

Концепция мифа у Р. Г. Назирова

0. О Назирове и фольклоре

Приводя ВАКовскую аналогию можно сказать, что наш сегодняшний доклад «по двум специальностям». С одной стороны, мы будем говорить о мифе и мифологии, ритуале и фольклоре, вещах для нашей аудитории хорошо знакомых. С другой стороны, наш доклад — об истории науки. И, работая над своей темой, мы постоянно вспоминали и книгу Якова Эммануиловича Голосовкера «Логика мифа», и «Миф и литературу древности» Ольги Михайловны Фрейденберг, вышедшие в серии «Исследования по фольклору и мифологии Востока», также для наших слушателей не посторонней.

Сперва мы скажем несколько слов об основном герое нашего выступления. Ромэн Гафанович Назиров (1934—2004), почти всю жизнь проживший в Уфе, известен как литературовед. Признание завоевали его работы, посвящённые творчеству Ф. М. Достоевского. Зато мало кто знает про 16 опубликованных им при жизни статей об истории фольклорных сюжетов: они выходили в уфимском сборнике «Фольклор народов РСФСР» в течение 1980—1990-х годов и распространения среди специалистов, насколько мы можем судить, не получили.

В 2010 году эти статьи были переизданы в одном томе «О мифологии и литературе, или Преодоление смерти», тогда же к ним прибавилось ещё 5 статей, извлечённых из архива учёного, и ещё одна не публиковавшаяся статья была вышла в другом месте (почти все эти тексты доступны в Интернете). Можно разделить эти работы на два неравных класса. В одном, общим числом 20, исследователь разбирает историю конкретных сюжетов. Что делает Назиров в этих статьях? Отталкиваясь от какой-то позднейшей расхожей реализации мотива, например, пушкинских строк про то, как «во тьме печальной / гроб качается хрустальный», исследователь восстанавливает историю этого мотива или целого сюжета, начиная от архаики и возводя нарратив к ритуальным или конкретно-бытовым истокам. Но собственно происхождением Назиров не ограничивается, а идёт дальше, сопровождая сюжет на всём его гипотетически восстанавливаемом историческом пути. И этот путь может быть весьма замысловатым.

Так, в статье 1984-го года, посвящённой сказочным талисманам невидимости (особенное внимание Назирова привлекают сюжеты, имеющие по каталогу Аарне-Томпсона номера 465 А, 506 и 507) автор сначала приводит хрестоматийные примеры случаев упоминания невидимого слуги и благодарного мертвеца от ветхозаветной неканонической «Книги Товита» до истории о помощи Зигфрида в сватовстве Гунтера в «Нибелунгах», затем объясняет исторические корни сюжета о подмене жениха, останавливается на архаическом страхе перед девственностью, попутно апеллируя к библейскому рассказу, папуасскому мифу, непальской легенде; переключается на мифологическую мотивировку этого страха, предполагающую наличие духа-охранителя девственницы или её «начинённость» змеями (Назиров даёт сравнительную оценку древности этих мотивов); далее речь идёт про реликт группового брака — роль помощника в дефлорации невесты, обусловленную желанием отвести месть демона-охранителя от жениха, который в некоторых традициях приходил на свадьбу инкогнито, из чего получились сюжеты типа АТ 974 «Муж на свадьбе своей жены»; всё это вступает во взаимодействие со свадебным ряжением в звериные шкуры как

нейтрализацией мести духа-охранителя, то есть помощник в свадебном действе появлялся в роли тотемного предка, а значит, был и «мёртвым», невидимым, стало быть и брак мыслился как похищение невесты царём смерти; таким образом, шапка-невидимка восходит к обрядовой маске тотемного предка, которую надевал дружка; второй талисман невидимости — перстень мертвеца, он возводится к мотиву мёртвой руки как средству усыпления, конвергировавшему в Европе с корнем мандрагоры; наконец, усыпление рассматривается как часть воровской магии при этом сам феномен воровства исторически предстаёт как средство выживания, а с рождением частной собственности связывается голод и гибель; «овладение девушкой — одна из первых форм воровства», — возвращает нас Назиров к исходной брачной теме.

Все эти конвергенции и дивергенции мотивов, сюжетная синонимия, обнажение ритуальных истоков фабулы описаны так, что читаются как увлекательное детективное повествование.

У этих занятий фольклорными фабулами был внутренний и внешний контекст. **Внешний** был обусловлен тем, что в 1943 году в Уфе поселяется крупнейший специалист по восточнославянской сказке Лев Григорьевич Бараг. С середины 1960-х годов они работают на одной кафедре. Мы пока не можем сказать, какого качества было влияние, оказанное на Назирова Барагом, но сама по себе заинтересованность, которую проявил наш герой к предметному полю, могла быть продиктована в том числе и присутствием рядом сильного фольклориста. **Внутренний** контекст вырастает из самого существа научных интересов Назирова, среди которых главные — это проблема прототипа в литературе (то есть механизм получения текста из внетекстовой реальности) и история сюжетов. По этой последней теме Назиров пишет докторскую диссертацию, выбирая для анализа судьбу пяти пушкинских и пяти гоголевских сюжетов в дальнейшей русской литературе.

