



Аллегория истории. Художник Николаос Гизис. 1892. Фрагмент

УДК 111.81



Спектор Д.М.

Время и история: к началам времен

Спектор Давид Михайлович, кандидат архитектуры, доцент, Московский архитектурно-строительный институт

E-mail: daspektor@mail.ru

Статья представляет опыт редукции категории временности к (мифологической) пра-форме, осуществленной по (сопоставимым) линиям референции и мимесиса. Выявляются исторически-первичные реалии парадигмы и синтагмы, исходно конституирующие состав «временности». Таковая соотнесена с дуально-фратриальной¹ оппозицией (референцией) и сакрально-профанной опцией (мимесисом), эксплицируясь в качестве интенциональности, онтологически помещаемой в синтагму² «перехода – перерождения».

Ключевые слова: время, обряд, трансцендентальная эстетика, дуальность, синтагма, парадигма, миф.

Введение.

Время и история: тайное родство

Время на рубеже XX столетия выдвигается на роль основного предмета познания и представляет бытие. Как справедливо подчеркивает А.Г. Черняков, «один из важнейших итогов работы Гуссерля, Хайдеггера, Левинаса и Рикёра заключается в том, что глубоко укорененное в традиции и восходящее к Пармениду противоречие между бытием и време-

¹ Фратрия (греч. φρατρία – братство), здесь – экзогамная группа родов (тотемов), члены которой могут вступать в брак только с членами другой фратрии племени. Термин введен Л. Морганом. Дуальная организация из двух фратрий или родов составляла племя. Дуальная организация – реконструируемая по этнографическим данным структура раннего родового общества: сочетание двух экзогамных родов в постоянное взаимобрачное объединение; позднее, с развитием и естественной сегментацией первоначальных родов, дуальная организация переросла в систему двух экзогамных фратрий. Фратрия была развитием и продолжением строгой родовой экзогамии. Главной функцией дуально-фратриальной организации было регулирование брачных отношений во избежание близкородственных связей внутри немногочисленного племени.

² Синтагма (др.-греч. σύνταγμα, букв. «сопорядок», от др.-греч. σύν «с» и др.-греч. τάγμα «порядок») – классификация, систематизация, компоновка, расстановка (термин используется в том числе для обозначения линейной единицы речи, возникающей как результат естественного членения потока речи). Здесь – собственно единица (семантического) порядка.

нем, сущим и временным, между вечным (эйдетическим) и преходящим (историческим) неожиданным образом превращается в свою противоположность. Теперь само время, надлежащим образом осмысленное, становится предельным онтологическим основанием, приводящим в движение всю систему фундаментальных философских понятий¹.

Но пристальное внимание к проблематике временности возникает не вдруг. «...культ истории был самым мощным из квазирелигиозных образований, появившихся в Западной Европе со времени ренессансного титанизма ... Он представлял собой последнюю форму и стадию в развитии концепции Бога, имманентного миру, – этого главного выражения религиозной секуляризации»². Категории времени и истории выдвигаются в центр философского любопытства в их естественно-возникающей связи, и тем более любопытно, что связь эта остается вплоть до настоящего времени не проясненной; не менее интригующе выглядит различная судьба их экспликаций.

Время составляет одно из основополагающих понятий трансцендентальной эстетики Канта. «...я произвожу само время в схватывании созерцания», – говорит Кант³. Его трактовке посвящены горы вдумчивых и тщательных аналитик, начинаемых работами В. Виндельбанда⁴. Вместе с тем не меньшее внимание уделяет Кант основополагающим понятиям исторического процесса. В работе «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» Кант следующим образом освящает видение мирового исторического процесса: «Историю человеческого рода в целом можно рассматривать как выполнение тайного плана природы – осуществить внутреннее и для этой цели также внешнее совершенное государственное устройство как единое состояние, в котором она может полностью развить все задатки, заложенные ею в человечество»⁵.

Таким образом, Кантом рассматриваются две категории законосообразности – природы и духа. Свобода Канта суть освобождение от законодательства первого и вход в сферу второго, и история воплощает процесс подобного перехода. Как соотносятся эти процессы – истории в ее целесообразности и времени в его механистичности, – Кант не объясняет.

Удивительно, но эту странную замкнутость посвященных разделяет и Гегель.

С одной стороны, он располагает вполне законченной системой взглядов на механику времени. Время Гегеля чрезвычайно механистично и в общем воспроизводит (с рядом не слишком существенных добавлений) трансцендентализм Канта. Это и подает Хайдеггеру повод для критики: «В своей главе об истории Хайдеггер объясняет (что) Гегель пытался сблизить историчность и науки о природе, чтобы создать свое понятие времени, исходя из точки, то есть, из пространства, и применить это понятие времени – которое приходит из наук о природе – к развитию духа»⁶. Формально Хайдеггер безусловно прав – в рамках «Энциклопедии философских наук» Гегель приступает к изложению взглядов на ту сторону времени, которую можно считать субстанциально-исторической, переходя к ней «от точки» без всякой паузы и предуведомления – хотя содержательно перед нами два разных текста.

Однако у Гегеля имеется и иная «философия времени-истории», которую он по неизвестным причинам никак не сопоставляет с первой (возможно, ориентируясь на столь уважаемого им и критикуемого учителя – Канта).

