

УДК: 321.01(091)

МИФОЛОГИЧЕСКАЯ, НАУЧНАЯ И ФИЛОСОФСКАЯ МОДЕЛИ ПРОСТРАНСТВА. ОПЫТ СОПОСТАВИТЕЛЬНОГО АНАЛИЗА

М.Ю. Мартынов

Рассмотрено несколько моделей пространства (мифологическая, философская, научная), определено их своеобразие. Основное внимание уделено мифологической модели пространства.

Ключевые слова: пространство; миф; наука; часть и целое; власть.

Известное высказывание П.А. Флоренского о том, что «вся культура может быть истолкована как деятельность организации пространства» [12, с. 321], в общей форме выражает методологическую установку, в соответствии с которой изучение любого феномена культуры должно предваряться выяснением того, как он дан пространственно. Следует заметить, что Флоренский различает, во-первых, два вида пространства и два вида деятельности по их организации: «пространство мыслимое», в организации которого участвует наука и философия и пространство жизненных отношений, которому соответствует техника. Во-вторых, между двумя указанными пространствами существует и третий вид, организованный искусством. Задача искусства, по Флоренскому, состоит в реорганизации пространства. «Действительность есть лишь особая организация пространства <...> Задача искусства — переорганизовать пространство, то есть организовать его по-новому» [12, с. 325].

Методологическая значимость категории пространства для современных культурологических и лингвокультурологических исследований осознана не в полной мере. «Культура, — как замечает В.Л. Каганский, — отражается в зеркале пространства, не замечая этого или “не задумываясь” о качестве зеркала» [6, с. 16]. Первым шагом на пути к осмыслению методологической значимости категории пространства при исследовании феноменов культуры, на наш взгляд, должен быть опыт сопоставления различных моделей пространства с целью выявления их своеобразия. Этот опыт может быть полезен прежде всего для тех ис-

следователей культуры, предмет изучения которых требует междисциплинарного подхода. Учитывая масштабность заявленной темы, настоящая работа не претендует на исчерпывающий характер и имеет целью выявить только некоторые важные особенности мифологической, научной и философской моделей пространства.

В современном естествознании пространство определяется как объективное, изотропное, однородное и относительное. Пространство неотделимо от времени и образует с ним «пространственно-временной континуум». Кроме этого, пространство в своей геометрической определенности зависит от свойств материи, причем, как показал А. Эйнштейн в общей теории относительности, зависимость эта — двусторонняя. Джон Уилер удачно выразил ее в следующей фразе: «Пространство говорит материи, как ей двигаться, а материя говорит пространству, как ему изменяться» [1, с. 218]. Обратим особое внимание на этот момент — структура пространства в естествознании обусловлена материей и только ею. Понимание пространства зависит от понимания материи. А. Эйнштейн в работе «О специальной и общей теории относительности» пишет: «Согласно общей теории относительности, геометрические свойства пространства не самостоятельны: они обусловлены материей. Отсюда можно сделать какое-либо заключение о геометрической структуре мира, лишь положив в основу рассмотрение предположения о том, что состояние материи является известным» [15, с. 198].

Пространство, являясь категорией, отражающей объективные характеристики материального мира, не может точно совпадать с миром человеческих ценностей. Понятно, что отношения между людьми в обществе так или иначе пространственно определены, но эта определенность не тождественна пространству объективно существующих вещей. Социальное пространство не является нейтральным и однородным в отличие от пространства, выражающего что-то внешнее и природное. Иерархический порядок социальных отношений, в отличие от возможной иерархии в природе, имеет надприродные условия существования. Социальный порядок устанавливается не в естественном природном пространстве, но требует еще какое-то другое, в котором одни и те же географические объекты могут иметь или не иметь социально-политический смысл. Например, в работах, посвященных такому культурному феномену, как *Запад*, отмечается, что понятие «Восточная Европа» и соответствующее снисходительное отношение к ней появилось только в XVIII столетии благодаря интеллектуальным усилиям философов и не является естественным понятием, т.е. вневременным и эссенциональным [4]. *Восточная Европа* скорее является объектом так называемых *ментальных карт* [13], а не географических. Принимая во внимание особое место научной рациональности в западной культуре, а также недостаточность тех методологических перспектив при исследовании культурных феноменов, которые предоставляет научное понимание пространства, важно подробнее остановиться на характеристике тех моделей пространства, которые по отношению к научной модели можно считать альтернативными.