Второй класс статей, в который входят 2 работы: «Генезис и пути развития мифологических сюжетов» и «Средневековое мифотворчество» стоит особняком. В них Назиров также приводит мифологические сюжеты и их ритуальные истоки, но в центре его внимания уже не сюжеты сами по себе, а вся проблема мифологии в целом, её основания и закономерности функционирования. После смерти учёного стало ясно, что для него это было не «боковым ответвлением», а предметом подлинного и настойчивого интереса.

1. О «Становлении мифов». Текстологические замечания и общий план книги

Надо сказать, что архив Назирова вообще открыл его ученикам и коллегам много неизвестного о личности литературоведа и серьёзно поколебал представление о нём как о специалисте по творчеству Достоевского *по преимуществу*. Про это можно долго рассказывать, но мы сэкономим время, сосредоточившись на главном. В папке под номером 47 обнаружена рукопись монографии под названием «Становление мифов и их историческая жизнь» объёмом в 16 с лишним авторских листов. Рукопись не датирована, но исходя из упоминаемых и цитируемых в ней источников можно установить точку *ante quem non*. Самая поздняя литература в монографии датирована 1996 годом, но творческая история текста, очевидно, сложна. Так, некоторые соображения заставляют подозревать существование по крайней мере трёх редакций монографии. Имеющийся у нас текст, очевидно, ожидал окончательной правки, которая по какой-то причине так и не была произведена (хотя основная часть, очевидно, была написана ещё в 1990-е), и содержит пометы вроде «переписать», «сократить» и т.д. В то же время монография концептуально завершена, текст выстроен сообразно с внутренней логикой автора, все разделы заполнены и последующая работа, по всей видимости, должна была носить отделочный характер, но на общую архитектуру вряд ли повлияла.

Надо сказать, что разного рода рабочих материалов (это выписки, вырезки, конспекты, разного рода маргиналии) на сопутствующие темы в архиве предостаточно, они объединены в пачки с материалами под общим заголовком «Миф и символ» (и частично служили заготовками для учебного курса «Культура и религия», который читал профессор), но наличие объёмного завершённого оригинального текста по этой теме всё же стало для нас неожиданностью.

Монография выдерживает следующую композицию:

- I. Миф как наивный реализм.
- II. Тотемный брак и мифическая сказка
- III. Экскурс о (происхождении) змеепоклонстве(а)
- IV. Героический вор и рождение религии
- V. Лабиринт и Олимп
- VI. Переселение душ и утопия
- VII. Секулярный миф и эллинизм
- VIII. Мифы обыденного сознания
- IX. Эвгемер, Библия, Филон (Александрийский)
- X. Главный итог эллинизма
- XI. Мифотворчество христианской Европы
- XII. Мифотворчество позднего Средневековья
- XIII. Карьера Сатаны
- XIV. Возрождение и Реформация
- XV. Наименее мифологический век
- XVI. Тайный страх неверующих
- XVII. Наполеон и его миф
- XVIII. Четыре немецких философа
- XIX. Самообманы цивилизации
- XX. Русская национальная мифология
- XXI. Мифы и прозрения Достоевского
- XXII. Революционная мифология и её перерождение

Как видно, в целом следуя хронологическому принципу, Назиров прослеживает миф от архаики до новейшего времени. Неслучайно сочетание стилистически, казалось бы, разнородных названий вроде академичного «Секулярный миф и эллинизм», с одной стороны, и поэтизированного «Карьера Сатаны», с другой. Это даёт представление о стилевых особенностях Назирова как автора.

Мы не будем рассказывать последовательно про каждую главу в отдельности, а попытаемся выделить основные концептуальные и методологические моменты книги.

2. Методологические ориентиры книги Назирова

Прежде всего, нужно сказать про методологию и стиль книги, которые могут дать представление об источниках Назировского понятия мифа. Если стиль Назирова декларативно самостоятелен, более того, — заряжен на полемическое обострение традиционных мнений вне зависимости от их авторитета и давности, то некоторые персонифицированные методологические ориентиры напротив, включают его в понятный концептуальный ряд. Так, процитировав Ренана, Назиров не стесняется написать: «Ренан смешивает две разных вещи: начало языка и его постепенное развитие», отпуская потом еще несколько иронических замечаний в адрес французского историка.

В то же время исходные методологические установки монографии выдают ориентацию на, во-первых, идеи Мелетинского и, во-вторых, Кассирера (и вообще кантианско-посткантианскую гуманитарную традицию).

