

МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ

УДК 21:[159.9:316.6]

РОЛЬ ТЕОРИИ АРХЕТИПОВ В АНАЛИЗЕ МИФА

С. В. Рязанова

Институт философии и права Уральского отделения РАН, 614066, Пермь, Мира, 26, 37
svet-ryazanova@yandex.ru

Анализируется становление и эволюция теории архетипов, которая позволяет наиболее полно охарактеризовать миф как форму мировоззрения. Прослеживаются основные тенденции трансформации теории архетипов в гуманитарных дисциплинах. Исследуются варианты альтернативных теорий коллективного бессознательного.

Ключевые слова: миф, мифология, архетип, коллективное бессознательное, мировоззрение.

Гуманитарные дисциплины дают не так много вариантов ответа на вопрос о природе сходства мифологических систем, обоснованного самой природой когнитивного опыта. Еще С. С. Аверинцев отмечал, что «при самом приблизительном описании того, как мы представляем себе миф, невозможно обойтись без таких слов, как первоэлементы, первообразы, схемы, типы, и их синонимов... Дело идет о том, чтобы возможно более адекватным образом выявить повторяющиеся схемы и систематизировать их» [Аверинцев, 1970, с. 115]. Для понимания природы мифогенеза очень важным выяснить то, что представляют собой эти паттерны.

Самой известной из концепций, позволяющей разрешить эту проблему [Аверинцев, 1970, с. 115], является теория К.Г. Юнга и его последователей. Ее базовые принципы уже более полувека активно используются как в собственно психоанализе [Graves, 1952, р. 245–257], так и в исследовании мифологических систем. В рамках данного подхода наиболее полно разработаны характеристики исследуемого нами объекта и указаны границы использования категориального аппарата самой теории архетипов.

Юнг констатирует наличие в любой мифологической системе пласта образов, названного им архетипическим или слоем первообразов. Понятие архетипа в том смысле, в каком оно наиболее часто употребляется в социальных и гуманитарных дисциплинах, было введено швейцарским психологом в статье «Инстинкт и бессознательное» в 1919 г. До этого момента он использовал сходный по значению термин «первообраз», подразумевая под обоими понятиями «априорные врожденные формы интуиции [Юнг, 2009]. Отталкиваясь от методов, предложенных Фрейдом, и совершенствуя их, Юнг привлекает данные истории религии, литературоведения, антропологии и иконографии, что позволяет ему распространить свою концепцию на всю сферу культуры [Сендерович, 2009].

Архетип – это система способов понимания и переживания мира, которая коренится в бессознательном слое человеческой психики, имеет априорный, врожденный характер и является сходной у всех людей [Юнг, 1997, с. 64]. Сами архетипы составляют более глубокий уровень бессознательного, чем индивидуальное бессознательное, фиксируются практически на генетическом уровне, составляют детерминанту человеческого поведения: «архетипы ограничивают возможные способы его восприятия и понимания специфически человеческими рамками» [Юнг, 2009]. Имеет смысл установление связи между социальными инстинктами и архетипами – и те и другие являются коллективными феноменами и определяют друг друга [Сендерович, 2009]. Первообраз в этом контексте определяется как «восприятие инстинктом самого себя», отражает форму и направление инстинкта [Юнг, 2009]. Коллективное бессознательное, таким образом, состоит из суммы инстинктов и архетипов как их коррелятов.

Сам Юнг придавал особое значение тому, что его теория архетипа «устанавливает связь между индивидуальной психикой и коллективным бессознательным» [Сендерович, 2009]. Он от-

мечал, что архетип – не новый термин, он встречается еще в трудах средневековых схоластов [Юнг, 1997, с. 65]. Частично идеи коллективного бессознательного были заимствованы швейцарским психологом у французской социологической школы, к которой принадлежат Э. Дюркгейм и Л. Леви-Брюль [Мелетинский, 1994, с. 159].

Думается, идея образцов изначального восприятия может быть обнаружена во врождённых идеях Декарта, априорных формах созерцания Канта и, с некоторой натяжкой, в мире изначальных идей Платона. Все указанные построения имеют в основе положения о наличии в сознании человека некой структуры, задающей основные параметры функционирования когнитивной сферы. Сходство этих концепций с архетипами Юнга заключается прежде всего в том, что эти начала трактуются как генераторы частных случаев восприятия мира, подчиняющихся единой парадигме, а сами присутствуют в культурном пространстве как удаленные объекты, актуализация которых зависит от возникновения «ключевой» ситуации.