Этот раздел его философии глубоко фундирован и начинается *ab ovo* — с отношения суждения к его предмету. Если Кант разделяет мнение Аристотеля, считающего, что сам факт наличия противоречия свидетельствует об ошибочности суждения, поскольку то или это (свойство) присуще предмету в одно время, а различные — в разное, следовательно, и время предстает смену таковых, фиксируемую суждением, Гегель внедряет подобное противоречие в сам предмет, инкорпорируя корпус времени в ткань бытия.

Вместе с тем, Гегель разделяет и расширяет взгляд Канта на целесообразность миро-истории: «То, что в основании истории, и существенно всемирной истории, должна лежать некоторая конечная цель в-себе-и-для-себя, и что эта цель в ней действительно реализована и реализуется – план провидения, – что в истории вообще есть разум, это уже само по себе должно быть решено философски и тем самым как нечто в-себе-и-для-себя необходимое»⁷.

Такое сочетание (диалектики и целесообразности мирового исторического процесса) определяет наиболее существенные черты гегелевской философии, преобразуя «бытие» в становление и утверждая историзм во главе научного метода.

Тем не менее эти глубинные революции отражаются на поверхности терминологии лишь легкой рябью. Время – природно, история – целесообразна; время распоряжается «феноменами», осязаемо и телесно, в истории господствуют ноумены, «дух свободы» и вообще Дух, призванный со временем время преодолеть, остановив историю.

Но даже у Канта «время» выступает прерогативой трансцендентальной эстетики и, вообще говоря, укоренено в субъекте (что порождает ряд сложных аллюзий). И далее оно все менее «укореняется» в «духе природных законов» и все более «очеловечивается» – что странным образом не способствует его сближению с «духом истории». В XX столетии оно все более психологизируется, закрепляясь за субъектом – и, вместе с тем, в соответствии с Кантом, продуцирует всеобщность перехода через точку «теперь», отсылая к известному комментарию бл. Августина⁸.

И, наконец, последнее.

Один из величайших философов XX столетия, Хайдеггер подвергает взгляды Канта и Гегеля тщательной и скрупулезной аналитике – в итоге которой рождается его взгляд на природу времени, удивительным образом центрированный на природе «теперь», несмотря на задачу преодоления формализма и интеллектуализма предшественников.

Наличеству ли у Хайдеггера разработанная систематика историчности?

Вообще говоря, да.

¹ Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля, Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 15.

² Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 302.

³ Кант И. Сочинения: В 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. С. 224.

⁴ Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. СПб., 1905.

⁵ Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Собр. соч.: В 8 т. Т. 8. М.: ЧОРО, 1994. С. 23–24.

⁶ Гольдман Л. Лукач и Хайдеггер. СПб.: Владимир Даль, 2009. С. 126.

⁷ Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия духа. М.: Мысль, 1977. С. 366.

⁸ «Правильнее было бы, пожалуй, говорить так: есть три времени — настоящее (de) прошлого, настоящее (de) настоящего и настоящее (de) будущего. Некие три времени эти существуют в (in) нашей душе, и нигде в другом месте (alibi) я их не вижу» (Исповедь, XI: 20, 26) (Цит. по: Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1: Интрига и исторический рассказ. М.; СПб.: Университетская книга, 1998. С. 21–22).

Но она уже привычным образом не приведена в связь с феноменологией времени и во многих иных отношениях весьма аморфна. История для Хайдеггера обрывается смертью Бога, прежнюю метафизику обрекающей беспредметности.

Одиночество, заброшенность, обреченность, разобщенность, случайно привнесенное «единство» под сенью исторических призраков – таковы реалии истории Хайдеггера (в той мере, в какой о ней вообще правомерно упоминать). «Для Бытия и времени история, поскольку она является подлинной – не историчность всеобщей истории, не историчность непосредственного бытия-с – это история индивидов, которые в одиночестве и благодаря своему решению становятся подлинными перед тем, как впасть в неподлинность. История всякий раз делается на основе решения, подлинность которого исходит из бытия-свободного-к-смерти и из связи, которую это решающее решение – если брать термины Хайдеггера – создает между индивидом и общностью (Gemeinschaft) народ (Volk) при посредничестве героя из прошлого, которого этот индивид выбрал, в таком решении, ради ориентации на будущее. Хайдеггер называет это подлинное в общности с Народом бытие-с судьбой. Речь не идет ни об общности человечества, ни о всеобщей истории — которая, согласно Хайдеггеру, суть лишь пустая болтовня, — но об общности народа и подлинном воспроектировании жизни прежних героев»¹. «Конец истории» уже обозначил себя, и тотальному наступлению не в силах противостоять отдельные порывы «истории индивидов».

Взгляд на историю Хайдеггера видимо пессимистичен: «Мировая ночь распространяет свой мрак. Эта мировая эпоха определена тем, что остается вовне бог, определена «нетостью бога»... Нетость бога означает, что более нет видимого бога, который неопровержимо собирал бы к себе и вокруг себя людей и вещи и изнутри такого собрания складывал бы и мировую историю, и человеческое местопребывание в ней. В нетости бога возвещает о себе, однако, и нечто куда более тяжкое. Не только ускользнули боги и Бог, но и блеск божества во всемирной истории погас. Время мировой ночи – бедное, ибо все беднее. И оно уже сделалось столь нищим, что не способно замечать нетость бога»².

Разумеется, автор не считает себя первооткрывателем этого странного разрыва. Так или иначе, но «историзм» и «временность» пытались совместить ряд весьма авторитетных ученых, среди которых назовем П. Рикёра³.

Автор продолжает традицию преодоления разрыва времени и истории, опираясь на генетические реконструкции истории времени, и, прежде всего, центральное понятие, так или иначе конституирующее реминисценции философии жизни – переживание.

