

## СЛОЖНЫЕ СТРУКТУРЫ МИФИЧЕСКОГО: РАЗЛИЧЕНИЕ, ОПЫТ, КОММУНИКАЦИЯ

Ю. С. Осаченко

Национальный исследовательский  
Томский государственный университет, Россия

В статье поднимается вопрос о поиске методологических принципов философского анализа такого сложного феномена, как «мифическое». «Мифическое» рассматривается как амбивалентное динамическое явление культуры и структурный элемент опыта сознания и самосознания. Референт «мифического» рассеян в различных контекстах, конфигурациях и смысловых пространствах. Миф является не статической категорией, а динамическим принципом понимания. «Мифическое» не может быть редуцировано к «мифологии» как систематизации сюжетов или кристаллизации повествований. Мифологическое сознание не является ни рудиментом примитивного этапа филогенетического развития сознания, ни хаотическим или иррациональным порождением произвольной фантазии. Различные уровни мифологического дискурса и мышления связаны с процессами демифологизации и ремифологизации. Это вызывает трудности идентификации и объяснения природы и функции мифа. Стратегия дистинкционизма, опирающегося на онтологический и методологический примат различия перед тождеством, позволяет выявить сложную структурную динамику мифа и описать её через сочетание пост-метафизических измерений феноменологии, герменевтики и семиотики. Мифическое полагается как онтологическая структура опыта понимания, как трансцендентальное воображение. Мифологическое сознание определяется в качестве синкретической фазы конфигурации опыта сознания как различения-синтеза-идентификации.

**Ключевые слова:** миф, мифическое, мифологическое сознание, различие, опыт, коммуникация.

---

## COMPLEX STRUCTURE OF THE «MYTHIC»: DISTINCTION, EXPERIENCE, COMMUNICATION

Julia Osachenko

National Research Tomsk State University, Russia

In this article a question of finding appropriate methodological principles of myth analysis in philosophy is raised. "Mythic" is an ambivalent dynamic phenomenon of culture and a structural unit of consciousness and self-consciousness experience. The distinction's strategy reveals a complex structural

dynamics of myth; it combines post-metaphysical modifications of phenomenology, hermeneutics and semiotics. How to define "Myth" in a variety of theoretical models? The Myth in the article is designed as an ontological structure of consciousness experience and as a transcendental imagination, that is used to open a "prototype of existence" and generate formers of every practice of interpretation of objective reality. Myth is not static category but dynamic principle of understanding. It causes difficulties of identification and explanation of nature and functions of myth. A mythological consciousness is neither a rudiment of primitive phase of phylogenetic development of consciousness, nor a chaotic or irrational production of imagination. The mythological consciousness is specified, first of all, by syncretism, involvement of propositional, normative and expressive meanings of experience. At the second place it is also specified by undifferentiated phenomena of contemplation, experience and thinking. All phenomena are united in discourse and actions. And at the third place it's specified by absence of critical-reflexive position towards these elements of experience. "Myth" as an experience of understanding and a fact couldn't be reduced to "Mythology" as a systematization of narratively arranged myths. Different levels of mythological discourse and thinking connected with processes of demythologization and remythologization.

**Keywords:** myth, mythological consciousness, distinction, experience, communication.

Миф как таковой исчезает, зато остаётся  
ещё более коварное мифическое.

*Ролан Барт<sup>1</sup>*

«Мифическое» – одна из наиболее многообразных, амбивалентных (по своему проявлению) и глубоких (по воздействию) категорий культуры и сфер человеческого бытия. Миф как предмет теоретической концептуализации – абсолютно безбрежная и чрезвычайно трудная тема, поскольку, как и язык, культура, сознание и мышление, является опосредующим элементом опыта самосознания, определяющим содержание имплицитных онтологических и аксиологических допущений, структуру понимания и поступка.

Огромный интерес исследователей и теоретиков к мифу – один из ярких трендов современности. Однако, область исследований мифа как динамического явления с трудом обретает контуры, так как находится в сфере интересов различных научных дисциплин и социально-культурных практик. Политологи и полит-технологи,

<sup>1</sup> Барт 2003, 474.

