

УДК 165.191

Нефедов С.Н.

«МИФ» КАК ЭЛЕМЕНТ СОЗНАНИЯ В КОНЦЕПЦИЯХ А. ЛОСЕВА И Я. ГОЛОСОВКЕРА

Благодаря феноменологической и герменевтической революциям 20-го века основные концепты философии культуры постепенно «мигрируют» в область феноменологии сознания. В свете вышеуказанных тенденций «миф» может пониматься не как феномен культуры или как феномен коллективного сознания, а как базисный элемент индивидуального сознания.

В русской философской традиции 20-го века проблема мифа и мифологического сознания стала центральной для А.Ф. Лосева и Я.Э. Голосовкера. Названные исследователи анализировали проблему мифа одновременно в трех взаимодополняющих аспектах: как высококлассные филологи-античники, как философы-диалектики и как специалисты в области эстетики. Единством подходов обусловлена синергия полученных независимо друг от друга А.Ф. Лосевым и Я.Э. Голосовкером результатов.

Согласно Лосеву, «предметы живого человеческого опыта, обязательно суть мифы» [1, с.78]. Каковы же основные характеристики «мифа» как «вещи»?

1. **Понятие «мифического» тесно связано с понятием «чудесного»:** «логика чудесного есть часть логики мифа» [2, с.9]; «кроме логической и эстетической целесообразности есть еще мифическая целесообразность и она-то и есть чудо» [1, с.150]. Следовательно, «миф» конституирован как «чудесное», и понять его можно только учитывая указанный факт. Если «миф» мыслить как предметность, то оказывается, что представление о чуде как о сверхъестественном осуществлении желаемого, вопреки картезианской установке: «Я мыслю», гуссерлевой «Я могу помыслить», проистекает не из представлений о возможностях субъекта. Представление о беспричинной свободе извлекается человеком не из самосознания, а из самих предметностей сознания. Такое утверждение позволяет сместить акцент в понятии «интенциональности» с модернистского представления о том, что субъектная интенция несет, содержит в себе свой предмет, о-пределяет его, к представлению об интенциональном предмете как значимом полюсе смысловой аттракции, инициирующем интенциональность как таковую. Лосев утверждает, что именно «мифическое бытие» вызывает «заинтересованное» отношение [1, с. 65]. «Миф» не является результатом активно-синтетической работы сознания. Он дается как некая изначальная целостность. «Миф» не есть результат деятельности воображения, он – факт: «чудо не есть синтез эстетический» [1, с. 154]. Он так же не есть во-ображенная моральная норма: «Рассуждение о чуде как волевом синтезе [результате деятельности «прак-

тического разума» - С.Н.] неизбежно моралистично и есть внесение морали в область, которая имеет весьма отдаленное отношение к морали» [1, с. 154]. Таким образом, «миф» как носитель «чудесного», являет себя не в качестве «должного», но в качестве «возможного», не в виде условия бытия, а в виде «становления» этого бытия («возможность бытия» это «его становление») [3, с. 455]).

2. «Миф» - есть субстанция, «вещь» монадического плана, а не просто символическая функция сознания, не во-ображаемое, а самоданное. Как феноменологу Лосеву кажется недостаточной неокантианская концепция мифа Э. Кассирера, рассматривающего миф лишь как феномен культурогенеза. Он предлагает рассматривать «миф, - не как гипотетическую, но как **фактическую** реальность, не функцию, но результат, **вещь**, не возможность, но действительность» [1, с. 39]. Миф есть элемент субстанциально-онтологический. Это принципиальным образом отличает его от феномена-коррелята трансцендентальной феноменологии. «В мифической предметности можно констатировать **наличие разных степеней реальности ... факты** разной напряженности бытия» [1, с. 36]. В пользу субстанциального характера мифа говорит и то, что, согласно Голосовкеру, в сфере мифического «закон причинности может быть сведен к свойству волшебного предмета [вещи-мифа – С.Н.]» [2, с. 26], то есть предмет несет свою обусловленность внутри себя. «В мифе имеется в латентной форме основание и следствие, порожденные и связанные между собой только абсолютной свободой и силой желания» [2, с. 17]. Голосовкер отождествляет эту внутреннюю причинность с творческой волей воображения, играющей роль естественной необходимости. Он выделяет две основные категории при помощи которых может быть адекватно описан имагинативный мир: 1) «игра»; 2) «метаморфоза» [2, с. 19]. Очевидно, что категория «игры» вводится для характеристики субъективного акта и предполагает как таковые два условия: свободы и желания. «Всеобщий закон метаморфозы, - по Голосовкеру, - есть одно из выражений этой категории [категории «игры» - С.Н.]» [2, с.19]. Но, с точки зрения феноменологии, в качестве факта мы имеем именно «миф» как «метаморфозу». Поскольку мы говорим не об «условиях» явления, а о феноменах как предметах, то наблюдаемый метаморфоз мы должны не объяснять путем выведения из субъектного акта «творчества», а описать его в терминах самопорождения, связав его с идеей «порождающей модели», которой в принципе не может соответствовать «чистая» субъективность. Согласно феноменологическим постулатам, порождающей моделью для феномена является смысл (эйдос). В чем же заключается смысл «мифа» как «желаемого»? «Смысл желания только в его исполнении» [2, с. 29]. Таким образом, мы получили еще одно определение мифа: «миф» - есть исполненный смысл, смысл реализованный, формирующий и составляющий сознание онтологическим образом в виде «феноменального тела». Если смысл не исполняется, то предметность, основывающаяся на нем, - деконституируется. Указания относительно этого явления имеются в рамках самой мифологии: «Не выполнив своей функции, они [волшебные, мифологические предметы – С.Н.] лишаются тем самым своего смысла и вместе с аннулированием их смысла аннулируются сами» [2, с. 30]. Здесь смысл не сводится к функции (просто как «свойству», характеристике чего-либо), а оказывается связан именно с **исполнением** себя в виде некоего «качества». Поскольку, как мы уже ука-

