

В.Л.Марченков

Университет Огайо, Колумбус, США
(E-mail: marchenk@ohio.edu)

Проблема мифического сознания в современной культуре

В статье поднимается философская проблематика мифа и мифического сознания в современной культуре. Анализируются различные теории в рамках так называемой философии мифа. Подмечено единство мнений о том, что мифическое сознание рассматривает мир как нечто целостное, несмотря на разнообразие составляющих его явлений, в отличие от сознания нового времени. Автор приходит к заключению о неизбежности антагонизма между традиционным мифическим и современным сознанием. При этом оба они, по мнению автора, являются мифическими. Линия антагонизма проходит по пунктам прямо противоположных представлений о мире, человеческом субъекте, природе времени, пространства, познании, истории и будущем человечества.

Ключевые слова: миф, мифическое сознание, современное сознание, современная культура.

Введение

Миф и мифическое сознание в современной культуре являются предметом обсуждения в широком круге академических дисциплин. Помимо этнографов и культурных антропологов, они привлекают внимание историков, политологов, религиоведов, психологов, лингвистов, литературоведов и, наконец, философов самых разных направлений. В качестве яркого примера исследования этой проблемы можно назвать небольшую, но популярную и влиятельную работу известного французского философа-семиотика Ролана Барта «Мифологии», в которой он дает ряд примеров бытования мифа в современной культуре, сопровождаемых теоретическими выкладками, объясняющими механизм мифического сознания в семиотическом ключе [1]. Но это лишь один из множества примеров. И даже самое поверхностное обозрение литературы, посвященной этой проблеме, вышло бы далеко за рамки настоящей статьи. Задача данной работы — обозначить некоторые фундаментальные философские вопросы, в которые, с моей точки зрения, упирается проблема мифического сознания в современной культуре. Мой подход, другими словами, в первую очередь — философский, и я пользуюсь данными других дисциплин лишь в той мере, в какой они связаны с философской проблематикой мифа и мифического сознания и поскольку они проливают свет на философское существо этой проблематики. В силу огромного объема материала, имеющего отношение к этим вопросам, мне приходится ограничиться обсуждением только того, что представляется наиболее важным в них, и оставить многие аспекты этой темы для последующего обсуждения. К главным, фундаментальным вопросам существования мифа в современной культуре нужно отнести проблему непосредственного абсолютного знания и бесконечного процесса познания, целостности и фрагментарности мировоззрения, которая встает при сравнении мифа и современной науки, и связанную с ней проблему понятия бесконечности — особенно в плане контраста между диалектическим осмыслением последней и так называемой «дурной» бесконечностью. Повторяю: мне удастся только наметить контуры обсуждения этих проблем, не претендуя на исчерпывающее их обсуждение. Но прежде, чем я смогу приступить к ним непосредственно, необходимо условиться о терминах и в особенности о том, что я понимаю под «современной» культурой.

В русском языке для описания того, что, например, по-английски называется *modernity*, было принято понятие, восходящее к немецкому слову *Neuzeit*, или «Новое время», но при этом позднее латинское слово *modernus*, имевшее хождение в разных формах в западноевропейских языках со времен средневековья, лучше всего переводить как «современный». Кроме того, в русскоязычной литературе существует также более специальный термин — «новоевропейский», указывающий как на хронологический аспект «современности», так и на географический регион ее происхождения и подчеркивающий мысль о том, что Новое время и средневековый период качественно различаются как исторические эпохи, т. е. что наступление Новой истории ознаменовало собой разрыв между средневековой и современной, «новой» Европой. (В советской историографии сложилась также тра-