Из в этой связи сделанного вниманию читателя предлагается сравнительно небольшое извлечение, посвященное мифологическим корням истории-времени.

1. Дуальность в парадигматическом аспекте

Дуальность в парадигматическом аспекте акцентирована в известных работах Леви-Стросса, основанных структуральной парадигматикой как философской методологией.

В такой связи применение «структурного метода» к мифу сталкивается с вопросом универсальности самого метода. Последняя, выступая «вселенским кодом» нарратива, заключает опасность открытия в мифах его превышающего «пра-языка», безразличного к их специфике.

«Однако Леви-Стросс настаивает на том, что структура, обнаруживаемая им в мифах, специфична именно для них. Вместе с тем со свойственным ему талантом он отстаивает одновременно и противоположную точку зрения, а именно – что структура, обнаруживаемая им в мифах, это алгебра человеческой мысли вообще и что мышление современного человека отличается от мышления, проявляющегося в мифах, только материалом, которым оно оперирует, но не само по себе»⁴. Все же «...опровергая самого себя, он невольно показывает... что это мышление совсем не тождественно мышлению современного человека»⁵.

Стеблин-Каменский в привычной для него манере подводит ситуацию к черте абсурда. И ситуация действительно была бы таковой, если бы «человеческая мысль» монополюльно определяла состав и форму мифа.

Если это не так, если мышлению в мифе уделяется гораздо меньшая роль, чем в более привычных нарративах, противоречие преобразуется в одно из условий морфологической интерпретации. «Соответственно, рассматривая отдельные мотивы преимущественно в свете парадигматического анализа, Леви-Стросс акцентирует внимание на цельности мифического сюжета. Эта цельная структура, имеющая некий общий смысл, неразложимый по синтагматическим звеньям, обнаруживается прежде всего благодаря разнообразным повторам, но сама держится на логических оппозициях»⁶. Этот вывод, как представляется, требует уточнения. В «цельности мифического сюжета», акцентируемой Леви-Строссом, отсутствует его логически-маркирующая «цель», что трансформирует сюжетность в псевдо-целое, парадигматический комплект без признаков комплекса или тем более «ансамблевой тотальности».

Исходный пункт оппозиции включает несколько возможных путей интерпретации ее природы.

Это, прежде всего, известный путь диалектики, регламентирующей мысль в качестве выражения реальной противоречивости предмета (в изложении Гегеля, преобразующий внешнюю диахронию в синхронность понятия, «сохраняющего» суть диахронии).

Иной путь представлен гипостазированием структурности, априори уже вместившей ряд «исходных оппозиций», в рамки которых заключается видимое (и этот путь также предусматривает различные модусы: «реализм», особенно в его диалектическом статусе, диктует методологически-безусловную процедуру реконструкции «реальных оснований» такого универсализма (оппозиционности «земных пропозиций», дуально-фратриальных, нравственно-космологических, священо-профанных и т.д.). Но Леви-Стросс избирает путь парадигматики в ее мистико-догматическом абсолютизме.

Достоинство произведенного Леви-Строссом анализа заключается в том, что он выявляет некие логико-универсальные оппозиции, каковые кажутся ему изначальными и связующими миф парадигмальными связями. Там,

¹ Гольдман Л. Указ. соч. С. 138–139.

² Heidegger M. *Holzwege*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann Verlag, 1980. S. 265.

³ Рикёр П. Указ. соч.

⁴ Стеблин-Каменский М. И. Миф. Л.: Наука, 1976. С. 27.

⁵ Там же. С. 27.

⁶ Мелетинский Б.М. Поэтика мифа. М.: Восточная литература, 2000. С. 82.

где взгляду современника предстает привычная последовательность, переданная повествованием, архаичный взгляд открывает извечное, извечно модифицируемое сюжетом. «Леви-Стросс демонстрирует тотальную организованность мифа как примерами внутренней логической однородности уникального сюжета... так и примерами соединения мифической мыслью тем, обычно разделенных (браак звезды со смертным и происхождение культурных растений, древо жизни и происхождение краткости человеческой жизни). Сюжетно-синтагматическая связь тем самым оказывается следствием связей, хоть и причудливых, но, в сущности, чисто логических»¹.

Но обуславливающий сюжетность «ход событий» не может не утрачивать при этом значимость; по сути, мифы и «мифологии» уподобляются конструктору, собирающему все многообразие моделей из типовых элементов; при этом происходящее с персонажами отходит на второй план, сюжет в его конкретности утрачивает значимость, разрушается цельность произведения; его замещает паноптикум, конфигурации мумифицированных раритетов.

«“Термы”, обреченные на разделение (родственники, которым запрещена интимная близость, правильный ответ на неразрешимую загадку и т.д.), сближаются в рамках двух видов коммуникации (обмен женщинами в браке и обмен словами в разговоре)»². Очевидно, «вариации» игнорируют ограниченность мифа-истории, обусловленную требованием связности, гипостазируя «сказ» в его вне-художественной нарративности. Миф «одолевает время», играя извечными оппозициями.

Реконструкции Леви-Стросса, таким образом, открывают неожиданный ракурс мифа; иное дело, по какому «путеводному пути» следует его реконструировать; Леви-Стросс избирает путь вариативной парадигматики (занимая абстрактно-идеалистическую позицию: «Для Леви-Стросса понятия типа “хау” или “мана” – это функция “определенного положения духа”, результат деятельности бессознательных структур. ... Поэтому мана – это “символ в чистом состоянии”, способный, следовательно, наполниться любым символическим содержанием... просто нулевое символическое значение»)³.

