

Интерпретация мифологического сознания современного человека в философии и психологии религии XX века

О.К. Михельсон

*Санкт-Петербургский государственный университет, факультет философии и политологии,
кафедра философии религии и религиоведения
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия д.5*

Исследования мифологического сознания уходят своими корнями еще в античность, но интерес к этому вопросу достиг своего апогея в конце XIX и в XX веке, когда исследователи обратились в том числе и к изучению определенных свойств современного человека, позволяющих проводить параллели между его мышлением и мышлением, свойственным архаике. Данная статья в первую очередь посвящена анализу концепций Э. Кассирера, М. Элиаде, К.Г. Юнга и Дж. Кэмпбелла, чьи идеи представляются весьма продуктивными для интерпретации так называемых «современных мифов» и проявлений «мифологичности» в мышлении современного человека.

Исследования мифологического мышления уходят своими корнями еще в античность. Так, в истории философии принято выделять символический подход к мифу, представленный Пифагором и Платоном и позднее воспринятый романтиками; аллегорический, которого придерживались стоики и Аристотель (благодаря последнему именно эта трактовка оказалась наиболее распространенной в Средние века и оставалась популярной в эпоху Просвещения); а также *эвгемерический* подход, названный в честь своего создателя, утверждавшего, что мифы суть сакрализованная история. Эпоха Великих географических открытий, познакомившая «просвещенное» европейское человечество с так называемыми «религиями дикарей», вызвала новый виток интереса к проблеме мифологического мышления, который достиг своего апогея в конце XIX и в XX веке, когда исследователи обратились в том числе и к изучению определенных свойств современного человека, позволяющих проводить параллели между его мышлением и мышлением, свойственным архаике.

Еще классик антропологии Э. Тайлор заметил и описал множество феноменов, характерных для современной ему Европы, в которых он усматривал «пережитки» архаичных магических и мифологических представлений. Проблема, затронутая им, широко исследовалась как в философии религии, антропологии и социологии, так и в психологии. Данная статья в первую очередь посвящена анализу концепций Э. Кассирера, М. Элиаде, К.Г. Юнга и Дж. Кэмпбелла, чьи идеи представляются весьма продуктивными для интерпретации так называемых «современных мифов» и проявлений «мифологичности» в мышлении современного человека.

Термин «мифологическое сознание» является весьма размытым, однако он кажется наиболее универсальным обозначением того сложного феномена, при котором идеи, взаимосвязи, умозаключения, и, в конечном счете, даже поведение не подчиняются линейной логике. Следует, впрочем, обратить внимание на то, что под мифологическим сознанием могут подразумеваться порой абсолютно противоположные вещи: от когнитивной деятельности наших первобытных предков, левое полушарие которых

предположительно не было достаточно развито, что влекло за собой отсутствие многих механизмов, необходимых для абстрактного мышления, до суеверий, свойственных современному человеку. Кроме того, стоит заметить, что и в исследовательской, и в научно-популярной литературе представлен целый комплекс терминов, служащих своеобразными синонимами мифологического сознания: это и мифологическое или архаическое мышление, которое также называют циклическим (в противоположность линейному), и мышление пралогическое (Леви-Брюль).

С одной стороны, мы живем в секуляризованном или, пользуясь эмоционально окрашенной и активно употребляемой в наши дни формулировкой, расколдованном мире. Тем не менее, в этом расколдованном мире весьма распространенными оказываются явления, получившие различные названия у исследователей (мифологическое сознание, «псевдо» или «квази» религии, «современный миф», «идолопоклонство» и другие). Очевидно, что, несмотря на продолжающийся научно-технический прогресс, в современном человеке присутствует архаичная склонность к ритуализации своей жизни, к созданию так называемых «современных мифов». Так, в качестве последних рассматриваются нацистский миф и миф коммунистический, миф об американской мечте, анализируются тяга к созданию «звезд» и их культов, участию в так называемых «ролевых играх», выделяют даже некоторые элементы тотемизма в объединениях футбольных болельщиков.