На Мелетинского Назиров опирается, говоря об этиологичности мифа и его упорядочивающей функции, на него же ссылается, рассуждая о пространственных категориях архаического мифа и анализируя по ходу работы ряд конкретных эпизодов истории мифологии.

Но при этом, делая акцент на упорядочивающей функции мифа и его познавательной ценности, Назиров соглашается и с мыслью Э. Кассирера об особом значении этизации мифа в первобытном сознании, а с другой стороны, обнаруживает родство с трансцендентальной (кассиреровской же) концепцией мифа как прямого и первичного отражения самой способности человека к познанию и освоению мира (а не форм, в которых эта способность проявляется). Возводя корни первичных мифологических представлений к доязыковой стадии эволюции человека, напрямую к физиологическим феноменам памяти, эмоций, сексуальности (двуполости) и пр., Назиров фактически понимает миф как онтологически первичную форму не познания, а самого сознания. Языковое отражение первичных мифологических представлений — необходимый, но уже следующий этап становления мифов, важнейший в деле разумного освоения природы. Языковое означивание пространства есть первичное упорядочивание хаоса, безусловно позитивное онтологическое деяние, формирующее собственно человеческий мир: «различая поименованные вещи в хаосе материальной среды, человек творит конкретную предметность».

Ср. у С. Ю. Неклюдова в статье «Голос и эхо мифа»: «В целом мифологические представления первичны по отношению к мифологическому тексту». При этом, однако, Неклюдов делает специальную оговорку, ограждающую эту концепцию от теистических и трансцендентальных: «речь, разумеется, не может идти о каких-либо диахронических отношениях мифологических представлений и их текстовых воплощений, о, так сказать, дотекстовом существовании мифологического знания». В монографии о мифе у Назирова конкретно эта мысль выражена не вполне ясно, он нигде не уточняет является ли онтологическая первичность представлений перед языком в его понимании еще и исторической. Но в статье 1995-го года, генетически и хронологически с монографией связанной сказано определённно и провокативно: «в первобытном стаде людей, в доэтническом состоянии, на низкой стадии языкового развития, мифологическому повествованию предшествовало представление, еще не сложившееся в рассказ. Человеческая память старше языка: феномены памяти, еще на рефлекторной основе, формируются уже у животных и по сей день удивляют нас своей устойчивостью, длительным действием»¹.

Возвращаясь к связи с Кассирером, следует сказать, что Назиров не разделяет его своеобразной стадильности концепции развития познания из мифа — через религию — к логическому познанию и трансцендентальной философии. По Кассиреру миф в зародыше содержит истину (или условия для ее познания²), которая затем «очищается» в процессе развития человечества (это собственно гегельянская часть его теории, а Назиров — яркий антигегельянец, отрицающий кассиреровский «логический генезис»). Хотя с другой стороны, несколько публицистический финал «Становления мифов» намекает все-таки на своеобразное «освобождение» или «обуздание» мифа ради **(цитата)** «полной реализации прав личности на веру, творчество, информацию и анализ».

¹ Назиров Р. Г. Генезис и пути развития мифологических сюжетов // Фольклор народов России. Русский фольклор Башкортостана в его межэтнических отношениях: Межвузовский научный сборник. Уфа: Башкирский университет, 1995. С. 138.
² См.: Хюбнер К. Истина мифа.

3. Историзм мифографии Назирова

В последовательном пути авторской мысли от архаики до современности, который мы наблюдаем в плане монографии, прослеживается явственная просветительская цель. Работая с рукописью мы, например, постоянно улавливали переключки с тем, что Назиров рассказывал на своих спецкурсах «Культура и религия», «История эстетических учений». Поэтому первые главы, возможно, не слишком оригинальны в концептуальном плане, хотя это ещё предстоит проверить. Назиров последовательно проходит по древнейшим пластам мировой мифологии, анализируя рождение и развитие мифа о культурном герое, офиолатрические представления, сюжеты, связанные с трикстером и т.д. И здесь много общего со статьями о происхождении и развитии сюжетов, о которых речь шла выше. Но в монографии многие высказывавшиеся в отдельных работах факты и идеи встраиваются в более общий план, концептуально генерализуются и приобретают историческую и идеологическую перспективу. Кстати, возможно, что именно поэтому Назиров и не стал републиковать свои фольклорно-мифологические статьи отдельным сборником, как некоторое время собирался (свидетельства таких намерений есть в архиве): сборник, который планировалось назвать «Превращения сюжетов», потерял смысл после того как был реализован замысел его итоговой книги о мифе.

Двигаясь от архаики к современности Назиров постепенно подходит к первому ключевому пункту своей концепции истории — рождению религии.

Религия у Назирова и «формообразующее начало культуры», и начало нравственности. Причём нравственный канон устанавливается через нарушение, и этизация мифа сопровождается рождением героического вора-трикстера, ведь рождение табу требует примера его нарушения.