журналисты и PR-специалисты, управленцы и социологи, носители традиций и социальные антропологи, религиоведы, лингвисты и филологи, теоретики литературы и искусствоведы, историки и историографы, культурологи и философы – все они весьма разноречиво понимают и трактуют миф, приходя, зачастую, к взаимоисключающим выводам. Смешиваются, объединяются, неотчётливо различаются содержательные аспекты, сюжеты мифа, мифологические системы и различные структурные элементы, формы бытования мифического. Всё это нередко отождествляется с повествованием или системой образов, идеологией или ритуалом, поэзией или магией и т. д. Уровни и масштабы бытования мифа в культуре редуцируются только к одной из составляющих, выросших на почве мифического в ходе его дифференциации.

Референт «мифического» рассеян в различных контекстах, конфигурациях и смысловых пространствах. С помощью понятия «миф», по-разному трактуемого, различают и противопоставляют: вымысел и реальность, традиционность и проективность, закрытость и открытость, поэзию и науку, символ и буквальное утверждение, обычное и оригинальное, конкретное и абстрактное, хаос и порядок, интенсивность и экстенсивность, структуру и текстуру, инноватику и догматику, интуицию и дискурсивное мышление. Методологическая двойственность употребления понятия «миф» заключается в неотчётливом различии использования этого слова в качестве, с одной стороны, «нейтрального дескриптивного понятия», а с другой – полемического термина, поливалентного и недоопределённого. Эти обстоятельства затрудняют понимание мифического и мифологического в их сложной структурной динамике.

Коннотации, обычные для восприятия понятия «миф» как в некоторых теоретических контекстах, вплоть до XIX века, так и в современном массовом сознании, – «сказка», «вымысел», «иллюзорное бытие», «обман», «фантазия» [Найдыш 2002, 20]. Это частично объясняется хронологией культурного и теоретического освоения мифологического наследия. Изначально «миф» рассматривался только в контексте греко-римской мифологии как «преданья старины глубокой», как совокупность «рассказов о богах и героях», которые (по отношению к современности просвещённого европейского сознания) априори не могли рассматриваться в качестве актуальной формы миропонимания. Философия, наука, теоретическое мышление противопоставлялись мифу как «истина» – «вымыслу». Мифы квалифицировались как «пережиток», как «фольклорный сюжет или лейтмотив», «поэтический вымысел», как иллюзор-

ность языческих верований. В таком ракурсе до сих пор привычным является противопоставление мифа реальности. Например, всем известны слоганы «Опасность ГМО: мифы и реальность» или «Доступное жилье – миф или реальность?».

Однако мифическое начало, как феномен, разнообразно актуализируемый, представляется сложным явлением, не сводимым только к фикции или к условности образа, функционирующего в рамках идеологического либо рекламного дискурса. Миф понимается не только демифологически, в духе Просвещения или научного позитивизма. В рамках социально-гуманитарного дискурса XX века происходит серьёзное переосмысление мифического. Знакомство антропологов и этнографов с образом жизни бесписьменных обществ и племён изменило представления о сущности мифа. В этих обществах изустно передаваемый миф – не пережиток, а «живая реальность», предельно достоверное, сакральное коллективное переживание, что входит в конфронтацию с предшествующим видением мифа как «сказки, фантазии, вымысла». В антропологии, культурологии, философии, этнографии, психологии миф начинают рассматривать не столько в качестве литературно обработанных текстов, сколько как реальность коллективного сознания и бессознательного, как «начало традиции», «колыбель культуры», «детство сознания», «нуминозную сферу (архе)типов», как «ритуально-магические перфомансы» и «священные образцы». Миф в таком контексте – свидетельство и реактуализация сакрального события, воспринимающегося как абсолютное, подлинное и актуальное переживание бытия, и в связи с этим он выступает как образец для формирования структур жизненного мира, социальной нормативности, идентичности, целостного представления реальности. Миф – неререфлективный имплицитный пласт предельного опыта переживания «самой реальности», коллективного опыта, формируемого «силовыми полями» символического представления. Опыта, который через ре-актуализацию в ритуальных практиках «тысячекратного повторения» и посредством репрезентации в знаковых формах (визуальных, перцептивных, аффективных) транслируется как священная традиция мироощущения и миропонимания.

