

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АПРИОРИ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ МИФОЛОГИИ: МЕЖДУ СЦИЛЛОЙ ДЕМИФОЛОГИЗМА И ХАРИБДОЙ РЕМИФОЛОГИЗМА

Рассматривается проблема поиска адекватных методологических принципов философского анализа мифа как амбивалентного феномена культуры и структурного элемента самосознания, основы формирования идентичности. Определяются контуры дистинкционистской стратегии анализа мифологического сознания как особой структуры опыта.

Ключевые слова: онтология мифа; опыт сознания; демифологизация; ремифологизация.

Проблема постижения сущности мифа, поиска методологических принципов его анализа может быть обозначена в двух смыслах – узком и широком. Как проблема научно-теоретической мифологии в узком смысле миф – исторически преходящая культурная форма, первобытная, идеология, архаическая стадия развития сознания либо существующая в настоящем система предрассудков, нерелексивных представлений. В широком смысле проблема мифа выходит за рамки философии мифологии как раздела философии культуры, становится метафилософской, онтологической и гносеологической проблемой. Здесь предметом рассмотрения является мифосознание и его продуктивность, миф как имманентная любой эпохе культурная универсалия и структурный элемент (само-)сознания и в коллективном, и в индивидуальном измерении.

Говоря о богатой истории теорий мифа и попыток его исчерпывающего философского моделирования, необходимо вычлнить те исходные принципы или методологические априорные установки, которые не только задают стиль и форму осмысления данного явления, но во многом предопределяют результаты исследования: демифологизм и ремифологизм как априори теоретической мифологии. Все многообразие подходов к мифу можно разделить по этому принципу соответственно на стратегию демифологизма (научного и/или релексивного) и ремифологизма (явного и/или латентного). Двойственность демифологизации и ремифологизации проявляется в диалектичности их взаимодействия, вплетенности в ткань философствования, которое Адорно справедливо называл «ткачеством».

Демифологизация и ремифологизация могут рассматриваться как взаимосвязь двух аспектов: социокультурной диалектики мифа, разрушения и созидания традиционных укладов, соответственной смены социальных мифологий как смысло-ценностных горизонтов интересубъективного жизненного мира, и динамики теоретических релексивных стратегий осмысления сути мифического начала. В рамках социокультурной специфики этих трендов интересно проследить их диалектическое взаимодействие. В рамках теоретического дискурса любая позиция обусловлена выбором «аксиоматической базы» исследования, имманентно/латентно де- и/или ремифологически нагруженной.

Эти теоретические установки можно, вслед за Г.Г. Гадамером, обозначить как инспирированные одной из двух противоположных культурных интенций. Во-первых, радикальным Просвещением как «проектом критики мифа», Просвещением как «мужеством самостоятельно мыслить» [1. С. 92], преисполненным

оптимизма, веры в прогресс культуры, осуществляющийся посредством человеческого разума. Во-вторых, критичным по отношению к Просвещению романтизмом как «проектом апологии мифа», вскрывающим интроспективную модальность мифотворчества, продуктивность силы воображения и специфичность мифопоэтической «реальности сновидений».

При этом следует подчеркнуть, что под Просвещением и романтизмом в данном контексте подразумеваются не конкретные исторические проекты, но присутствующие в разных вариантах «образы веры» и «стили мышления», мировоззренческие установки, существующие в любую эпоху, а также определенный философский этос. В первом случае – инспирированный когнитивными интенциями объективного постижения сущности поиск субстанциальных, самотождественных основ сущего и/или познания, поиск аполлонийской ясности, прозрачности, идентичности, определенности; во втором – эстетически/экстатически инспирированный поиск внутренних, неотчуждаемых, в глубине самой реальности осуществляемых экспрессивно-интуитивных начал творчества и непосредственного опыта понимания таинственного бытия, захватывающего самого понимающего; динамический дионисийский хаосмос оргиастического и трансцендирующего слияния с первоисточком. Следует также иметь в виду двойственность того и другого проектов, ту внутреннюю противоречивость, которую традиционно соотносят с «диалектикой Просвещения»; с проблемой происхождения, генезиса значения и образования/эмансипации логоса-разума от мифа; с традицией самообоснования/самоотрицания рациональной критики и парадоксами рациональности, пытающейся обрести идентичность и через определение собственных оснований, выходящей за их пределы.