В социальном смысле рождение религии («переход от магико-мифологической стадии к отчётливо религиозным системам») обусловлено у Назирова рождением собственности: неолитическая революция сопровождается появлением излишков и вполне понятным стремлением оставить их в рамках семьи, а не рода-племени: «Собственность порождает необходимость её мифологического оправдания. Культурные герои царили в мифологии до тех пор, пока закон и право собственности не развенчали героическую кражу. С этизации мифов начинается религия, и гарантом морали, а значит, и собственности выступает бог».

Формирование целостной объяснительной системы и зарождение рационального описания мира в этом процессе по Назирову находятся только на втором месте, что противоречит и Кассиреру, а также и всем социологическим концепциям мифа. *Логизация мифа не главное. Главное — его этизация.*

Методология постижения мифа Назировым синтетична: он затрагивает и социокультурные, и политические, и психологические аспекты своей темы, обращаясь к разноуровневым аргументам от этнографических до естественнонаучных. Так, с психологической точки зрения ключевым процессом в рамках «рождения религии» становится постепенное развитие идеи о бессмертии души. Это и есть, по Назирову, главное, что делает религию нужной человеку. В связи с этой идеей рождаются и сотериологические мифы — мифы загробного спасения.

На этом же этапе возникает конфликт, которому в дальнейшем Назиров уделяет много внимания: ведущаяся с переменным успехом борьба рационалистической мысли и мифа. Так, Платон, по сути, предстает как первый рационалистический бунтарь против мифа. В книге Назирова подчеркивается умозрительность и рациональность собственного мифотворчества Платона и печальный конец его философского пути в антиутопии «Законов» и «Государства». Там же в связи с Аристотелем ставится проблема «мифологии» внутри науки: **(цитата)** «...в колоссальном своде знаний, который строился Аристотелем, неизбежны были лакуны, дыры, и Стагирит штопал их при помощи псевдо-научных гипотез. Например: почему падает

брошенный вверх камень? Потому что он стремится вернуться на своё место. Или “природа не терпит пустоты”. Но ведь это одушевление природы есть антропоморфизация физики, т.е. мифология внутри науки».

Но еще более Назирова занимает другая проблема. Коль скоро миф у него выступает равноправным способом освоения и «одомашнивания» реальности, то встает вопрос, как этот способ работал на материале реальности исторической. Так в монографии возникает тема мифологизации исторического процесса. «В годы походов Александра Македонского, с которых и началась эпоха эллинизма, на глазах культурного мира совершается процесс, дотоле не наблюдавшийся исторически: обожествление живого человека». Процесс мифологической трансформации образа Александра рассматривается Назировым очень подробно, с экскурсом в политическую ситуацию эпохи, с реконструкцией психологии завоевателя. Здесь нужно оговориться, что мы пока не берёмся сказать, насколько такая реконструкция исторична, и не отражается ли в создаваемом облике личный исторический опыт: отец Назирова был репрессирован, да и самому ему не раз приходилось сталкиваться с «отзвуками» предшествующей эпохи. Здесь же надо упомянуть и созданный исследователем цикл эссе о тиранах.

Однако вернёмся к Александру. Причина и прочность его обожествления видится Назирову в совпадении сознательного мифотворчества самого Александра, его реального полководческого таланта и законов фольклорно-мифологического восприятия действительности. Цитата: «Появилась легенда, будто Филипп II вскоре после женитьбы на Олимпиаде подсмотрел в дверную щель, как рядом с его женой возлежал змей; и Филипп окривел на тот глаз, которым подсматривал (на деле же глаз был выбит стрелой во время одной из осад)».

Кстати, пример с подсматриванием за пикантной сценой тоже в чём-то весьма «назировский»: Ромэн Гафанович такими вещами интересовался, но умел соотнести свой интерес с профессиональной плоскостью: среди его неопубликованных трудов значится и большая энциклопедия эротической темы в мировом искусстве.

«Для самых культурных греков Александр стал лишь образцом полководца, однако в суеверную эпоху эллинизма скептики остались в меньшинстве. В III в. до н.э. энциклопедист Эратосфен, который считал землю шаром и первый измерил дугу меридиана, пишет о чудесном рождении Александра». Иными словами, политическая история человечества опровергает кассиреровскую утопию «очищения» мифологического знания. Мифотворческий процесс сильнее живого свидетельства, миф попирает факты.

В таком понимании мифа Назиров не одинок. Достаточно вспомнить слова Сергея Юрьевича Неклюдова в статье «Структура и функции мифа» об иллюзорности представлений о смерти мифа в современном мире: «Мы являемся свидетелями того, как по идущим из глубины веков архаическим моделям в современной политике и идеологии воссоздаются старые мифы в новых социальных и национальных оболочках. Двадцатый век показал, к каким чудовищным последствиям приводит их реализация на практике».

