

3. Буханов М.В. Позитивная ответственность политической власти: поиск теоретического обоснования. – М., 2010.
4. Казанцев Н.М. Идеология права государству или идеология государства праву? // *Общественные науки и современность*. – 2010. – № 1.
5. Кокорин С.Н. Конституционно-правовая ответственность органов государственной власти России (в контексте национальной безопасности) // *Власть*. – 2009. – № 2.
6. Рассказов Л.Д. Социально-философский анализ управления кризисными процессами в обществе. – Красноярск: Изд-во СибГТУ, 2010.
7. Советский энциклопедический словарь / гл. ред. А.М. Прохоров. – 3-е изд. – М.: Сов.энциклопедия, 1985.
8. Сычев А.А. Философско-методологические основания интегративного подхода // *Регионоведение*. – 2013. – № 4.
9. Сычев А.А. Этика воспитания: между долгом и ответственностью // *Ведомости прикладной этики*. – 2013. – № 42.
10. Философский словарь / под ред. И.Т. Фролова. – 6-е изд., перераб. и доп. – М.: Политиздат, 1991.
11. Халипов В.Ф. Энциклопедия власти. – М.: Академический проект; Культура, 2005.
12. Шалимова Л.А. Кризис в эпоху глобальных проблем // *Власть*. – 2010. – № 10.
13. Шмитт К. Политическая теология. – М.: Канон-Пресс-Ц, 2000.



УДК 2-264

*Р.М. Кириллова, Е.А. Самарина*

### ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ И ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ МИФА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОГО ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

*В статье рассматриваются сложившиеся в современной философии подходы, проблемы и возможности построения гносеологического и онтологического анализа феномена мифа.*

**Ключевые слова:** *гносеология мифа, онтология мифа, миф как форма сознания, миф как архе-структура сознания, истинность мифа, миф-симулякр.*

*R.M. Kirillova, E.A. Samarina*

### THE ONTOLOGICAL AND EPISTEMOLOGICAL FUNDAMENTALS OF THE MYTH IN THE MODERN HUMANITIES CONTEXT

*The existing in the modern philosophy approaches, issues and opportunities for developing the epistemological and ontological analysis of the myth phenomenon are considered in the article.*

**Key words:** *myth epistemology, myth ontology, myth as a form of consciousness, myth as arche-structure of consciousness, myth truth, myth-simulacrum.*

---

Рост теоретического интереса к мифу в наши дни обусловлен не только его неизбежностью, но и глубокими противоречиями в развитии современного общества. Среди них особо выделяются такие как невозможность дальнейшего эффективного функционирования общества в рамках технократической модели, кризис научно-рационального стиля мышления и необходимость поиска нового логоса, базисом которого выступает мифос, пробуждение и активизация мифологических глубинных пластов сознания, искусственное конструирование новых социальных и политических мифов и их массовое тиражирование. При этом в современной философии при наличии большого разнообразия подходов и методов интерпретации феномена мифа не наблюдается согласия и близости точек зрения в его понимании. Следовательно, поиски методологии объяснения сущности мифа продолжают оставаться актуальными.

Миф, как и всякая форма и структура сознания, может иметь два основных аспекта для философского анализа – онтологический и гносеологический. Рассмотреть возможности и способы построения онтологиче-

ских и гносеологических оснований философского анализа феномена мифа является **целью** данной статьи.

На страницах отечественной философской литературы миф, как правило, изучается именно в гносеологическом аспекте, т.е. как форма сознания. Поэтому гносеология мифа разработана сравнительно более полно. В многочисленных работах достаточно глубоко изучен вопрос об особенностях мифологической формы сознания, её роли и функциях. Миф исследуется как относительно самостоятельный чувственно-образный способ познания и оформления истины, до- или параллельный рационально-логическому, как повествовательный объект, облечённый в форму текста: рассказ, легенда, притча, литературное творение, – повествующие о чудесном.

Гносеологические вопросы в отношении мифа могут быть сформулированы следующим образом: Как вычленяется и познается некоторая объективная реальность в мифе? С помощью каких средств осуществляется мифологическое познание, насколько эти средства адекватны? Подлинно или ложно мифологическое воспроизведение действительности? Каковы критерии достоверности и истинности мифологического знания? Каковы возможности мифологического познания человеком мира, взаимоотношения субъекта и объекта в познавательной деятельности? Таким образом, сущность вопроса о гносеологической природе мифа заключается в проблеме раскрытия его познавательного ресурса, обоснования возможности истинного объективного мифологического познания, мифомышления образами, воображаемыми представлениями, легендами, равносильного логическому мышлению в понятиях, суждениях и умозаключениях.