Так, когда Т.В. Адорно и М. Хоркхаймер называют Одиссея первым просветителем и полагают, что уже античный миф в изложении Гомера знаменует собой начало Просвещения, они имеют в виду Просвещение как унифицирующий принцип мышления, утверждающий «господство тождественного». А когда заявляют, что Просвещение XVIII в. регрессивно превращается в мифологию, они характеризуют онтологическую установку, инспирированную исчисляющей математической и объективирующей естественнонаучной методологией. В обоих случаях речь идет о господстве «принципа тождества» как принципа «господства и обладания». «Программой Просвещения было «расколдовывание мира». Оно стремилось разрушить мифы и свергнуть воображение посредством знания... То, что не поглощается числами... становится для Просвеще-

ния видимостью, иллюзией; современным позитивизмом оно изгоняется в поэзию. Единство остается главенствующим лозунгом от Парменида до Рассела. Главным остается истребление богов и качеств. Но мифы, становящиеся жертвой Просвещения, сами являются его же непосредственными продуктами» [2. С. 16–18].

Со времен Платона и Аристотеля можно проследить традицию, которую мы обозначили бы как «заороженность и очарованность» западной философии проблемой природы нашего знания о реальности, темой истины как соответствия субъективных представлений этой объективной реальности. При этом «видение глазами Бога» (Х. Патнэм) – точка зрения, располагающаяся вне субъекта познания и вне наблюдаемой реальности, или созерцание мира с «неуязвимой точки зрения трансцендентального субъекта» (Ф.Р. Анкерсмит) составляют суть этого проекта классической рациональности как «мысли о мире», мысли как возвышающейся и внемировой инстанции истины. Со времен Декарта и Бэкона знание – сила и знание – власть, диктат понятия; знание отводит первое место рассудку, побеждающему суеверия, которому и надлежит поведовать расколдованной природой. И абсолютизированный наукой рассудок становится новым мифом.

Однако Просвещение неверно отождествлять только с научно-объективистской стратегией, с «принципом тождества». Кант называл Просвещение процессом освобождения от «состояния несовершеннолетия», от слепого подчинения воли чарам авторитета, какими бы масками ни прикрывал себя этот авторитет, событием эмансипации от нерелексивного, некритического использования разумения, от агрессивного и подчиняющего давления традиций, шаблонов и догм. И критика как воплощение принципа различения, дистрикции, является изобличающей именно потому, что укоренена в почве и питается интенциями релексивного Просвещения с его приматом автономии разума, свободы сознания от **любых** догм, иллюзий и предрассудков.

Попытка дать себе отчет в том, как мы создаем мир с помощью различения, синтеза, идентификации и комбинирования гетерогенных элементов, суть критики, ядро релексивности, инвариантный принцип генезиса и динамики самосознания. Здесь релексивность и критика выступают как имманентные процедуры освобождения от «чар сущего», «самодовольства разума» и «натурализации/гипостазирования» предметности, «фетишизации» любой формы данности, от мифа как «истории, превращенной в природу», от идеологии, замаскированной под естество. «Естественность» рассматривается здесь как «квазиприродность», поскольку любое «непосредственное» прикосновение к «естеству/реальности» – уже культурно, перцептивно и символически опосредованно. Так, тяга к «аполлонийской прозрачности» и «де-(кон-)струкции онтологий» парадоксально порождает новые мифологемы.

В рамках демифологизма, соответственно, можно выделить две ипостаси.

Во-первых, «сциентистский» вариант, принимающий в качестве исходных принципов универсализм, прогрессизм (европоцентристская идеология прогресса), эволюционизм. История мыслится здесь как все-

общий переход от «мифа к логосу», от образа – к мысли, от примитивности иллюзорного представления первобытности – к объективной истине науки.