дидия отсчета Новейшей истории от 1917 г., но в международной академической практике она не привилась.) У понятия Новой истории всегда были проблемы с хронологическими рамками. Когда говорится, например, что разные страны и регионы пришли в Новую историю в разное время, уже подразумевается, что это понятие — по преимуществу нехронологическое, а типологическое, т.е. связанное с той или иной формой сознания и мировоззрения. Именно в этом смысле я и употребляю термин «современность» и выражение «современная культура»: они указывают на типологическую принадлежность к форме сознания, характерной для Новой истории, начиная с ее истоков в эпоху позднего Возрождения и до наших дней. Приступая к нашей теме, нужно отметить, что современное сознание, понятое таким образом, с самого начала своего формирования заняло антагонистическую позицию в отношении того, что я буду далее называть традиционным мифом и мифическим сознанием. И тем не менее, за четыре века неустанной борьбы с мифом современному типу культуры, возторжествовавшему ныне практически на всей планете, не удалось подавить ни мифическое сознание в противостоящих ему культурных образованиях, ни даже — и это просто скандальный факт для так называемой просвещенной мысли — продолжающуюся мифопею внутри самого новоевропейского сознания. Продолжающаяся эволюция мифического сознания в современной культуре заслуживает серьезного философского анализа, и настоящая работа имеет целью сделать вклад в понимание этого процесса.

Мифическое сознание и современная культура

Среди множества самых разнообразных теорий, предлагаемых ныне в качестве объяснения природы мифа и мифического сознания, можно выделить две основные группы, различающиеся не столько, может быть, пониманием собственно природы мифа, сколько оценкой его роли в культуре. Первая и господствующая группа рассматривает миф как культурный атавизм, чаще всего злокачественный, который современная культура должна изжить, устранить из себя, для того чтобы стать по-настоящему современной. Другими словами, с точки зрения тех, кто придерживается подобных теорий, культура Нового времени, по определению, несовместима с мифическим сознанием, и там, где последнее проявляется, происходит отступление современного мировоззрения от своих основополагающих ориентиров. Подобный взгляд на миф характерен для таких ученых и мыслителей, как Джеймс Фрейзер, Эдвард Тейлор, Зигмунд Фрейд, Огюст Конт, Люсьен Леви-Брюль, Теодор Адорно, Михаил Бахтин, Клод Леви-Стросс, Роланд Барт, Луи Альтхуссер и множество других.

Другая, менее многочисленная и менее влиятельная группа теорий, упорно занимающая все же заметное место и в науке, и в культуре, видит в мифе необходимую, неустранимую категорию сознания и рассматривает мифобоязнь современной культуры как признак недостатков самой этой культуры, а не мифа и мифического сознания. К этой группе относятся теории таких ученых и философов, как Мирча Элиаде, Алексей Лосев, Карл Юнг, Джозеф Кемпбелл и Рене Жирар, которые настаивают либо на превосходстве традиционного мифического сознания над современным, либо на том, что оно сохраняется в современной культуре, либо на желательности и даже необходимости сохранять его в качестве дополнения и поправки к современному сознанию.

Этот контраст отношений к мифу имеет глубокие исторические корни. Эпоха Просвещения в целом весьма критически относилась к мифу и мифологическим представлениям о мире, считая их продуктами своего рода «нечестивой троицы»: невежества, предрассудков и суеверия. Однако по мере нарастания реакции на рассудочные построения просвещенческой мысли, изменялось и отношение к мифу. Иоганн Гердер, например, находил в фольклоре сокровищницу вековой народной мудрости, а вскоре романтизм в лице Фридриха Шеллинга провозгласил новую культурно-философскую программу, в которой мифу отводилось весьма заметное, чтобы не сказать центральное, место. У Г.В.Ф. Гегеля сложилось весьма сложное отношение к мифу и мифическому сознанию, в котором можно найти следы как просвещенческой критики, так и романтической положительной оценки, но в целом Гегель оказался в этом вопросе менее дальновидным, чем Шеллинг, чей вклад в философию мифа Нового времени надо признать просто пророческим. Когда в 1841–1842 гг. Шеллинг читал в Берлине лекции по своей «Философии откровения», многих разочаровала их тема: Мифология [2; 273–276]. Но и молодой Фридрих Энгельс, и Сёрен Кьеркегор, которые сочли его размышления о мифе «пустословием», оказались слепы в отношении значения проблемы мифа, а Шеллинг проявил величайшее культурно-историческое чутье, когда посвятил этой проблеме свои зрелые годы. Для этнографии второй половины XIX в. изучение мифа стало одним из главных направлений.