Вся острота этого подхода в современной философии состоит в доказательстве и обосновании критериев истинности мифа. К. Хюбнер, переводя вопрос об истинности мифа в плоскость обоснования его специфической рациональности, заявляет, что его решение есть вызов нашей эпохе: «Пока этот вопрос остаётся без ответа, мы судим "за" и "против" применительно к мифу на основе большей или меньшей уверенности и интуитивных догадок..... Вопрос, о котором идет здесь речь, является, в конечном счете, философским вопросом, и ответ на него может быть найден лишь в сфере философии» [14].

В решении этой проблемы обнаруживаются две крайние позиции.

Первая – «положительный» ответ на вопрос о гносеологической природы мифа, согласно которому он является наиболее целостной, изначально присущей человеку формой осознания действительности, причём не только во времена архаики, но и на других этапах его социально-культурного развития. При таком понимании гносеологической сути мифа истоки мифотворчества выявляются в глубинах самого *разума*. Цитируя сочинение Аристотеля об Уме: *Nous poetikos*: «мыслящее мыслит формы в образах (*phantasmata*)» [11, с. 72], Ю.М. Романенко показывает, что именно об этом говорит уже Аристотель. Мифологические образы в таком подходе имеют творчески-созидательную силу и являются воспроизведением самого бытия. Это значит, что есть два равноценных и мощных способа познания мира – Мифос и Логос. В случае вытеснения одного из них на периферию задачу познания мира выполняет другой.

Такой подход присущ, например, русским философам «серебряного века», которые трактуют миф как наиболее реальное и целостное осознание действительности, форму сознания, свойственную человеку даже на высочайшей ступени культурного развития (и именно на ней в первую очередь). Они считали, что разрушение одного мифа приводит к господству другого, а не к утверждению рациональности. И когда на смену высокому мифу приходит низкий – беда: цивилизация идет вперед, но культура рассыпается. Русские философы «серебряного века» Вл. Соловьёв, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, В. Иванов, Л. Шестов, Б.П. Вышеславцев, А.Ф. Лосев, П.А. Флоренский и другие видели в мифе не вымысел и фантазию, а отображение реальности духовной жизни. А.Ф. Лосев обосновывал понимание мифа не только как наиболее реального и полного (целостного) осознания действительности, но и диалектически необходимой категории (структуры) сознания и бытия. Примечательно, что в русской философии «серебряного века» в целом утвердилось представление о мифе как сознании, присущем не только древнему человеку, но и современному. В то время как в западной философии в основном господствовал иной взгляд на миф. Например, сторонниками социологического ритуализма миф как своеобразная форма мировосприятия рассматривался принадлежностью лишь древней и, с известными оговорками, средневековой истории. Существование мифа в современную эпоху мыслилось ими лишь как архаический пережиток, рудимент древнего, примитивного мышления, обреченного на исчезновение. Этот взгляд доминировал почти до XX века. Но, естественно, не был единственным.

Однако понимание познавательного потенциала мифа представителями философии «серебряного века» ограничено их религиозными взглядами. Подлинными и истинными они считают лишь христианские мифы, выражающие глубочайшие, центральные, единственные реальности духовного мира и духовного опыта. Все же остальные мифы определяются русскими религиозными философами как языческие, не выражающие истинных сакральных ценностей.

Вторая, противоположная позиция – это «отрицательный» ответ на основной гносеологический вопрос о природе истины мифа. Как отмечает А.Ф. Лосев, её наиболее крайней, доведённой до абсурда формой является утверждение, что «*мифологии не свойственна ровно никакая истинность или, по крайней мере, закономерность*» [10, с. 228]. Согласно такому пониманию, миф – это вымысел, фантазия, небылица, плод примитивного незрелого малоразвитого мышления, в лучшем варианте – своеобразная форма познания окружающей действительности, свойственная только примитивному первобытно-архаичному обществу. Естественно, мифотворчество как современный феномен тут если и допускается, то только как следствие отсталости, невежественности, необразованности и темноты. Миф при этом рассматривается как противоположное действительности и реальности в целом, антитеза истинному знанию, которое возможно на путях только научного знания.