Вера в прогресс разума через стадии мифологии и религии, метафизики – к науке, позитивистский постулат, является квинтэссенцией этого подхода. При этом онтологии, в рамках которых применяются эти принципы, весьма различаются: от естественнонаучного материализма и эмпиризма – до трансцендентального идеализма и критического рационализма. Незыблемой остается лишь вера в науку и ее образцовость, критериальность для других форм понимания и сознания.

Интенция научного Просвещения, его познавательное усилие состоит в стремлении постичь сущность любого явления как такового, вещи самой по себе, как она существует вне представления, репрезентации, вне опосредованности. Однако «мистика непосредственности» является ахиллесовой пятой любого философского проекта – опосредованность опыта языком, или социокультурными формами практики, или иной инстанцией (квази-)трансцендентального уровня вносит раскол в целостность мира, раскол, так явственно обозначенный Кантом. Это разделение целостного бытия на феномен и ноумен утверждает недоступность реальности самой по себе, потому Реальное становится ужасающим, трансцендентным опытом, сакрализуемым и/или мистифицируемым. И во многом именно «ностальгией по Целостности» мотивировано мифическое установление онтологического тождества как возвращение к Единству, как врачевание травматического раскола и разрыва, как обретение состояния целостности и полноты бытия.

Во-вторых, помимо уже обозначенного сциентистского Просвещения, к демифологизму можно отнести и релексивную линию, критическую философию, инспирированную «сомнением в сознании», «недоверием к разуму» в его универсалистских притязаниях. Попытка «обозначить границы разума, чтобы дать место» иной инстанции – вере, продуктивности воображения, воле, труду, социальности, бессознательному или другой **силе**; обозначить многообразие видов разумения, неоднозначность перехода «от мифа к логосу» характерны для разных направлений: от кантианства и «философии подозрения» в лице Ницше, Маркса и Фрейда до постструктурализма и постфрейдизма. Основание, общее для данных стратегий мысли, можно обозначить как традицию установления границ, разоблачения и демистификации: «догматизма», «ложного сознания», «иллюзорного представления», «метанарративов», скрытых стратегий господства и обладания, неявной власти «вытесненного и забытого» опыта, редуцированного к неким сокровенным и деформирующим импульсам. При всей критичности к унифицирующему сциентистскому Просвещению и «философии подозрения», и социально-критическая теория франкфуртской школы, и постструктуралистские разоблачения метанарративов, и постфрейдистские аналитики, и другие попытки сорвать маски, развеять иллюзии, освободиться от «ложного сознания» подразумевают, осознавая или нет использование релексивного инструментария «совершеннолетнего разумения», что выглядит как реликты Просвещения. Однако К. Маркс, Ф. Ницше,

3. Фрейд как архитекторы новых систем «рациональных мифологий» и их последователи, продолжатели пафоса разоблачения, единые в стремлении к «демистификации сознания», создают равномошнные философские и политические мифы, мифологические системы, оказывающие сильное де- и трансформирующее воздействие как на теоретическое философское поле, так и на практическое, социокультурное пространство.

Как верно заметил А.М. Пятигорский [3], философствовать – не значит ли пробивать «крышу» одной мифологии, чтобы оказаться в «подвале» другой? Однако при этом мифологизирование затрагивает не только теоретические ракурсы мысли о «возможных мирах» с их виртуальным «символическим насилием», но и практические, социально-политические и культурно-исторические аспекты мифотворчества со всей опасной амбивалентностью подобных «экзерсисов», их влияния на пространство существования и самоосуществления человека, с эскалацией реального насилия или его минимизацией.