Юнг зафиксировал тесную связь архетипа и мифологии, отмечая, что эти первообразцы не только распространяются благодаря традиции, языку и миграции, но и спонтанно, без внешнего воздействия. Архетипы – это активно действующие установки, определяющие мысли, чувства и действия человека [Юнг, 1997, с. 67]. Они проявляются в сознании и поведении, когда человек попадает в определённые типические ситуации и его сознательная деятельность по каким-либо причинам прерывается. В такие моменты человек уже не выступает в качестве индивидуальности, общие качества человеческого рода начинают доминировать над единичными особенностями индивида. Можно сказать, что в нем просыпается голос предков, если сделать акцент на изначальном присутствии архетипа как основы формирования способа отношения к миру. Если культура продуцирует стандартные социальные ситуации, то архетип побуждает сознание человека воспринимать действительность и функционировать определённым образом. Возникающие на основе изначального образца совокупности образов и смысловые цепочки имеют общий подтекст и предполагают предсказуемое поведение индивида и сообщества. В социальном пространстве действие архетипов наиболее четко проявляется в предпочтениях, оказываемых тому или иному паттерну, вне зависимости от предлагаемых извне схем и комплексов ассоциаций [Ginway, 1998, p. 41–56].

Юнг в качестве наиболее часто проявляемых феноменов выделяет целый ряд таких образов [Юнг, 1997, с. 67]. Это тень, мудрый старец, младенец, который может действовать как герой, мать и ее двойник – дева. Фиксируются и образы, имеющие нечеловеческую форму: дракон, змея, слон, лев, медведь, паук, краб, жук, червь, бабочка (териоморфные). Юнг полагает, что именно эта группа архетипов свидетельствует о том, что содержание мифа и его функции находятся вне человеческой сферы и делятся на сверхчеловеческие (демонические) и недочеловеческие (животные).

Очень важным, на наш взгляд, является положение о том, что архетипы практически не определены содержательно. Архетип сам по себе пуст и чисто формален, он нечто иное, чем «предустановленная способность представления» [Юнг, 1997, с. 67]. С. С. Аверинцев поэтому определяет архетипы как «феноменологические структуры» [Аверинцев, 1970, с. 117]. Юнг отмечает также спонтанность появления архетипов и полную автономность их по отношению к сознанию. Он утверждает, что эта спонтанность в равной мере характерна как для первобытного, так и для современного человека, вне зависимости от того, насколько сам индивид осознает наличие в своей психике архаических первообразцов.

В более поздних работах (с 1946 г.) Юнг начинает проводить различие между архетипом и архетипическим образом: «Юнг совершенно определенно говорит, что “архетипические представления (образы и идеи), переданные нам бессознательным, не следует путать с архетипом как таковым. Они очень разнообразны ... и указывают на нашу основную "непредставимую" базовую форму. Последняя характеризуется определенными формальными элементами и определенными фундаментальными значениями, хотя их можно постичь только приблизительно”» [Самуэлс, 2009]. Изменяются и представления швейцарского психолога о соотношении инстинктов и архетипов. Архетип теперь понимается им как посредник между «материальным» и «идеальным», психофизиологическим и духовным, как «психосоматическое единство, занимающее промежуточное положение между инстинктом и образом» [Самуэлс, 2009]. Все три компонента – архетип, инстинкт и образ – существуют в неразрывном единстве, что снимает вопрос о первичности.

В анализе устойчивых форм внутри мифологических систем Юнг не идет дальше установления факта существования этих форм на феноменологическом уровне. Он предупреждал в одной из

своих работ, что «совершенно бесполезное занятие вырывать отдельный архетип из “живой ткани психики”», и предлагал рассматривать архетипы как «единицы значения, которые могут быть поняты интуитивно» [Самуэлс, 2009]. По нашему мнению, очень важно выявление зависимости между внутренними психологическими факторами и параметрами окружающего мира, обеспечивающими содержательное наполнение архетипа. Благодаря этому устанавливается логическая связь между понятием архетипа как общеобязательного основания для мифопостроений и теми конкретными формами, которые находят свое место в мифологических сюжетах. С. С. Аверинцев пишет: «При таком понимании идея коллективного бессознательного лишена всякого мистического характера и довольно близка к понятию “социального бессознательного” у неопрейдистов типа Фромма» [Аверинцев, 1970, с. 118] – и отмечает, что спекулятивно-мистические элементы философии швейцарского психолога никак не связаны с гипотезой об архетипах [Аверинцев, 1970, с. 119].

С. Сендерович также считает, что Юнгу «в теории архетипов удалось сделать очень важный, едва ли не решающий шаг по преодолению пропасти, разделяющей тысячелетия идеалистического и века естественнонаучного подхода к человеку... он перекинул фактический мост между идеализмом и реализмом» [Сендерович, 2009].

В работах швейцарского психолога мы не находим описания того, как архетип реализуется в условиях работы сознания, когда в нем находят свое выражение не только Оно, но также Я и Сверх-Я. В большей мере его работа с архетипами ограничивается их огромной амплификацией: «Метод амплификации заключается в проведении мифологических и исторических параллелей, чтобы подчеркнуть метафорическое значение образа бессознательного и его коллективную природу. Он позволяет не уходить от образа к концепциям, а оставаться в контексте самого образа, побуждая его играть всеми своими гранями, раскрывая тем самым заключенный в нем психологический смысл... Метод амплификации более любого другого приложим для демонстрации архетипического воображения» [Хендриксон, 2010].