Несмотря на обилие литературы о мифе во второй половине XIX в., вряд ли будет преувеличением сказать, что расцвет серьезной философской разработки проблемы мифического сознания пришелся на первую половину XX в. Два труда в особенности выделяются в этот период преемственностью по отношению к Шеллингу. Посвященный мифу второй том «Философии символических форм» Эрнста Кассирера (1925) и «Диалектика мифа» Алексея Лосева (1930) являются вершинами в этой области и сохраняют свое значение до сегодняшнего дня [3, 4]. Несмотря на то, что проблема мифа постоянно привлекала внимание многочисленных мыслителей, историков религии и особенно этнографов и антропологов, эти две книги выделяются среди иных монографий именно глубиной философского проникновения в мифическое сознание и осознанием его своеобразия, несводимости на другие формы мышления. И именно при сопоставлении этих двух доктрин мы выходим на тот уровень изучения проблемы мифа в современной культуре, который соответствует не полемическому и идеологическому, а собственно философскому пониманию ее. Следует заметить все же, что несмотря на то, что и немецкий, и русский философы оба принадлежали к общей философской традиции, восходящей к классическому немецкому идеализму, в своем изучении природы мифического сознания они пришли к довольно разным выводам.

Кассирер рассматривал миф как необходимую фазу в истории человеческого мышления, но такую, которая, в конце концов, преодолевается с развитием научных и философских представлений о мире. Это — общий просвещенческий подход к мифу, который у Кассирера достиг большей тонкости и философской разработанности. Кассирер проявил очень чуткое понимание природы мифа и его отличия от искусства, науки и философии, чем его учение выгодно отличается от расхожих суждений о мифе, характерных для Нового времени. Но все же общий контур его философии мифа соответствовал идее научного прогресса, и мифу отводилось в этом прогрессе существенно важная, но строго локализованная ступень, а это предполагало, в свою очередь, что истинно современное сознание полностью преодолевает миф, освобождается от него и оставляет его позади [3; 16]. Лосев же весьма настойчиво утверждал мысль о том, что сознание нового и новейшего времени не только не преодолело миф, но является, вопреки собственной публично заявляемой принципиальной враждебности мифу, насквозь мифологическим и основывается на своей собственной мифологии в не меньшей степени, чем сознание прежних эпох [4; 17–21].

Современному сознанию — т.е. сознанию Новой истории, новоевропейскому — присущ определенный рода антимифологизм, особенно ярко проявляющийся в критике классической и средневековой мифологии, а также мифологии так называемых «примитивных» народов и даже «необразованных», «непросвещенных» слоев населения в собственной культуре. Когда Фрейзер в «Золотой ветви» ставит в один ряд шамана из далекого первобытного племени и суеверную «шотландскую колдунью», он строго отличает себя от них по главному признаку современного ученого и просвещенного человека: его собственное сознание свободно от мифов [5; 13, 14]. Когда Адорно осуждает миф как форму коллективного сознания, подавляющую индивидуальную критическую способность, он, в сущности, продолжает эту традицию самоопределения Просвещения как культуры, освободившейся от мифа [6; 103–118]. С разных позиций (Барт — с семиотической, Альтхуссер и Адорно — с марксистской) представители «критического» сознания рассматривают миф и мифическое отношение к миру как ложное, вредное, ведущее к закабалению человеческого субъекта и его сознания в идеологических схемах, навязываемых обществу правящими элитами и авторитетами официальной культуры [7, 8]. Эти примеры можно продолжать практически бесконечно.

Однако вопреки этому убеждению, в философии XX в. возникает критика теперь уже самого современного сознания с точек зрения, не подпадающих под категорию современности в том смысле, в котором я условился понимать ее выше, но при этом находящихся в гуще современной истории и современных культурных процессов. Одним из самых ярких критиков современной мифологии стал русский философ Алексей Лосев, издавший в 1930 г. свой труд «Диалектика мифа», посвященный именно философии мифа и содержащий бескомпромиссный и порой жесткий анализ новоевропейской мифологии, и особенно ее марксистской, материалистической фазы. Особое внимание Лосева привлекли в этой мифологии мифы о материи и бесконечном пространстве и времени, и хотя полемический тон его высказываний заслоняет иногда остроту его анализа, ему удалось все же выделить самые существенные их черты. Я вернусь к этим чертам, но прежде нужно отметить вклад других ученых в критику современной культуры в смысле ее отношения к мифу и мифическому сознанию.