зали выше, мифологические предметности являются не просто пассивным содержанием сознания, а определяют его интенциональную структуру, то представляется правомерным говорить о феноменологии как онтологии сознания.

3. **«Миф» есть специфическая форма рефлексии.** Лосев говорит о некой мифической «отрешенности» от обыденного смысла [1, с. 65], которая «объединяет вещи в каком-то новом плане, лишая их присущей им отдельной конкретности» [1, с. 69]. Мифологизация любой предметности есть ее доконституирование до предельной степени, протекающее в виде переконституирования. Являясь формой рефлексии, миф не может быть представлен в виде конкретной «архетипической» формы, отождествлен с ней, а значит не может быть ни «снят» посредством категории «воображения» (как условия представления чего-либо), ни определен как феномен коллективного бессознательного. Во-первых, «миф различает или может различать истинное от кажущегося и представляемое от действительного» [1, с. 39], что не присуще архетипическим переживаниям. На наличие в мифологическом сознании категории истинности, по мнению Лосева, указывает факт борьбы между мифами внутри самого сознания [1, с. 40]. Во-вторых, в отличие от трансисторизма архетипического переживания, миф историчен и представляет собою «систему разных уплотненностей времени» [1, с. 87]. Именно указанная темпоральная специфика, на наш взгляд, способствует и различению степеней реальности явленного. То есть, можно предположить, что если качественная определенность архетипа связана, в первую очередь, с топологической неоднородностью «жизненного мира», то качественная определенность мифа указывает, прежде всего, на его темпоральную неоднородность. В-третьих, можно говорить о динамике мифообраза: «миф текуч и подвижен ... [и есть – С.Н.] событие ... без перехода в вечность» [1, с. 100], что позволяет четко отличить понятие мифа от понятия «догмата» (абсолютизированной вневременной ценности), каковым является любой религиозный «символ веры». Отсюда можно сделать следующий вывод: адекватным методом исследования и описания «мифа» как факта сознания является диалектическая феноменология, а не классическая гуссерлева, представляющая феномен, как вне онтологических, так и вне темпоральных характеристик.

4. **Миф, являясь формой рефлексии, не носит структуры дискурса**, даже будучи включен в качестве момента в содержимое какого-либо дискурсивного суждения, он не уместается целиком в его линейной структуре, и продолжает сохранять свою онтологическую (да и просто логическую) автономность. По мнению Голосовкера, основной логический принцип мифа может быть охарактеризован как «закон метаморфозы», определяющий движение образа по «смысловой кривой» [4, с. 205], замыкающейся в итоге в «круг» [2, с. 42]. Голосовкер иллюстрирует мифологическую логику образа «виденья» на примере античного мифа: Циклоп – Аргус – Гелий – Линкей – Эдип – Тиресий – Пенфей – Кассандра [2, с. 51]. В указанном «круге» имеет место логическое «исчерпывание смысла» [2, с. 49] тождественное его «исполнению» как в «горизонтальном» - количественном – плане: от одноглазого Циклопа, до тысячеглазого Аргуса, от «зрячести» - до «слепоты», так и в «вертикальном» - качественном - плане, где «слепота зрячести» оборачивается «зрячестью

слепоты» [2, с. 53]. Таким образом, адекватным способом исследования мифа является феноменолого-герменевтический подход.