Разработанная Юнгом система содержательно богата, но развернута лишь в одной плоскости. В качестве ее недостатка стоит отметить и игнорирование социокультурных оснований формирования и существования мифа. Предложенные образы бессознательного принимают вид умозрительных концепций, не имеющих онтологического и гносеологического оснований. Тем не менее ценной представляется сама идея присутствия образцов мировосприятия в человеческом сознании, позволяющая не только выделять устойчивые единицы для анализа мифологических феноменов, но и говорить о тесной связи индивидуального и общественного сознания. Е. С. Элбакян по этому поводу пишет: «В своей сущности ментальность как раз и представляет собой исторически переработанные архетипические представления, через призму которых происходит восприятие основных аспектов реальности: пространства, времени, искусства, политики, экономики, культуры, цивилизации, религии. Рассмотрение ментальных особенностей сознания той или иной социальной группы позволяет проникнуть в «скрытый» слой общественного сознания, более объективно и глубоко передающий и воспроизводящий умонастроения эпохи, вскрыть глубоко укоренившийся и скрытый за идеологией срез реальности – образов, представлений, восприятий, который в большинстве случаев остается неизменным даже при смене одной идеологии другой» [Элбакян, 2012].

Если применительно к архаическим мифологическим системам мы можем говорить о доминировании в них архетипических образцов, объясняя это спецификой традиционной культуры, то более поздние мифологии, в том числе искусственно созданные, вмещают в себя также элементы религиозного и секулярного мировосприятия. Это обстоятельство заставляет по-новому взглянуть на закономерности использования архетипических сюжетов и образов и поставить проблему взаимодействия изначально заложенных и привнесенных компонентов мифа. Принципиальным является вопрос о том, насколько элементы, порожденные религиозной и светской культурами, способны конкурировать с архетипическими основаниями в процессе конструирования мифологической системы, насколько эффективными в плане социального действия могут быть мифологии, лишенные архетипического элемента, если таковые в принципе способны существовать.

Ответ на этот вопрос заключается в природе самого архетипа, тех сущностных характеристиках, которые определены спецификой его как феномена. Можно сказать, что «архетип» стал категорией, нагруженной очень большой совокупностью множества смыслов, трактовок и оценок. Для панорамного видения проблемы рассмотрим те инварианты, на которые разделилась теория архе-

типов Юнга.

Ряд исследователей, не принадлежа непосредственно к ученикам Юнга, признают, что архетипы как внутренние психические структуры играют важную роль в психической жизни [Самуэлс, 2009]. Есть и сторонники «архетипической» школы [Самуэлс, 2009].

Представляется возможным выделить несколько тенденций в развитии теории архетипов [Самуэлс, 2009]. Первой из них можно считать попытку классификации архетипов и выявления их иерархии на основе разного рода критериев. Противоположной тенденцией является отказ от любой иерархии или программы архетипов и архетипических образов [Самуэлс, 2009]. По нашему мнению, такой подход в большей мере соответствует природе мифосознания, в границах которого сложно развести образы как существующие по отдельности.

Следующая тенденция связана с формированием представлений о наличии в психике архетипической структуры, в которой осуществляется взаимодействие образов и возникают основные принципы восприятия мира. Такой подход имеет много черт сходства с концепцией К. Леви-Строса, трактующего явления современной культуры как трансформации более ранних, архаических, структур. Крайним выражением попытки сведения единичного архетипа к структуре и уменьшения ее значения является отказ некоторых постъюнгианцев от отдельных архетипов и признание всеобщего архетипического компонента с различной степенью воздействия на человека (в зависимости от обстоятельств и развитости эго).

Отдельная дискуссия исследователей мифологии посвящена самому понятию архетипа как основному инструменту юнгианского дискурса в вопросах мифогенеза [Самуэлс, 2009]. Ведутся споры и о процессе генезиса архетипов [Самуэлс, 2009]. Часть придерживающихся предложенной Юнгом теории строят свои работы как апплицирование концепции на частные случаи внутри культурного пространства [Наранхо, 1997], как интерпретация мифологических сюжетов в качестве иллюстрации психические процессы. Среди отечественных авторов подобный подход мы находим у В. Р. Кабо [Кабо, 1990, с. 108–113]. М. Ю. Опенков и С. Л. Гомаюнов при анализе исторического сознания также используют теорию архетипов, дополняя ряд определенных Юнгом образов собственными конструкциями [Опенков, Гомаюнов, 1992, с. 227–228]. Они отмечают, что архаичные компоненты сознания в значительной степени присущи замкнутым коллективам, а также участникам массовых мероприятий. В ряде случаев понятие архетипа сопрягается с другими совокупностями понятий с целью расширения сферы его применения в психологии и смежных с ней дисциплинах [Серов, 2004, с. 38–62]. Это характерно для отечественной науки начала 1990 гг. [Сторчак, 2006, с. 138].