Мы можем наблюдать небывалую популярность литературы и кинофильмов в жанре фэнтези. Весьма примечательно и то, что наиболее выдающиеся произведения этого направления были созданы непосредственно крупнейшими исследователями фольклора и мифологии или при их участии. Общеизвестно, что профессор Дж.Р.Р. Толкин был замечательным лингвистом и фольклористом, а не только автором «Хоббита» и «Властелина колец», а профессор Дж. Кэмпбелл, именно благодаря теориям и научному консультированию которого родилась грандиозная эпопея Дж. Лукаса «Звездные войны», являлся одним из наиболее крупных исследователей мифа XX века.

Первый и, по-видимому, основной вопрос, который возникает в этой связи, заключается в том, каковы же психологические предпосылки подобных феноменов. Почему современный просвещенный человек, называющий мифом вымысел, а не сакральную историю, отвергнувший в том числе и религию или сводящий ее к морально-нравственным аспектам, оказывается так падок на современные мифы? По всей видимости, ответ кроется в особенностях нашего сознания, которое так и не отказалось от своей мифологичности.

Между тем, Э. Кассирер, являющийся практически непререкаемым авторитетом в области мифологического мышления (второй том его знаменитой «Философии символических форм»¹ — «Мифологическое мышление» — посвящен интерпретации именно интересующего нас вопроса), напротив, сетует на то, что миф и мифологическое мышление исследовались методами психологии развития и общей этнической психологии. «Понятый так, миф сводился в своем происхождении к определенным склонностям "человеческой природы"; этот стандарт объяснения применялся в различное время и к логике, этике и эстетике, но если последним удалось все-таки утвердить свою самостоятельность, то потому лишь, что все они опирались на принцип "объективной" значимости и противостояли тем самым всяческим психологическим тенденциям. Мифу в этом отношении не повезло: он оказался полностью узурпированным психологией»².

¹ Кассирер Э. Философия символических форм. В 3-х т. М; СПб., 2002.

² Свасьян К.А. Философия символических форм Э. Кассирера. Критический анализ. Ереван, 1989. С. 109.

Аргументируя необходимость рассмотрения мифа и мифологического сознания, Кассирер в своем введении к «Мифологическому мышлению» замечает: «Происхождение отдельных специфических образований духа из общего и индифферентного состояния мифологического сознания не может быть по-настоящему понято, если сама эта первооснова останется неотгаданной загадкой, если она, вместо того, чтобы быть познанной как особый способ *формирования* духа будет восприниматься просто как бесформенный хаос»¹. Очевидно, что Кассирер изначально отталкивается от классической гегельянской традиции (миф как стадия «формирования духа»), но подходит к анализу мифа и мифологического принципиально иначе, опираясь на новейшие для того времени как философские, так и собственно религиозно-вещные исследования, обогащая свой подход к мифу, в частности, феноменологической методологией. Употребляя выражение «феноменология мифологического сознания», он, с одной стороны, опирается на идею развертывания форм сознания, высказанную Гегелем идею развития, которое должно пройти понятие души. С другой стороны, идея развития, согласно Кассиреру, предполагает и феноменологическое представление о чистой имманентной норме понятия души. Так, Кассирер дает высокую оценку взглядам Э. Гуссерля на различия в духовных структурных или символических формах, которые обусловлены модальными расхождениями (пользуясь терминологией Гуссерля, ноэтическими способами данности ноэматического содержания, то есть смысла). Тем самым Кассирер подкрепляет тезис о взаимном соответствии модального многообразия интенциональных ноэтико-ноэматических структур.

В качестве примера Кассирер предлагает рассмотреть понятия мифологического Древа Жизни, художественно оформленного дерева и научного понятия дерева. Каждая из этих духовных модальностей имеет дело с некоторым «деревом». Таким образом, гуссерлианское предположение о модифицированной интенциональности находит свое отражение в теории Кассирера, будучи частью его общей концепции культуры в качестве понятия, которое модифицирует символическое оформление².