Проблемой является онтологическое «укоренение» и позиционирование самого субъекта мышления, «критика», «парящего интеллектуала», «ироника» и/или «де-(кон)структора». Как избежать дурной бесконечности «критики критической критики»? Откуда, из какой системы онтологических координат ведется критика, не превращается ли она в своем демифологизаторском пафосе в неосознаваемую мифологизацию иной онтологии и/или культурной традиции? Неизбежность собственной укоренённости, инкарнированности мышления и практики исследователя в историческом и социокультурном мире, в позитивно определяемых содержательных предпосылках, невозможность достижения/обретения «абсолютно беспредпосылочного Начала» бытия и познания, сакрализация исходных посылок собственного понимания, выходящего за границы прозрачности и опыта рефлексивного самоосмысления, являются имманентным источником латентной мифологизации истока любого конструкта, дискурса, практики, системы мышления и деятельности.

Таким образом, необходимо различать в проекте Просвещения два направления и соответствующие стратегии демифологизации: «принцип тождества», с особой яркостью воплощенный в традиции сциентизма и субстанциализирующий, абсолютизирующий определенную онтологию разума, и «принцип дистинкции» – аналитический принцип различения, разоблачающий любой абсолютизм как рефлексивное осмысление «квазиестественности» любой предметности.

Первую можно обозначить как стратегию, использующую научно-объективистские методы, когда миф превращают и/или полагают в качестве объекта, изначально отчужденного/отчуждаемого от опыта сознания, опыта понимания самого мыслителя, исследователя, опыта, как будто бы не затронутого «мифическим вымыслом»; когда «миф» – воплощенный **опыт чужого понимания**, интерпретация, принадлежащая Другому и потому оспариваемая, уязвимая для сторонней критики, для обозначения парадоксов и апорий критикуемой системы.

Вторую стратегию демифологизации можно определить как опирающуюся на рефлексивные интенции, вводящие различие как фундаментальную процедуру

понимания и мышления. Различение, которое позволяет освободиться от «чар сущего», дистанцироваться от «нерефлексивной захваченности» любой формой данного как последнего и/или первого основания бытия, от ограниченности и локальности, выдающей себя за «всеобщность, универсальность и Абсолютное», от деформаций, вносимых в живой опыт различными идеологическими конструктами. Различение как открывающее новые возможности видения и действия, новые перспективы творчества и степени свободы, минимизируя насилие. В любом случае демифологизация предполагает дистанцирование от включенности в опыт переживания, «взгляд извне» с целью рефлексивно-аналитического, различающего переосмысления, переописания и/или объективации. При этом «чуждость опыта Другого» может рассматриваться, с одной стороны, в темпоральном ракурсе исторической последовательности культурных миров, способов существования, практики и т.д. – в диахроническом аспекте, где ключевую роль играет наше отношение к прошлому, историческое самосознание; с другой стороны – в синхроническом, пространственном ракурсе плюрализма сосуществующих онтологических проектов, типов рациональности и способов актуальных, реализуемых в настоящем проектов, направленных на изменение будущего или консервацию прошлого. Просвещение устремлено в будущее – отсюда пафос инноваций, приращения нового знания, прогресса, открытости, проективности, динамики.

Программа ремифологизации явным образом отождествляется с романтизмом. Если научно-теоретическое Просвещение, взяв за нормативный образец онтологию Логоса как слова-разума, слова-смысла, отталкивалось от эталона объективности научного знания, то романтизм берет в качестве образца искусство (с его субъект-центрированной установкой, с акцентом на уникальном, на выражении) и/или мистичность сакрального (религиозного) переживания теофании/иерофании, манифестации нуминозных сил и энергий. Романтизм в данном контексте – прежде всего вдохновенное обращение к мистической «очарованности тайной», реабилитация «мира грёз и сновидений», открывающего измерения реальности, инаковые по отношению к объективизму теоретического мышления, стремление к вне- или ино-рациональной целостности с природным/естественным началом, поэтизация бытия, символическое истолкование чудесного, возвращение онтологического статуса сакральному/символически сакрализуемому, и/или непосредственность усмотрения божественной иерофании в мифе, героизация истории, оправдание мечты. Романтизм открывает историческое измерение разума, пересматривает однозначность формулы прогрессирующей рационализации истории «от мифа к логосу». «Расколдовывание действительности» не может однозначно выразить смысл истории, поскольку демистифицированный «чистый разум» не реализует себя в безусловной автономии, не распоряжается собой с абсолютной свободой, не является полностью самопрозрачным и независимым от выходящих за его пределы исторических, социокультурных, идеологических сил, от бездны бессознательного.