В некоторых работах последователей Юнга не только используется архетип как базовая категория при анализе психических процессов и объяснении особенностей мифогенеза, но и создаются собственные концепции на основе архетипических образов. Так, Э. Эдингер, придерживаясь юнговской трактовки в отношении иерархии архетипов и их роли в психической деятельности, обращает внимание на особенности их реализации во внерелигиозных культурных феноменах: «...в зависимости от жизненных критериев индивида сверхличностная ценность может быть придана личной власти, какому-нибудь движению за социальные реформы или любой форме политической деятельности» [Эдингер, 2010б]. По его мнению, в такой ситуации секулярные феномены приобретают религиозный смысл и могут стать причиной появления фанатических настроений, поскольку требующая сознательного восприятия религиозность действует на бессознательном уровне. Исследователь уделяет внимание и традиционной религиозности, рассматривая ее как систему защиты от воздействия архетипических сил [Эдингер, 2010а]. Он указывает на приоритет для индивида религиозного мировосприятия, которое способно доминировать над коллективным бессознательным [Эдингер, 2010а], т. е. личностный выбор по отношению к сакральному трактуется как более эффективный по сравнению с механизмами коллективного бессознательного.

Э. Самуэлс смещает акцент в анализе архетипов с коллективного бессознательного на индивидуальный личный опыт [Самуэлс, 2009]. Отказываясь от рассмотрения первообразов как изначально существующих, он рассматривает связь между архетипом и опытом как двустороннюю: архетип оказывает влияние на опыт, а структуры опыта постепенно приобретают природу архетипических образований. В функционировании психики опыт оказывается доминирующим по отношению к бессознательному, поскольку все архетипические структуры представляют собой результат кристаллизации опыта, предназначены для санкционирования последующих элементов опыта и

ориентированы на освоение окружающего мира, хотя и передаются по наследству. Такой подход в большей мере является постъюнгианским, способствующим признанию значения влияния религиозного и светского начал в культуре для развития мифа и связанных с ним феноменов общественного сознания.

Индивидуальный опыт становится стержневым понятием и для Э. Нойманна. Бессознательное выступает у него не только как составляющая сознания [Нойманн, 2010], но и как притягательная для человека сфера. Выбор сознательной формы мировосприятия является противоестественным. Действием архетипов объясняется широкое распространение стратегий группового единства в разных социумах и популярность форм подчинения законам группы, поэтому использование факторов эмоционального воздействия на коллектив становится залогом эффективного управления обществом. Если сознание группы подвергается деформации, то можно говорить о нарушении «архетипического канона» и активизации одиночных архетипов. Сами архетипы сохраняются в психике без изменений. Иерархическая система их построения формируется сравнительно поздно, что приводит к разрушению архетипа как первообразца. Процесс восприятия человеком мира представит в виде замкнутого круга: человек воспринимает мир через архетипы на уровне сознания, но сами архетипы возникают как результат бессознательного освоения мира.

Э. Нойманн особое внимание уделяет ситуациям, в которых значимость архетипа уменьшается. Одной из них является формирование индивида как личности. По-видимому, автор предполагает, что в развитой личности образы коллективного бессознательного оказываются под воздействием волевого начала, более значимого для личностного становления. Это обстоятельство, по нашему мнению, позволяет корректировать мифологическую картину мира под воздействием других типов мировоззрения, в большей мере связанных с индивидуально - волевым началом, - религиозного и светского. Сам исследователь связывает возможность возникновения такой ситуации с уровнем развития либидо. Им указываются пути подавления бессознательного в индивидуальной психике, которые приводят к смене механизма функционирования сознания и личностному росту. Соответственно, процессы деформации личности вызывают рост архетипического компонента в сознании. В культуре, по мнению Нойманна, имеет место диалектическое соотношение сознательной и бессознательной сфер, что обеспечивает человеку «сравнительно высокую степень внутренней безопасности, позволяя вести упорядоченное существование в системе мира». Исключение составляют личности, наделенные выдающимися способностями.

Дополнением к теории архетипа является введение Дж. Хендриксоном понятия культурной позиции как установки, которое он предлагает рассматривать в сочетании с архетипами [Хендриксон, 2010]. В связи с этим возникают вопросы о том, каковы границы влияния социальной позиции на содержание культуры и насколько это влияние может опосредовать границы, заданные архетипическими образцами. Хендриксон указывает на множественность культурных позиций, отмечая, что на архетипическом уровне существуют механизмы для понимания другой культуры. Следовательно, культурные позиции по отношению к архетипическим образам играют роль поливариантной надстройки.

Стоит отметить, что понятие архетипического используется Хендриксоном и в значении спонтанно возникающего априорного явления, иллюстрирующего принципы отношения индивида к миру. Архетипы делятся на находящиеся на личностном и внеличностном культурно-историческом уровне. В архетипических основаниях культуры выделяется два уровня – слой первообразов и архаическая целостность, которая выступает как их генератор. Оба слоя трактуются как в равной степени значимые для культурной деятельности.