Кроме того, в своих изысканиях на тему мифологического Кассирер основывается на понимании *Священного*, выраженном у Р. Отто: «священное всегда предстает одновременно как удаленное и близкое, как привычное и защищающее и в то же время как недоступное, как *mysterium tremendum* и *mysterium fascinans*. Этот двойственный характер приводит к тому, что священное, четко отделяясь от эмпирического, *просранного* наличного бытия, не просто *отталкивает* его при этом отделении, а поступательно *пронизывает* его; даже и именно в этом противопоставлении оно сохраняет способность *структурировать* то, что ему противопоставлено»³. Как и большинство исследователей мифологического сознания, Кассирер утверждает его постоянную направленность на трансцендентное (*Священное*). Исходя из этой мысли, Кассирер и подходит к анализу мифа, выступающего в его философии одной из символических форм (Кассирером была предложена триада язык — миф — искусство).

Ни одна из этих форм, утверждает Кассирер, изначально не обладает самостоятельным бытием и собственной четкой структурой; все они предстают мифологически и, соответственно, именно так нами воспринимаются. Искусство и познание, нравст-

¹ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. II. Мифологическое мышление. С. 9.

² Подробнее см.: Мёкль Х. «Символическая выразительность» — феноменологическое понятие? Об отношении философии символических форм Эрнста Кассирера и феноменологии Эдмунда Гуссерля // Логос, М., 1994 (06). С. 127-143.

³ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. II. Мифологическое мышление. С. 93.

венность, право, язык, техника — все поначалу сращено с мифическим. Миф как равноправный член этой системы находится в тесной связи с другими формами (таково условие системы как органического, а не просто агрегативного единства). В этом смысле всякое уничтожение какого-либо отдельного члена прямо или косвенно угрожает всему целому, а то, что в этом целом мифу принадлежит решающее значение, доказываемается генезисом основных форм духовной культуры из мифического сознания. Ярче всего вырисовывается эта картина на фоне вопроса о происхождении: для Кассирера здесь сплетаются в непосредственное единство мифического сознания начала искусства и языка, письменности и науки. Отсюда же высвобождаются основные теоретико-познавательные понятия: понятия пространства, времени и числа¹.

Также, возможно, следуя мысли Н. Сёдерблома, Кассирер говорит об амбивалентности понятия *Священного*, которое в мифологическом сознании может выступать и как «чистое», и как табуированное, то есть «нечистое». Исходя из этого постулата, Кассирер утверждает «изначальное разделение на профанное и сакральное» в качестве фундаментальной характеристики мифологического сознания² и в этой связи описывает уникальное восприятие категорий пространства и времени, характерное для мифологического мышления: «В противоположность однородности, господствующей в геометрическом понятийном пространстве, в пространстве мифологического созерцания каждое место и каждое направление снабжено неким особым *акцентом* — а тот, в свою очередь, восходит к основному, к собственно мифологическому акценту, к разделению профанного и священного»³. Рассматривая особенности организации пространства, Кассирер отметил, что она обусловлена и предопределена фундаментальными сакральными представлениями⁴.

Воззрения Кассирера на пространственно-временные категории удивительным образом перекликаются с традицией их рассмотрения в теоретическом религиоведении. Так, сакральное и профанное, будучи четко разведенными еще Э. Дюркгеймом, противопоставлены и в трудах М. Элиаде, который рассматривал любого человека как априорно религиозное существо. Очевидно, что подобный взгляд характерен для теологического подхода и близких ему концепций, предложенных в феноменологической традиции исследования религии. Так, Элиаде замечает: «Священное входит в саму структуру сознания, а не представляет некую стадию в его истории... На самых архаических уровнях культуры жить, как подобает человеку, — само по себе суть религиозное действие, потому что принятие пищи, половые отношения и труд имеют сакраментальную ценность. Другими словами, быть, — а еще вернее, стать человеком, — означает быть религиозным»⁵.