Вопреки научному Просвещению романтизм, многообразный в своих модификациях, со всей серьёзностью раскрывает в мифе реальность, где тесно переплетаются культ (сфера сакрального и/или символически сакрализуемого опыта), историчная становящаяся социальность (сфера коллективного опыта) и живой опыт индивидуального, экзистенциально-личностного, художественно-поэтически окрашенного переживания чудесного, неподвластный рассудку. Мистичность бытия, раскрываемого и переживаемого в таком ракурсе, как Тайна, утверждается в качестве источника разумения, неподвластного его рассудочным и дискурсивно-понятийным «схватываниям и объективациям». Многообразие исторически сформировавшихся способов социокультурного бытия и типов рациональности, а также плюральность и темпоральность способов человеческого самоосуществления, коренящихся в конечности экзистенции, являются аутентичными линиями интерпретации в рамках «романтической модальности» философствования.

Отголоски мистико-романтического философского этоса в той или иной степени присутствуют в современной философии: явно – везде, где речь идет о понимании, экзистенциальной включенности, интуиции, переживании, вкусе, желании, творчестве. Неявно – там, где утверждаются, устанавливаются некоторые позитивные содержания в качестве предельных онтогносеологических принципов и постулатов, где речь идет об интерпретации как опыте создания и сохранения человеческого мира, о вере в «последние основания» как единственно возможные сакрализуемые способы понимания бытия. Мышление как поэзия и/или терапия, мистическое «пробуждение», воплощаемый в реальности «символ веры» и страстная вовлеченность в противовес объективной дескрипции, влияние на мир, в отличие от общезначимости унифицированной репрезентации реальности, – это «система координат» романтической традиции философии.

Как уже отмечалось, в традиции западного мышления доминирует демифологизм как дистанцированность, «критика Другого» (чужого «знания», чужого опыта, чужого сознания), имплицитно присутствующий в ткани теоретических рассуждений и проецируемый на позицию оппонентов, но ни в коей мере не связываемый с фундированностью собственной парадигмы, с рефлексивным осмыслением собственных онтологических и эпистемологических полаганий в качестве имманентно мифологизируемых установок. Демифологизация – «развенчание», «расколдование» мифа как объективированного «чужого сознания» в смысле редукции подлинности его бытия – к мнимости, к эпифеномену, к выражению мыслительных, дискурсивных, идеологических и других аббераций, к искажению восприятия, суждения, действия. Демифологизируется, деструктивно переосмысливается всегда не свой опыт, не актуальность собственного понимания, а опыт чужого и/или отчужденного сознания с позиций «собственного как истинного», как «точки опоры», «начала системы онтологических координат». Редукция сакрального как действенного Реального, чудесного, необыкновенного, как истинного содержания «чужого опыта» – к сказке, вымыслу, к воображаемому, к форме наивного созна-

ния и/или иллюзорного бытия. И при этом неизбежная неявная мифологизация собственного опыта, сакрализация своих установок, их «абсолютизация», выбор способа осмысленного существования в определенном жизненном горизонте, осуществляемый не только и не столько в теории, а на практике. Необходимо различать демифологизацию как культурную и теоретическую практику «развенчания» конкретного исторически сложившегося мифа, мифологической системы, и демифологизацию как рефлексивное, различающее переосмысление любой позитивной инстанции онтогносеологического масштаба. Во втором смысле демифологизация – имманентная любому философствованию темпорализация опыта, возвращение от устоявшихся тождеств к различению как динамическому обновлению.