Подобные концепции, с одной стороны, подтверждают правоту Юнга в том, что изначальные образцы наделены перманентной актуальностью для культуры, а с другой – иллюстрируют тенденции современных гуманитарных наук к интегрированию всех существующих способов мировосприятия, сопровождающихся реставрацией традиционных представлений.

Среди авторов, использующих теорию архетипов в качестве основы, можно выделить группу исследователей, критически переосмысливающих базовые положения, выдвинутые Юнгом.

Е. М. Мелетинский склонен трактовать архетипы как отражающие ступени процесса выделения индивидуального сознания из коллективно-бессознательного [Мелетинский, 1994, с. 161]. Реализация архетипа рассматривается как отрыв от изначального в ходе индивидуальных психических процессов, связанных с эмансипацией личности. Тем самым анализируемая картина, полученная

как следствие мифологического взгляда на мир, «оказывается более сложной по сравнению с юнгианскими представлениями» [Мелетинский, 1994, с. 166]. Мелетинский отмечает, что у ряда последователей Юнга обращение к архетипам приводит к совмещению «модернизации по отношению к архаической культуре и архаизации по отношению к современному индивидуалистическому сознанию» [Мелетинский, 1994, с. 163]. Он критикует Юнга и его учеников за наделение особым значением бессознательного, приводящее к мифологизации психологии [Мелетинский, 1994, с. 164]. Он вводит в теорию архетипов представление о том, что количество первообразов не остается неизменным, дополняется в ходе изменения социокультурных реалий [Мелетинский, 1994, с. 167].

На наш взгляд, подобная оценка фиксирует специфику гуманитарных наук как исследующих феномены, продуцированные самим человеком. Подход Юнга не позволяет ответить на вопрос о причинах существования всей совокупности архетипических образов, но дает возможность описать логику их взаимосвязей и закономерности развертывания в культурном пространстве. Это не отрицает связи архетипического с внешними факторами и принципами функционирования социального континуума [Мелетинский, 1994, с. 165]. Несомненной заслугой Юнга явилось установление тесных связей между внутренним миром человека и внешней культурной средой, определяющих генезис мифа.

Элементы критического подхода содержатся и в работе С. Сендеровича [Сендерович, 2009]. В частности, он утверждает, что «Юнгова теория архетипа приводит к затруднениям, а при последовательном применении – к кризису». Радикальное переосмысление юнгианских построений, касающихся мифологии, мы находим и у А. Гуггенбюля-Крейга [Гуггенбюль-Крейг, 2009].

Некоторые исследователи пошли по пути расширения понятия архетипа и установления его новых ролей в когнитивной сфере и социальном пространстве. В гуманитарных науках понятие архетипа достаточно быстро вышло за рамки психологических интерпретаций и начало широко использоваться не только в религиозоведческих работах, но и в литературоведении, трудах по искусству и других работах, занимающих междисциплинарное положение. Вне зависимости от понимания статуса архетипа в исследованиях культурологического плана применение этой категории эффективным оказалось в описании разнородных феноменов и практик [Douglas, 1991, p. 295–301; Зильберман, 1996]. Исследователь связывает понятия традиции и архетипа как фиксирующих устойчивую часть содержания культуры, а также совмещает понятия архетипа и возникающих на его основе образов.

В новых сферах использования архетип как категория изменялся в двух направлениях. Первое направление связано с расширением трактовки понятия, допускающим включение в ряд архетипических образов узкоспециализированных терминов. Популярным стало использование понятия архетипа для анализа поэтических и прозаических текстов [Скороспелкина, 2001, с. 140]. Оно применяется и представителями соционики [Соционика..., 2009], а также в теории управления [Бачурина, Максимов, Мамышева, Райков, 2009] и маркетинговых технологиях [Фальшивые бизнес-идеи, 2009]. Второе направление связано с абсолютизацией роли архетипа не только в мифологических системах, но и в культуре в целом. Именно по такому пути, на наш взгляд, идет М. Конфорти [Конфорти, 2009].

В психологической литературе встречаются и варианты альтернативных трактовок того, что заложено в бессознательной сфере человеческой психики и может оказывать воздействие на поведение индивидов и групп. Одним из таких вариантов является теория типологии бессознательного К. Уилбера [Уилбер, 2009].

Встречаются и примеры резкой критики учения об архетипах [Кайуа, 2003, с. 33]. Р. Кайуа называет мифологические интенции Юнга «плачевными» и в качестве альтернативы предлагает свою объяснительную модель, также основанную на интерпретации деятельности бессознательного с применением элементов сравнительной биологии [Кайуа, 2003, с. 42]. Примечательно, что критик швейцарского исследователя предлагает отказаться от рациональных оснований в анализе мифа [Кайуа, 2003, с. 36]. Описание и объяснение мифа, по его мнению, должны быть осуществлены на основе его связи с обрядом [Кайуа, 2003, с. 39]. Отметим, что Р. Кайуа игнорирует констатирующую роль социального начала в мифогенезе, утверждая, что на этапе зарождения миф в значительной мере зависит от восприятия, обусловленного биологическими особенностями человека [Кайуа, 2003, с. 44, 72]. Представляется, что концепция Кайуа в незначительной степени отличается от юнгианской, поскольку предполагает наличие неких «силовых структур», определяющих прин-

ципы мифовосприятия, его абрис, впоследствии конкретизируемый внешними событиями и фактами [Кайуа, 2003, с. 73]. Принципиальным нововведением становится биологический детерминизм описываемого процесса, что, по нашему мнению, редуцирует процесс мифогенеза, сводя его к физиологическим потребностям.