Однако у Назирова это не только наблюдение за текущим социокультурным процессом, но и фундаментальный принцип взаимодействия мифа и исторического процесса. В дальнейшем этот процесс показан в книге на различных примерах и различных вариантах секулярной исторической мифологии: династия Птолемеев (от Птолемея I Сотера до Клеопатры), римские цезари, Людовик XIV, Наполеон — вплоть до XX века и советской мифологии. И здесь анализ, проделанный Назировым опять же находит себе аналогии в современной фольклорно-этнографической и культурологической мысли³.

При этом такой миф, творя культ, не творит собственно религии, почему и именуется у Назирова «секулярным».

³ См., например: *Чернышов А.* Современная советская мифология. Тверь. 1992; *Мелетинский Е. М.* Миф и XX век. Вообще утверждение о живучести мифологического сознания — один из трюизмов современной культурологии.

В одной плоскости с рождением секулярного политического мифа, по Назирову, лежит упадок религии. Секулярный миф подавляет «истинную веру», поддерживая себя внешним могуществом и рационалистическими трюками мысли и техники. Назиров говорит об эпохах «деформированной религиозности», когда секулярный миф выходит на первый план, а религиозное чувство удовлетворяется мистикой и суевериями, то есть уходит в чисто фольклорную (а может быть, пара- и постфольклорную) плоскость.

Цитата: «Абсолютной безрелигиозности быть не может, но возможна деформированная религиозность. Её объектами становятся земные властители, их политическая харизма разрастается в секулярную мифологию. Это признак того, что назревает религиозная революция, близится пришествие нового мифа и нового бога. Во всяком случае, так это происходило в эпоху эллинизма».

В параллель к «большим» мифам истории в книге Назирова поставлены мифы обыденного сознания. Основной тезис ученого: именно здесь находится самый прочный оплот мифологического мировосприятия, неистребимый ни временем, ни культурой, ни рациональной критикой. Как показательный пример он приводит эпизод из собственной биографии: дорожный разговор, в котором молодая деревенская девушка передает ему поверье (причем, лично в него веря) о магических «противопожарных» свойствах молока черной коровы. Мемуар резюмируется так: «Обычай, на который мне случайно указала попутчица-комсомолка, древнее Гильгамеша»; в парадоксальном совмещении «древности», «Гильгамеша», и «комсомолки» видно стремление лектора добиться максимальной мнемонической эффективности своих слов.

Но и в обыденном сознании он стремится отыскать структурообразующие мифы. Такими для него становятся фольклорно-мифологические представления о судьбе (предопределении) и случайности — Ананке-Мойра и Тихе-Фортуна. Именно эти понятия дольше всего сохраняются, по его мнению, в обществе в близком к архаике виде, и именно с ними связана наиболее прочная консервация магических представлений и практик.

Согласно Назирову, бытовые рудименты магии вечны. Эти конкретные проявления мифологии массового сознания неистребимы потому что выражают стремление человека «верить» реальности, помогают укрепиться-укорениться в бытии и в этом Назиров в общем близок к психологической трактовке мифа.

Возвращаясь от экскурса в бытовую магию к магистральной линии истории мифа, он особо сосредотачивается на эпохе эллинизма, вполне традиционно понимая ее как «осевое время» мировой культуры. Однако до обращения к истории становления христианского мифа и его многочисленных производных, он подробно останавливается на эвгемеризме.

Эвгемер и его наивно-рационалистическая концепция мифа («...первая попытка рационалистически освоить мифологический процесс») как прямого отражения истории и ее крупнейших деятелей предстают в «Становлении мифов» как симптом нового качества мифологии, предметом которой отныне становится история. Причем, в этом процессе важную роль играет момент канонизации и упорядочивания мифологии.

Сама Библия с мифологической точки зрения рассматривается Назировым — опять же вполне традиционно — как синтетический текст, вобравший в себя колоссальный массив влияний, традиций, целых и обрывочных сюжетов и их интерпретаций и в процессе создания претерпевший жесткую *рационалистическую* (риторическую) правку.

Главное свойство такой правки обуславливает, по Назирову, и специфику Библии в сравнении с другими артефактами ближневосточной словесности: **(цитата)** «Всё же Библия принципиально отличается от эпоса о Гильгамеше — древнейшего образца трагической онтологии. Библия преодолевает трагедию. Жизнь Моисея полностью оправдана установлением Завета. Он создал общенародную цель, которая в потенции была уже транснациональной. Целеполагатель — вот истинный герой мировой истории».