Одну из таких моделей создает, как известно, И. Кант. Пространство, как и время, согласно Канту, есть априорные формы чувственности, организующие внешний и внутренний опыт соответственно. Пространственная определенность внешнего мира, постоянство свойств его объектов обязаны структурирующей активности сознания. Граница, пролегающая между субъективным и объективным мирами, конституируется не вещами, а сознанием. А.Ф. Лосев в комментариях к платоновскому диалогу «Пир» отмечал, что кантовский трансцендентализм повторяет платоновское учение об идее как порождающей модели. «У Кан-

та, — пишет Лосев, — субъективный априоризм идей разума, а у Платона же — объективный априоризм идей разума в самом бытии, в природе» [9, с. 440]. Как для Канта, так и для Платона возможность существования внешнего мира, пространственной определенности его объектов ставится в зависимость от идеальных сущностей. Пространство, вещи, материя несамодостаточны, они нуждаются в структурах, организующих их бытие. Необходимо помнить, что философы работали в различных интеллектуальных традициях и, несмотря на определенную близость их концепций, имеются также и существенные отличия. Кант в своем понимании пространства прежде всего исходил из критики моделей И. Ньютона и Г. Лейбница, т.е. моделей, возникших, по сути, в связи с концепцией западной науки как экспериментально-математического естествознания. Платоновская же мысль, находясь в отдалении от новоевропейского дискурса, обнаруживает чувствительность к мифопоэтической традиции. Например, В.Н. Топоров в работе «Пространство и текст» отмечает, что «Кант работает как бы с наиболее нейтральной и семантически бедной частью того пространства, которое знала мифопоэтическая традиция» [11, с. 231]. В другом месте, раскрывая понимание Платоном пространства в диалоге «Тимей», в котором имеются любопытные сравнения материи с матерью, идеи с отцом и вещи с ребенком, исследователь говорит о близости платоновской мысли мифопоэтической традиции. «Связь материи и матери, намечаемая Платоном, отвечает глубинной реальности мифопоэтического сознания, неоднократно отраженной в языке, и в собственно мифологических образах. Достаточно напомнить классический пример: лат. *materia* (*materies*) “материя” и т.п. — “мать” (ср. также *matrix*)». И далее: «...в известной степени и соотношение Матери — Сырой земли и Отца-неба (как у славян, так и во многих других традициях) может рассматриваться как отдаленный источник платоновского соотношения материи (“матери”) и идеи-образца (“отца”» [11, с. 236, 237].

Философия, возникающая в Античности, самоопределяется в процессе дистанцирования от мифа. Философия производит новую познавательную установку, изменяющую видение реальности и трансформирующую в конечном счете самого человека. Эту установку

Э. Гуссерль называет теоретической, а то, что ей предшествует, — мифо-практической и мифо-религиозной установками [5]. Иными словами, философия в точке своего теоретического мировоззрения наметила такую перспективу мышления, в которой мифологическое, хотя и присутствует, но уже не принадлежит себе. Поэтому, чтобы получить представление о мифологическом понимании пространства, необходимо дать характеристику его форм, создающих специфическую реальность для мышления, которому эти формы представляются необходимыми.

Во-первых, отметим, что пространство и время в мифе неразделимы и образуют единое пространство-время. В работе В.Н. Топорова находим следующие пояснения: «В архаичной модели мира пространство не противопоставлено времени как внешняя форма созерцания внутренней. Вообще применительно к наиболее сакральным ситуациям (а только они и образуют уровень высшей реальности) пространство и время, строго говоря, не отделимы друг от друга, они образуют единый пространственно-временной континуум с неразрывной связью составляющих его элементов» [11, с. 231]. Время в мифе приобретает пространственные характеристики, а пространство обнаруживает свойства времени. Время «специализуется», а пространство «темпорализуется».

Другой важной особенностью мифологического пространства является особое соотношение части и целого. Мифологическое мышление — целостно. Об этом говорил еще Ф.В.Й. Шеллинг в «Философии мифологии», объясняя первичный «прамонотеизм». Для немецкого философа даже самые, казалось бы, неприметные мифологические явления имеют идеальную значимость, которую они обретают через свое отношение к целому.

Такое особое соотношение части и целого, которое сегодня отражается при помощи понятия «партиципации» (Л. Леви-Брюль), очень точно описывает Э. Кассирер, сопоставляя это мифологическое понимание части и целого с особенностями современного научного мышления: «Для нашего эмпирического взгляда целое “состоит” из его частей; по логике познания природы, по логике научно-аналитического понятия каузальности целое “следует” из них; но для мифологического взгляда в сущности не приемлемо ни то, ни другое, здесь еще господ-

ствует подлинная нерасчлененность, мысленная и реальная “индифферентность” целого и частей. Целое “не обладает” частями и не распадается на них — часть в данном случае *есть* непосредственно целое и действует как такое. <...> Часть представляет собой, с точки зрения мифа, все ту же вещь, что и целое, поскольку является реальным носителем действия — поскольку все, что она испытывает или совершает, что происходит с ней активно или пассивно, является одновременно активными или пассивными событиями целого» [8, с. 43].