Использование теории архаических структур, на наш взгляд, является перспективным при анализе общей структуры бессознательного, но не полезным при исследовании мифологических образов. Процесс возникновения мифологием не стоит рассматривать как сугубо физиологический. Мифотворчество выступает как одно из свойств духовной деятельности, отделяющих ее от психической активности животных.

Анализ эволюции теории архетипов показал, что многообразие ее трактовок не меняет сути основных интенций, определенных К. Г. Юнгом, и подтверждает актуальность их как методологической основы анализа мифологических систем. Предлагаемые варианты трактовки архетипа как категории свидетельствуют прежде всего о широких возможностях ее применения. Еще одним аргументом в пользу использования теории архетипов в исследовании систем верования, по нашему мнению, служит то, что у нее не существует принципиально значимой концептуальной альтернативы.

Наиболее важным нам представляется утверждение о том, что сходство мифологических систем напрямую связано с особенностями деятельности человеческого сознания, что позволяет отказаться от мистических и религиозных объяснений тех совпадений, которые существуют в сфере верований. Представление о наличии системы образов, характерной для всех представителей человечества, позволяет сосредоточить внимание на исследовании ядра мифа как формы мировоззрения без учета специфики локальных исторических и географических вариантов мифологических систем.

Понятие архетипа, трактуемого как чистая форма, дает возможность не только объяснить наличие элементов сходства различных мифологий, но и использовать его в качестве формальной единицы в ходе изучения закономерностей эволюции мифа как формы верований. Архетипическое основание может быть рассмотрено как субстрат мифологической системы, если понимать под субстратом элементарные составные части его предметного содержания, статичные и устойчивые, фиксируемые эмпирическим анализом, аспекты или факторы исследуемой реальности: «субстрат полагается как умопостигаемая, отвлеченная, теоретическая сущность, или “субстанция”, объектов, основание их характеристик, причина всех их специфических особенностей» [Аринин, 2004, с. 115]. Понятие субстрата здесь наиболее уместно как фиксация наличия устойчивых характеристик предмета как сущности самого предмета.

Нахождение устойчивой совокупности мифологических образов способствует более наглядному выделению и детальному анализу культурных взаимовлияний, в том числе религиозных и светских, поскольку появляется возможность разделения традиционной и инновационной частей культурного содержания.

Использование теории архетипов, на наш взгляд, сочетается с применением феноменологии как выбранной нами методологической основы исследования мифа вообще и социального мифа в частности. Элиминирование проблемы генезиса мифа как формы мировоззрения и акцент на выявлении специфики исследуемого феномена позволяют рассматривать мифологическое содержание как целостное явление и сделать акцент на его структуре и внутренних свойствах.

Вместе с тем, стоит отметить, что теория архетипов является открытой системой, имеющей рядом лакун и допускающей ее дальнейшее расширение и надстраивание. Это должно быть учтено при использовании ее в ходе анализа мифологических систем.

Библиографический список

- Аверинцев С. С. «Аналитическая психология» К.-Г. Юнга и закономерности творческой фантазии // Вопр. лит-ры. 1970. №3. С. 113–143.
- Аринин Е. И. Религиоведение (введение в основные концепции и термины). М.: Акад. проект, 2004. 320 с.
- Бачурина С. С., Максимов В. И., Мамышева Е. Г., Райков А. Н. От архетипов к когнитивам в менеджменте. URL: <http://emag.iis.ru/arc/infosoc/emag.nsf/BPA/fe28e0f406d7346cc3256d3c003b0e04> (дата обращения: 08. 08. 2009).