«При переходе от мифа к мифу сохраняется и тем самым обнажается их общая «арматура», но меняются «сообщение» или «код». Арматуру часто составляют... отношения свойственников — «подателей» и «получателей» жен, как обмениваемых на другие блага. При этом тип социального поведения может определяться более отвлеченной оппозицией коммуникабельности/некоммуникабельности, а также умеренности/неумеренности»⁴.

Но такая абсолютизация парадигмальности не может не инициировать вопроса о форме «целого», которое утрачивает всякую значимость – точнее, ее целиком передает структуре оппозиций, безразличной к вариациям связываний. «Выше было отмечено, что Леви-Стросс, рассматривая миф преимущественно в логистическом аспекте, разработывал его семантическую парадигматику, оставляя без достаточного внимания синтагматический аспект, отражающий развертывание сюжета во времени. Иными словами, миф как мировоззрение отеснил миф как повествование»⁵. Но если «миф как повествование» отошел на второй план, то «миф как мировоззрение» не прояснен в отношении своего смысла, редуцированного к иллюстрации ситуациями извечных связей.

Подобная эманативность и формирует каркас парадигмы, в вертикальной проекции приходя ко все более отвлеченным парам коммуникабельности/некоммуникабельности, и исходя к бытовым обменам/перестановкам (вплоть до мимических). Ее горизонтальное проецирование рождает в итоге систему дуальных отношений, их типологическую сеть-решетку. Вместе с тем «проецирование дуального отношения на мир» требует объяснения назначения и цели.

Если мир уподоблен структуре, варьируемой в пределах заданного числа комбинаций, то конкретный смысл той или иной не прояснен. Повторяемость и вариативность пред-заданных форм исключают субъективность персонажа и сказителя/слушателя. Трактовка Леви-Стросса неожиданно возвращается к монополюбно-когнитивному назначению мифа. При этом «мир» обретает вполне определенный мифологический ракурс. Проследим за ним, пользуясь прекрасным анализом Мелетинского. Последний справедливо указывает на антиномию классификации отношений с классификацией мотивов: «Первоначальными «кирпичиками» мифологических символических классификаций являются не мотивы (В. Пропп), а отношения в виде элементарных семантических оппозиций, в первую очередь соответствующих простейшей пространственной и чувственной ориентации человека (верх/низ...), которые затем “объективируются” и дополняются простейшими соотношениями в космическом пространственно-временном континууме (небо/земля, земля/подземный мир...), и таких фундаментальных антиномий, как жизнь/смерть, счастье/несчастье и т.п., а также магистральной мифологической оппозиции сакрального/ мирского. ... такое бинарное... контрастирование... в восприятии окружающего мира дискретно расчленяет его “непрерывность”»⁶.

Гипостазируемые Леви-Строссом дуальности в их отрыве от сюжетного целого представляют абстрактные типологические элементы мифологического нарратива. Они столь же свойственны мифу, как и «мировоззрению», представляя его матрицу вне прямой связи со «структурой изложения». Добавим к этому смутно обозначенное «назначение» универсальных классификаций: «обозначая» те или иные группы отношений в парадигме исходного (сакральное-профанное), они вместе с тем намечают путь их связи-перехода, «вырывая» то или это (профанное) из сплошного хаоса бессмысленности (Леви-Стросс маркирует процесс в рамках оппозиции «природа-культура»). «Парадигма» суть скрытое движение, интенция, включенная в застылый каркас фиксаций.

Таким образом, открытый Леви-Строссом универсализм «бинарной логики», взятой в рамки мифа как более широкие – мировоззренческие, акцентирует значимую сторону мифа. «Леви-Стросс... акцентирует внимание... на... принципе бинарной логики как инструменте мифологизирования, на наличии полюсов и разрешении фундаментальных антиномий путем прогрессивной медиации»⁷.

¹ Там же.

² Там же.

³ Годелье М.С. Загадка дара. М.: Восточная литература, 2007. С. 13. См. также: Lévi-Strauss C. "The Structural Study of Myth." *Journal of American folklore* 68.270 (1955): 428–444; Idem. *Myth and Meaning*. London: Routledge & Kegan, 1978; Idem. *Anthropology and Myth: Lectures 1951–1982*. Oxford: Basil Blackwell, 1987.

⁴ Мелетинский Б.М. Указ. соч. С. 89.

⁵ Там же. С. 93.

⁶ Там же. С. 230.

⁷ Там же.

Универсализм не случайно индуцирован мифом, чьим горизонтом в традиционном изложении (усиленном М. Элиаде) выступает «цикличность» и расхожая «повторяемость» (как структурная матрица традиционного общества).

С такой точки зрения парадигматика Леви-Стросса и должна быть введена в рамки синтагматики «особого рода». Попробуем несколько расширить его контуры.

Прежде всего, его характеризует тотальное *отсутствие* «прибавочного продукта» события; каждое событие автономно, не заключено в оболочку «перехода-перерождения» (включенных в общую схему инициации у В.Я. Проппа, Э. Станнера и Дж. Кэмпбелла, и используемых первым в логике обоснования мотивов, структурных элементов сказочной синтагматики), и лишено «когнитивного подвеса», проблематизирующего событийность в оптике «движения к цели».