Эта критика занимает огромное место в наследии Мирча Элиаде — румынского, а впоследствии французского и американского ученого в области истории религии и сравнительной религии, чьи

труды оказали и продолжают оказывать большое влияние на развитие этих дисциплин [8]. Философская позиция Элиаде отнюдь не совпадает с лосевской — они работали совершенно независимо друг от друга — но при этом его анализ мифического и современного сознания во многом пересекается с анализом Лосева. И Лосеву и Элиаде традиционная мифология представляется предпочтительной — более разумной и более человеческой, чем мифология Нового времени. По мнению Элиаде, антагонизм между мифическим сознанием и современной культурой происходит от десакрализации человеческого мышления и деятельности под действием прогресса, который опустошает, выхолащивает человеческий опыт и жизнь [8; 141, 9]. В качестве одного из главных виновников этого выхолащивания Элиаде рассматривает то, что он именует «историзмом», т. е. представлением об истории как протекающей бесконечно в чисто имманентном времени, без какого-либо выхода в трансцендентное измерение бытия [8; 145, 146]. Современное сознание предстает у Элиаде в виде нерелигиозного, отрицающего всякую связь между собой и трансцендентным началом и вообще считающим такое начало несуществующим или, по крайней мере, безразличным для своего собственного существования. Но даже такая анти-мифическая, десакрализованная культура не может обойтись, по мнению Элиаде, без древних священных обрядов и представлений, которые сохраняются в ней, хотя и только в выхолащенных, чисто внешнесхематических формах. Таким образом, в учении Элиаде мы находим контр-критику прогрессивистского критического направления, своего рода реакцию на просвещенческую критику религии и мифического сознания.

К примерам положительного отношения к традиционному мифу можно отнести также теории Карла Юнга и его американского последователя Джозефа Кемпбелла, а также многочисленные работы этнографов и культурных антропологов, которые отстаивают достоинство изучаемых ими культур перед лицом «современного прогресса», часто оборачивающегося империалистической эксплуатацией и неокOLONIALИЗМОМ [10, 11]. Иногда происходит пересечение научных теорий и популярной культуры. Опираясь на теорию Юнга о мифологических архетипах человеческого сознания, Кемпбелл, например, развил обширное и получившее широкое распространение универсалистское учение о постоянном присутствии мифа во всех культурах, включая современную. Его популярность особенно возросла, когда он стал консультантом известного голливудского кинорежиссера Джорджа Лукача, создавшего знаменитую киноэпопею «Звездные войны».

В традиции Юнга и Кемпбелла признается прогресс Новой истории, но ему отводится ограниченная роль: он касается только технологии и вообще внешних сторон жизни, тогда как внутренняя сущность человеческого субъекта остается неизменной и по-прежнему основывается на мифологии, т. е. современная культура включает в себя мифическое сознание, хотя последнее и понимается здесь в субъективно-психологическом ключе. Овнешнение человеческой жизни, господство дегуманизированной технологии и вообще засилье аналитического рассудка в современной цивилизации здесь воспринимаются как зло, и миф противопоставляется этим последствиям прогресса как некое вечное целительное средство. Миф дает человеческому субъекту чувство осмысленности его существования, цели, принадлежности к большой — чтобы не сказать вечной — истории, т. е. он выполняет не отрицательную, а глубоко положительную роль и в индивидуальной, и в общественной жизни. Антагонизм между прогрессом и мифическим сознанием, с этой точки зрения, не является чем-то непреодолимым, между ними возможно некое гармоническое равновесие.

Но к какой бы школе ни принадлежал тот или иной автор, все они удивительным образом сходятся во мнении о том, что мифическое сознание рассматривает мир как нечто целостное, единое, несмотря на разнообразие составляющих его явлений. И, напротив, в сознании нового времени мир представляется как нечто нецелостное, лишённое окончательного единства и не объединённое никаким общим началом. Именно единством, целостностью мифической картины мира объясняет Кассирер, например, верования в магию, а Лосев — вообще в чудеса. Мыслители же критического направления видят в этом свойстве мифического сознания корень всех его заблуждений, в их работах постоянно «развенчивается» эта якобы иллюзия. Среди конкретных примеров расхождения по этому фундаментальному вопросу самым ярким являются, пожалуй, новоевропейское учение о бесконечных пространстве и времени и критика этого учения в работах Лосева и Элиаде. Исходное представление науки и философии нового времени о бесконечности вселенной в сочетании с убеждением, что все бытие сводится к имманентному существованию, не имеющему трансцендентного иного, делает невозможным признание целостной картины мира и необходимым образом требует как своего следствия доктрины бесконечного прогресса человечества. Впрочем, можно спорить, что здесь обусловлено чем: прогресс принципиальной неполнотой мироздания или бесконечное пространство и время —