Жизненное пространство *homo religiosus*, согласно Элиаде, также конституировано, прежде всего, его опытом *Священного*. В своем наличном бытии *homo religiosus* всегда стремится воплотить бытие *Священного*. Так он преобразует пространство профанное в пространство сакральное, а предмет религии приобретает значимость и, как следствие, становится реальным, только будучи приобщенным к области сакрального. Например, *homo religiosus* пытается имитировать в своем жизненном пространстве небесный архетип, придавая ему реальность посредством приобщения своего поселения,

¹ Подробнее см.: Свасьян К.А. Философия символических форм Э. Кассирера. С. 110.

² Кассирер Э. Философия символических форм. Т. II. Мифологическое мышление. С. 94.

³ Там же С. 100-101.

⁴ См.: Там же. С. 117.

⁵ Элиаде М. История веры и религиозных идей. В 3-х т. Т. I. От каменного века до элевсинских мистерий. М., 2001. С. 5.

храма, жилища к «символизму центра». Согласно Элиаде, в центре мира происходит разрыв однородности пространства; это сакральное место, где происходит объединение небесного, земного и подземного, а элементом их соединения может выступать Мировой Столп, Мировое Древо, гора, лиана. Вокруг этой космической оси и простирается жизненное пространство *homo religiosus*, «наш мир», и, находясь, таким образом, в центре мира, в «пупе земли», человек и оказывается приобщенным к сакральному пространству.

Любопытно, что аналогичная мысль была высказана и Кассирером в его анализе категории числа. (Кассирер выделил «три великих формальных мотива», определяющих структуру мифологического мира: пространство, время, число). Рассматривая эту категорию, мыслитель затронул особенности символизма «центра». Так, он описывал ряд значимых для мифологического сознания чисел, например, числа «четыре», почитание которого Кассирер связывал с символикой сторон света. Среди этих важных чисел фигурируют «пятерка» и «семерка». Их значение Кассирер объяснял тем, что в данном случае к почитанию пространственных категорий запада, востока, севера и юга добавлялось еще и поклонение «центру» (в случае с «пятеркой») или же «центру», «верху» и «низу» (в случае с семеркой)¹. Очевидно, что категория времени тесно связана с категорией числа: «в ритуале тщательно прослеживается, чтобы определенные сакральные акты совпадали с определенным временем и временными отрезками, — вне этих отрезков они бы утратили всякую сакральную силу. <...> Священное время, время праздника, прерывает равномерное течение событий, вводя в это течение определенные разграничительные линии»².

Элиаде, продолжив эту мысль Кассирера, заметил и доказал, что для архаического сознания важно не просто соблюдение определенных временных отрезков, а то изменение онтологического статуса человека, которое приносят праздники или другие календарные сакральные акты, когда они «освящают» профанное время, перенося *homo religiosus* в сакральное пространство. Любопытно, что Элиаде был настолько очарован своей пространственно-временной концепцией, что даже как-то заметил: «Я верю в реальность опытов «выхода из времени» и «выхода из пространства». За последние годы я написал несколько новелл, где рассматривается именно возможность выпасть из данного исторического момента или попасть в другое пространство»³.

Другой важной параллелью в теориях мифа Кассирера и Элиаде является их понимание взаимоотношений мифа и истории. Кассирер утверждал: «В отношениях мифа и истории миф совершенно очевидным образом оказывается первичным, а история — вторичной и производной. Не история определяет для народа его мифологию, а, напротив, мифология — историю, или, вернее, она не *определяет*, а сама *есть* судьба народа, выпавший ему с самого начала жребий»⁴. Понимание мифологии как «судьбы» и «жребия» народа, онтологического основания его бытия, лежит в основе концепции Элиаде о «страхе» человека перед историей.

Действительно, если предположить, что миф повествует о сакральной реальности, о «начале начал», то, следовательно, он относит человека ко временам, когда тот еще не был смертен, таким образом рассказывая некую иную историю, историю без конца и тлена, историю с цикличным, а не линейным временем, другими словами, историю, лишен-

¹ Кассирер Э. *Философия символических форм*. Т. II. Мифологическое мышление. С. 155.

