногда рассматривать их как персонификацию членов основных противопоставлений: например, Доля, Лихо, Правда, Кривда, Смерть, или соответствующих функций, например Суд. С обозначением доли, удачи, счастья, вероятно, было связано и общеславянское *бог*: сравнение богатый (имеющий бога, долю) – убогий (не имеющий доли, бога), украинское небог, небога – несчастный, нищий. Слово «бог» входило в имена различных божеств — Дажьбог, Чернобог и др. Славянские данные и свидетельства других

наиболее архаичных индоевропейских мифологий позволяют видеть в этих наименованиях отражение древнего слоя мифологических представлений праславян. Многие из этих персонажей выступают в сказочных повествованиях в соответствии со временем бытования сказки и даже с конкретными жизненными ситуациями (напр. Горе-Злосчастье).

С началом мифологизированной исторической традиции связываются герои мифологического эпоса. Они известны лишь по данным отдельных славянских традиций: таковы генеалогические герои Кий, Щек, Хориву восточных славян, Чех, Лях и Крак у западных славян и др. Тем не менее, и для праславянской мифологии правдоподобна реконструкция уровня генеалогических героев. Более древние истоки угадываются в персонажах, выступающих как противники этих героев, например, в чудовищах змееобразной природы, поздними вариантами которых можно считать Соловья-Разбойника, Рарога-Рарашека. Возможен праславянский характер мифологического сюжета о князе-оборотне, от рождения наделённом знаком волшебной власти (сербских эпос о Вуке Огненном Змее и восточнославянский эпос о Всеславе). Сказочные персонажи, по-видимому, участники ритуала в их мифологизированном облике и предводители тех классов существ, которые сами принадлежат к низшему уровню: таковы баба-яга, кощей, чудо-юдо, лесной царь, водяной царь, морской царь. К низшей мифологии относятся различные классы неиндивидуализированной (часто и неантропоморфной) нечисти, духов, животных, связанных со всем мифологическим пространством от дома до леса, болота и т. п.: домовые, лешие, русалки, вилы, лихорадки, мары, моры, кикиморы, судички у западных славян; из животных – медведь, волк.

Человек в его мифологизированной ипостаси соотносится со всеми предыдущими уровнями славянской мифологии, особенно в ритуалах: ср. полазник. Праславянское понятие души, духа выделяет человека среди других существ (в частности — животных) и имеет глубокие индоевропейские корни. Универсальным образом, синтезирующим все описанные выше отношения, является у славян (и у многих других народов) мировое древо (соотносимое с архетипом Великой матери и ее образами в ранних изображениях, и с символом креста, связанного в некоторых трактовках с изображениями женщины). В этой функции в славянских фольклорных текстах обычно выступают Вырий, райское дерево, береза, явор, дуб, сосна, рябина, яблоня. К трем основным частям мирового дерева приурочены разные животные: к ветвям и вершине — птицы (сокол, соловей, птицы мифологического характера, Див и др.), а также солнце и луна; к стволу — пчелы, к корням хтонические животные (змеи, бобры, и т.п.). Все дерево в целом может сопоставляться с человеком, особенно с женщиной: ср. изображение дерева или женщины между двумя всадниками, птицами и т. п., композиции северорусских вышивок. С помощью мирового дерева моделируется тройная вертикальная структура мира — три царства: небо, земля и преисподняя, четверичная структура (север, запад, юг, восток, соответствующие четыре ветра), жизнь и смерть (зеленое цветущее дерево и сухое дерево, дерево в календарных обрядах) и т.п.

Мир описывался системой основных содержательных двоичных противопоставлений (бинарных оппозиций), определявших пространственные, временные, социальные и т. п. его характеристики. Дуалистический принцип противопоставления благоприятного для коллектива реализовался иногда в

мифологических персонажах, наделенных положительными или отрицательными функциями, или в персонифицированных членах оппозиций. Таковы **счастье (доля) — несчастье (недоля)**. Праславянское обозначение положительного члена этой оппозиции имело смысл «хорошая часть (доля)». Ритуал гадания-выбора между долей и недолей у балтийских славян связан с противопоставлением Белобога и Чернобога — персонификации доброй доли, лиха, горя, злосчастья, встречи и невстречи в славянском фольклоре.

Жизнь — смерть. В славянской мифологии божество дарует жизнь, плодородие, долголетие — такова богиня Жива у балтийский славян и Род у восточных славян. Но божество может приносить и смерть: мотивы убийства связаны с Чернобогом и Перуном (проклятия типа «чтоб тебя Чернобог (или Перун) убил», может быть с Триглавом (возможно, он — владыка преисподней), с Перуном, поражающим демонического противника. Воплощениями болезни и смерти были Навь, Марена (Морена), собственно Смерть как фольклорный персонаж и класс низших мифологических существ: мара (мора), змора, кикимора и др. Символы жизни и смерти в мифологии - живая и мертвая вода, древо жизни и спрятанное около него яйцо с кощеевой смертью, море или болото, куда ссылаются смерть и болезни.