бесконечным прогрессом человечества. Я называю сочетание веры в чисто имманентную природу всего бытия с верой в бесконечность вселенной *имманентистским инфинитизмом* и рассматриваю его как основополагающую конструкцию, залегающую в глубинах новоевропейского сознания и определяющую его отношение к мифу и мифическому сознанию (хотя и далеко не только к ним).

Но если миф — это повесть о целостном мире, в котором все разнообразие явлений объединено неким всеобъемлющим началом, а в современном сознании вселенная бесконечна во времени и пространстве, т.е. она никогда в принципе не может быть чем-то целым, завершенным и подчиненным единому принципу, то отсюда проистекают весьма важные следствия. Например: мифический мир поддается полному познанию (хотя «знание» это носит очень специфический характер, к чему я вскоре вернусь), тогда как вселенная, сформированная современными представлениями, не допускает полного и окончательного познания. Из этого вытекает далее, что все знание, накопленное современной наукой, носит чисто гипотетический характер, т.е., наши представления о вселенной никогда не могут совпасть с ее реальным состоянием, что создает логическую проблему для понятия научного прогресса как *улучшения* нашего знания о мире. Если цель прогресса недостижима, то исчезает мера, при помощи которой мы можем этот прогресс оценить, так как в бесконечном процессе мы не можем сказать, приближаемся мы к его завершению или удаляемся от него. Сам вопрос теряет всякий смысл. При этом нужно отметить, что сама по себе категория предела и цели отнюдь не отрицается в современной научной мысли. Напротив, всякое *отдельное* явление рассматривается в научном познании как имеющее некую природную, социальную или психологическую целесообразность, которая заведомо поддается разумному объяснению, но этот принцип не распространяется на *сумму* всех явлений *в целом*, что является, пожалуй, главным внутренним противоречием этой формы сознания. Проистекает же это противоречие именно из инфинитизма современной мифологии.

Возвращаясь к целостному знанию в мифе, нужно прежде всего отметить *мистический* его характер, в котором состоит его специфика. В мифе утверждается полное и окончательное, т.е. абсолютное познание мира, но зиждется оно на мистическом, т.е. разумно необъяснимом единстве человеческого субъекта и Абсолюта. Кроме того, оно носит мгновенный характер, мистик прозревает в существо всех вещей, но выразить это знание на языке человеческих понятий не может. Другими словами, знание это не может быть опосредовано, оно должно испытываться мифическим субъектом в акте непосредственного контакта с неизбежно таинственной вершиной всей иерархии сущего. Мистический момент во множестве мифологических традиций описывается как момент полноты всемирного бытия, завершение восхождения мистика по ступеням познания и вообще окончательная энтелехия как мира в целом, так и человеческого субъекта. Этот момент очень хорошо известен и философии: в «Пире» Платона кульминацией речи Диотимы — являющейся, в свою очередь, кульминацией всех рассуждений об Эросе — на высшей ступени восхождения влюбленного ему открывается именно мистическое единство мира, залегающее в глубочайшем основании всего прекрасного и достойного любви [12, Symp. 210, 211; с. 561, 562]. В мистицизме различных религиозных традиций эта природа абсолютного знания была осознана весьма отчетливо, и мы располагаем многочисленными свидетельствами этого в ведических, индуистских, греко-римских, буддистских, христианских, иудейских и мусульманских текстах, а также в мифологии многих народов мира. В этих традициях указывается также, что, несмотря на непосредственно-мгновенный характер абсолютного знания, достижение момента мистического прозрения требует долгой и напряженной подготовки, тренировки, если угодно, человеческого ума для выработки самой способности воспринять единство с Абсолютом. При этом мистик понимает, что никакой гарантии эта долгая и упорная работа не дает: она только создает условия для соединения с Абсолютом, но сама по себе не обеспечивает его. Абсолютное знание есть всегда мистический *дар*; оно не может быть насильственно исторгнуто из его истока.