Итак, библейскому мифу свойственна отчетливая телеологичность. При этом цель может быть принципиально недостижимой (именно в этом Назиров видит смысл философски толкуемого им финала мифологической биографии Моисея) но повествование о ней по-

новому организует свойства проживаемого человечеством времени. Назиров пишет: «мир предстаёт как исторический процесс, возникающий на основе обетования Бога, и ответственность за этот процесс несут надеющиеся на Бога люди. Исследуя отношения человека и Бога, иудаизм пришёл к признанию смысла истории». Дальше Назиров ссылается на слова Мирчи Элиаде о теофаническом смысле ветхозаветного мифа и подходит к выводу: «Историзованные мифологии резко отличаются от прежних мифологических систем, имеющих архаическое происхождение... При различении типов мифологических систем очень важно определить их отношение к времени»

Разделяя эти две эпохи мифологического процесса — архаическую и новую, начинающуюся в нашу эру, он ссылается на Веселовского, выделявшего две эпохи «великого мифического творчества», но дает поправку: новое мифотворчество начинается до христианства (с начала эллинизма) и меняет не только содержание мифа (т. е. дело не в монотеизме как таковом). Происходит ломка самих принципов мифотворчества, миф обретает качественно новую природу.

4. Мифология после христианства

Конкретный механизм такого мифологического поворота видится ученому в синтезе иудейского исторического мифа и эллинистической рациональности, причем, роль последней — ключевая на стадии оформления *сюжета* христианского мифа (напомним, что сюжет вторичен по отношению к представлению и у Назирова, и у, например, Неклюдова⁴). То есть евангельский сюжет формируется на базе существующего представления при использовании инструментария позднеантичной философии.

Отсюда становится понятно, почему рассуждению о появлении христианства предшествует обширный экскурс в истории Септуагинты и в биографию Филона Александрийского: «базой христианского движения послужил эллинистический синкретизм; евангелисты переняли у Филона сам способ думать». Заметим слова «движение» — т. е. практическое выражение веры — и «думать» (а не «верить», например).

Сам же образ веры, ключевое мифологическое представление, обозначившее переход мифа в новое качество, наличествовал по Назирову еще в иудаизме: «Если архаические мифологии обращены в прошлое, а классическая прикована к настоящему, то еврейский мессианизм превратил религию Единого Бога в напряжённое ожидание будущего». Христианство в свою очередь дало зримый образ этого будущего, (*цитата*) «создало учения о земном воплощении Бога и об Искуплении».

Стоит отметить, что вопрос о личном отношении Назирова к христианству (прямо говоря — о его вере) вовсе не прост. Ясно, что он не был ортодоксом (ни в одном из смыслов этого слова), но в рукописи его книги сохранились следы и такой правки: сначала местоимение «он» (Иисус) написано с маленькой буквы, затем поверх написана большая. Впрочем, на саму концепцию мифа специфика его личной веры вряд ли могла влиять: этому противоречит весь пафос анализируемого труда — страстного, но и подчеркнуто а-субъективного стремления к познанию.

Сам Назиров сформулировал нечто, что можно принять за его собственное *profession de foi* только в одном абзаце: «Трактовать Явление Христа как мелкий эпизод колониальной истории значило бы уподобиться самодовольным и подслеповатым римлянам той эпохи. Ибо если и поныне последствия Явления Христа всемирны и неисчерпаемы, значит оно было чем-то исключительным и беспримерным. Параллели с биографиями других религиотворцев мало что объясняют. Христос торжествует над временем, как никто. Первоначальное христианство — величайший пример десакрализации всякой мирской власти, ибо государство насильственно по природе, Христос полностью отделил его Бога, разделил

4 см. «Голос и эхо мифа: текст, жанр, сюжет».

кесарево и Божие. Он задал цель человечеству — самоустроение без насилия. Думается, что современная любовь к Христу — шире, чем собственно христианская религия, которая в истории принявших её народов неоднократно освящала земное государство».

Это противопоставление государства и религии в ее социальном аспекте стоит раскрыть подробнее.

Социальные приложения (отображения) мифов всегда рациональны (и в этом смысле противопоставлены своему источнику). Миф, ставший основой, общественного установления каноничен, статичен, способен к рациональному толкованию. По Назирову это уже не миф: **(цитата)** «Миф живёт только в динамике. Противоречия между элементами мифологической системы — это норма. На более высоких культурных стадиях этой норме противопоставляются рационалистические тенденции философской гармонизации мифов и их логической интерпретации. Едва родившись, научное мышление ставит под сомнение принцип чуда, вытесняет его из мирообъяснения и пытается заменить естественным причинами. Научная картина мира всегда неполна, но часто претендует на полноту. В той мере, в какой гипотеза претупает пределы познанного, наука сама становится мифологией, но не признаётся в этом».

Парадоксально, но именно рационализм, превращая миф в средство устроения общественной жизни, повинен, по мнению Назирова, в том, что периодически мифология (в особенности «государственная») становится античеловечна. Античеловечна практически любая рационалистическая интерпретация мифа (хотя бы потому, что зачастую имеет автора, небескорыстного в своей интерпретационной активности. Из этого исходит «критика» Гегеля и гегельянства в «Становлении мифов». Процесс становления мифа в таком освещении — непрерывный конфликт живого мифологического процесса и рациональной мысли. Причем именно последняя, стремясь логизировать и «социализировать» миф, приводит порой к самым чудовищным примерам его исторической реализации.