Чет — нечет — наиболее абстрактное и формализованное выражение всей серии противопоставлений, элемент метаописания всей славянской мифологии. Оно предполагает вычленение благоприятных четных и неблагоприятных нечетных чисел, например — дней недели: четверг связан с Перуном, пятница — с Мокошью, вторник — с Прове. Целостные числовые структуры в мифологии — троичная (три уровня мирового дерева, бог Триглав, роль числа три в фольклоре), четвертичная (четырёхголовый Збручский идол, возможное объединение в одно божество четырех персонажей мифологии балтийских славян — Яровит, Руевит, Поревит, Поренут), семиричная (семь богов древнерусского пантеона, может быть древнерусский Семаргл), девятиричная и двенадцатиричная (двенадцать как завершение ряда 3-4-7). Несчастливые нечетные числа, половина, дефектность характеризуют отрицательные понятия и персонажи, например число тринадцать, лихо одноглазое.

Противопоставление **мужской — женский** соотносится с оппозицией **правый — левый** в свадебных и похоронных ритуалах (где женщины оказываются слева от мужчин — еще Юнг отмечал, что в брачном ритуале до сих происходит инициация женщины, мужчина, можно сказать, в последний раз проявляет силу перед началом обычной супружеской жизни). Существенно различие мужских и женских мифологических персонажей по функциям, значимости и количеству: малочисленность женских персонажей в пантеоне, соотношения типа Див — дивы, Род — рожаницы, Суд — суденицы. Особенно значительна роль женского начала в магии, колдовстве. Возможно, это связано с архетипами анимы (женского начала в мужчине) и анимуса (мужского начала в женщине). Особенно первое включает в себя момент именно сверхъестественного отрицательного проявления женского (ср. ведьмы, — именно женщина во многих традициях оказывается существом более склонным к падению, влиянию злобных демонов и духов), в то время как с ней соседствует (и в мужском сознании, и в традиции) Великая Матерь — архетип не менее важный и проявляющийся в культуре практически повсеместно. Напрашивается даже условное соотнесение ее с Родиной-матерью, Русью-

матушкой и т.п., хотя явление это более позднее (славянам не свойственное), связанное, очевидно, с перемещением проекций после христианизации (перенос архетипа Великой Матери с объекта непосредственного поклонения — божества на обобщенный образ Родины).

Оппозиция **верх** — **низ** в космическом плане трактуется как противопоставление неба и земли, вершины и корней мирового дерева, разных царств, воплощаемых Триглавом, в ритуальном плане реализуется в расположении святилищ Перуна на холме и Велеса в низине.

Противопоставление **небо** — **земля (подземное царство)** воплощено в приурочении божества к небу, человека к земле. Представления об «отмыкании» неба и земли святым Юрием, богородицей, жаворонком или другим персонажем, создающим благоприятный контакт между небом и землей, связаны у славян с началом весны. Мать сыра-земля — постоянный эпитет высшего женского божества, отражение повсеместно встречающегося мотива Великой Матери (стоит отметить, что Великая Мать как начало мироздания более характерна для Востока, равно как и архетип Духа-Отца на Западе — вспомнить здесь знамениты слова Бердяева о женской душе России, которую философ противопоставлял мужскому западному началу). В преисподней пребывают существа, связанные со смертью (например, русалочки-земляночки) и сами покойники.

Противопоставления **юг** — **север, восток** — **запад** в космическом плане описывают пространственную структуру по отношению к солнцу, в ритуальном плане — структуру святилищ, ориентированных по сторонам света, и правила поведения в обрядах; также четыре мифологизированных ветра (иногда персонифицированных — Ветер, Вихорь и т.п.), соотнесенных со сторонами света.

В противопоставлении **суша** — **море** особое значение имеет море — местопребывание многочисленных отрицательных персонажей, преимущественно женских; жилище смерти, болезней, куда их отсылают в заговорах. Его воплощения — море, океан-море, морской царь и его двенадцать дочерей, двенадцать лихорадок и т.п. Положительный аспект воплощается в мотивах прихода весны и солнца из-за моря. На указанное противопоставление наслаивается другое: **сухой** — **мокрый** (позднее Илья Сухой и Мокрый, Никола Сухой и Мокрый, сочетание этих признаков в Перуне, боге молнии — огня и дождя). Вода, как ни странно, отнюдь не выступает как источник жизни и сущего.

Противопоставление **огонь** — **влага** воплощается в противоборстве этих стихий и в таких персонажах как Огненный Змей (в русских былинах о Волхе Всеславьевиче, в сказках и заговорах, в сербском эпосе о Змее Огненном Волке), Огненная Птица (сказочная Жар-птица, словацкая «птица-огневик», птица Страх-Рах в русских заговорах с её иссушающими вихрями и т.п.), Огненная Мария (связана с Громовитым Ильёй в сербских и болгарских песнях, противопоставлена Марии Макрине (от «мокрый»). Особую роль играет «живой огонь» в многочисленных ритуалах, обряды сожжения, возжигания костра и обряды вызывания дождя (пеперуда, додола у южных славян), культ колодцев и т.п. Огонь и вода соединяются в образах Перуна, Купалы, огненной реки др. — это достаточно известный мотив единства и борьбы противоположностей (являющийся, как известно, первым законом диалектики).

Мифологическими воплощениями противопоставления **день — ночь** являются ночницы, полуночницы и полуденницы, Зори — утренняя, полуденная, вечерняя, полуночная. Конь Свентовита днем — белый, ночью — забрызганный грязью. (Белый конь, кстати, — тоже древний символ счастья и созидания).