Вот эта-то картина и переворачивается с ног на голову в современной мифе о знании. Главное место в нем занимает как раз бесконечная *подготовка* к восприятию полного знания, но сам момент этого восприятия никогда не наступает. Далее, если для традиционного мифического сознания единство познающего с Абсолютом может быть только свободно *даровано* последним, то в современной мифологии познающий субъект *вырывает* у природы ее тайны насильственным образом. В этом образе преодоления сопротивления природы залегают мифологический корень практики научного эксперимента и шире — покорения природы при помощи технологии. Здесь проявляется следствие еще одного переворота, культурной революции, приведшей к возникновению современного сознания, а именно — возведение имманентного человеческого субъекта на высшую ступень в иерархии всех существ в мироздании, которое обозначается в истории идей понятием *антропоцентризма*. Вряд ли

нужно указывать, что ступень эта ранее принадлежала Абсолюту традиционного мифического сознания, и, таким образом, антропоцентризм является не чем иным, как абсолютизацией имманентного человеческого субъекта.

Абсолютное мистическое знание традиционного мифа есть момент, по определению, *чудесный*, т.е. относящийся к тому роду событий, которые свидетельствуют о высшем единстве мира — единстве трансцендентного и имманентного планов бытия — и происходят таинственным образом, не поддающимся разумному объяснению. И напротив: в современном сознании утверждается изначальная невозможность подобных событий, и для современного познающего субъекта признание их возможности может являться только результатом воздействия на сознание той самой «нечестивой троицы», которую я упомянул выше: невежества, предрассудка и суеверия, т.е. некоей аберрации разума. На самом же деле отношение современного сознания к чудесам — а значит, и к мифу, и к мифическому сознанию, для которых чудеса составляют неотъемлемый момент мировой жизни — обусловлено той особой мифологией, на которой оно само основывается. Говоря более конкретно, невозможность чудес для современного сознания обусловлена тем основополагающим конструктом этой мифологии, который я обозначил выше как *имманентистский инфинитизм*.

Имманентистскому инфинитизму новоевропейского сознания в рамках нашей темы противопоставит мистический эсхатологизм мифического сознания, состоящий в утверждении таинственной связи между имманентным, поюсторонним, и трансцендентным, запредельным, бытием. Мистический характер этой связи означает, как я уже отметил, что она никогда не может стать совершенно прозрачной для человеческого разума, а доступна только прямому опыту особого рода. Меня в данный момент интересует, однако, не столько непознаваемость этой связи, сколько та мировоззренческая функция, которую она выполняет в мифическом сознании, а именно — обеспечение того самого единства картины мира, которым мифическое сознание коренным образом отличается от новоевропейского. Учение о бесконечности научного познания, отрицающее возможность достижения окончательной цели, т.е. полноты знания, есть зеркальное обращение веры в мгновенное прозрение мистика.

Когда контраст между традиционным мифическим и современным сознанием проводится таким образом, становится особенно явным тот факт, что эти формы восприятия мира страдают зеркально отраженными недостатками. Мгновенное мистическое, чудесное абсолютное знание мифического сознания — это прямая противоположность бесконечному чисто рассудочному и неизбежно гипотетическому знанию с современной точки зрения. (Я оставляю в стороне вопрос о смысле — а вернее, бессмысленности — понятия *гипотезы* вне соотнесения с понятием *действительного знания*.) Если в мифе трансцендентное бытие полностью определяет характер имманентного плана бытия, то в современном сознании трансцендентного бытия просто не существует, и имманентное бытие полностью определяет самого себя. Если в мифе истории в современном понимании слова нет, а есть, как утверждал Элиаде, лишь повторение первоначальных, священных актов сотворения мира, то в современном сознании история не может иметь завершения по определению и представляется в виде бесконечного прогресса имманентного человечества [9; 68–113]. Повсюду здесь сказываются два противоположных отношения к понятию *бесконечности*. Мистический эсхатологизм порождает представление о мгновенном свертывании профанного времени в запредельную вечность, лишённую внутренних временных различий. В современном же сознании господствует абстрактный инфинитизм, порождая «дурную» бесконечность, т.е. неспособность диалектически соединить воедино понятия начала, становления и конца — того, что Аристотель называл «энтелехией».