² Там же. С. 121.

³ Элиаде М. *Испытание лабиринтом*. Беседы с Клодом-Андре Роке // *Иностранная литература*. 1999. № 4. С. 168.

⁴ Кассирер Э. *Философия символических форм*. Г. II. Мифологическое мышление. С. 18.

ную драматизма смерти. Так миф дает человеку уникальный шанс — повторяя миф как некую модель сакральной истории, человек высвобождается из-под гнета профанного мира, выходит за рамки мира хронологического и становится соучастником сакральной истории. В этом смысле, с точки зрения Элиаде, миф «спасает от гнета истории», в чем заключается его величайшая экзистенциальная ценность. Миф, писал Элиаде, «отводит от человека страх, дает ему чувство безопасности»¹. *Homo religiosus*, повторяя мифологическую модель, ничего не боится, поскольку повторяет действия божества, культурного героя или мифологического предка.

В своем рассмотрении мифа Элиаде выделил пять его основных функций: миф составляет историю подвигов сверхъестественных существ; миф представляется абсолютно истинным, поскольку относится к реальности, но в тоже время сакральным, поскольку повествует о сверхъестественном; миф *всегда* имеет отношение к творению или созданию чего-либо, тем самым составляя парадигму всем актам человеческого поведения; миф всегда имеет гносеологическую функцию, поскольку, познавая миф, человек познает и происхождение вещей, что позволяет ему манипулировать ими; миф всегда в той или иной степени «проживается», составляя основу ритуала.

Исходя из своей теории мифа, Элиаде обосновывал концепцию «современного мифа», например, марксистского или фашистского. Оригинальность представления ученого о современном мифе заключена в том, что Элиаде сумел структурировать их аналогично классическим мифам о Золотом Веке и вечном возвращении. Пример, приводимый Элиаде и ставший уже классическим, — марксистский миф — очень показателен в этом смысле. Элиаде трактовал его как эсхатологический миф, построенный по схеме известного средиземноморско-азиатского мифа о герое-искупителе, чьи страдания призваны изменить онтологический статус мира. Единственная тонкость: роль современного героя-искупителя достается пролетариату.

Весьма примечательно, что Элиаде подчеркивает пониженное положение современных мифов по отношению к мифу традиционному. Так, он утверждает: «Миф о Сталине несет в себе тоску по архетипу, но нет такой «деградации», которая не напоминала бы нам тоску о чем-то высоком»². Следует заметить, что подобную позицию разделяют практически все мыслители, занимавшиеся этим вопросом. П. Тиллих, предпочитающий именовать современные мифы «квази религиями», обращает пристальное внимание читателя на то обстоятельство, что, хотя в качестве высшего интереса в «квази религиях» выступает народ, наука, общество, высший и обожествляемый идеал человечества, в подобных убеждениях таится серьезная опасность, которая, согласно его мысли, была наглядно продемонстрирована фашизмом и коммунизмом³. Э. Фромм, обращаясь к тому же вопросу, солидарен с Тиллихом не только в том, что «современное идолопоклонство» примитивно, но и в том, что в нем отсутствуют нравственные принципы, вера, любовь, без которых невозможно развитие человека, а возможен только регресс⁴.

Пожалуй, стремление современного человека к созданию новых мифологий с психологической точки зрения наиболее полно объясняет концепция существования коллективного бессознательного, предложенная К.Г. Юнгом. Бессознательное, утверждает Юнг, состоит из двух зон: личной (забытый, подавленный, воспринимаемый

¹ Элиаде М. Испытание лабиринтом. С. 197.

² Там же. С. 196.

³ Тиллих П. Христианство и встреча мировых религий / Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 398-401.

⁴ Подробнее см.: Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. М., 1990. С. 163.