5. **Миф есть доморальный и доправовой способ конституирования «жизненного мира»,** а потому мифологизация и отвергается социумом как аморальный и неправовой (незаконный), тоталитарный способ конституирования реальности. Мифологическое конституирование «жизненного мира» представляется противоречащим здравому смыслу, поскольку смысловая бесконечность мифа аннулирует (преодолеывает) пространственно-временную бесконечность, миф «играет» временем и пространством [2, с. 13], то есть нарушает одномерный чувственный априоризм сформулированный «просветителем» Кантом, пытавшимся возвести в ранг «нормы» унифицированные недialeктические «правила игры», априорно задать некую формальную структуру «жизненному миру». «Миф» конституирует пространственно-временные характеристики как несубъектные, лишая их рационалистической природы, являя нам их изначальный смысл. Показывая их не в качестве форм, а в качестве если не порождающего начала, то в качестве совершенно необходимого условия самого смыслового генезиса. В мифе «норма» не довлеет над «эйдосом», формальное над онтологическим: в мифе «мера не подчинена норме, ... бесконечное включается в конечное» [2, с. 46], опыт привходит в сознание адекватным образом, а не в виде «представления». Благодаря таким своим характеристикам как неподчинение дискурсу, «чуждость» миф представляется формалистическому мышлению аномальным способом конституирования предметностей сознания, вносящим чувственную непрозрачность и хаос в среду «чистого сознания». Таким образом, «истина» оказывается противопоставленной «достоверности», а затем и подменяет ее. Конституирующаяся реальность как «настоящее чреватое будущим» (Лейбниц), подменяется конструируемым. Но конструируемое – это всего лишь «вероятное», не имеющее характера не только логической (с чем еще можно было бы согласиться), но и смысловой необходимости, то есть не несущей в себе даже возможности смысла (оснований его генезиса).

Таким образом, негативное отношение к мифологическому типу конституирования «жизненного мира» в современной культуре указывает на то, что **демифологизация сознания есть следствие реализации некоего «социального проекта».** Миф как самодостаточная данность, ограниченная только своим собственным смыслом, неприемлема для социума. Миф – образование амбивалентное, «полярность смыслов в пределах единого целостного образа ... определяет его границы» [2, с. 50], но вместо антиномичности, эта амбивалентность разрешается в «движение», в «жизнь» смысла. И это-то возникновение «жизни» мысли (мышления) и есть «чудо». По мнению Голосовкера, это ведет к тому, что воображение, как процесс смыслового генезиса, уже не нуждается во внешнем опыте, становится способным к самостимуляции [2, с. 71], что означает формирование новой, смыслонесущей чувственности автономного «феноменального тела». Эта смыслонесущая чувственность, позволяющая воспринимать «вещь»-миф как таковую, во всей ее полноте, вне дискурсивных искажений, позволяет более глубоко постичь ее. Голосовкер утверждает, что миф несет в себе наряду с «явностью тайного» еще и «тайну явного» [2, с. 32]. Если первое можно истолковать как констатацию феноменологического

постулата, утверждающего наличие эйдоса в феномене, и конституирует измерение «всеобщей необходимости», то вторая характеристика утверждает сокрытость оснований очевидности, и это позволяет нам полагать, что «достоверность» возможна до, независимо, а иногда и вопреки «очевидности». «Логика чудесного играет веденьем и неведеньем, явным и тайным, переводя одно в другое, все открывая как будто до конца и все же не до конца, и все же оставляя главное под вопросом: почему страсти сильнее знания и знание не в силах предотвратить гибельного деяния страстей?» [2, с.33]. Миф утверждает, наряду со «всеобщей необходимостью», наличие «индивидуальной необходимости», скрытой судьбы. Основания реализации смысла лежат вне самого этого смысла. «Вещь» как феномен (в т.ч. миф) не может быть тождественна своему смыслу, она отличается от него ровно на процесс генезиса.

Становление мифа как некоего целесообразного предметного единства и есть чудо [1, с. 147]. «Мифическая целесообразность .. есть чудо» [1, с. 150], поскольку возможна лишь на основе парадоксального единения противоположных слоев: 1) внешнего – вещи-образа, и 2) внутреннего – имени-смысла. В демифологизированном сознании указанное чудо синтеза мира (природы) и разума (смысла) вне социального опосредования представляется невозможным, абсурдным (Камю). Субъект не обладает достаточными возможностями для конституирования мифологической (достоверной) предметности, т.к. качество «достоверности» возникает лишь в рамках коммуникативной структуры, которая изначально может быть феноменально явлена лишь в рамках «феноменального тела», которое, в свою очередь, представляет собой результат мифологической организации реальности. Раз утратив естественную, спонтанно складывающуюся мифологию, человек попадает в полную конститутивную зависимость от социума, поскольку он как субъект уже не обладает достаточными возможностями для конституирования «мифа» как базового, структурно-онтологического элемента «жизненного мира». Появление экзистенциального переживания «абсурда», и сопутствующая ему «эстетика без-образного», сопутствуют процессу демифологизации сознания. Мифологически конституированное сознание защищено от этого состояния, поскольку «логика чудесного замещая закон исключенного третьего законом неисключенного третьего ... создает **положительное понятие абсурда**... В нем [мифе – С.Н.] нет нелепого – в нем все лепо» [2, с. 40].