Мифологическое мышление о части и целом еще не имеет перед собой тех трудностей, с которыми позднее столкнется западноевропейская мысль. Уже в Древней Греции, например в диалектике Платона о едином и ином или в рассуждениях Аристотеля о непрерывности и множественности единого, можно встретить сложные конструкции. Секст Эмпирик в «Трех книгах Пирроновых положений» на основании невозможности мыслить часть и целое непротиворечивым образом пришел к заключению, что частей и целого вообще не существует. Целое или превосходит части, является больше частей, или составлено из них. В первом случае целое равно ничто, так как при исчезновении частей исчезает и целое. Во втором случае целое также бессмысленно, потому что без частей не существует. В XVII в. механистическое естествознание заняло определенную позицию по этому вопросу, утверждая равенство целого и суммы частей, из которых оно состоит. В XX в. благодаря системному подходу, а также гештальт-психологии, произошел переход «от частей к целому» (Ф. Капра) [7]. И сегодня в науке все прочнее утверждается мысль, что свойства системы (целого) не познаются аналитически, т.к. их невозможно вывести из свойств частей этого целого. Такое целое, имеющее эмерджентные (внезапно возникающие) свойства, оказывается больше суммы составляющих его частей. В XX в. можно отметить и другой поворот — от целого к частям, но совершающийся не в научном дискурсе, а, скорее, в связи с критикой последнего. Такие понятия, как «фрагмент» Ж. Бодрийяра или «*punctum*» Р. Барта, отражают опыт нахождения пространства, свободного от идеологических посредников. Например, «фрагмент» Ж. Бодрийяра — это не фрактал («целое, воспроизведенное в части») и не фрагмент, понятый как часть утра-

ченного целого (фрагмент не детерминируется целым). «Фрагмент» для Бодрийера — это антиидеологическая стратегия, нацеленная на «преодоление системного», это событие, лишённое оценок, «событие в его буквальности». «Фрагмент» не подчиняется репрезентативным стремлениям субъекта, его желанию упаковать фрагмент в систему ценностно-смысловых означающих и т.п. [3].

В-третьих, мифологическое пространство тесно связано с вещами, его наполняющими, а последние даже обладают некоторым преимуществом перед пространством. Пространство в мифе «не предшествует вещам, его заполняющим, а наоборот, конституируется ими. <...> В мифопоэтической модели мира пространство находит себя в вещи и тем явственнее, чем сакральнее вещь [а любая вещь сакральна, если она не потеряла связь с целым Космоса, причастна ему...]» [11, с. 234, 238].

Отсюда следует четвертая особенность: для пространства, как его понимает миф, не работает научный принцип гомогенности. Пространство в мифе может существовать только при условии, что оно состоит из разнокачественных частей, что в нем есть привилегированные точки как места иерофаний, т.е. места предельной концентрации и проявленности священного в мире. Эти абсолютные точки отсчета имеют не просто геометрическое, но онтологическое значение. Процессы сотворения мира и обнаружения его абсолютного центра — совпадают. Там, где центр никак не проявляет себя, реальное пространство недоступно. Только в центре мира Хаос может стать Космосом. Множество различных мифов повторяют эту основную космогоническую идею, связывая реальность Космоса с неким священным местом, центрирующая функция которого может передаваться образами столба, лестницы, горы, дерева, лианы и т.п. [17, с. 31]. «Восприятие священного пространства делает возможным “сотворение Мира”: где в пространстве проявляется священное, там *раскрывается реальное*, и Мир начинает существовать» [17, с. 46].

Ориентироваться в таком пространстве можно только относительно мест иерофаний, т.е. мифологическое пространство никак не может быть изотропным (как в науке). «Вавилонская география, — замечает М. Элиаде, — вначале была “мистической географией”, а карта мира в представлении вавилонян была лишь

подобием карты небесных миров» [16, с. 85]. Это объясняет, например, почему картографические обозначения верха и низа могли в некоторых архаических культурах не совпадать с действительным природно-географическим севером и югом [См.: 10].

Отношения между организующим абсолютным центром, мировой осью и всем остальным организуемым пространством предполагают иерархию. Слово *иерархия* происходит от двух греческих слов: *hieros* — священный и *arche* — первоначало, первопричина, но также и власть. В этом смысле царская или жреческая власть есть место проявления священного — абсолютной божественной власти или власти как *arche*, имеющей прежде всего космогоническое значение. Царь мыслится как то начало, в котором максимально проявляет себя божественное, и расположение земного царя полностью соответствует центральному положению небесного царя. Центром мироздания (местом расположения царя) может быть, например, святой город (столица), в свою очередь также имеющий центр, отмеченный храмом или дворцом. Центральное положение царя могут обозначать и такие важные символы, как трон, держава и др. Кроме этого, само тело самодержца может быть мощным символом *axis mundi*, мировой оси, соединяющей небо и землю.