В противопоставлении **весна — зима** особое значение имеет Весна, связанная с мифологическими персонажами, воплощающими плодородие — Ярилой, Костромой, Мореной и т.п., а также с обрядами похорон зимы и отмыкания весны, с растительными и зооморфными символами. Это также можно связать с циклизмом мировосприятия язычника, давними архетипическими мотивами возрождения — умирания, умирающего и возрождающегося бога, что также характерно для ранних верований, — в отличие от христианства, предполагающего строгую эсхатологическую линейную структуру, хотя уже ранние христиане были вынуждены включить древние языческие элементы в свои обряды. Давно известно, что после христианизации Руси церковь так и не смогла изжить до конца языческие традиции и вынужденно отождествила ряд религиозных элементов с традиционными.

Противопоставление **солнце — луна** воплощается в мифологическом мотиве брачных отношений Солнце и Месяца. Солнечные божества — Сварог, Дажьбог, Хорс и др. Один из наиболее древних общеславянских образов — образ колеса-солнца, также образ солнца на вершине мирового дерева и каравай-солнце.

Противопоставление **белый — черный** известно и в других вариантах: **светлый — темный, красный — черный**. Его воплощение в пантеоне — Белобог и Чернобог; в гаданиях, ритуалах, приметах белый цвет соотносится с положительным началом, черный с отрицательным (различие белой и черной магии). Соотнести их можно условно с архетипом Тени — восполняющей, компенсирующей проекцией противоположного начала по причине подавления исходного. Часто, при подавлении своего архетипа, человек «загоняет» его в подсознание, и оно показывает себя в крайне негативном (если человек нацелен, в принципе на добро) или позитивном (если собирается совершить плохой поступок и «гонит» совесть) аспекте. Во многом тень строится на неосознанных амбициях — вот почему она так часто присутствует в политической идеологии тот или иной нации — они проецируют наши собственные подсознательные устремления. Негативное понимание черного связано с образом врага — и в пропаганде и часто во властной, оппозиционной, любой радикальной идеологии мы встречаем именно Врага. Хотя Тень и не всегда несет отрицательный заряд, порывы ее лучше сдерживать. Особенно опасны подобные оппозиции, соотнесенные с тоже древнейшим мотивом прорыва в упорядоченный космос демонических сил зла. В менталитетах самых различных эпох и народов это проявляется то во всемирном заговоре сионистов, масонов, коммунистов, империалистов, белых, черных, желтых, зеленых, голубых, красных, серо-буромалиновых в полосочку (с Марса, наверное, экспериментаторы проклятые), то в ином обличье демонических сил, коварно противостоящие своему, родному, человеческому и в первую очередь — национальному...

Противопоставление **близкий — далекий** в мифологии указывает на структуру пространства (по горизонтали) и времени: «свой дом» — «тридевятое царство» в русских сказках, образы пути-дороги, моста, дали, давние и новые

времена. Это, в общем, характерно не только для менталитета той эпохи (вследствие относительной замкнутости общины), но и отражение психофизического механизма эго — окружение (см. далее). Отметим, что в русской народной традиции утопическое сознание позже будет переносить конструированную модель устройства общества не в будущее, а в иное пространство — «беловодье», «рахманское царство» и др., находящиеся где-то на земле, в частности, в Сибири, куда бежали крестьяне в поисках лучшей доли.

Дом – лес — конкретный вариант противопоставления близкий — далекий и реализация оппозиции **свой — чужой**; воплощается в образах человека и зверя (напр. медведя), домового и других духов, связанных с различными частями дома и двора, лешего и т.п. Это характерная, но не архетипическая, а менталитетная оппозиция, возникшая в силу природного фактора — ареала расселения древних славян в лесистых территориях. Лес зачастую выступал как враг (но и как друг, дающий пищу и укрытие от врагов).

Противопоставление **старый — молодой** подчеркивает различие между зрелостью, максимумом производительных сил и дряхлостью — мифологические пары юноши и старика с плешью в весенних и осенних обрядах, Бадняка и Божича. Особую роль в славянской мифологии играли образы старухи-ведьмы типа бабы-яги и плешивого старика, деда и т.п. С противопоставлением **старый — молодой** связаны оппозиция **предки — потомки** и ритуалы поминовения предков, «дедов», а также оппозиции **старший — младший, главный – неглавный** (ср. роль младшего брата в славянском фольклоре).

Противопоставление **священный — мирской** отличает сферу сакрального, наделенную особой силой (корень «свят», в частности в мифологических именах типа Свентовит, Святогор), от сферы бытовой, профанической, лишенной этой силы. Описанный набор элементов славянской мифологии (как основных противопоставлений, так и мифологический персонажей) может реализоваться в текстах разного рода - эпосе, сказках, заговорах, отдельных речениях относящихся к приметам, проклятиям, и т.п. Такие обряды, как хождение с козой, гонение змей, заклятие ильинского быка, коровья смерть, сожжение скота, завивание бороды (Велесу, Николе или Илье), вызывание дождя, окликание звезды, юрьевские и купальские праздники, позволяют восстановить многие мифологические мотивы и установить связь мифов с обрядами, в которых также реализуются эти мотивы.