Парадигматика приносит конкретность события в жертву системности коллективного представления. Подобная жертвенность неизбежно поглощает субъекта, реконструируя его в ряд с унифицированными событиями - дуальными символами и растворяя в «логике происходящего». Время «не идет», застыв в извечной структуре, лишившись проводника движения – субъекта, перерождаемого событием в данном столкновении-испытании как воплощении извечного.

Построения Леви-Стросса выявляют двойственность «мифологического дискурса»: рационально-классифицирующего и «истинно-изначального». Ни первый, ни второй тип не обретают в рамках выявленного выраженной синтагматической структуры: первый представлен статическим по существу набором элементов-оппозиций, второй – точечным набором событий разовых актов явленности изначального, скрепленных обращенностью к (извечным) прототипам (характерно, что общее назначение мимесиса в рассмотренных аналитиках отходит на второй план).

Вместе с тем в этой с точки зрения современности достаточно статичной конструкции обозначают себя предпосылки, принимающие привычный облик в связи с инкорпорацией «схем последовательности». Систематика оппозиций не препятствует механистическому соположению элементов, которые априори унифицированы парадигматикой, автономны и укладываются (по возникновению соответствующей потребности) на «хронологическую ось».

Второй тип означает принципиально иную «сумму комбинирования» (не вмещаемую в диахронную последовательность), связующую уникальные события вовлеченностью в мета-историю (не охватываемую осевым и циклическим временем и представимую в виде атомарной структуры, с извечным ядром, окруженным роем отражений-модификаций; эта «ядерная структура времени» опосредует отношения временного и вечного).

В заключении этого раздела следует заострить внимание на механизме выявленных Леви-Строссом оппозиций, сплошно классифицирующих встречное по самым различным группам отношений; и в изложении самого Леви-Стросса дуалистичность внутренне пред-иерархизирована магистральной мифологической оппозицией сакрального/мирского; и иные авторы особенно подчеркивают иерархичность в ее синхроничной пунктуации: «...другие авторы, в частности В.В. Иванов и В.Н. Топоров, указывают, что набор наиболее употребительных оппозиций... ограничен и что проявляется определенное постоянство в положительном или отрицательном маркировании (их) полюсов (на языке ритуалов положительный – это сакральный)... На основе таких противопоставлений строятся многочисленные дуалистические мифологии, ряд из которых коррелирует с асимметричной дуальной экзогамией».¹

Подчеркнем два результирующих сказанное вывода:

– связь мистифицированной Леви-Строссом бинарной логики с «дуалистическими мифологиями», явно «коррелируемыми с ... асимметричной дуальной экзогамией», маркирующую изначальную связанность мимесиса с реальным отношением и общность их (референции и нарратива) парадигмально-динамической структуры;

– не акцентированную цитируемыми авторами, но явственную интенциональную синтагматику, содержащуюся в «магистральной мифологической оппозиции» и странным образом ускользнувшую от Леви-Стросса; но расхожие оппозиции «света и тьмы», «жизни и смерти» и пр., обусловившие динамизм мимесиса, в критической редукции к началам выявляют исходную оппозицию «сакральное- профанное», знаменующую начала истории.

2. Мифологические прототипы историчности. Дуальность в диахронно-синтаксическом аспекте

Переходя к рассмотрению диахронной структуры мифа, следует охарактеризовать вкратце его повседневное функционирование, начиная с каналов, по которым мифическое прошлое, оставаясь «прошлым», все же присутствует в настоящем, проникая в него через общий путь ритуалов и их индивидуальное преломление – сны (у ряда племен играющие чрезвычайную и значительную роль в общей регуляции жизни).

Обряды, вписанные в календарные размерности, подчиняются временным циклам, пребывая в сложных отношениях с организацией брачных классов, при которой внуки наследуют классификационные таксоны дедов². В многообразных циклах, чья самобытность превалировала над календарностью – либо была с нею рядоположена («календарь» выдвигается на первые роли в связи с постепенным повышением значимости «лет» в связи с аграрными циклами, и укрупнением родо-племенных союзов, в форме государств унифицирующих прежнюю пестроту/дробность циклов) линейность (времени) постоянно «разрушается» различно-локализованным многообразием. «...однако к австралийцам, папуасам и другим «первобытным» этническим группам более применима теория Э. Лича об архаическом чувстве времени как некоем качании между двумя полюсами – жизнью и смертью, ночью и днем и т. п. Такое качание соответствует и отождествлению поколений дедов и внуков»³. Гармонизация мифического и эмпирического времени имеет две характерные проекции: обще-племенного возвращения к «изначальному» в ритуале инициации, и циклического наследования (имени и «духа»), ведущее к характерному (для аборигенов) противопоставлению «старого» (раннего) и «нового» народа. Поскольку миф сводится к рассказу о прошлом, он «возвращает» к ушедшему. Поскольку же он возрожден обрядом, прошлое субстантивируется настоящим.

В такой связи следует вновь обратиться к рассуждениям Леви-Стросса, полагавшего, что миф занимает медианную позицию между языком и музыкой и тяготеет к последней. Миф и музыка представляются «машинами уничтожения

¹ Там же. С. 231–232.

² Там же. С. 176.

³ Там же.

времени», поскольку обращают слушателя из субъекта восприятия в пассивного проводника идеальной парадигматики; в функции повествования миф диахроничен, но как мимесис и инспирация – синхроничен. Мифемы обладают в такой связи двумя измерениями, одно из которых синтагматично, реализуясь в развертывании сюжета, второе обуславливает его понимание. В итоге «не люди думают мифами, а мифы сами “думаются между собой”»¹. Эта своеобразная пассивность выявляет, с одной стороны, имплицитно введенные в аналитику Леви-Стросса априори парадигмы, отгесняющей субъективность на второй план не только в отношении восприятия мифа, но и в его построении; иная сторона связана с традицией отнесения не только мифа, но и, например, суждения к синхронии, преодолевающей диахронию (предмета). Вся гегелевская диалектика представляет попытку преодоления и подчинения диахронии логике понятий.