Миф архаический – основная форма древнего сознания и миропонимания, «глобального концептирования» [Мелетинский 2012, 147]. В мифе «впервые» осуществляется упорядоченность, «рационализация непостижимого бытия» в чувственно-наглядных образах, формируется первобытная онтология – постижение бытия, воссоздаваемое, переживаемое в опыте сознания носителей мифологической

традиции. Миф определяет партиципаторную (групповую) идентичность, задаёт базовые ценностно-смысловые тождества. Священные истории мифа – транс-историчны, ибо вещают о вечном, неподвластном разрушению «Времени-до-всякого-времени» [Элиаде 2000, 38–39], рассказывают о начале профанного времени, которому предшествовало сакральное время-вечность.

Мифическое как способ концептуализации и построения «картины мира», т. е. как особая активность сознания в его сопряжённости с бессознательным, реализуется не только в архаике, но и активно функционирует в современности. Мифотворческая активность имманентна сознанию любой эпохи, реализуема не только в границах архаического или традиционного общества, но ярко проявляется в (пост-)современном социуме, в ситуации (пост-)секулярности. Особенности мифологического концептирования: построение гармоничной модели мира (бытия), целостной, завершённой, претендующей на тотальность объяснения всех насущных противоречий и конфликтов, исходя из обращённости к некоторым «вечным, вневременным основам», сакрализуемым и воспринимаемым безусловно, в качестве «самой реальности», задающей структуру жизненного мира и контекст экзистенциального самоосуществления. И осуществляться такого рода концептирование может на различных уровнях, в многообразных формах, на разном содержательном материале, что проявляется в имманентной смене фаз демифологизации и ремифологизации в социокультурной динамике.

С начала XX века ремифологизация находит выражение в художественном творчестве, в идеологии и политике (миф «золотого века», реинкарнированный в построении «коммунистического общества»; «арийский миф» национал-социализма; мифологизация фигур вождей) [Неклюдов 2000], в массовом сознании (мифы общества потребления [Бодрийяр 2006] и мифологии обывательского сознания, описанные Роланом Бартом [Барт 2008]). В этническом сознании и самосознании ремифологизация связана с активностью национальных и религиозно-националистических движений.

Ремифологизация проявляется, с одной стороны, в мотивах обращения к «архаической традиции» (как бы ни тематизировалась последняя) в качестве «золотого века, прекрасного прошлого» [Мелетинский 1998, 420]. С другой стороны, ремифологизация – оперирование содержательными (сюжетными, архетипическими, образными) мифологическими заимствованиями в различных планах и всевозможных аспектах, во всём многообразии артефактов и порождающих новые модификации мифологем [Элиаде, 2000].

Ремифологизация может рассматриваться как одновременное сосуществование в социокультурном поле мотивов «ностальгии по истокам и началам» и, в то же время, – активной инструментальной эксплуатации мифоподобных (мифоидных) схем репрезентации, манипуляции массовым сознанием. Ремифологизация опознаётся в интенсивной пролиферации паракультурных форм сознания; в эстетизации, «фабулизации» [Лихачёв 1993] и виртуализации социокультурной реальности [Ваттимо 2002]; в поиске культурной, национальной и/или экзистенциальной подлинности, в мотивах «возвращения к истокам» [Жукова 2010]; в социально-политическом, экономическом, идеологическом утопизме или анти-утопизме, эсхатологизме [Чаликова 1991, Чаликова 1992]. Призывы «Вперед, к мифу!» [Сыров 2010] или «Вперед к архаике – назад в будущее» [Батракова 2002], интерпретации сегодняшнего дня как «нео-архаики» давно уже не выглядят экзотическими. Мифическое актуально представлено чрезвычайно широко и амбивалентно, так что в многообразии и противоречивости проявлений зачастую размываются общие смысловые контуры понимания того, что такое «миф».

Пространство культуры и динамичное социальное поле ныне утратило логическое единство, оно во многом децентрировано, диверсифицировано и полипарадигмально. Кризис культуры связан с тенденциями гипертрофированного индивидуализма, нарциссизма, свойственного человеку общества потребления. С другой стороны, процессы глобализации приводят к унификации и «обезличиванию» культурного ландшафта, информационный взрыв и «футур-шок» [Тоффлер 2002] – к утрате чувства «подлинности присутствия» и ностальгии по «потерянному основанию бытия». Противоречивые тенденции способствуют обострению присущих мифическому началу амбивалентности и метаморфичности, актуализации как его отчуждающе-манипулятивных, фетишистски-тотемистических рудиментов, так и интегративно-мобилизующих, компенсаторных механизмов социокультурной самоорганизации, реализации механизмов образования групповой и персональной идентичности, экзистенциального аутопойезиса, востребованности мифологических схем аутентичности в культуре и персональном способе существования «потерянного человека» (пост-)современности.