Для праславянского периода восстанавливаются многочисленные празднества, в частности карнавального типа, связанные с определенными сезонами и поминанием мертвых. Совпадение ряда характерных деталей (участие ряженных, фарсовые похороны) наряду с типологическим объяснением делает возможным возведение этих славянских празднеств к календарным обрядам ряжения и т. п. Уже раннесредневековые латинские источники описывают фарсовые обряды (в том числе и поминальные) как у западных славян, так и у южных (в XIII веке Димитрий Болгарский описывает русалии и производимые по их случаю театрализованные действия и танцы, характеризующиеся как непристойные). В неофициальной народной культуре эти обряды сохраняются до XIX-XX вв. во всех славянских традициях: смеховые похороны мифологических существ типа Костромы, Масленицы, Ярилы, Мары и др. у восточных славян (где в сезонных обрядах участвуют и зооморфные символы типа «коровьей смерти»), у чехов (обряд umřlec, моравские весенние

обряды на Смертной неделе, когда выносилось чучело Smrtna nedela с исполнением песен, дословно совпадающих с восточнославянскими), у болгар (русалии, Герман и др.).

Позднеславянская мифологическая система эпохи раннегосударственных образований наиболее полно представлена восточнославянской мифологией и мифологией балтийских славян. Ранние сведения о восточнославянской мифологии восходят к летописным источникам. Согласно «Повести временных лет», князь Владимир Святославич совершил попытку создать в 980 году общегосударственный пантеон. В Киеве на холме вне княжеского теремного двора были поставлены идолы богов Перуна, Хорса, Дажьбога, Стрибога, Смаргла (Семаргла) и Мокоши. Главными божествами пантеона были громовержец Перун и «скотий бог» Велес (Волос), противостоящие друг другу топографически (идол Перун на холме, идол Велеса — внизу, возможно, на киевском Подоле), вероятно по социальной функции (Перун — бог княжеской дружины, Велес — всей остальной Руси). Единственный женский персонаж киевского пантеона — Мокошь — связан с характерными женскими занятиями (особенно прядением). Другие боги этого пантеона известны меньше, но все они имеют отношение к наиболее общим природным функциям: Стрибог, видимо, был связан с ветрами, Дажьбог и Хорс — с солнцем, Сварог — с огнем. Менее ясен последний бог пантеона Семаргл: некоторые исследователи считают этот персонаж заимствованным из иранской мифологии (Симург); другие трактуют его как персонаж, объединяющий все семь богов пантеона. Связи между богами внутри пантеона и их иерархия выявляются при анализе закономерностей перечисления богов в летописных списках: обнаруживается связь Перуна с Велесом, Стрибога с Дажьбогом и Сварогом, периферийное место Семаргла или Мокоши и т.п.. Принятие Владимиром христианства в 988 г. повлекло за собой уничтожение идолов и запрет языческой религии и её обрядов. Тем не менее языческие пережитки сохранялись. Помимо богов, входящих в пантеон, известны и другие мифологические персонажи, о которых обычно сообщают более поздние источники. Одни из них тесно связаны с семейно-родовым культом (Род) или сезонными обрядами (Ярила, Купала, Кострома), другие известны из менее надежных источников (Троян, Переплут), третьи вообще являются созданиями так называемой «кабинетной мифологии».

Введение христианства в славянских землях (с IX века) положило конец официальному существованию славянской мифологии, сильно разрушив её высшие уровни, если только не были отождествлены с христианскими святыми, как Перун — со святым Ильей, Велес — со святым Власием, Ярила — со святым Юрием (Георгием) и т. д. Низшие же уровни мифологии как и система общих противопоставлений, оказались более устойчивыми и создавали сложные сочетания с господствующей христианской религией (т.н. «двоеверие»).

Сохранилась прежде всего демонология: вера в лешего (белорусский лешук, пущевик; польск. Duch lesny, bogovu, украинский лисовик, чешский lesnoj pan и др. , водяного (польск. Topielec, wodnik, чешск. Vodnik). У южных славян бытовал сложный мифологический образ вилы (сербск.), болгарская самовила, самодива,— горных, водяных и воздушных духов. Общеславянский полевой злой дух — полудница, у восточных славян — полевик и др. Многочисленные мифологические образы связывались (особенно у восточных славян) с домашним хозяйством: русский домовый (с эвфемистическими

заменами этого названия : дедко, дедушко, доброхот, доброжил, суседко, хозяин, он, сам и др.), украинский хатний дідко, белорусский хатник, господар, польский skrzat, чешский skritek, skrat, krat. Также духи отдельных дворовых построек — банника, оwinника и др. Двойственным было отношение к духам умерших: с одной стороны, почитались покровители семьи — деды, родители, умершие естественной смертью, с другой — считались опасными мертвяки (заложные), умершие преждевременной или насильственной смертью, самоубийцы, утопленники и т. п. К числу предков-покровителей относился Чур, к враждебным мертвецам - упыри, мавки. Сохранялась вера в многочисленных злых духов - злыдней, мару, кикимору, анчутку, нячистяков у белорусов (шешки, цмоки и др.). Болезни олицетворялись с подчеркиванием отдельных их симптомов: Трясея, Огнея, Ледея, Хрипуша и др. (характерны представления о двенадцати лихорадках в русских заговорах, находящие параллели в других индоевропейских традициях).