Время мифа не «представляется» в качестве меры протекания иного, но «предстает» многообразными ритмами, в которых иницируемая жизненная активность обзаводится синтагмой и парадигмой. Настоящее мифа чрезвычайно далеко от образа «преходящего-теперь», воспринимаясь как некое «топтание» или «кружение», подчиняющие циклизм дихотомиям пульсаций². В дихотомической модели времени архаических обществ имеет место, таким образом, наложение двух (дихотомических же) моделей.

«Топтание» и «кружение», обращенное к «субстанциальному», связывает «настоящее-сейчас» с «настоящим-как-подлинным»; но подобное связывание подчинено дихотомии парадигмального и синтагматического, заключенной в регуляторной функции мифа.

Вторая дихотомия заключена в природу «эмпирического», редуцируемого к дуально-фратриальной оппозиции с ее собственным противопоставлением – синхронии «клановой регуляторности брачных обменов» и диахронии сменны поколений, противопоставлением «старого» и «нового» народов. Разумеется, к «чистоте» консервативной фратриальности (цикличности) примешивается все более явственная линейность патрилинейности (и патрилокальности), формой выражения которой служит общее усиление «линейности» времени.

Подобная линейность обретает и свое миметическое выражение, Дж. Кэмпбеллом интерпретируемое как универсально-синтагматическое³. Последний, начиная с «Героя с тысящейю лиц», опирается на идеи Ван Геннепа и, гипостазирова роль «обрядов перехода», утверждает общее архетипическое основание мифологии в гипотетическом «моно-мифе», как линейно-обобщенной (индивидуализированной) пра-истории.

Универсальность архетипического историзма представляет любопытную медианную линию между парадигмой «цепочки переходов» и синтагмой самих переходов; несложно отследить ее укорененность в общем строении частного синтагматического посвящения, инкорпорированного в корпус родо-племенной парадигмы мифоритуала. Но «моно-миф» представляет и модификацию индивидуального обращения: метабазис героя в отношении к профанному предстает синтагмой-идеалом (парадигмально-синтагматического) «жизне-переживания» (в центр которого впервые поставлен индивид).

Моно-миф преобразуется в унифицируемую связь цепочки событий (под которыми подразумеваются переходы-трансформации), включающих уход из дома, приобретение сверхъестественных помощников, обладающих магической силой, с помощью которой удается преодолеть посвятельные испытания, и заканчивая возвращением домой (в ряде случаев не узанным с повторением интриги).⁴ Вместе с тем парадигма пути-подвига уснащается профанными атрибутами, захватывая «дом», «дорогу» и прочие топонимы местности.

Соображения Кэмпбелла знаменуют подчеркивание универсализма «схем линейного развертывания», возникших «на заре истории» и в форме архетипов обуславливающих протекание и восприятие «линейного времени».

Несмотря на некоторую прямолинейность, его идеи представляют определенный интерес – будучи включены в более широкий контекст генезиса реальности в синхронно-диахронном варьировании, регуляции, миметическом выражении и специфике отношения личностно-биографического и этно-исторического. Не утратили силы и соображения Кэмпбелла о сверх-стимуляторах, прямо апеллирующих к игровым формам деятельности, предваряющим деятельность эстетическую.⁵

Следует вспомнить и утверждения Фрейденберг о сложно-дифференцированном пути развития мифа, о параллельных путях развития его содержания и формы (повествования). Изначальные формы мифа чрезвычайно далеки от последовательно-развиваемого сказа (гипостазированного героикой Кэмпбелла), и возникают в т.ч. в форме плачей, воя, брани и хвалы, коротких выкриков-речений, ритуальных проклятий, перекидывания вопросов-ответов, как песни побед, поединков и поражений. В этом многосоставном статусе пра-форм видны регуляторно-иницирующие (переживания) функции (в рамках очерченных дихотомий вмещающие и «мнемонические формулы типических выражений чувств традиционного общества», его своеобразную коллективную память, абсорбирующую «формы» (парадигмы) в единстве с инспирирующим (переживание) наполнением; более широкий обзор обращает к пра-мифам, еще не (в том числе в интерпретации Леви-Стросса) обзаведшимся линейностью, как, впрочем, и иными атрибутами миметического выражения универсальной дуальности, представляя ее в форме реальных референций).

Достаточно значимы и соображения Фрейденберг, касающиеся мотивов синхронно-диахронных оппозиций в их проекции на соляную и вегетативную метафорику. Фрейденберг усматривает в этих на первый взгляд различных мотивах общую жанровую схему при различных инструментотках. В сюжетах упомянутых мифов просматривается зеркальная типология соответствий, актам структурообразования соляных композиций – удалению и возвращению – в композициях вегетативных придающая соответствия в форме «воскресения и смерти». Соответственно, подвигам переходов отвечают страсти перерождений, столкновению в пространстве – «трансформация и растворение в вечном»⁶.

¹ Там же. С. 81.

² Там же. С. 176.