В связи с постоянными обвинениями критиков мифического сознания в том, что оно искажает восприятие реального мира и пребывает в мире фантазии, особенно уместно поднять вопрос об отношении этих двух типов сознания к проблеме реальности. Не имея времени для углубленного обсуждения этой проблемы, замечу лишь, что понятие реальности представляет собой практически непреодолимую проблему для самого современного сознания, которое не может внутри себя прийти к устойчивому мнению о том, что составляет реальность, тогда как в мифическом сознании это понятие принимается без критики и рефлексии, в чем, несомненно, заключается его слабость, но одновременно также и зерно его постоянного развития, как бы вопреки самому себе. Далее, в понятие реальности неотъемлемым моментом входит категория единства: только то, что обладает единством может быть реальным, а все, что лишено единства, относится к области нереального, эфемерного, исчезающего, не успев возникнуть. Требование единства совершенно разумно, и в этом смысле миф, представляющий мировое бытие как нечто целостное, выполняет требование разумного осмысления дей-

ствительности. И наоборот: современное сознание, отрицающее единство мира и человеческого опыта, отступает от этого требования, т.е. впадает в иррациональность. Неразумным в мифе, повторюсь, является не целостная природа картины мира, а мистический эсхатологизм — представление о чудесном и мгновенном наступлении момента этой целостности. Продолжая тему зеркальных отражений, можно сказать, что разумным в современном сознании является представление о реальности как процессе, а неразумным — представление об этом процессе как не имеющем завершения.

Заключение

Я надеюсь, что сказанного выше достаточно для того, чтобы прийти к заключению о неизбежности антагонизма между традиционным мифическим и современным сознанием. Оба они, в конечном итоге, являются мифическими, и не по этому признаку проходит между ними линия антагонизма — что бы ни говорили защитники проекта Просвещения, они же — критики традиционной мифологии. Эта линия проходит по пунктам прямо противоположных, но одинаково мифических представлений о мире, человеческом субъекте, природе времени, пространства, познании, истории и будущем человечества. Далее, с философской точки зрения, существование мифического сознания в современной культуре обусловлено двумя обстоятельствами. С одной стороны, оно восходит к разумной необходимости целостности сознания и мировоззрения, а с другой — оно возникает в силу неспособности осознать ее разумность ни традиционным мифическим сознанием, ни его современными формами.

В своем изложении я не касался практической стороны существования мифического сознания в современной культуре, но это не оттого, что оно не имеет практического измерения и непосредственного отношения к реальностям нашей культурно-исторической и даже социально-политической жизни. Напротив, эта проблема и ее философское осмысление имеют самое прямое отношение к пониманию динамики, например, модернизации и религиозного фундаментализма, глобализации и локальных очагов сопротивления ей, а также широкого круга культурных, социальных и политических процессов, происходящих внутри как развитых, так и развивающихся стран.

Корень отношения к проблеме мифа в современной культуре, по-видимому, залегает в антагонизме между имманентистским инфинитизмом и мистическим эсхатологизмом. Преодоление этого антагонизма требует понимания философской функции мистицизма, свойственного мифическому сознанию, с одной стороны, и переосмысления логики бесконечного прогресса — с другой. Проблема мистицизма имеет прямое отношение к современному фундаментализму, а проблема имманентистского инфинитизма — к дебатам вокруг экологического кризиса. Таким образом, проблема мифического сознания в современной культуре имеет самое непосредственное и существенное значение для культурной, социальной и экономической практики. Но, по моему глубокому убеждению, никакое практическое решение этих проблем невозможно без философского осмысления их природы и фундаментальных причин.