Вместе с тем древние традиции находили отражение в целом ряде таких памятников, в которых при использовании некоторых терминов и ключевых понятий христианской мифологии представлен и комплекс основных категорий славянской мифологии. Одним из наиболее характерных жанров у восточных славян являются духовные стихи, по форме и музыкальному исполнению продолжающие общеславянскую традицию пения эпических песен и сюжеты славянской мифологии. Так, в древнерусской «Голубиной книге» содержится представления о соотношении человека и вселенной, микро- и макрокосма, соответствующие ведийскому гимну о Перуше и восходящие к общему с ним индоевропейскому мифу о творении мира из тела человека. К индоевропейским истокам восходит и сюжет спора Правды и Кривды. У западных славян к числу текстов, продолжающих архаичные карнавалы традиции, относились мистериальные фарсы с мифологическими персонажами типа восточнославянского Ярилы — чешская мистерия «Unguentarius» (XIII в.) с сексуальными мотивами в обыгрывании идеи смерти, со смехом над смертью. Христианство у славян в значительной степени усвоило старый мифологический словарь и обрядовые формулы, восходящие ещё к индоевропейским источникам: такие наименования, как «бог», «спас», «святой», «пророк», «молитва», «жертва», «крест», «(вос)кресити», «обряд», «треба», «чудо» и т. п.

Итак, по рассмотрении основных сюжетов и мотивов славянской мифологии, можно сказать, что основные традиции ее органически перешли в традиции российские, и тем самым осуществилась некая преемственность русской мифологии с общей индоевропейской культурой.

Что есть современный российский миф, в его нынешнем понимании, — несоответствие реальности (в т.ч. и историческое), которое используется властями, организациями, СМИ, отдельными гражданами или новый виток древних праисторических мотивов? Он, подобно мифу древности, выполняет в такой трактовке космогоническую функцию — успокоение общества, до определенной степени его самоуспокоение. Для его создания и распространения используются архетипические бинарные оппозиции, которые в каждую конкретную эпоху имеют свое особое «менталитетное» выражение (например, возвращаясь к прошлому, оппозицию **свой** — **чужой** можно найти в монгольский период в противопоставлении христиан — татарин; недаром, именно после нашествия появляется термин «крестьянин», а сам татарин, по

словам Белинского, «огадил в понятии русского» всякого иноземца⁴¹; потом место татарина займут «латиняне», немцы, Запад в целом и американцы в частности...). В чем суть господствующих в то или иное время мифологем — о власти и государственности с предельной их идеализацией, мифологема интеллигенции о власти, революционная, дублировавшая в определенной степени старые, — всех этих «гражданских», по определению Дж. Бирлайна мифов, которые «создают основу для образования государства и обеспечивают полномочия правительства, объединяя всех граждан с помощью общего символизма»⁴²? В какой степени данное понимание мифа отходит от понимания мифа архетипического?

Сразу поясним, что, беря конкретный отрезок истории, — не только первобытность, но и последующие эпохи, — сразу придется разграничить различные уровни мифа. Существует миф архетипический (первый уровень). Он сопоставим с древнейшими человеческими ощущениями, ориентацией человека в природной среде и сообществе себе подобных, с его «базовыми эмоциями» (*радость, удивление, гнев, страх, голод, сексуальное влечение и пр.*)⁴³. Эти мифологические представления являются общечеловеческими. Строй образов такого мифа менее всего национально специфичен. Ведь в основе его — архетип, который пока не спешит меняться. Поэтому ту же бинарную оппозицию **свой** — **чужой** можно выделить, практически, в любую эпоху в любой стране. В основе ее — универсальная для человечества эгоцентрическая позиция познающего субъекта. В мифологическом пространстве существует сакральный центр и потенциально враждебная периферия — это достаточно универсальный психофизический механизм. А вот уже проекция а) на конкретные условия жизни нации и б) историческое развитие данной нации и дает конкретное преломление данного мифа в менталитете.

Тот же мифологический мотив **свой** — **чужой** постоянно обыгрывался в славянской, и особенно — русской традициях. Особые исторические, географические, геополитические, религиозные факторы существенно обострили эту оппозицию (открытость границ нашествиям, татаро-монгольское иго и т.д.). Это повлияло и на характер нашей государственности (как говорил Ключевский, бедное государство должно было содержать большую армию, а потому давало служилым людям земли, а чтобы обеспечить их боевую готовность, постепенно закрепощало крестьян). Однако более важен тот факт, что сам этот архетипический мотив и его актуальность не угасали со временем, а иногда принимали даже угрожающий размах. Здесь стоит отметить еще один важный фактор сего — особенность самой сущности российской цивилизации.

Долгое время, пожалуй, вплоть до XX века, Россия оставалась крестьянской цивилизацией с традиционным типом культуры. Вернувшись назад, еще в эпоху первобытности, вспомним, что зрелая и поздняя первобытность представлены неолитическими культурами⁴⁴. В результате «неолитической революции» возникают скотоводство и земледелие. В неолите появляется общественно-

⁴¹ Белинский В.Г. Россия до Петра Великого // Русская идея. М. 1992, С. 145.

⁴² Бирлайн Дж. Параллельная мифология // Миф и мифология в современной России. 2000, С. 161.

⁴³ См. : Неклюдов С.Ю. Структура и функция мифа// Миф и мифология в современной России. 2000, С. 18.

⁴⁴ См.: Шкуратов В. Историческая психология. Ростов, 1990.

экономический, культурный, бытовой, психологический уклад, который называется крестьянской (земледельческой) цивилизацией. Идеология крестьянской цивилизации – **миф**, анимистические верования (т.е. вера во всеобщую одушевленность мира), основная социальная ячейка – большая семья. Мировая деревня удивительно однородна: от Атлантики до Китая сходные орудия труда, фольклорные сюжеты, кровнородственные связи и верования.