Выскажем соображение, напрямую не относящееся к нашей теме: назировская концепция мифа в таком освещении вполне может быть интерпретирована как оригинальная философия истории.

Но вернемся к назировским представлениям об этом самом «живом» мифологическом процессе.

В этой связи обращает на себя внимание то, как Назиров акцентирует двойственность процесса исторического становления христианства. С одной стороны: **(цитата)** «Христианство повторно ввело в философию ту логику чудесного, которую истребляла аристотелевская логика. Христианская революция придала античному миру мощный мифотворческий импульс». С другой же: **(ещё цитата)** «...между Иисусом Христом и Павлом был превзойдён некий порог, произошёл перелом, после которого светлый мир апостолов с их романтической бедностью и скитальческой волей сменяется исторической, домовито-запасливой иерархизированной Церковью». Ключевое слово здесь — «иерархизированной». Церковь становится социальным институтом и как таковая должна выработать идеологию, главным отличием которой от мифа должна быть *подчеркнутая логичность*. Дальше Назиров делает подробный экскурс в биографию Августина и становление христианского неоплатонизма. Возникает искушение представить это как однозначно негативную рационализацию мифа, однако процесс сложнее: становящееся христианство не только подвергается позднеантичному умствованию, но и сохраняет живую мифотворящую силу.

К описанию результатов этой силы Назиров переходит через анализ трансформации в христианстве одного из самых архаических мифологических архетипов и иконографических образов — богини Матери с младенцем на руках. В противовес частому мнению о неизменности этого архетипа на протяжении тысячелетий, Назиров указывает на трансформацию образа в христианстве. Он получает новую парадоксальную структуру: Мария не только Мать, но и Дева. Тем самым материнство как бы «очищается» архаическим культом девственности, что, по мысли Назирова, создает предпосылки для новой социальной и культурной роли женщины в средиземноморской культуре.

Именно конкретно-сюжетное освоение христианства средневековой Европой и социальные трансформации христианского мифа занимают его гораздо больше, чем интеллектуальная история богословия.

Во вторичном мифотворчестве средневековой Европы Назиров усматривает грандиозный культурный синтез христианского мифа и архаики европейских язычников. Отличительные свойства этого синтеза: свобода, историзм (влияние «авраамической» культуры), реализация в неканонических фольклорных и только затем в литературных текстах, символизм (пожалуй, единственное влияние интеллектуализма раннего христианства) и сюжетная (но не догматическая) репликация структур евангельского сюжета (так, британский Артур, а за ним и все спящие короли-избавители, повторяют структуру евангельской биографии, но не ее мистическое содержание).

Именно в исследовании и описании этого процесса Назиров, судя по всему, получал наибольшее исследовательское удовлетворение. Возможно, сам замысел «Становления мифов» возник из необходимости обобщения накопленных ученым наблюдений за процессом синтеза мифологий и его отражениями в живом фольклорном и литературном процессе. Об этом говорят выразительные схождения и параллели между отдельными статьями Назирова и соответствующими главами в книге, где конкретные находки наконец поместились в генерализованный контекст. Фаустианский сюжет и миф о спящем короле-избавителе, образ Агасфера и гаммельнского крысолова, средневековый культ Девы Марии и францисканство — все это и многое другое, по Назирову, детали единой мифологической картины средневековой Европы.

Такие мифы обладают особой плодотворностью. Назиров, по сути, превращает их в фундаментальный базис европейской словесности (особенно выразительно это показано в главе «Карьера Сатаны»). Синтетические фольклорные корни таких мифов делают их исключительно пригодными для дальнейшей индивидуальной реинтерпретации в культуре и общественной мысли.

Именно внимание к таким индивидуальным реинтерпретациям дает начало новому тематическому повороту назировской мысли: в центр внимания ставится личное мифотворчество и сложное соотношение в нем подлинно мифологических и рационально-волюнтаристских тенденций. Назировым вводится термин «мифологическая инициатива», которая может быть более или менее близкой к естественному процессу, более или менее искажающей. Здесь концепция Назирова приобретает, может быть, несколько литературный характер: в ней появляются герои — удачливые мифотворцы Франциск Ассизский, Данте, Жанна д'Арк и т. д. и грубые насильники над традиционной мифологической культурой, они возникают в эпоху становления новоевропейского рационализма и главнейшие из них для Назирова, безусловно, Гегель и Маркс. Однако при всей разнице итогов таких инициатив в них прослеживается общность структуры: всегда есть некий исходный инвариант, на котором «надстраивается» новый миф, — Христос, Дева Мария, Прометей, Денница и пр.