Знаменитый «мифологизм XX века в искусстве и литературе» [Мелетинский 2012]; распространённость нео- и псевдо-мифологий, синкретических, неорелигиозных, игровых субкультур [Сиверцев 2001]; современное мифосознание, ассимилирующее в виде

квазинаучных мифологий понятийный аппарат и ряд концепций науки и философии; актуализация механизмов функционирования мифологического сознания в рамках массовой культуры, в масс-медиа, рекламе, политике, образовании, спорте; динамика и кризис идентичности, ностальгическая тяга к устойчивым архетипическим формам (само-)репрезентации в условиях социальной и политической нестабильности – всё это и многое другое делают анализ мифа и мифического сознания чрезвычайно злободневным [Хюбнер 1997]. Часто мифические содержания в литературном произведении, в культурном артефакте подвергается деградации, банализации, тривиализации.

Шаблоны, стереотипы, профанные рутинные практики и неосознаваемые в своей актуальной архетипичности лейтмотивы, многообразие рудиментов мифического содержания образуют «осадочные породы прошлого» в любой эпохе. Характерны они и для нынешнего века «информации» и «аудиовизуального взрыва». Широкая представленность мифоподобных конструктов, манипулятивные технологии, использующие квази-мифологические и псевдо-архетипические образы в информационно-коммуникативном пространстве, виртуализация социальной реальности, эксплуатирующая эрзац-мифологемы – всё это обостряет вопрос о понимании сути столь сложного феномена, как мифическое.

Амбивалентный характер процессов социальной и культурной ремифологизации требует осмысления на основе релевантной методологии, позволяющей анализировать данные явления без одномерной редукции и нежелательного (идеологического) упрощения. Проявление архетипических структур мифологического сознания в современной социокультурной жизни, в повседневных практиках и художественном опыте сделало миф актуальной темой философского анализа.

Миф многолик – он, как правило, эксплицитно повествовательный объект, но в то же время может имплицитно предстать в ипостаси визуально-иконической репрезентации, при этом миф подразумевает единство с ритуально-практическим осуществлением и поддержанием «живого опыта традиции». Кроме того, миф может рассматриваться как почва образцов и нормативных социокультурных практик самоидентификации, обретения идентичности – как партиципаторной, так и персональной. Мифология – и матрица производства значений традиции мироистолкования, принцип миромоделирования, и тип коммуникации. Мифологические конструкты обнаруживаются в коммуникативной циркуляции перцептивно-

аффективных образов и концептов «бытия-как-целого», во множественности систем суггестивных коннотаций и особых форм номинаций (имена собственные, персонифицирующие сущее). Интерференция фаз «демифологизации – ремифологизации» в культуре иллюстрирует неизбежность смены критической де(-кон)струкции утверждений предшествующей парадигмы новым мифогенным утверждением. Поэтому в анализе мифического следует избегать односторонности редукции, сведения многомерности феномена к одной из составляющих.

Обычно миф как иллюзия опознаётся по отношению к Другому (сознанию, жизненной практике, онтологической схеме), но не в отношении Своего (миропонимания, сознания, опыта), которое «несомненно, изначально, достоверно и очевидно», опознаётся в качестве «подлинности» и «реального положения дел». Несимметричность такого истолкования, непрозрачность самих «самособой-разумеющихся» оснований Собственного (своей системы представлений, собственной идентичности, традиции, габитуса) и делают миф столь протеистичным, сложным для опознания и прояснения, поскольку установка «мы исследуем, но не нас исследуют» [Зильберман 1999] характеризует сциентистскую методологию в конкретных дисциплинах, и только философская рефлексия может обнаружить скрытые здесь мифогенные импульсы. Более того, можно сказать, что «реальность» или «бытие-как-целое», как бы они ни понимались, в любом типе дискурса и практики, неизбежно имеют фазу мифологической репрезентации. Она располагается на уровне имплицитного онтологического базиса допущений о природе реальности, несомненного, предельного утверждения некоторой онтологической иерархии, в качестве целостного образа «тотальности», «природы вещей», абсолютизируемого «на самом деле».