Ментальность деревни направлена на поддержание ее устойчивого уклада. Жизнь подчинена ритмам природы и аграрных работ, стародавним обычаям, которые, кажется, существуют вечно. Человек тут не ждет быстрой смены событий. Большинство психокультурных особенностей крестьянской цивилизации основаны на том, что это:

- а) «экологическое» сообщество, погруженное в природу и воспроизводящее ее ритмы;
- б) среда непосредственного общения, где все люди знают друг друга в лицо и проводят всю жизнь в знакомом окружении.

Люди, живущие в окружении природы, определяют себя и свой мир посредством символизирования процессов роста и размножения. Наблюдение за ритмами ежегодно засыпающей и возрождающейся природы, сменой сезонов, дня и ночи порождают скорее циклическое, чем линейное ощущение времени. Ход его осмысливается как «навечно установленный сценарий «первособытий» с их циклически воспроизводимыми последствиями и контекстами; этот сценарий вновь и вновь проигрывается в обрядах и культурах.

Консервативность крестьянина, а особенно русского, уже давно стала объектом и исследований, и спекуляций. Несомненно, при том, важность, определяющая роль обрядов в нашей культуре. Особенно интересной, нетрадиционной показалась мне точка зрения К. Касьяновой по данному вопросу: по мнению исследователя, обряды в нашей культуре осуществляли функцию эмоциональной «разрядки» эпилептоида. При том, что праздничное членение года характерно для всех народов, для «эпилептоида» требуется много времени, чтобы раскататься, «войти» в праздник, погулять. Поскольку с развитием общества работы все прибавлялось, сокращалось время праздника, посему эпилептоид прибёгнул к выпивке – стал употреблять водку *вместо* праздника⁴⁵.

Вернемся, впрочем, к циклическому ощущению времени. (Наряду с «линейной», эта модель присутствует в тех или иных традициях. Их сочетание образует некий компромисс⁴⁶). Поэтому и мифологические мотивы, оппозиции так часто вновь и вновь актуализируются, приобретают новое выражение, оставаясь, по сути, старым содержанием при новой форме. Напрашивается даже число умозрительный вывод, что культура наша предопределенно «смакует» архетипические мотивы и не дает им угаснуть (что, по Юнгу, является насущной проблемой современности), а посему и проводятся в наши дни целые конференции по проблемам мифа и мифологии в России. И заложено это было — изначально, когда культура только возникала.

Итак, «первый уровень» мифа — миф архетипический, помимо обычных своих характеристик, имеет для нашей культуры, бывшей до недавнего времени крестьянской по своему типу, особое значение. Особая ментальность деревни

⁴⁵ См. Касьянова К. О русском национальном характере. М. 1994.

⁴⁶ См. Неклюдов С.Ю. указ. соч., С. 24.

обусловила удивительную живучесть мифа в нашем обществе — во многом в его исходной форме.

В какой-то степени мы уже сказали о проекции мифа архетипического на конкретные исторические условия. Через эти проекции миф присутствует «здесь» и «сейчас», до сих пор создает эту «вторую реальность». Однако у меня возникает все же вопрос. Мифы, продолжающие вплоть до настоящего времени идущую из глубины веков архаическую модель, постоянно обновляющие свою форму хотя бы в силу параллельного развития позитивного знания, — какова их природа? Может, мифологическое мышление — это не только удел первобытности (тем более, что мы уже отметили, говоря об истоках архетипа, что считаем письменную и дописьменную типы культуру более близкими к ментальности)? Миф, допустим, о власти, прошлого века, — он проецирует миф архетипический, то есть отражает, в известной мере, архетип, но можно ли в этом случае сказать, что он — есть проявление менталитета? По-видимому, да, учитывая, что менталитет есть проекция архетипа, о чем мы уже говорили. Но тогда что же делать со следующим уровнем мифов — мифов-«однодневок»?

Следует ли относить их к слою «быстрой» ментальности? Или перед нами просто некорректное определение, и этот уровень мифов стоит отнести к менталитету? Возможно, здесь мы несколько злоупотребим аналогией, но вспомним, что свою доктрину Юнг, Фрейд и их последователи вырабатывали, во многом основываясь на практических изысканиях — путем анализа снов пациентов, содержащих глубинные архетипические образы. По крайней мере, современная российская «мифология» также напоминает кошмарный сон с его утрированностью, аморфностью, «распыленностью», полицентризмом и неустойчивостью. Ряд исследователей, в частности, А.Л. Топорков отмечают, что после краха «тоталитарной мифологии» в обществе резко началась ремифологизация. Главное отличие современных политических мифов от той же теории «официальной народности» XIX века в том, что *они «создаются людьми и группировками, опираясь на научные теории»*⁴⁷. Теория же Уварова, хотя и натянутая, и двусмысленная (ее все трактовали по-своему — и правительство, и либералы), отражает все-таки идущую из темной эпохи русскую идею в ее властном варианте. Политические мифы XX столетия действительно используют сложившиеся стереотипы (и даже архетипы) и выполняют основные функции мифа — самоуспокоение, самоопределение, оборона и разграничение с внешним миром, т.е. определенного рода психологическую компенсацию. Но они ведь зачастую не являются нормальным психическим явлением (нормальным не в смысле «естественным» — они-то вполне естественны, т.к. зачастую спекулируют на Тени, а в смысле (не)клинической патологии).