Зрелая мифология вторична и включает в себя итоги рационалистической мысли как необходимый элемент приспособления реальности к сознанию. Рационализм в таких мифах становится иллюзорен (почему, по мысли Назирова, например, марксизм не логическая, а мифологическая концепция), их отношение к реальности (в отличие от архаических мифов) может быть разным. Возможны, радикальные расхождения таких вторичных мифов с естественным ходом жизни и истории. При проникновении таких «смещенных» мифов (термин Назирова) в социальную практику создаются предпосылки для исторических трагедий — Французской революции, наполеоновских войн и грандиозных практических антиутопий XX века.

Вся новейшая история Европы с точки зрения становления мифа, по Назирову, выглядит как борьба стихийного мифологического гуманизма (изначального свойства мифа) и внешне этичного, но втайне над- и античеловеческого рационализма. Отсюда его внимание к ключевым литературным гениям и истории философии (в которой он, например, чрезвычайно высоко оценивает скептицизм Монтеня — как попытку этически ограничить

рационализм). Отсюда же и ключевая роль Достоевского во всей этой конструкции: именно он, по мысли Назирова, понял и обобщил этот конфликт в формах христианской трагедии.

Здесь же, видимо, укоренена открытая публицистичность финала его книги: **(цитата)** «Возможно, человечеству XXI века придётся жить в условиях взаимодополнительности мифологического и научного сознания, и великой задачей Земли будет ограждение политики от вторжения волюнтаристских мифологий любого толка, религиозных или антирелигиозных. Новый Завет культуры — полная реализация прав личности на веру, творчество, информацию и анализ».

5. Итоги

1. Миф рассматривается Назириным прежде всего как первичная форма сознания, определяющая сферу человеческих представлений о мире. В этом смысле миф досюжетен и онтологически первичен по отношению к языку. Концепция обнаруживает родство с трансцендентальной концепцией мифа у Кассирера, однако лишена прогрессистских коннотаций.

Сюжетное оформление мифов в архаике прямо зависит от внешних факторов и тесно увязано с ритуально-магическим аспектом культуры; такие мифы доэтичны, однако они уже, по Назирову, гуманистичны — в том смысле, что очеловечивают, «одомашнивают» враждебный внешний мир. Этот стихийный гуманизм мифа в дальнейшей истории культуры становится одной из константных составляющих структуры зрелого мифа и *естественной* мифотворящей силой.

2. Перелом в мифологическом процессе наступает с эпохой эллинизма и рождением христианства. На этой стадии конституируется ключевая оппозиция концепции Назирова: стихийный гуманизм мифа и ложный гуманизм рационализма. Назиров разворачивает в широкое и в тоже время тщательно детализированное полотно конфликт мифа и рационального разума, порождающего опасные извращения мифологических сюжетов и их еще более опасные социально-исторические реализации.

Естественному мифотворческому процессу противопоставляется (или соединяется с ней в культурном синтезе?) личная, индивидуальная мифологическая инициатива, результаты которой амбивалентны. С одной стороны, Назиров показывает, насколько плодотворным может быть личное мифотворчество и как оно может обогащать сюжетный арсенал культуры. С другой же стороны, интеллектуальное мифотворчество Нового времени, по мнению Назирова, повинно во всех без исключения исторических катастрофах последних веков.

3. Выше уже говорилось о том, что книга Назирова вполне может быть прочитана как трактат по философии истории. Возникает искушение исказить ее название, превратить его в «Становление *мифа*» и понять книгу как описание истории человеческого мышления *ab ovo* до наших дней. Думается, что автор учитывал такую возможность (и даже допускал ее до некоторой степени), но книгу назвал все-таки «Становление мифов», снабдив заглавие еще и продолжением — «и их историческая жизнь». Значит, все-таки речь идет не о философской абстракции (или не только о ней), а о концепции обобщающей факты культуры в рамках специфической *эмпирической* дисциплины.

На этом уровне ценность назировской концепции мифа, на наш взгляд, состоит в потенциально целостном взгляде на развитие мировой культуры. Фольклорно-мифологические представления в их единстве с индивидуально-рационалистической творческой инициативой предстают как своеобразный двигатель культуры. Назиров, таким образом, предлагает не что иное, как попытку структурно полного описания механизма этого двигателя. В этом смысле идея его «Становления мифов» должна быть соотнесена с так и не осуществившимся до конца замыслом «Исторической поэтики». Вполне возможно и даже скорее всего при детальном и подробном знакомстве с реализацией этого замысла возникнут неизбежные частные возражения и общетеоретическая полемика — но это судьба всех

тотально-обобщающих концепций. В то же время такие обобщения неизбежно полезны, поскольку тем или иным образом дают нашей науке (имеется в виду филология и даже история культуры в целом) новый импульс к развитию.