лишь «подпороговым образом» материал) и коллективной, также разделяемой на зоны, которые условно можно считать расположенными друг над другом, хотя на самом деле сознание со всех сторон окружено бессознательным¹. В противоположность личному бессознательному, которое, будучи хранилищем вытесненного материала, пополняется в течение всей жизни индивида, коллективное бессознательное состоит только из элементов, присущих человеческому роду в целом, и содержит все духовное наследие человечества, каждый раз рождающееся заново в структуре мозга отдельного человека: «коллективное бессознательное отнюдь не является чем-то вроде темного закутка, а представляет собой господствующий надо всем осадок сложившегося за бесчисленные миллионы лет опыта предков, эхо доисторических явлений мира, которому каждое столетие добавляет несоизмеримо малую сумму вариаций и дифференциации. Поскольку коллективное бессознательное является осадком явлений мира, который в конечном счете выражается в структуре мозга и симпатической нервной системы, то в своей совокупности это означает нечто вроде не имеющего времени, так сказать, вечного образа мира, противостоящего нашей сиюминутной сознательной картине мира»².

Анализируя сны, фантазии и видения, Юнг пришел к выводу, что эти феномены в значительной мере трансцендентны личностной сфере и содержат элементы коллективного бессознательного. Мифологические мотивы и символы, обладающие огромным энергетическим зарядом, оказывают решающее влияние на психическую жизнь человека. Изначально Юнг говорил о них как о «первообразах» (*Urbilder* или *urtumliche Bilder*), но позднее для их обозначения он стал использовать термин «архетип». Сознание современного рационального человека не допускает в себя архетип в чистом виде, поэтому он всегда оказывается соединенным с каким-либо нашим опытным представлением. Поскольку архетипы коллективного бессознательного чрезвычайно опасны для психики человека, в чистом виде они не входят в сознание, всегда соединяясь с какими-то представлениями опыта и таким образом подвергаясь обработке сознанием. Ближе всего к самому архетипу эти образы сознания оказываются в сновидениях, мистических видениях, галлюцинациях, когда сознательная обработка отсутствует.

При этом Юнг замечает определенную амбивалентность в восприятии архетипов: с одной стороны, эти спутанные, темные образы, представляются жуткими и чуждыми, но с другой — они могут переживаться как нечто бесконечно превосходящее человека, божественное. Это явление весьма успешно прояснялось Юнгом с помощью концепции нуминозного, Р. Отто, выдвинул две основные характеристики последнего: устрашающий аспект — *mysterium tremendum*, — с одной стороны, и очаровывающий — *mysterium fascinans*, — с другой.

Мифология выступает как изначальный способ обработки архетипических образов. С развитием цивилизации адаптацию к образам бессознательного берут на себя все более сложные религиозные учения, по-прежнему покоящиеся на интуитивном опыте нуминозного, но вводящие абстрактные догматы. Весьма драматично описывал Юнг постепенный процесс секуляризации христианской культуры, называя, в частности, историю протестантизма «хроникой штурма священных стен». «Они (протестанты) отказались от посредничества церкви между Богом и человеком. Убрав защитные стены, протестант утратил священные образы, выражающие важные факторы бессознательно-

¹ Якоби И. Психологическое учение Карла Густава Юнга // Юнг К.Г. Дух и жизнь. М., 1996. С. 430.

² Юнг К.Г. Проблема души нашего времени. М., 1993. С. 204.

го. Тем самым высвободилось огромное количество энергии, которая устремилась по древним каналам любопытства и приобретательства, из-за чего Европа сделалась матерью драконов, пожравших большую часть земли. С тех пор протестантизм становится рассадником расколов и в то же самое время источником быстрого роста науки и техники, настолько привлекших к себе человеческое сознание, что оно забыло о неисчислимых силах бессознательного. Потребовались катастрофа великой войны и последующие проявления чрезвычайного умственного расстройтва, чтобы возникло сомнение в том, что с человеческим умом все в порядке»¹.