Возьмем, к примеру, миф о царской семье и быстро развивающийся культ царственных мучеников. В связи с коллапсом СССР (особенно это проявилось в начале 90-х) особое развитие получили мифы о дореволюционном прошлом народа (например, о его патологической, создается впечатление, благочестивости и вере, не угасавшей даже в эпоху воинствующего атеизма), ввиду того, что новая власть не оказалась способной на новую идею, реально сплотившую бы нацию. Разрушение старой идеологии привело к потрясающим

⁴⁷ Топорков А.Л. Миф:традиция и психология восприятия // Миф и мифология в современной России..., 2000, С. 31.

деталю нашей истории, зачастую даже не известные современникам. Естественной реакцией на метания современной идеологии и следствием роста реваншистских настроений в последние годы и ненависти к бездарной и продажной власти стала идея о новом «царе» (можно и президенте, на худой конец), который спасет Россию, а также потребность в новом «культурном герое»⁴⁸, с которым могло бы себя отождествить общество. Поэтому так и развивается данный культ, парадоксальный сам по себе, — культ, несомненно, прекрасной семьи, но семьи самого бездарного царя русской истории. Разве этот миф будет долго жить? Пройдет актуальность проблемы, болезненное восприятие былого, и историки будущего расставят все по местам. Но вот та же «русская идея» будет жить и жить. В историческом контексте первый миф гораздо более узок, чем второй, ставший уже определенной традицией (не всеми разделяемой, но все же) и отражающий, вошедший в менталитет. Поэтому вопрос, относить ли миф-однодневку к менталитету достаточно неясен. Предлагаю отнести его к слою «быстрой» ментальности, меняющейся буквально по поколениям.

Таким образом, если второй уровень мифа связан с некими общими закономерностями истории, то третий уровень мифов — не что иное как восприятие мира конкретным поколением.

Мы рассмотрели разные «виды» мифов, однако в целом ведь разграничение это имеет мало практической ценности. Все эти мифы, от древних мифов власти, «русской идеи» до современных мистификаций решают, по сути, одни и те же задачи, определенные их основой — архетипом. Они работают на самоидентификацию общества и нации, выполняют космогоническую функцию и т.д. и т.п. Архетип же, по словам Юнга, — это своего рода «*ментальная терапия от страданий и волнений всего человечества — голода, войн, болезней, старости, смерти*»⁴⁹. Комплексы — это компенсация за «однобокость или ошибочность рассудочного восприятия», а архетипы — это что-то вроде общественных комплексов.

К примеру, миф о герое повсеместно распространен, т.к. посредством приобщения к обрядам, повторения священных текстов и ритуальных плясок человек может освободиться от своего бессилия и убогости и обрести, хотя бы временно, почти сверхчеловеческие способности. Когда с развитием государственного начала древний тотемный герой стал постепенно отождествляться с князем, последний, естественно, стал рассматриваться как защитник и «отец родной». Подобная традиция получила свое дальнейшее развитие в силу нескольких причин.

Во-первых, патернализм в нашей культуре основан на переносе, с процессом роста государства, ценностей локальной общности на общегосударственный уровень.

Во-вторых, подсобило христианство: историк И.Н. Ионов отмечал, что одним из «*центральных понятий государственной идеологии Византии было понятие таксиса, сущность которого заключалась... в сближении, соединении земного и небесного порядков. Соединяющей силой была власть императора, нормальное функционирование которой во многом снимало*» противоречие

⁴⁸ См.: Левкиевская Е. Русская идея в контексте... // Миф и мифология в современной России. 2000, С. 91.

⁴⁹ Юнг. К.Г. Человек и его символы. М., 1997, С. 76.

между земным и небесным порядками. Тем самым в православии власть «настоящего», православного царя становилась гарантом возможности будущего «спасения» после смерти... В русском городе перед человеком открывался... политический путь «спасения», причем с сильной коллективной составляющей...»⁵⁰. Отсюда, очевидно, идут поиски настоящего «царя» в России. Даже в СССР по-прежнему оставалась харизматическая власть и государство. Поэтому в конце XVIII века народные массы шли не за Емельяном Пугачевым, а за «народным царем» Петром III Федоровичем.

Все это вызвало то, что К. Касьянова окрестила «двоящимся обществом». — «Мы изначально слабо представляем себе распределение функций между учреждениями, способы их взаимодействия, а посему пытаемся по мере возможного обходиться своими средствами. Когда нам это не удается, мы вламываемся в первое попавшееся учреждение и требуем решения нашего дела немедленно, а если это не удается, то ругаем учреждение за бюрократизм, волокиту. Чем доказываем, что **формальное мы вообще исключаем в своем сознании из сферы «человеческого»**.

И это не только отношение к **этому** государству, оно имеет очень древнее происхождение. У нас всегда были склонны искать в должностном лице человека, и, не найдя, впадали в отчаяние. Представитель государства, т.о. уже не был частью человеческого. На само государство посему смотрели, как на врага, на которого не распространяются моральные запреты: его можно обманывать, обворовывать, обещания, данные государству, можно не выполнять, с ним можно бороться. **Знать свое государство мы не хотим**. Все социальные институты нашего общества как бы двоятся — извне они задаются государством, обосновываются законами и обосновываются принятой идеологией; изнутри они «стоят» нашими этническими моделями поведения»⁵¹.