Список литературы

- 1 Барт Р. Мифологии: пер. А. Лаверс. — Нью-Йорк: Хилл и Вонг, 1972. — 160 с.
- 2 Гулыга А. Шеллинг. — М.: Мол. гвардия, 1982. — 317 с.
- 3 Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 3: пер. Р. Мангейм. — Нью-Хавен; Лондон: Изд-во Йельского ун-та, 1955. — 501 с.
- 4 Лосев А.Ф. Диалектика мифа. — М., 1930. — 560 с.
- 5 Фрэйзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. — Нью-Йорк: Изд-во «Макмиллан», 1963. — 776 с.
- 6 Адорно Т. Разыскания о Вагнере: пер. Р. Ливнгстоун. — Лондон; Нью-Йорк, 2005. — 648 с.
- 7 Альтюссер Л. О материалистической диалектике: пер. Б. Брюстер. — Нью-Йорк: Книги «Пантеон», 1969. — 272 с.
- 8 Элиаде М. Миф о вечном возвращении: пер. В.Р. Траска. — Принстон, 1954. — 112 с.
- 9 Элиаде М. Священное и мирское: пер. В.Р. Траска. — Сан-Диего; Нью-Йорк; Лондон, 1959. — 256 с.
- 10 Jung C. The Portable Jung. — New York: Penguin Books, 1971. — 659 p.
- 11 Campbell J. The Power of Myth with Bill Moyers. — New York: Anchor Books, 1988. — 231 p.
- 12 The Collected Dialogues of Plato, Including the Letters / edit. Edith Hamilton and Huntington Cairns, New York: Bollingen Foundation, 1963. — 1776 p.

В.Л.Марченков

Қазіргі мәдениеттегі аңыздық сананың мәселелері

Мақалада қазіргі мәдениеттегі аңыз бен аңыздық сананың философиялық мәселелері көтерілді. Аңыз философиясының шеңберінде қалыптасқан әр түрлі теорияларға талдау жасалған. Қазіргі заман санасына қарағанда аңыздық сана, оны құрайтын құбылыстардың әртүрлілігіне қарамай, әлемді біртұтас ретінде қарастырады. Автордың пікірінше, дәстүрлі аңыздық пен қазіргі сананың арасындағы қарама-қайшылық сөзсіз. Сонымен қатар екеуі де негізінде аңыздық болып табылады. Қарама-қайшылықтың себептері әлем, адам, уақыт пен кеңістіктің табиғаты, таным, тарих пен адамзат болашағы жайлы қарама-қарсы көзқарастарда жатыр.

V.L.Marchenkov

The mythical problem of consciousness in modern culture

The article raises philosophical problems of myth and mythical consciousness in modern culture. Analyzes various theories in the framework of the so-called philosophy of the myth. Noticed a consensus that mythical consciousness considers the world as something coherent, despite the diversity of its constituent phenomena in contrast to the consciousness of the new time. The author comes to the conclusion about the inevitability of antagonism between the traditional, mythical and modern consciousness. Both of these, according to the author, are mythical. Antagonism of the line passes through the points opposite views of the world, the human subject, the nature of time, space, cognition, history and the future of humanity.

References

- 1 Barthes R. *Mythologies*, trans. A. Lavers, New York: Hill and Wang, 1972, 160 p.
- 2 Gulyga A. *Shelling*, Moscow: Molodaya gvardiya, 1982, 317 p.
- 3 Cassirer E. *The Philosophy of Symbolic Forms*, 3, trans. Ralph Manheim, New Haven and London: Yale University Press, 1955, 501 p.
- 4 Losef A.F. *The dialectics of myth*, Moscow, 1930, 560 p.
- 5 Frazer James. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, New York: «Macmillan» publishing Co., Inc., 1963, 776 p.
- 6 Adorno T. *In Search of Wagner*, trans. Rodney Livingstone, London and New York, 2005, 648 p.
- 7 Althusser L. *On the Materialist Dialectic: On the Unevenness of Origins*, Althusser L. in *For Marx*, trans. Ben Brewster, New York: «Pantheon» books, 1969, 272 p.
- 8 Eliade M. *The Myth of the Eternal Return, or, Cosmos and History*, trans. W.R. Trask, Princeton UP, 1954, 112 p.
- 9 Eliade M. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, trans. W.R. Trask, San Diego; New York; London: Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1959, 256 p.
- 10 Jung S. *The Portable Jung*, New York: Penguin Books, 1971, 659 p.
- 11 Campbell J. *The Power of Myth with Bill Moyers*, New York: Anchor Books, 1988, 231 p.
- 12 *The Collected Dialogues of Plato, Including the Letters*, edit. Edith Hamilton and Huntington Cairns, New York: Bollingen Foundation, 1963, 1776 p.