Ремифологизация, как правило, трактуется как стратегия включенности, признания действенности и действительности «чар мифа», возвращение власти мифическому началу как магическому и сакрально-нуминозному, последнему основанию бытия и сознания, укорененных в стихии воли, чувства или иной вне-рациональной субстанции.

Таким образом, осуществляется редукция мифического начала к иррациональному, бессознательному, непостижимому, немислимому и таинственному первоисточнику. Однако необходимо отличать ремифологизацию как направление в философии мифологии, где осуществляется реабилитации мифа как культурной формы или формы дискурса, от латентной ремифологизации как сакрализации определенного исторически сформированного априори, осуществляемого в любом философствовании, теоретизировании и социокультурной практике. В нашем исследовательском контексте мы имеем в виду прежде всего латентную мифологизацию как смылосозидающую фазу опыта сознания, активную фазу синтеза – идентификации, установления сакрализуемого «начала», «первопринципа», «архе». Она, как правило, усматривается в «глазу оппонента», но не замечается, не опознается в качестве «мифического» в собственном «глазу». Представления, которые, по мнению их авторов, отражают действительность, не могут быть полностью нейтральными, они одновременно созидают, творят действительность, привнося в нее элемент «активизма сознания», деформирующий властный потенциал синтеза как акта, формирующего представления, и акта идентификации, как суждения, закрепляющего тождества на уровне коммуникативно транслируемых (интерсубъективных) смыслов. Та «инстанция истинности», которая «говорит» в любом философствовании, неизбежно мифологизируется. Причем само творчество авторов позиционируется как эманация, экспрессия или вещание некоторого абсолюта. Так, например, Т.В. Адорно не случайно называет философствование М. Хайдеггера «мифологией Бытия» [4. С. 110]. Хайдеггер, в творчестве которого деструкция онтологий может быть рассмотрена как демифологизация западной метафизики, выступает мифотворцем и создателем новой философской мифологии. В.И. Молчанов справедливо отмечает: «*Бытие и время* Хайдеггера выглядят как абстрактно-мифологический роман, персонажи которого – Бытие,

Dasein, Забота, Сподручное, Наличное, Открытость и Истина – существуют как бы отдельно от автора... Как будто не Хайдеггер написал *Бытие и время*, но сами Бытие, Время и Забота. Автор в таком случае – лишь проводник этих онтологических сил» [5. С. 40–41]. Однако такое «вещание» характеризует в той или иной степени практически любую систему содержательно определенного мышления, любую философскую или научно-теоретическую парадигму. И даже самая изощренная рефлексивность и аналитичность не могут избежать неявного полагания некоторой реальности, которой должна соответствовать методология, например, образ «фрагментарной и ризоматичной» реальности у постструктуралистов.

Демифологизм и ремифологизм – онтогносеологические корреляты парадигм абсолютизма – объективизма и релятивизма – субъективизма соответственно. Их взаимная соотнесенность порождена самой логикой различения объективного и субъективного, внешнего и внутреннего, без внимания к истоку такого различения – опыту сознания. Амбивалентность теоретических реконструкций мифического, начиная с Платона, и соответствующая сложность отнесения той или иной концепции к де- или ре-мифологизму, связана со сложностью понимания природы мифа в отрыве от опыта сознания, в стремлении свести его к продуктам или результатам продуктивности мифического события-свершения, без осознания динамической природы опыта сознания как конституирующего смысловую предметную локальность и тем самым – имманентно мифогенного. Миф выступает каждый раз двусмысленно: с одной стороны, как «невинное дескриптивное понятие», применяемое в рамках эмпирического описания некоторой системы социального, культурного, персонального опыта, с другой стороны, как конструктивно-теоретическое понятие, которое придает эмпирическому анализу значение критики или апологетики мифа.

Крайности де- и ремифологизма не позволяют осмыслить суть мифического во всей его полноте, амбивалентности и разноликости, поскольку редуцируют это многообразие к моно-позиции, моно-проекции, не улавливают многомерности опыта сознания-как-различения, многообразно воплощаемого в мифическом синекризисе – как в спонтанном, до-рефлексивном социокультурном мифотворчестве, так и во «вторичном», метафизическом или метапсихическом, пострефлексивном философском мифотворчестве, имманентном элементу созидания философских систем.