Такой подход возникает уже в античной философии. Пытаясь первым из античных философов рационализировать греческие мифы, *Ксенофан Колофонский* определяет миф как вымысел и продукт человеческого воображения. Как сообщает в лекциях по истории философии Гегель, Ксенофан говорит:

«Если бы львы и быки проворные руки имели,  
Чтобы, как люди, творить произведенья искусства,  
Стали б они, создавая богов, такое ж обличье  
Им придавать, каковым и сами они обладают» [2, с. 145].

Подобное критическое отношение к мифу, возникнув в античности, в дальнейшем всё более усиливается и сохраняется на протяжении всей истории развития философии. Особо «отрицательное» отношение к мифу присуще рационалистической философии Нового времени, главным приоритетом которой становится теория познания, основная задача которой видится в разработке методов получения *подлинного* знания для всех наук. На высшей точке классического этапа её развития миф попадает на философские поля<sup>1</sup> в контексте прежде всего гносеологической проблематики. Так, всецело гносеологизируя феномен мифа, Гегель рассматривает его как низшее рассудочное знание, приемлемое лишь для архаичной эпохи. В «Лекциях по эстетике», говоря о сюжетах и преданиях греческой мифологии, Гегель отмечает, что «это прошлое нельзя вновь вернуть к жизни» [3, с. 440]. Обращаясь к творчеству немецкого поэта, создателя национальной литературы Германии К.Ф. Готлиба, Гегель называет его стремления возродить к жизни мифологические представления древних германцев прошлой историей, «которая словно уже выметена метлой». То же самое, считает Гегель, можно сказать и о «Песне о Нибелунгах»: «Попытки сделать подобные темы содержанием национальной или даже народной книги была самой тривиальной, плоской выдумкой» [2, с. 242]. Гегель обращается к мифу в основном как к продукту искусства. При этом он считает, что искусство, изображающее старых богов, мифы и басни и т.п., – плоско и тривиально. Это, несомненно, умаление образно-символического, мифологического способа постижения истины и предпочтение ему рационально-логического способа мышления. Но другого от автора «Науки логики», творчество которого является вершиной развития классической рационалистической философии, и нельзя ожидать. Но также нельзя и забывать, что Гегель, на первом месте философии которого находится гносеологическая проблематика, никогда не переставал быть выдающимся онтологом, сформулировавшим законы диалектики как принципы не только познания, но и бытия человека и его истории. В отличие от большинства философов-рационалистов, вовсе не удостаивающих миф вниманием, он всё же рассматривает его как низшую религию и рассудочную гносеологию, тем самым сохраняя почву для будущего нового ренессанса мифа, который состоится в неклассической философии. Интересна идея Гегеля о создании новой мифологии, которую он развивает в наброске программы системы немецкого идеализма: «... мы должны создать новую мифологию, но эта мифология должна стоять на службе идей, быть мифологией разума. До тех пор пока мы не придадим идеям эстетический, то есть мифологический, характер, народ не проявит к ним интереса, с другой стороны, пока мифология не станет разумной, философ будет ее стыдиться. Пора, наконец, чтобы и просвещенный и непросвещенный протянули друг другу руку; пора мифологии стать философской, народу разумным, философии мифологической, дабы философы проникли в сферу чувственности. Тогда воцарится вечное единство между нами. Не будет презрительных взглядов, слепого содрогания народа при виде мудрецов и священнослужителей. Только тогда станет возможным равное развитие всех сил как единичного, так и всех индивидов. Ни одна способность не будет подавляться. Воцарится всеобщая свобода и равенство духа! Высший дух, посланец неба, создаст среди нас эту новую религию, которая станет последним, самым великим деянием человечества» [4, с. 213].

---

<sup>1</sup> «Поля философии» (1972) – название одной из книг Жака Деррида, представляющей собой образцы деконструкции классических западноевропейских философских произведений. См.: Деррида Ж. Поля философии. М.: Академический Проект, 2012. 376 с.

Научная революция конца XIX – начала XX вв. только закрепляет этот бесспорный «гносеологический крен» в философии. Одним из его примеров является избыточный гносеологизм неокантианцев. Поэтому не случайно имеет место критика А.Ф. Лосевым теории мифа представителя неокантианства Э. Кассирера: «Кассирер очень увлекся своей антитезой мифологии и науки и довел ее до полного абсурда» [4, с. 228].