Дискурсивное размыкание «вещи»-мифа, можно считать проявлением социокультурного ограничения мифотворчества, отчуждения этой функции в пользу социума, конституирующего предметности «жизненного мира» в виде симулякров, что ведет к возможности рационального и эффективного его социального «производства» как механической суммы стереотипов. Посредством табуирования «закона метаморфозы» смысл из «текучего» превращается в «ригидный», место живого и конкретного «эйдоса» заступает абстрактная «норма». Именно модульная заменимость норм-стереотипов, отсутствие в них потенции к саморазвитию в рамках индивидуального сознания позволяют нам понять феноменологическим образом определение, данное человеку Мишелем Фуко, в котором французский мыслитель охарактеризовал личность современного человека словосочетанием «сделанный субъект».

ект». В демифологизированном сознании становится невозможным «чудо». Из вышесказанного можно сделать вывод, что именно конституированный мифологическим образом «жизненный мир» как миф индивидуальный позволяет противостоять процессу симулякризации (социальной мифологизации) сознания.

В заключении «Диалектики мифа» Лосев приходит к выводу о том, что «особый идеальный мир есть диалектическая необходимость» [1, с. 183] для любого сознания, что означает утверждение не интересубъективной (по Гуссерлю) и не трансцендентально-прагматической (как то у Апеля), а мифологической природы «жизненного мира». С подобных же позиций подходит к решению проблемы сознания и Я. Голосовкер, указывая на логическую автономию непосредственного опыта сознания (называемого им «воображением») в отношении опыта внешнего, как сенсуалистического, так и социально-коммуникативного.

На основе проведенного анализа можно сделать следующие выводы:

1. в настоящее время правомерно говорить о мифе как о структурно-онтологическом элементе сознания;
2. представлены специфические характеристики мифа как феномена, как предмета сознания: а) миф рассмотрен как феноменальный источник понятия «чуждесного», обеспечивающего диалектический синтез возможного и действительного в рамках желаемого, осуществляя тем самым, трансформацию статуса предметности с онтического на онтологический без процедуры редукции, с сохранением рефлексивной способности внутри самой мифологической формы; б) общепризнанная историческая природа мифа представлена как темпоральная именно в феноменологическом плане посредством введения понятия «генезиса», самоосуществления как скрытой «индивидуальной необходимости»; в) показано то измерение свободы, которое несет с собой мифологическая форма явления смысла, ее конституирующий потенциал, по сравнению как с архетипом, так и с абстрактным догматизмом «нормы»;
3. полиэстетическая (мифологическая) концепция сознания, принятая в диалектической традиции еще со времен античности, востребована и в современных философских исследованиях: в частности, она лежит в основе концепций сознания А. Лосева и Я. Голосовкера, предваряющих подходы других признанных феноменологов 20-го века, таких как М. Мерло-Понти, Ж. Делез;
4. указанный методологический подход представляет собой плодотворную альтернативу субъектно центрированной модернистской концепции сознания, он позволяет преодолеть, порождаемые субъективистской парадигмой, тотализирующие тенденции;
5. предложенная концепция предметной организация сознания выгодно отличается от ряда других – полисубъектных (мультисубъектных) – современных коммуникативных концепций сознания, например, «диалогической» концепции В. Библера, «полифонической» концепции М. Бахтина. Полиэстетическая концепция сознания, будучи плюралистичной, вместе с тем, позволяет избежать шизофреногенных тенденций, порождаемых расщеплением субъекта в коммуникативных концепциях;

6. в рамках полиэйдетической концепции сознания, как в субстанционалистской концепции, возможно конституирование субъективности в виде онтологического элемента, средой обитания которого является «жизненный мир». Миграция субъективности по опорным онтологическим узлам, представленным эйдосами-мифами, как раз и задает жизненную динамику последнего;

7. в итоге, миф описан в качестве предельной, «достоверной» формы явления смысла, более совершенной по сравнению с такими формами как принцип, идея, символ.

Смысл концепции мифа, предложенной А.Лосевым и Я.Голосовкером, заключается в возвращении отчужденного мира статических смыслов-норм в виде мифологического «жизненного мира» в феноменальное пространство индивидуального сознания.

Список литературы

1. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – с. 21-186.
2. Голосовкер Я.Э. Логика мифа. – М.: Наука, 1987. – 218 с.
3. Лосев А.Ф. Типы античного мышления // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – с. 453-473.
4. Голосовкер Я.Э. Имагинативный абсолют // Голосовкер Я.Э. Логика мифа. – М.: Наука, 1987. – с. 114-182.

Поступило в редакцию 13.09.02