За Реформацией последовали Просвещение и материализм естествознания, разложивший на составляющие и объяснивший некогда единую и таинственную символику космоса, превративший человека в представителя животного мира. Именно процесс секуляризации как, прежде всего, процесс утери защитной «символической прослойки» между сознанием человека и архетипами коллективного бессознательного привел к катастрофическим войнам XX века. Христианская цивилизация, переживая глубокий мировоззренческий кризис, согласно Юнгу, пытается обратиться к религиозному опыту Востока, но, с точки зрения психолога, не способна воспринять его религиозный опыт, который Юнг называет «чужой кровью»².

Юнг, как позднее и Фромм, выносит неутешительный приговор современному человеку: «Человек Запада опустился духовно на столь низкий уровень, что он даже отрицает, так сказать, апофеоз неукротенной и неукротимой психической силы — божественность как таковую, — с тем чтобы после того, как он уже принял в себя зло, он сумел также овладеть добром»³. Современные мифы — не что иное как результат проявления компенсаторных механизмов бессознательного. По причине секуляризации архетипы более не могут перерабатываться посредством традиционной мифологии и религии, а потребность в их переработке по-прежнему чрезвычайно велика, соответственно, человечество вынуждено изобретать новые формы мифологии, чтобы обезопасить свою психику от прямого контакта с коллективным бессознательным.

Между тем, защищая от архетипов в их чистой форме, так называемые «современные мифы» таят в себе другую угрозу, особенно будучи многократно усиленными эффектом толпы, исследованием которого Юнг также активно занимался. Отделенный от церкви, лишенный коммунальной и экономической поддержки со стороны гильдии или цеха и помещенный в урбанизованную среду, составленную из множества изолированных индивидов, современный человек оказывается особенно предрасположен к массовым психическим эпидемиям. Как замечает современный американский психолог В. Одайник, «современный человек — это массовый человек, а массы — безымянны и безответственны, и если их архетипическое содержание приведено в активное состояние, они вынуждены искать и находить вождя. Вождь же дает им ориентиры и говорит, подобно Гитлеру: "Всю ответственность я принимаю на себя!"»⁴. Пришедший к власти лидер как раз и будет с успехом создавать и использовать для своих целей примитивные современные мифы, отбрасывающие человечество далеко назад в процессе инди-

¹ Юнг К.Г. Психология и религия / Архетип и символ. М., 1991. С. 162.

² См. подробнее: Юнг К.Г. Йога и Запад / Архетип и символ. М., 1991. С. 229.

³ Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. Киев, 1996. С. 240.

⁴ Одайник В. Массовая душа и массовый человек // Аналитическая психология: Прошлое и настоящее. IV. 1995. С. 251-252.

видуации, но при этом их сила может быть настолько велика, что приведет к мировой катастрофе, такой как фашизм.

Фромм, практически все труды которого так или иначе посвящены изучению психологических предпосылок фашизма и путей его преодоления, несмотря на все свои теоретические несогласия с Юнгом, солидарен с ним в оценке современных «иррациональных» мифологем, которые он всегда относит к авторитарному типу религии. Так, он замечает: «Человек не может жить без веры. Решающим для нашего и следующего поколений является вопрос о том, будет ли это иррациональная вера в вождей, машины, успех, — или рациональная вера в человека, основанная на опыте нашей собственной плодотворной деятельности»¹. Согласно Фромму, человеческий мозг живет в XX веке, а сердце большинства людей — в веке каменном. Из этого проистекает недостаточная зрелость современного человека, его неспособность быть независимым и разумным, непереносимость того, что человек предоставлен самому себе и сам должен придать своей жизни смысл, его «бегство от свободы». Находясь в плену «иррациональных страстей» — влечения к разрушению, ненависти, зависти и мести, — он преклоняется перед властью, деньгами, суверенным государством, нацией, и выстраивает на основе этого поклонения современную мифологию. Результатом такого конфликта между преждевременной интеллектуально-технической зрелостью и эмоциональной отсталостью может быть самоуничтожение человечества, а единственное спасение человека кроется в его собственном разуме и духовном росте. Призыв Фромма к отказу от первобытной инфантильности принципиально расходится с установкой Юнга, напротив, доказывавшего необходимость возвращения к истокам.