В наше время в свете мифопорождающей деятельности политических демагогов с манипулятивными целями *проблема гносеологической природы мифа* получает новое измерение, позволяющее трактовать его как деструктивную превращённую форму сознания или симулякр. К анализу таких форм мифа обращался Ж. Бодрийяр, за которым закрепился термин «симулякр», обозначающий продукты процесса симуляции, скрывающей отсутствие «подлинной реальности» [1], а также К. Хюбнер и М. Элиаде, которые обозначили эти формы мифа как неподлинные, ненастоящие [14, 15], и другие.

Процесс превращения мифа в симулякр часто носит искусственный характер и связан с выхолащиванием его предметного содержания, замещением его образами-симуляциями. От него остаётся лишь форма, симулирующая его первичное предметное содержание. Особенно широкий размах этот процесс имеет в политике. Используя потенциал мифа в целях мобилизации чувств и инстинктов народных масс в нужном направлении, политики и идеологи часто злоупотребляют им, умело пробуждая определенные ассоциации, затрагивающие всё ещё живые, хоть и вытесняемые формы сознания. Яркий тому пример – феномен украинского евронацизма, взращенный сегодня элитами Украины и Западной Европы. Это становится возможным, так как мифы и мифология, как и искусство, религия, наука и любая другая форма общественного сознания, всегда имеют идеологическую подоплёку. В зависимости от социально-политического устройства общества и природы господствующей в нём социальной группы эта идеологическая функция направлена на защиту интересов, идей и взглядов того или иного конкретного социального слоя, класса либо данного общества в целом. Поэтому естественно, что искусственное мифотворчество с целью манипуляции общественным сознанием возникло не сегодня и даже не вчера. Однако именно сегодня, когда СМИ создают всё новые псевдомифы – мнимые образы, мобилизующие и стимулирующие развитие потребительских способностей человека, оно приобретает широкий характер.

Особенно в наши дни характерны либеральные псевдомифы-симулякры, которыми изобилует общественное сознание. При этом суть современного либерализма далека от тех принципов и идеалов свободы личности, составлявших его смысл и содержание во времена Вольтера. Сегодня его основное правило: «государство должно служить не какому-нибудь там своему народу, а интересам глобального бизнеса. Если интересы народа расходятся с интересами глобального бизнеса (что естественно – прим. автора), то тем хуже для народа» [5]. Сегодня либералы – это «штурмовая пехота» глобального бизнеса. В 80-е гг. прошлого столетия навязывание российскому общественному сознанию мифологием либерализма, маскирующих интересы глобальных транснациональных корпораций, стало одной из причин крушения СССР. «Рыночная экономика за 500 дней», «Частная собственность эффективнее общественной», «Свободная конкуренция в условиях глобальной экономики» – некоторые из них. Поверив в миф, что «на Западе жить лучше, чем в СССР», советские люди с радостью восприняли его разрушение в надежде, что «теперь-то заживём так же красиво, как на Западе».

Сегодня под той же маркой и с безмятежной тупостью разрушается социальная сфера уже российского общества. В нынешних условиях господства в стране либеральной политической элиты осуществляемая в российском обществе социально-экономическая политика всецело либеральна. Её самостоятельной ценностью выступает последовательное сокращение и уничтожение социальной сферы с целью заставить людей за всё платить и создания соответствующих новых рынков. Ведь для глобального бизнеса социальные расходы – это расточение денег, которые остаются в стране и потеряны для него навсегда. Но для проведения такой антинародной социальной политики нужны мифы-симулякры, маскирующие суть вещей. Поэтому под предлогом нехватки денег и экономии бюджетных средств либералы осуществляют разного рода проекты «оптимизации» бюджетных предприятий, медицины и образования. При этом лживость целей проводимой политики очевидна, так как бюджет России буквально захлебывается деньгами: «неиспользуемые остатки на 1 марта (2014 г. – прим. автора) – 7,6 трлн рублей. А расточительность бюджетной политики (от «имиджевых проектов» до прощения долгов другим странам) доказывает: экономия – лишь предлог для сокращения социальной сферы» [5]. Возьмём, к примеру, очередной навязываемый обществу либеральный псевдомиф об «оптимизации» российского высшего образования средствами «эффективного» менеджирования и сокращения вузов и ППС. Истинные, тщательно маскируемые цели вышеозначенной кампании – содействие захвату глобальным бизнесом российского рынка образовательных услуг и ликвидация в корне конкурентоспособности страны. «Есть опасения, что под видом оптимизации количества вузов и ППС и формального повышения зарплаты оставшейся части преподавателей будет проводиться зачистка вузовской системы и

её кадрового состава. Освободившиеся ресурсы будут подвергнуты «приватизации – жестокой и беспощадной» [7, с. 244]. При этом лишними «оказываются от 80 до 120 тысяч преподавателей, т.е. почти каждый третий» [7, с. 242].