Необходимо, как представляется, прояснение онтологического статуса мифа. При каких условиях и на каких основаниях возможна дескрипция мифа как опыта в его нелинейной сопряжённости со структурной динамикой мифогенеза? Что такое мифическое как многомерная поливалентная структура («поле»), присутствующая в опыте сознания, понимания, познания, действия и коммуникации?

Предметом нашего рассмотрения является целостно и динамически понимаемое мифическое: мифосознание и его продуктивность, миф как конститутивный элемент онтологии, как имманентная любой исторической эпохе универсалия и структурный

элемент (само-)сознания, принцип которого можно обозначить как «мифос»: трансцендентальное воображение, *poiesis poietikos* [Вюнанбурже 2000], продуцирующее экзистенциально и социально-значимые образы. Такой ракурс позволяет различить механизмы понимания, познания, действия и коммуникации, лежащие у истока мифогенеза и мифотворчества. Необходимо более полное осмысление и выражение специфики мифического, средств интеграции различных редукций мифа, поиск интегративной теоретической метапозиции, в рамках которой возможно осмысление мифа без крайностей демифологизирующего абсолютизма и ремифологизирующей релятивизации, без догматической наивности презирующего воображаемое натурализма и вопиющего произвола виртуализирующего реальное конструктивизма. Двойственность такого интерпретативного хода фиксируется современными исследователями мифа [Романенко 2000]: необходимо найти, с одной стороны, рациональное определение мифа, с другой – эксплицировать мифическую составляющую в самом сознании и мышлении.

«Мифическое» как понятие в данном контексте – это субстантивация прилагательного, ракурс рассмотрения мифа в темпоральности становления его структур и содержаний. «Мифическое» позволяет избавиться от статичности то многообразие явлений, событий и процессов, которые имеют непосредственное отношение к мифу и мифологии, к мифогенезу и мифотворчеству, к мифосознанию и мифоритуальным практикам, традиции, идеологии, утопии и анти-утопии, архетипизации и табуированию. Лейтмотив нашей попытки концептуализации мифического – динамика становления, генезиса содержательных оснований онтологий «любых размерностей и уровней», «неразложимого ядра» конкретно-исторических смыслов и ценностей, фундирующих как социо-культурные практики, так и рефлексивно-философские парадигмы. Разнообразны способы воплощения мифа в пространственно-временных конфигурациях, в их смысловом (ценностном, когнитивном и нормативном) многообразии.

По верной мысли Р. Барта, «мифом может быть всё <...> ибо наш мир бесконечно суггестивен» [Барт 2008, 265]. Миф – структура сознания, выразимая в имени и образе, отнюдь не любая, но синкретичная, констеллятивная [см.: Осаченко 2014 а, Осаченко 2014 б] неявно-сумеречная зона первичных различений без самосознания и рефлексии, образно-аффективная, захватывающая и «плениющая» фаза переживания. В мифическом можно различить символическое (мифологическое) измерение и его нелинейную корреляцию с изме-

рением опыта (переживания, воображения, памяти, желания). Типы чувственности как перцептивности, аффективности, динамика приобщения к «мифическому пространству совместности» коллективного опыта, усвоения и присвоения архетипического пласта переживания – всё это сложно организованное целое с большим трудом поддаётся концептуализации. Мифическое является фактом нашего личного опыта, воображения, памяти, аффекта и, в то же время, мифологическим фактором социальной жизни, традиций понимания, познания, действия и коммуникации. Такое понимание мифического предполагает интерпретацию сложной структуры мифогенеза.

В качестве ключевой методологической установки, дающей возможность различить сферу пассивных синтезов мифогенеза и активных синтезов мифотворческой поэтики, следует обозначить стратегию дистинкционизма. Дистинкционизм – деструкция идеи тождества, *примат различия* как онтологического и методологического принципа. Дистинкционизм для интерпретации мифического может быть полезен в двух модусах и соответствующих оптиках – феноменологической и структуральной.