³ См., напр.: Кэмпбелл Дж. Тысячилик герой. М.: Ванлер, Рефл-Бук, АСТ, 1997; Он же. Пути к блаженству: мифология и трансформация личности. М: Открытый Мир, 2006; Он же. Маски бога. СПб.: ИТП «Шамбала», 1997; Он же. Мифы, в которых нам жить. К.: София; М.: Гелиос, 2002.

⁴ Мелетинский Б.М. Указ. соч. С. 69–70.

⁵ Там же. С. 71.

⁶ Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. М.: Лабиринт, 1997. С. 227.

Фрейденберг трактует соответствие в дескриптивно-констатирующем ключе; однако, на наш взгляд, параллельность заключает более глубокие импликации типологического порядка, различия, заключающие реципрокную «дополнительность» (до пра-целого, вновь и вновь утверждающего «реальность» сакрализуемо-профанного).

То, что Фрейденберг мыслит в русле становления солярной жанровости, характерно в отношении внешне-повествовательной линии мимесиса. В ее рамках фундаментальное дуальное противостояние обретает топологическое выражение. Проекция «магистральной мифологической оппозиции» на образ «пути» раскрывает один из наиболее архаичных метаморфозов времени, точку очерчивания «линейности» в ее первично-квалитативном облике (в котором в том числе присутствует традиционная дихотомичность: путь «туда» предстает удалением от «своего» в локальности мест и приближением к «себе» в качестве подлинного).

Движение к смерти-перерождению в вегетативном сценарии ре-конфигурировано в продвижение к месту (перерождения) в группе сценариев, к которым, помимо солярного, следует причислить рассмотренный «мономиф».

Чрезвычайно важно ухватить это внутреннее тождество, столь привычно связываемое с двойным наложением круга дихотомий смерть/перерождение и сакральное/профанное, трансформируемых в медианные линии приближения/удаления, избегания/нахождения и пр. То, что в пределах «изначального мифа» предстает его внутренней диалектикой (как «наступления» состояния-испытания, так и «приближения» к пункту-перерождения), в сопоставляемых жанрах обретает свое внешнее выражение.

Достаточно значимы в такой связи образы «мест», воплощающих «пункт назначения-перерождения». «Все эпизоды о сошествиях в преисподнюю и о выходах оттуда развертывают в сущности образ рождения как метафору борьбы. Герой спускается в ад, чтобы вывести друга: герой переживает фазу смерти и, поборов ее, рождается вновь»¹.

Родственность мотивов не должна заслонять дифференциации, охватывающей все большее разнообразие «профаных» модуляций и все более расширяющей линию-поток их вовлечения в сакрально-значимое.

Все более имманентизируемая и дифференцируемая интрига, далее формирующая композицию романного жанра, основывается «на всякого рода спусках в преисподнюю». Это несколько странное сближение стран назначения с ареалами смерти укоренено в обрядовой предыстории. Но только с помощью подобного «обоснования» роман вводит в описание «тамошних обитателей и их нравы». Конечная цель подобного метаболизма, некогда непосредственно данная финальным испытанием-сражением, распадается на ряд параллельных линий сюжета, сочетающих эпизоды приключений и подвига. «Все страны “блаженства”, т.е. смерти, были самыми реальными островами или материками; и однако же ...все эти Ликии, Финикии, Египты – это и реальные местности, и страны смерти»².

Именно подобная композиция, дополненная мотивом разлуки (также не свободным от архаичных аллитераций), составляет основную линию греческого романа. Разъединение-соединение любящих сочетаются в нем с мотивами смерти-воскресения, подвигами и единоборствами.

В заключении Фрейденберг приходит к закономерному, и все же глубоко неверному выводу: «... мифологический сюжет – это такой сюжет, в котором весь его состав без исключения семантически тождествен при внешних различиях форм, выражающих это тождество, – то есть в основе анти-причинно-следственный сюжет»³. Вместе с Леви-Строссом Фрейденберг смешивает диалектику и структуру, парадигму и синтагму, обесмысливая миф – и, следует заметить, ключевым пунктом подобной формализации выступает смысл исходного отождествления смерти/рождения, рассматриваемых не в их исходной ритуально-культовой, но в утратившей всю ее энергию аграрно-циклической «симметрии» (умирания – возрождения зерна; это уподобление со времен Фрезера накладывает на архаичные воззрения печать непроходимой тупости, обрекающей людей на смерть в угоду «симметрии оппонированных логических форм»). С формальной точки зрения преобразование оппозиции смерть/воскресение в отношении симметрии убивает синтагму, разрушая архаическую цепь причины (заступания-в-смерть) и следствия (в этом по-двиге заключенного перерождения, обуславливающего дальнейшее).

Но Фрейденберг права в другом: миф достаточно безразличен к «этой» судьбе, не центрирован на смерти-конце, не исходит из нее как коды, из которой воспринимается предыдущее. В таком отношении миф вне-сюжетен. Но если бы миф был подлинно-безразличен к переживанию-смерти, если бы жизнь и смерть на самом деле представляли бы в его рамках элементами формального симметризма, из него не возник бы ни эпос, ни романная форма.

Преломление жизни смертью, инициационный переход, пусть в рамках мимесиса он и выступает поводом композиционных структуризаций, и, в том числе, гармонизирующих симметрий, в референте соответствует экзистенциалу, изначально связующему профанное с сакральным через смерть-перерождение.