- Гуггенбуль-Крейг А. Наивные старцы (Анализ современных мифов). URL: <http://www.jungland.ru/node/1114> (дата обращения: 08.08.2009).
- Зильберман Д.Б. Традиция как коммуникация: трансляция ценностей; письменность // Вопр. философии. 1996. №4. С. 76–105.
- Кабо В. Р. Структура лагеря и архетипы сознания: рец. на статью Л. Самойлова (Сов. этнография. 1990. №1. с. 96–108) // Сов. этнография. 1990. №1. С. 108–113.
- Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М., 2003. 294 с.
- Конфорти М. Архетипы, когерентность и кино. URL: http://www.maap.ru/Reading/Conforti_Coherence.htm (дата обращения: 08.08.2009).
- Мелетинский Е. М. Аналитическая психология и проблема происхождения архетипических сюжетов // Бессознательное: сб-к. Новочеркасск, 1994. С.159–167.
- Наранхо К. Песни просвещения. Эволюция сказаний о герое в западной поэзии. СПб., 1997. 266 с.
- Опенков М. Ю., Гомаюнов С. Л. Внушаемость и архаическое сознание в истории // Истины и ценности на рубеже XX – XXI вв. М., 1992. С. 227–228.
- Самюэлс Э. Происхождение и развитие сознания. URL: http://www.center-nlp.ru/library/s55/nlp/noiman_soznanie.html (дата обращения: 09.08.2010).
- Самуэлс Э. Юнг и постъюнгианцы. URL: <http://www.jungland.ru/node/1142> (дата обращения: 09.08.2009).
- Сендерович С. Ревизия Юнговской теории архетипа. URL: http://anthropology.rchgi.spb.ru/yung/yung_i1.htm (дата обращения 09.08.2009).
- Серов Н. В. Хроматическая интерпретация понятий «архетип» и «гендер» // Моск. психотерапевт. журн. 2004. №2 (41). С. 38–62.
- Скороспелкина Г. С. Архетип цвета в поэтике А. Ахматовой (К проблеме национальной семантики словесных образов) // Анна Ахматова: поэтика, российский и европейский контекст. СПб., 2001. С. 139–154.
- Соционика - учение о восприятии человеком информации и информационном взаимодействии между людьми. См.: Шенетько Е. Архетипы соционики. URL: <http://www.socioniko.net/ru/articles/shep-arch.html> (дата обращения: 08.08.2009).
- Сторчак В. М. Психоаналитическая концепция К. Юнга и современность // Религиоведение. 2006. №1. С. 138–152.
- Уилбер К. Типы бессознательного. URL: <http://nlping.ru/?id=24705216-F4608-D3BB02AA> (дата обращения: 09.08.2009).
- Фальшивые бизнес-идеи. URL: <http://www.marketing.spb.ru/lib-mm/strategy/archetype.htm> (дата обращения: 08.08.2009).
- Хендриксон Дж. Психологический анализ культурных установок. URL: http://www.castalia.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=274 (дата обращения: 23.02.2010).
- Эдингер Э. Христианский архетип. Юнговское исследование жизни Христа. URL: <http://www.jungland.ru/node/1187> (дата обращения: 27.02.2010).
- Эдингер Э. Эго и архетип. URL: http://www.castalia.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=266 (дата обращения: 27.02.2010).
- Элбакян Е. С. Российская интеллигенция: ментальность и архетип URL: <http://www.ni-journal.ru/archive/52ab0058/0f2c52b8/95041ca6/e0673b9a/> (дата обращения: 25.08.2012).
- Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. М., 1997. 384 с.
- Юнг К.Г. Инстинкт и бессознательное. URL: <http://www.psyinst.ru/library.php?part=article&id=1381> (дата обращения: 09.08.2009).
- Douglas Olson S. Classical Mythology, Day 1: The Pilgrims, George Washington and Santa Claus // The Classical World. 1991. Vol. 84.4 (Mar. – Apr.). P. 295–301.
- Ginway M. E. Nation Building and Heroic Undoing: Myth and Ideology in «Bom – Criolilo» // Modern Language Studies. 1998. Vol. 28, 3/4 (Autumn). P. 41–56.
- Graves R. Jungian Mythology // The Hudson Review. 1952. Vol. 5,2 (Summer). P. 245–257.

Дата поступления рукописи в редакцию 19.10.2012

THE THEORY OF ARCHETYPES' ROLE IN MYTH'S ANALYSIS

S. V. Ryazanova

Perm filial Of the Institute of Philosophy and Law Of the Ural branch of Russian Academy of Sciences, Mira st, 26, 37, 614066, Perm, Russia
svet-ryazanova@yandex.ru

The article examines the emergence and evolution of the theory of archetypes which allows to characterize myth as a form of world's vision. The main trends of the theory of archetypes' transformation in the Humanities are explored. Versions of alternative theories of collective unconscious are investigated.

Key words: myth, mythology, archetype, collective unconscious, world's vision.