Дж. Кэмпбелл, в отличие от Фромма, в основном следовавший теориям Юнга, также активно интерпретировал особенности современного мифологического сознания. В целом подход к мифу, предложенный Кэмпбеллом, проистекал из его специфического понимания того, что такое миф и какую роль он играет в жизни человека. Согласно Кэмпбеллу, все сферы человеческого бытия, даже хозяйственная, подчиняются мифологическому мышлению. Первым порывом к созданию мифологии, с его точки зрения, является осознание человеком собственной бренности. Также человек осознает и то, что человечество в целом смерть превозмогает, и это убеждение ложится в основу долговечности общественных устоев. Таким образом, вовлеченность в общественную жизнь способствует преодолению смерти. Наконец, третьим фактором возникновения мифологии Кэмпбелл считает «загадку соотношения между внешним миром и бытием самой личности»².

Наследуя психоаналитической традиции, он также предлагает рассматривать миф как то, что происходит из бессознательных глубин и имеет характер сновидения. Образы сновидения глубоко укоренены в коллективном бессознательном, чьи архетипы выражаются также и символами мифологии. Можно предположить, что мифы — это макрокосмические двойники образов сновидения, персонификации тех же сил природы, которые проявляются во сне. Кэмпбелл наделяет миф онтологическим статусом, замечая, что миф связан со структурой, которая проходит через разум человека, через «все существо, вплоть до самых внутренностей». Окончательная тайна бытия и небытия превосходит все категории знания и мысли. Между тем, это нечто, трансцендентное всему, является самой сущностью собственного бытия человека, его основой, и человек

¹ Фромм Э. Искусство любить / Душа человека. М., 1992. С. 161.

² Кэмпбелл Дж. Мифы в которых нам жить. Киев, 1997. С. 18-19.

знает это. Функция мифологических символов — дать ощущение вроде: «Да. Я знаю, что это! Это я сам»¹.

Таким образом, можно заключить, что человек — по самой своей природе существо, априорно нуждающееся в мифологии и религии, которые можно рассматривать не только как формы культуры и сознания, но и в определенном смысле как своеобразные механизмы, благодаря которым сознание работает правильным образом. Соответственно, когда в процессе секуляризации человек отказывается от мифа и интерпретирует его исключительно как вымысел, он в результате изобретает иные формы мифа, как правило, более примитивные, которые, к сожалению, легко обращает себе же во вред. Естественно, весьма сомнительно, что современная западная культура повернет вспять и вернется к собственным мифологическим и религиозным корням, скорее, она будет либо и далее абсорбировать иные формы религиозности, например, традиционные для Востока, либо продолжит генерировать новые, которые часто на поверку оказываются искусственно сконструированы в политических и экономических целях, что далеко не всегда полезно для общества, эти мифы разделяющего. Окажется ли современный человек, пользуясь терминологией Фромма, способным к свободе или будет дальше бежать от нее, находя убежище в современных мифах, редко возвышающихся до общечеловеческих гуманистических ценностей, покажет время; однако пока приходится согласиться с Фроммом еще и в том, что при всем своем научном и техническом прогрессе психологически современный человек недалеко ушел от своих первобытных предков.

O.K. Mikhelson

The Issue of Modern Mythological Mind in Philosophy and Psychology of Religion of the XX Century

Research of mythological mind is rooted in antique philosophy, however, the interest to it reaches its summit at the end of the XIX and in the XX century, when scholars began to study some peculiar features of modern mind, which allowed to draw a parallel between its way of thinking and the one, typical for archaic. This paper is mainly dedicated to analyzes of E.Cassirer's, Eliade's, K.G. Jung's and J.Campbell's theories, which appear to be fruitful for interpretation of so called «modern myths» and manifestations of mythological in the mind of contemporary man.

¹ Mythic Reflections. Thoughts on myth, spirit, and our times. An interview with Joseph Campbell, by Tom Collins // The New Story Winter 1985/86. P. 52.