Чтобы постичь мифическое в его ускользающей амбивалентности, миновав Сциллу демифологизма и Харибду ремифологизма, эвристичным представляется обращение к методологии дистинкционистской модификации феноменологии (В.И. Молчанов), к опыту сознания как целостности различения – синтеза – идентификации [5].

Первичный опыт сознания в рамках данной тематизации рассматривается как опыт различений, конституирующий иерархию различенностей. Различение как первичный опыт сознания сочетает самореферентность и многообразие. Коррелятом первичного опыта сознания-как-различения выступают здесь мир как иерархия различенностей и предметность как различенное. «Раз-

личая цвета, мы различаем неявно (и чаще всего неявно) различение цветов и различение звуков, запахов и т.д. Каждое различение предполагает различение различений (Apriori) и может повлечь за собой дальнейшие различения различений (Aposteriori), если, например, различенные цвета становятся знаками предметов ситуаций и т.д. Число уровней различений каждый раз определено «практически», хотя «теоретически» этот ряд бесконечен» [5. С. 23].

Опыт сознания – целостная структура различения – синтеза – идентификации. Различению соответствует выделение, как бы впервые проявляющее предмет из нерасчлененности или отделяющее предмет от «фона», подготавливает синтез и идентификацию. Синтез – связывание, соединение предварительно различенного, различного (данных цвета, формы, положения и т.д.). В ходе такой деятельности связывания формируются представления как основания следующего акта – «отождествления-в-суждении или мнении». «Идентификация, опознавание, узнавание, рекогниция... предполагают распознавание, выделение предмета, процесса и т.д. из общей “массы” предметов, из совокупности других процессов» [5. С. 59]. Опыт различения, дистинкции первичен, (темпорально это выглядит как различение – синтез – идентификация – различение), он выступает условием возможности любого другого опыта. Это первичный опыт, который присутствует в духовном опыте, в опыте языка, опыте тела, в социальном опыте. Структура «различение – синтез – идентификация», помогая понять структуру различных видов опыта, лежит в основе выделения определенных *парадигм сознания* как устойчивых ментальных структур, модулей первичного опыта сознания, не сводимых друг к другу и не выводимых логически, однако коммуницируемых. Определенные парадигмы предполагают *замену тех или иных различий теми или иными тождествами*. «От того, как сознание понимает себя, каково многообразие его первичного опыта различий, зависит способ понимания того, что не является сознанием. Возникновение культур, обществ, религий, систем хозяйства... в конечном итоге имеет в своей основе определенную парадигму сознания, реализующую себя в определенном опыте различий, синтезов и тождеств» [5. С. 74]. «Сколькими способами различается сущее, столькими способами являет себя бытие» [5. С. 29].

На наш взгляд, здесь фиксируются важнейшие характеристики мифосознания: неявность различений (отличия цветов от звуков, запахов в перцептуальных моделях, мыслей от желаний и т.д.); сложность и синкретизм мифического опыта как многомерного синтеза, неявно различенного, гетерогенного, приводимого к единству через ретенциально-потенциальные ряды образов, представлений и переживаний, образующих почву для символических репрезентаций иных видов опыта/различения; габитуальность – практическая определенность, пред-заданность круга различенного; «вездесущность» мифического, его присутствие в социальном, культурном, историческом, персональном, художественном опыте как сакрализация некоторых синтезов, их выделенность из остального круга опыта. Все это может давать содержания, которые трактуются как результат пассивного синтеза – в качестве «данного

заранее», схватывания «наличного» без отчетливой рефлексивной осознанности предпосылки – самого акта различений; принятие истории, генезиса за природу, натуру, саму реальность.