Что же касается *онтологической природы мифа*, то направления её анализа обусловлены специфической философской онтологией, акцентирующей вопросы бытия (что, как, где, когда, зачем и почему бытийствует?). Поэтому онтологический аспект мифа может быть сформулирован в виде особой проблемы и вопроса о том, каковы фундаментальные онтологические основы бытия мифа. Ответ на этот вопрос предполагает наиболее общее универсальное описание сущности мифа как относительно целостной и самостоятельной формы человеческого бытия, наиболее приближенной к истокам сущности человека.

Попытки сделать это наблюдаются с середины XIX века в ряде философских концепций. Прежде всего, среди них следует выделить ритуально-социологическую, а также структуралистскую концепции мифа, с которыми можно связать начало онтологического поворота во взглядах на миф. К. Хюбнер в работе «Истина мифа» отмечает: «Ритуально-социологическая концепция в том виде, как она появилась во второй половине прошлого столетия, впервые представила миф как форму бытия, включающую целостную практическую реальность и определяющую основы человеческих общностей. Данная реальность и данные основания всякий раз описываются через более или менее систематическую связь правил поведения, которые относятся к обычаям частной и общественной жизни, социальному порядку, к природе, к образу жизни вообще. В качестве прообраза и образца этих правил, господствующих в мифическом мире, был взят ритуал» [14, с. 23].

Как показывает И.Н. Круглова в своем исследовании, посвященном генезису символа судьбы в контексте феномена жертвоприношения, существует два основных подхода в рамках культурной антропологии к проблеме соотношения мифа и ритуала: первоначальный, редуцирующий ритуал к мифу и видящий в нём либо реальное событие, либо верование, порождающее ритуальные практики, и более поздний, сводящий к ритуалу не только мифы и происхождение богов, но также и другие формы культуры. Как раз второе направление сыграло наиболее решающую роль в интерпретации проблемы мифа и ритуала в современном гуманитарном знании [8, с. 90–91].

Наиболее видные представители этого подхода, доступные российскому читателю: британские учёные Дж. Дж. Фрезер, Б. К. Малиновский и французские социологи Э. Дюркгейм и М. Мосс. Согласно этой концепции, «миф развился постепенно из ритуалов, которые характеризуются скорее магическим содержанием, и затем слился с ними в некое единство. Данные ритуалы истолковывались, однако, в терминах тотемизма, в основе которого лежала якобы вера первобытного человека в одушевленность всего сущего и в наличие кровнородственных связей между некоторыми видами животных и определенными человеческими родами» [14, с. 23].

На основе обширных социологических и этнографических исследований социологи-ритуалисты обосновывают укоренённость мифа в бытии человека посредством ритуала, обряда и традиции. Они объясняют истоки мифа и ритуала как естественный самопроизвольный процесс становления реальных бытия самого человека. В результате миф впервые был представлен как форма бытия человека, включающая *практическую деятельность* и определяющая основы функционирования человеческих сообществ; показан через «систематическую связь правил поведения», относящихся к обычаям, социальному порядку, природе, образу жизни в целом. При этом представители данного подхода подчёркивают функцию мифа, направленную на усиление единства социальной общины. Они утверждают, что первая задача мифа – обеспечить жизненный комфорт, а объяснение мира – вторая. Сила ритуально-социологической концепции в том, что она вскрывает эту правду о мифе.

Однако, как замечает К. Хюбнер, ритуально-социологическая концепция мифа, несмотря на свои достоинства, признание его всеобъемлющей жизненной реальности, ограничена. «В мифе её представители видят только примитивную, варварскую начальную ступень развития человечества, на которой величественное положение занимают суеверия. Исходя из эволюционной концепции Ч. Дарвина и Г. Спенсера, – пишет К. Хюбнер, – ритуально-социологическая школа смотрела на миф как на «плохое прошлое» человека – продукт его первобытной, дикой и варварской ступени развития. Только, якобы, наука освобождает человечество от мифических и религиозных предрассудков» [14, 15].