References

- Averintsev S. S.* «Analiticheskaya psikhologiya» K.-G. Yunga i zakonomernosti tvorcheskoj fantazii // Vopr. lit^ory. 1970. №3. S. 113–143.
- Arinin E. I.* Religiovedenie (vvedenie v osnovnye kontseptsii i terminy). M.: Akad. proekt, 2004. 320 s.
- Bachurina S. S., Maksimov V. I., Mamysheva E. G., Rajkov A. N.* Ot arkhetyfov k kognitivam v menedzhmente. URL: <http://emag.iis.ru/arc/infosoc/emag.nsf/BPA/fe28e0f406d7346cc3256d3c003b0e04> (data obrashcheniya: 08. 08. 2009).
- Guggenbyul'-Krejg A.* Naivnye startsy (Analiz sovremennykh mifov). URL: <http://www.jungland.ru/node/1114> (data obrashcheniya: 08.08.2009).
- Zil'berman D.B.* Traditsiya kak kommunikatsiya: translyatsiya tsennostej; pis'mennost' // Vopr. filosofii. 1996. №4. S. 76–105.
- Kabo V. R.* Struktura lagerya i arkhetyfy soznaniya: rets. na stat'yu L. Samojlova (Sov. etnografiya. 1990. №1. s. 96-108) // Sov. etnografiya. 1990. №1. S. 108–113.
- Kajua R.* Mif i chelovek. Chelovek i sakral'noe. M., 2003. 294 s.
- Konforti M.* Arkhetipy, kogerentnost' i kino. URL: http://www.maap.ru/Reading/Conforti_Coherence.htm (data obrashcheniya: 08. 08. 2009).
- Meletinskij E. M.* Analiticheskaya psikhologiya i problema proiskhozhdeniya arkhetyficheskikh syuzhetov // Bessoznatel'noe: sb-k. Novochoerkassk, 1994. S.159–167.
- Narankho K.* Pesni prosveshcheniya. Evolyutsiya skazaniy o geroe v zapadnoj poezii. SPb., 1997. 266 s.
- Openkov M. Yu., Gomayunov S. L.* Vnushaemost' i arkhaycheskoe soznanie v istorii // Istiny i tsennosti na rubezhe XX – XXI vv. M., 1992. S. 227–228.
- Samyuels E.* Proiskhozhdenie i razvitie soznaniya. URL: http://www.center-nlp.ru/library/s55/nlp/noiman_soznanie.html (data obrashcheniya: 09. 08. 2010).
- Samuels E.* Yung i post'yungianty. URL: <http://www.jungland.ru/node/1142> (data obrashcheniya: 09. 08. 2009).
- Senderovich S.* Reviziya Yungovoj teorii arkhetyfa. URL: http://anthropology.rchgi.spb.ru/yung/yung_i1.htm (data obrashcheniya 09. 08. 2009).
- Serov N. V.* Khromaticheskaya interpretatsiya ponyatij «arkhetip» i «gender» // Mosk. psikhoterapevt. zhurn. 2004. №2 (41). S. 38–62.
- Skorospelkina G. S.* Arkhetip tsveta v poetike A. Akhmatovoj (K probleme natsional'noj semantiki slovesnykh obrazov) // Anna Akhmatova: poetika, rossijskij i evropejskij kontekst. SPb., 2001. S. 139–154. Sotsionika - uchenie o vospriyatii chelovekom informatsii i informatsionnom vzaimodejstvii mezhdru lyud'mi. Sm.: *Shepet'ko E.* Arkhetipy sotsioniki. URL: <http://www.socioniko.net/ru/articles/shep-arch.html> (data obrashcheniya: 08. 08. 2009).
- Storchak V. M.* Psikhooanaliticheskaya kontseptsiya K. Yunga i sovremennost' // Religiovedenie. 2006. №1. S. 138–152.
- Uilber K.* Tipy bessoznatel'nogo. URL: <http://nlping.ru/?id=24705216-F4608-D3BB02AA> (data obrashcheniya: 09. 08. 2009).
- Fal'shivye biznes-idei. URL: <http://www.marketing.spb.ru/lib-mm/strategy/archetype.htm> (data obrashcheniya: 08. 08. 2009).
- Khendrikson Dzh.* Psikhologicheskij analiz kul'turnykh ustanovok. URL: http://www.castalia.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=274 (data obrashcheniya: 23. 02. 2010).
- Edinger E.* Khristianskij arkhetyf. Yungovskoe issledovanie zhizni Khrista. URL:

<http://www.jungland.ru/node/1187> (data obrashcheniya: 27. 02. 2010).

Edinger E. Ego i arkhetyp. URL: http://www.castalia.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=266 (data obrashcheniya: 27. 02. 2010).

Elbakyan E. S. Rossijskaya intelligentsiya: mental'nost' i arkhetyp URL: <http://www.ni-journal.ru/archive/52ab0058/0f2c52b8/95041ca6/e0673b9a/> (data obrashcheniya: 25. 08. 2012).

Yung K.G. Dusha i mif: shest' arkhetypov. M., 1997. 384 s.

Yung K.G. Instinkt i bessoznatel'noe. URL: <http://www.psyinst.ru/library.php?part=article&id=1381> (data obrashcheniya: 09. 08. 2009).

Douglas Olson S. Classical Mythology, Day 1: The Pilgrims, George Washington and Santa Claus // The Classical World. 1991. Vol. 84.4 (Mar. – Apr.). R. 295–301.

Ginway M. E. Nation Building and Heroic Undoing: Myth and Ideology in «Bom – Criolilo» // Modern Language Studies. 1998. Vol. 28, 3/4 (Autumn). R. 41–56.

Graves R. Jungian Mythology // The Hudson Review. 1952. Vol. 5,2 (Summer). R. 245–257.