От такой власти нельзя отказаться, т.к. с ней связано рождение и существование Космоса. Поэтому власть земного царя, в своей основе соответствующая *arche*, призвана поддерживать космический порядок. По этой причине, например, «японский император-микадо должен был определенное время сидеть на троне абсолютно неподвижно в утомительной позе, т.к. считалось, что от этого зависит спокойствие всей Вселенной» [14, с. 122]. Император-микадо — это не политическая фигура, а, скорее, сакральная. Его власть значительнее и масштабнее любой политической власти. Он живой Бог, потомок солнечной богини Аматэрасу, и в этом качестве постоянство его положения обеспечивает устойчивость и порядок в мире. И сегодня в рамках конституционной монархии политические функции японского императора сведены к минимуму. В государственном правлении он выполняет преимущественно символическую и ритуальную функции, что в кинофильме Александра Сокурова

«Солнце» было показано с блистательной точностью. Понятно, что узнавание в конкретном человеке Бога может быть всего лишь распознаванием, что характерно для западных монархов, у которых кроме смертного физического тела, мало чем отличающегося от тел других смертных, есть еще и второе, находящееся в максимальной близости к священному и обеспечивающее полноту власти. Сакральный статус монарх обретает только благодаря этому «второму», невидимому телу. Оно бессмертно и блистательно, над ним не властны никакие объективные силы посюстороннего мира (Э.Х. Канторович). Находясь в непосредственной близости к центру мира, являясь посредником между небом и землей, монарх способен быть источником благодати, чем объясняется, например, его способность исцелять больных [см.: 2]. Обобщая сказанное, можно выделить еще одну черту мифологического пространства — властентричность, неотделимость пространства от власти. В мифе пространство есть только там, где обнаруживает себя власть.

Список литературы

1. *Барбур И.* Религия и наука: история и современность / Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея. М., 2001.
2. *Блок М.* Короли-чудотворцы: Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии. М.: Языки русской культуры, 1998.
3. *Бодрийяр Ж.* Пароли. От фрагмента к фрагменту. Екатеринбург: У-Фактория, 2006.
4. *Вульф Л.* Изобретая Восточную Европу. Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. М.: Новое лит. обозрение, 2003.
5. *Гуссерль Э.* Кризис европейского человечества и философия // *Вопр. философии.* 1986. №3. С.101–116.
6. *Каганский В.Л.* Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство: сб. ст. М.: Новое лит. обозрение, 2001.
7. *Капра Ф.* Паутина жизни. Новое научное понимание живых систем. Киев: София; М.: Гелиос, 2002.
8. *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т.2. Мифологическое мышление. М.; СПб.: Университетская книга, 2001.
9. *Платон.* Собр. соч. в 4 т. М.: Мысль, 1993. Т.2.
10. *Подосинов А.В.* Ex oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. М.: Языки русской культуры, 1999.
11. *Топоров В.Н.* Пространство и текст // *Текст: семантика и структура.* М.: Наука, 1983. С.227–284.
12. *Флоренский П.А.* Анализ пространственности в художественно-изобразительных произведениях // *Флоренский П.А. Иконостас. Избранные труды по искусству.* СПб.: Мифрил-Русская книга, 1993. С.317–350.
13. *Шенк Ф.Б.* Ментальные карты: конструирование географического пространства в Европе от эпохи Просвещения до наших дней: обзор литературы // *Новое лит. обозрение.* 2001. №6(52). С.42–61.
14. *Чеснов Я.В.* Тело в контекстах биовласти и биомифов // *Ориентиры... Вып.5 / Отв. ред. Т.Б. Любимова.* М.: ИФ РАН, 2009. С.112–141.
15. *Эйнштейн А.* О специальной и общей теории относительности (общедоступное изложение) // *Эйнштейн А. Теория относительности. Избр. работы.* Ижевск: Регулярная и хаотическая динамика, 2000. С.136–214.
16. *Элиаде М.* Вавилонская космология и алхимия // *Элиаде М. Азиатская алхимия: сб. эссе.* М.: Янус-К, 1998. С.77–139.
17. *Элиаде М.* Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994.

MYTHOLOGICAL, SCIENTIFIC AND PHILOSOPHICAL MODELS OF SPACE. EXPERIENCE OF THE COMPARATIVE ANALYSIS

Mikhail Y. Martynov

*Chuvash State Pedagogical University named after I.Y. Yakovlev;
38, Marx str., Cheboksary, 428000, Republic of Chuvashia, Russia*

The paper considers the models of space (mythological, philosophical, scientific), their originality is defined. The main attention is given to mythological model of space.

Key words: space; myth; science; part and whole; power.