В наши дни, когда, казалось бы, многие ритуалы утрачивают своё существование, общество не так ритуализировано, как первобытно-архаичное, обоснование всеобъемлющей реальности мифа, его укоренённости в бытии человека посредством ритуала становится проблематичным. Хотя в «Истине мифа» К. Хюбнер успешно показывает, как в наши дни проявляются мифические структуры, например, в празднике, ритуалах захоронения умерших. Кроме того, не следует забывать о современных христианских и других религиозных мифах и связанных с ними священных ритуалах.

Другое направление онтологической интерпретации мифа связано со структуральным (структураль-

ным) подходом, стремящимся представить миф не только как форму, но и структуру бытия человека и общественного сознания. Одним из видных представителей и основоположником этого подхода является французский философ антрополог К. Леви-Стросс. Его фундаментальный четырёхтомный труд «Мифологии» [9] явился своеобразным обоснованием идеи о том, что «человек всегда мыслит одинаково хорошо», и рассмотрением мифомышления как специфического этапа развития человеческой логики – «мифологии».

Одним из центральных в структурализме становится понятие «архе», обычно переводимое с древнегреческого как «основа», «начало». По сути, архе – это традиции, воспроизводимые в деятельности и мышлении следующих поколений. Архе интерпретируется как самая глубинная структура человеческого бытия и содержание бессознательного, формой которого, в частности, является миф. Архе – не только начало или основа, это, скорее, – «структурно-синтетическая конструкция жизни», функционирование которой обеспечивает поддержание отдельных устоев жизни – экономических, политических, социальных, морально-нравственных.

Согласно этому направлению, культурные константы мифических структур в форме архетипов, служащих способом удержания и сохранения устойчивости традиции, её творческого развития, и в настоящее время не исчезли. Они образуют существенную составляющую человеческого бытия. И в современную эпоху жизнь всякого древнего мифа есть также воспроизведение архе – в мышлении, ритуале, песнопении и всякой иной деятельности, внешне, казалось бы, не связанной с ним.

Предтечей структурального понимания мифа явилась его психоаналитическая трактовка К.Г. Юнгом. Он полагал, что существует определённая наследуемая структура психического, развивавшаяся сотни тысяч лет, которая заставляет человека переживать и реализовывать свой жизненный опыт вполне определённым образом. Он назвал эти структуры «архетипами», которые влияют на наши мысли, чувства, поступки. К.Г. Юнг убежден, что миф является такой фундаментальной архе-структурой человеческой духовной жизни. Он стремится найти во всех культурах повторяющиеся *праобразы* и *архетипы*. Несмотря на то, что в настоящее время они, по большей части, вытеснены в область бессознательного, – считает он, – они вновь и вновь воспроизводятся, например, во снах или грёзах.

Всеобъемлющую реальность мифа с помощью раскрытия его глубинного архетипического содержания обосновывают также представители сформировавшегося вокруг К.Г. Юнга интеллектуального сообщества «Эранос»<sup>2</sup> [6, 12], наиболее известными из которых были Анри Корбен, Жорж Дюмезиль, Мирча Элиаде, Жильбер Дюран и некоторые другие.

В рамках этого сообщества появляется интерпретация мифа как нуминозного<sup>3</sup> опыта. В отличие от психоаналитической интерпретации мифа это – философско-религиозное обоснование архетипического содержания мифа. Согласно такому подходу, миф является выражением реальности божественной. Мифы, священные ритуалы и обряды есть воспоминание и точное повторение человеком свершений и деяний в древности самих богов. Эти священные *прасобытия* есть вечно настоящее или постоянно и идентично повторяющееся. Поэтому центром мифа является архетип, который продолжает действовать в наши дни, как и в древности.