«Таким образом во всяком архаическом сюжете мы найдем непременно фигуру раздвоения-антитезы или, как ее можно было бы назвать, фигуру симметрично-обратного повторения. Смерть есть жизнь, а потому из жизни проистекает смерть, из смерти жизнь; уход есть приход, а потому исчезновение дает прибытие, а соединение – разлуку. Точки нет, остановки и завершения нет». С этим можно согласиться, если учесть сделанные замечания и не усматривать в подобной симметрии гипостазированного структурного соответствия в духе Леви-Стросса.⁴

Предваряя дальнейшую аналитику, следует восстановить редуцируемые к ритуальной пра-основе «узлы» мифологического мимесиса (инспирации):

– магистральная мифологическая оппозиция, коррелируемая с дуальной экзогамией, опирается на предварительно очерчиваемую «реальность», в форме (не раскрытой пока) необходимости обуславливающую «парадигматическую дуальность» родо-племенной организации и ее синтагматический динамизм как диалектическое ее дополнение;

– миметическое преломление исходной оппозиционности раскрыло некие дуально-заместительные линии, представляющие временные оппозиции (в присущей им апоретике смерти/возвращения/перерождения) в пере-

¹ Там же. С. 237.

² Там же. С. 239.

³ Там же. С. 223.

⁴ Там же. с. 227.

ходе к топике пространств как их выражению (через наличие места смерти-перерождения и движения к нему как к конечной цели – и вместе с тем медианному основанию жизни, ее конституирующему испытанию, как линии раздела жизни на «до» и «после», линии подлинного «теперь»).

Эту довольно сложную диалектику предстоит распутать прежде всего в направлении уточнения ее содержательных истоков. Формальный анализ на этом этапе позволяет еще раз уточнить диалектику отношения времени и его пространственного выражения:

– «чистая временность» представляется инспирированным состоянием (духовности), возрождающим изначальную пластичность актов «выпекания мира»; конституирующим его переживанием служит самоисступление, сочетающее смерть и возрождение (через прямое погружение в «вечность» субстанциального начала); структура чистого времени как «чистая синтагма» включает парадигму «перехода через смерть» и конституирована ее тройственностью (возрождаемой структурой нарратива в обусловленности завязкой-кульминацией-развязкой; эта универсальная мета-структура привносит смысл в первые пространственные метафоры, размечая путь (линию) началом, серединой, завершением).

– пространство – основополагающая метафора пути перерождения и лишь в отнесении к «подлинности» обретает определенность; метафорика основана отождествлением момента перехода (кульминации-перерождения) с местом, к которому оно привязывается (усложнение достигается за счет фиксации трех «ключевых» пунктов пути с дальнейшим увеличением числа); уподобление пути в топологической метонимии «предназначению» выступает исходом и направлением метафор «линейного (осевого) времени».

С учетом этих уточнений следует принять заключение Фрейденаберг: «Это основное восприятие первобытного человека, вариантно представленное в сюжете, накинёт сетку на всю картину мира для долгих тысячелетий исторического мышления и удержит его в готовых формах и в слове, и в ощущении, и во всех видах идеологии»¹.

ЛИТЕРАТУРА

1. Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. СПб., 1905.
2. Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия духа. М.: Мысль, 1977.
3. Годелье М.С. Загадка дара. М.: Восточная литература, 2007.
4. Гольдман Л. Лукач и Хайдеггер. СПб.: Владимир Даль, 2009.
5. Кант И. Сочинения в 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964.
6. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Собр. соч.: В 8 т. : пер. с нем. Т. 8: Статьи. Лекции. Избранные письма. Из рукописного наследия. М.: ЧОРО, 1994. С. 12–29.
7. Кэмпбелл Дж. Маски бога. СПб.: ИТП «Шамбала», 1997.
8. Кэмпбелл Дж. Мифы, в которых нам жить. К.: София; М.: Гелиос, 2002.
9. Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. М.: Ванлер, Рефл-Бук, АСТ, 1997.
10. Кэмпбелл Дж. Пути к блаженству: мифология и трансформация личности. М: Открытый Мир, 2006.
11. Мелетинский Б.М. Поэтика мифа. 3-е изд., репринтное. М.: Восточная литература, 2000.
12. Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1: Интрига и исторический рассказ. М.; СПб.: Университетская книга, 1998.
13. Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-Традиция, 2005.
14. Стеблин-Каменский М.И. Миф. Л.: Наука, 1976.
15. Фрейденаберг О.М. Поэтика сюжета и жанра / Подг. текста, справочно-науч. аппарат, предварение, послесловие Н.В. Брагинской. М.: Лабиринт, 1997.
16. Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля, Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.
17. Ankersmit F.R. "“Presence” and Myth." *History and Theory* 45.3 (2006): 328–336.
18. Dunne J.S. *Time and Myth*. New York: Knopf Doubleday Publishing Group, 2012.
19. Heidegger M. *Holzwege*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann Verlag, 1980.
20. Hirsch E. "Landscape, Myth and Time." *Journal of Material Culture* 11.1–2 (2006): 151–165.
21. Lévi-Strauss C. "The Structural Study of Myth." *Journal of American folklore* 68.270 (1955): 428–444.
22. Lévi-Strauss C. *Myth and Meaning*. London: Routledge & Kegan, 1978.
23. Lévi-Strauss C. *Anthropology and Myth: Lectures 1951–1982*. Oxford: Basil Blackwell, 1987.

Цитирование по ГОСТ Р 7.0.11—2011:

Спектор, Д. М. Время и история: к началу времен / Д.М. Спектор // Пространство и Время. — 2015. — № 3(21). — С. 138—145. Стационарный сетевой адрес: 2226-7271prov_st3-21.2015.51.

¹ Там же. С. 228.