Последствия сего очень даже очевидны — большая охота на государство и его представителей в конце XIX – начале XX веков, неприятие интеллигенцией власти, недоверие и отчуждение, которое испытываем мы и сейчас. Так что пример этот очень даже актуальный. Или, к примеру, Смутное время — период всевозможных бедствий, породило миф о «старых добрых временах» при царе Иване IV — «Грозном, но справедливом». Угнетение национального самосознания зачастую приводило к созданию религиозных и политических мифов. Оформление русской религиозной идеи связывается именно с подъемом национального самосознания в XIV – XV веках, после Куликовской битвы 1380 года. В наше время также нередка ностальгия по советским временам — это не что иное, как ментальная терапия.

Характерно поэтому, что в периоды бедствий растет мифологизация общества, — своеобразная компенсация за условия существования. Не это ли определило, например, успех советской идеологии (имеющей религиозную структуру) после гражданской войны, или «охоту на ведьм» после Второй Мировой, или современную ремифологизацию?..

Таким образом, миф в российской истории всегда был, так сказать, национальным методом терапии. Я не рискну обобщать это положение на

⁵⁰ И.Н. Ионов. Россия и современная цивилизация. // Отечественная история. М.1992, С. 78.

⁵¹ Касьянова К. Указ. соч., С. 208.

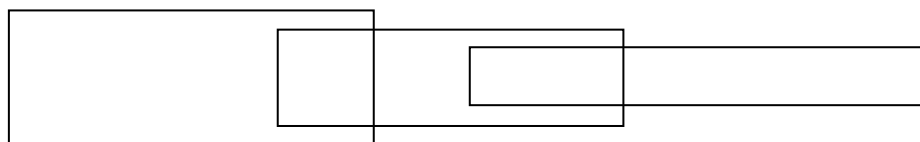
другие цивилизации, имеющие похожий культурный уклад (см. крестьянская цивилизация), в силу малой ознакомленности с их традициями, но, по крайней мере, для нашей страны проблема эта остается проблемой.

Итак, на основе целого ряда работ, я попытался дать некий упорядоченный (но отнюдь не законченный) подход к историческому развитию в целом с позиций соотношения архетип — менталитет. Очевидно, именно отсутствие обобщающих, авторитетных работ в этой области дало мне возможность определить какой-то новый аспект в этой проблеме, однако решить ее может лишь глубокий, капитальный анализ человеческой истории. В перспективе подобный подход, что видно на примере книги В. Шкуратова, обещает дать картину истории и реальности, куда более широкую, чем дал ее в свое время марксизм-ленинизм, и ознаменовать новый этап в развитии самосознания человека. Накопленный опыт и знания человечества требует упорядоченной картины мира, как это было в прошлом, но развитие позитивного знания делает это обобщение куда более сложным в наши дни. В отношении нашей страны, проблема актуальна ввиду того, что предполагает рассмотрение субъекта, носителя психики, влияющего на историю. Это не значит, что следует без разбору отбрасывать старый традиционный подход к истории, но в истории нашей страны и в построении нового общества *граждан* необходимо, чтобы признавалась ценность каждого человека, его способность и право на участие в жизни общества. Притом что ментальность закладывается в нем воспитанием, архетип уже заложен в человеке, а потому индивид представляет собой ценность вне рамок социальной группы, класса, общины, даже семьи, осознание чего в принципе нехарактерно для России ни дореволюционной, ни советской. Понимание того, что человек творит историю, жизненно необходимо для построения не только гражданского общества, но и правового государства.

Приложение:

Обобщая все сказанное, можно свести (очень условно) систему архетип — менталитет — миф в схему:

А	6-9	К И	менталитет	«быстрая» ментальность
Р		У С		«быстрая» ментальность
Х	9-13	Л Т	менталитет	«быстрая» ментальность
Е		Ь О		«быстрая» ментальность
Т	14-17	Т Р	менталитет	«быстрая» ментальность
И		У И		«быстрая» ментальность
П	18-н20	Р Я ⁵²	менталитет	«быстрая» ментальность
(Ь)		А		«быстрая» ментальность
	20-21		менталитет	«быстрая» ментальность



(Извиняюсь, на 486 стоит WINDOWS95, поэтому от архетипов идет стрелка к большому прямоугольнику — архетипические мифы, от менталитета — к среднему (второй уровень мифов), от «быстрой ментальности» — к маленькому (третий уровень мифов). Через таблицу от архетипа до «б»м идут стрелки)...

⁵² **Всякие истории, в которые попадает нация.**

Список источников и литературы

1. Большая советская энциклопедия. т. 23. М., 1979.
2. Ионов И.Н. Россия и современная цивилизация// Отечественная история. 1992.
3. Касьянова К. О русском национальном характере. М., 1994.
4. Ленин В.И. Полн. собр. соч. 5 изд., т.26.
5. Манн Т. Собр. соч. М., 1960.
6. Мифы и мифология в современной России. М.,2000
7. Мифы народов мира. т.1-2, М.,1980.
8. Русская идея (сборник). М., 1992.
9. Шкуратов В. Историческая психология. изд. Ростовского университета, 1990.
10. Юнг К.Г. Архетип и символ. изд. «Ренессанс», 1991.
11. Юнг К.Г. Человек и его символы. М.,1997.