Наиболее влиятельными в рамках нуминозной интерпретации мифа являются работы М. Элиаде (1907–1986), в частности «Аспекты мифа» [15]. М. Элиаде прослеживает эти фундаментальные архетипические черты мифа через всю историю культуры до сегодняшнего дня. Одним из таких прасобытий М. Элиаде полагает вновь и вновь воспроизводящиеся жизнь, смерть и воскресение Иисуса Христа. М. Элиаде заключает: «...у современного человека остаются хотя бы в какой-то мере рудименты «мифологического поведения» [15, с. 190], даже если речь идет лишь о его превращенных формах. Он подчёркивает: «Вообще мифы показывают, что мироздание, человек и жизнь имеют сверхъестественное происхождение и сверхъесте-

<sup>2</sup>Эранос – «(греч. *ερανος*, трапеза в складчину) – влиятельное международное интеллектуальное сообщество, своего рода междисциплинарный дискуссионный клуб по проблемам культуры, религии, духовной жизни», который с 1933 года действовал в центре Европы на протяжении более 70 лет. Основан британской феминистской, исследователем теософии и эзотерики Ольгой Фрёбе-Каптейн. См. об Эраносе: Раздел II. Антропологические структуры воображения. Глава 6. Семинар «Eranos». Возникновение социологии воображения (предпосылки) // Дугин А. Г. Социология воображения (введение в структурную социологию). М.: Академический проект, Триеста, 2010. 564 с.; Сурина Л. «Эранос»: взаимоотражение человека и космоса // Альманах «Новая весна». 2012. № 11. (<http://castalia.ru/eranos-perevody/1755-lidiya-surina-eranos-vzaimootrazhenie-cheloveka-i-kosmosa.html>); Эранос: материал из Википедии – свободной энциклопедии / <http://ru.wikipedia.org/wiki/Эранос>; См. также: [http://www.eranos.org/content/html/start\\_english.html](http://www.eranos.org/content/html/start_english.html).

<sup>3</sup>Нуминозность (лат. *numen* – божество, воля богов) – понятие, характеризующее важнейшую сторону религиозного опыта, связанного с интенсивным переживанием таинственного и устрашающего божественного присутствия. В научный оборот это понятие было введено немецким теологом и историком религии Рудольфом Отто, который воспользовался латинским словом «нумен». «Нуменом» древние римляне называли могущественную божественную силу, властно распоряжавшуюся человеческой судьбой. По определению Отто, «Священное», «Божество» предстают в религиозном опыте как «нуминозное».

ственную историю и что эта история значима, обладает большой ценностью и является образцом для подражания» [15, с. 29]. Поэтому, делает он вывод, «человек, в его настоящем виде, есть прямой результат этих мифических событий, он создан этими событиями» [15, с. 21].

Таким образом, в современной философии обозначились такие подходы и направления в анализе гносеологической и онтологической природы мифа:

Изучение его как формы сознания относительно самостоятельного чувственно-образного или образно-символического способа постижения и оформления истины, предшествующего или параллельного рационально-логическому. Важнейшим вопросом этого подхода в современной философии является доказательство и обоснование критериев истинности и специфической рациональности мифа.

Также сегодня приобретает остроту проблема осмысления феномена появления «новых мифов», имеющих специфичные черты и признаки превращённых форм сознания и симулятивный характер; определения способов борьбы с мифами-симулякрами.

Обоснование мифа как *повседневной практической реальности*, определяющей основы человеческой жизни через более или менее *систематическую связь правил поведения*, обычаи, ритуалы. Здесь обнаруживается, как на основе обряда, ритуала, обычая и традиции миф организует жизнь группы и отдельного человека, определяя систему правил повседневного поведения. Показывается, что как свод правил, традиций и принципов поведения миф и ныне выступает организующей основой, архе-структурой бытия, от которой зависит суть и стиль жизненного самоощущения личности. Особенно отчётливо это проявляется в принципах устройства бытия, задающих основные правила поведения и понимания, подспудно или явно крепящих целые эпохи культурного развития мифотворческих формаций. Эти принципы поведения и мышления и задают жизненную мифологему личности, определяющую её повседневные ориентации и стимулы поведения, орнамент жизни в целом.

Раскрытие сути мифа как фундаментальной структуры сознания, вытесненной в архетипические глубины бессознательного, действующего и определяющего человеческое бытие в условиях как современного, так и архаичного социума. Рассмотренный как глубинная архе-структура, миф определяется как синтетическое основание, константа, универсалия, неизменная для всех времён и культур (Юнг Г.К., представители «Эранос»).

Естественно, обозначенные направления не исчерпывают проблему раскрытия гносеологической и онтологической природы феномена мифа, которое возможно и необходимо и в иных плоскостях. Так, существенными признаками, коренными атрибутами объективной реальности являются пространство и время. Следовательно, задача построения философской онтологии мифа предполагает также рассмотрение пространства и времени как сущностных атрибутов мифических оснований бытия человека, форм и структур его сознания.