Демифологизация и ремифологизация как стратегии должны быть перенесены из области рефлексии, осуществляемой над социокультурным полем, в область рефлексивного осмысления опыта сознания, в сферу различения мифического в структуре самого этого опыта, имманентного любому сознанию как пониманию, как инкарнированной в мир активности смысло-созидания и воплощения творчества.

Сцилла демифологизма и Харибда ремифологизма, крайности философских позиций могут быть преодолены с помощью обращения к сердцевине структурирующей активности сознания – опыту различения в его единстве с синтезом – идентификацией. Именно в этом многомерном опыте, с нашей точки зрения, заключается имманентный исток мифотворчества как воплощения множественности модальностей понимания бытия и существования в мире. Именно такая тематизация позволяет ясно увидеть исток амбивалентности мифа, обозначить опасности «онтологической очарованности», «мифического плена» и понять его продуктивность и креативность, очертить границы, в рамках которых мифическое может быть реконструировано в своей специфической автономии.

С нашей точки зрения, необходимо (и возможно – с позиций дистинкционистской модификации феноменологии) преодолеть двойственность, противостояние и антагонизм демифологизации и ремифологизации, усмотрев исток этих стратегий в отчуждающей объективации/субстанциализации либо функционализации мифа, его сведении к некоторой ставшей предметности, культурной форме, в невнимании к мифическому как непредметному, имманентному элементу целостного опыта сознания, участвующему в приведении любой предметности в явное и воплощенное наличие.

Субстанциализм традиционных вариантов де- и ремифологизма проявлялся в том, что в рамках субстанциально-метафизической стратегии философствования, в демифологических и ремифологических теориях миф полагался в качестве «ставшего объекта» либо (в пер-

вом случае) внешнего по отношению к исследователю, либо (во втором) глубинно ему присущего как субъекту понимания. Презумпция «полноты понимания» – объяснительно-исследовательский пафос демифологизма. Установка «принципиальной непонятности», загадки, таинственной и мистической природы реальности как признание «локальности интерпретации», неполноты любого частного толкования – презумпция ремифологизма. Демифологизм (объективистское Просвещение) при этом исходит из данности и возможности непосредственного и достоверного доступа к объективной реальности, а ремифологизм – из непосредственной вовлеченности в субъективную реальность во всей таинственности, загадочности, неуловимости и неопределенности последней. При этом принципиальным для понимания природы этих реальностей является не различение «внешнее – внутреннее», а различение «Оно (что) – Ты/Я (кто)». То есть демифологизм преимущественно объективистски относится к реальности (и внешней, и внутренней), как «Оно (что)», все «превращая в объект», а ремифологизм – как «Ты / Я (кто)» и во внешнем и/или во внутреннем, усматривая во всем субъективность/субъектность.

Говоря другими словами, демифологизм утверждает: мир, реальность, бытие есть объект, а ремифологизм – субъект. Но само различение субъективного и объективного остается за рамками рассмотрения.

Теоретические штудии мифа можно упорядочить, разместив на условной шкале, вектор которой направлен от эссенциализма и субстанциализма (априори тождества, миф как субстанциальное содержание) – через функционализм (априори отношения-различности, миф как функция постижения мира) – к дистинкционизму (априори события различ(ен)ия, мифическое как фаза опыта сознания).

Именно последний ракурс позволяет, на наш взгляд, полнее понять связь мифа и времени, мифа и истории, мифа и события, свершения, творчества, увидеть всю сложность и диалектику взаимодействия мифа и логоса без попыток их насильственного подчинения друг другу, но в признании права вести нескончаемый и плодотворный поединок/игру/разговор, который они продолжают уже не одно тысячелетие.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гадамер Г.Г. Миф и разум // Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного. М., 1991.
2. Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. Москва; Санкт-Петербург, 1997.
3. Пятигорский А.М. Мифологические размышления: Лекции по феноменологии мифа. Москва; Санкт-Петербург, 2001.
4. Адорно Т.В. Негативная диалектика. М., 2003.
5. Молчанов В.И. Различение и опыт. Феноменология неагрессивного сознания. М., 2004.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 7 октября 2010 г.