Также онтологическая природа мифа как структурного компонента сознания, его «тончайшей плоти» может быть проявлена через его вплетённость в структуры мыслительной и предметно-практической деятельности человека, развёртывающей в процессе его эволюции смысл и сущность мифического. Как форма, структура, и непосредственный компонент сознания, миф не существует в отрыве от деятельности исторического субъекта. Он вплетён в неё в виде архе-структур, доминирующих его мотивы, интересы, цели, установки, ценностные ориентации, выступая тем самым субъективно-идеальной стороной человеческой жизнедеятельности. И если гносеологический подход рассматривает миф как форму знания, то онтологический подход сосредоточивает своё внимание на активной роли мифа как субъективного фактора, субъективно-идеальной стороны поведения и деятельности человека. Упор здесь на выявлении механизма функционирования мифических компонентов в содержании человеческой деятельности. Миф, таким образом, рассматривается как реально функционирующий феномен, являющийся неотъемлемым компонентом деятельной активности человека, её внутреннего, субъективного, идеального среза. Он может быть представлен как схема, логика, «кодировка» деятельности, как внутренний регулятор деятельности и поведения исторического субъекта, оказывающий влияние на его способности постигать и оценивать обстоятельства, принимать решения, ставить и осуществлять цели. Это требует анализа структуры деятельности и деятельностных самопреобразований мифа в её рамках. Речь, таким образом, идет о применении к анализу мифа деятельностного подхода, позволяющего представить мифос как реально функционирующую структуру сознания.

Одним из направлений может также быть рассмотрение *предметных форм воплощения мифа*, мифических образов или моделей, воплотившихся в предметах труда, быта, культуры, произведениях искусства.

Таким образом, решение задачи осмысления и построения философской онтологии мифа, начатое выдающимися философами, должно быть продолжено.

Литература

1. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. – М.: Культурная революция; Республика, 2006.
2. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. Ч. 2. – С. 145.
3. Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. XIV. Лекции по эстетике. Кн. 3. – М.: Изд-во социал.-эконом. лит-ры, 1958. – 440 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Первая программа системы немецкого идеализма // Г.В.Ф. Гегель: работы разных лет: в 2 т. – Т. 1.
5. Делягин М.Г. Как свобода оборачивается рабством: двуличие российского либерализма // Московский комсомолец. – 1 апреля 2014. – № 26492.
6. Дугин А. Г. Социология воображения (введение в структурную социологию). – М.: Академический Проект, Трикста, 2010. – 564 с.
7. Кириллова Р.М. «Стратегия-2020» и новый облик преподавателя вуза // Вестник КрасГАУ. – 2012. – № 11. – С. 239–245.
8. Круглова И.Н. Онтологические и культурантропологические основания феномена жертвенности в контексте генезиса символа судьбы: дис. ... д-ра филос. наук / Томск. гос. ун-т. – Томск, 2010. – 268 с.
9. Леви-Стросс К. Мифологии: в 4 т. Т. 1. Сырое и приготовленное. – М.; СПб.: Университетская книга, 1999. – 402 с.; Т. 2. От меда к пеплу. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 442 с.; Т. 3. Происхождение застольных обычаев. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 461 с.; Т. 4. Человек голый. – М.: ИД «Флюид», 2007. – 784 с.
10. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Самое само: соч. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, 1999. – 1024 с. (Серия «Антология мысли»).
11. Романенко Ю.М. Философия в отсвете мифа: метафизика как поэтика мыслеобразов // Метафизические исследования. Вып. 15. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 69–76.
12. Сурина Л. «Эранос»: взаимоотражение человека и космоса // Новая весна: альманах. – 2012. – № 11.
13. Хюбнер Б. Истина мифа. – М.: Республика, 1996. – 448 с. (Мыслители XX века).
14. Хюбнер К. Истина мифа. Ч. III. Рациональность мифического. Глава XV. Что такое рациональность? – М., 1996. – URL: <http://www.litmir.net/br/?b=191560&p=66>.
15. Элиаде М. Аспекты мифа / пер. с фр. В.П.Большакова. – 4-е изд. – М.: Академический Проект, 2010. – 251 с. (Философские технологии: антропология).