Феноменологическая установка, её герменевтическая и коммуникативная модификации как «дополняющие стратегии», требует обращения к идеям ключевых фигур феноменологии, герменевтики и экзистенциально-феноменологической стратегии (Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, П. Рикёр, А. Шюц, М. Мело-Понти, В. Молчанов и др.). Понятие опыта как потока, континуума переживания, понимания, доступного схватыванию, темпоральность и непосредственность этого опыта делают возможным соответствующую тематизацию мифического. Ретенции и протенции в структуре восприятия создают горизонт воспоминаний и ожиданий, которые позволяют по-новому осмыслить память, надежду, их роль в конституировании горизонта жизненного мира. Опыт понимания есть в данной оптике фундаментальная инстанция, источник любых жизненных стратегий, онтологических и гносеологических схем, традиций мышления и деятельности. Этот опыт континуален и темпорален – он есть непрерывный процесс, жизнь сознания, диахронический поток живых созерцаний, переживаний, идентификаций и различений, схватываний и взаимосвязей данных опыта (во всём многообразии модификаций последнего). Опыт сознания есть процесс ретенциально-протенциальных схватываний «момента-теперь», в котором осуществляются и предмет, и сам сознающий. Движение опыта, трансцендирование как динамика перехода к новым горизонтам смысловозженной активности привносит динамизм и процессуальность

в понимание истины как непредметной, незавершённой, событийной, историчной и диалектичной, проективной, но не субъективной в традиционном смысле этого слова, так как субъект не создаёт, но открывает истину как свершающееся в бытии. Истина есть процесс и событие, поскольку таково бытие.

Мы исходим из постнекласической (постметафизической) модификации трансцендентализма: главным методологическим принципом является установка на нередуцируемость опыта (сознания) ни к предметному миру, ни к языку, ни к социальности, ни к истории; и в то же время опознание всех текстов, форм практик, как свидетельств сознания, – присутствие транс- и деформаций опыта сознания, следов его присутствия во всевозможных опосредованиях. Однако посткласическая децентрация трансцендентальной субъективности побуждает видеть в опыте сознания не столько структуру схватываний и идентификаций, сколько динамичную структуральность становления различий-синтезов-идентификаций [Молчанов 2004], в темпоральности которых формируется идентичность. В данном контексте возможно исследование генезиса и функционирования мифа как самоценной формы опыта сознания, экзистирования и фундаментальной интерпретативной «настроенности», истолкования мира.

Априори различения как фундамент дистинкционистской тематизации мифа восходит к таким философам, как Т. В. Адорно, Ж. Деррида, Г. Райл, Ж. Делёз. В рамках нашего подхода наиболее аутентичными средствами исследования мифа представляются дистинкционистская модификация трансцендентально-эмпириристской стратегии Ж. Делёза [Делёз 1998]. Первоочередное методологическое значение имеют его концепты различия и повторения, события, актуального и виртуального.

Вариант «радикализации феноменологии» В. И. Молчанова («сознание как опыт различения») [Молчанов 2004] является методологической основой тематизации и продуктивного рассмотрения мифического как имеющего локальный характер топоса «смыслового единства». Применение в аналитике мифа феноменологического концепта «различение» позволяет выявить условия и основания критической рефлексии по проблеме мифического. В результате мифическое как трансформация первичного опыта сознания может рассматриваться безотносительно к конкретному эмпирическому и социальному содержанию.

Герменевтика позволяет реконструировать специфичность мифа как данного в традиции мифологии, идентифицировать как пове-

ствование, образный ряд или текст, данный с точки зрения его «восприимчивости в качестве мифа», интерпретировать и отличить от нарративов, текстов, сюжетов или тем, не идентифицируемых в данной традиции в качестве мифов. Но интерпретация для воспринимающего сознания всегда предполагает определённую цель: до того, как нечто будет идентифицировано в качестве «мифа», это нечто предполагает определённую интенцию для восприятия смысла. Здесь необходима феноменология как возможность раскрыть механизмы осмысления, которые лежат в основе мифотворческого отношения, как подступ к установкам сознания, способам приведения мира в некоторое осмысленное наличие, основам понимания. Изучение мифических текстов порождает необходимость обращения к методологии «двух герменевтик» П. Рикёра [Рикёр 2008], к диалектике объяснения и понимания. Феноменолого-герменевтические стратегии помогают теоретически осмыслить установки мифосознания, воплощающиеся в символическом и нарративном поле, реконструировать условия (интер-)субъективного восприятия и конституирования смысла, интенций и целей сознания как в фазе мифотворчества, так и в фазе понимания-интерпретации мифа.

Экзистенциально-феноменологический ракурс тематизирует мифическое в горизонте описания историчности структуры присутствия, бытия-в-мире и экзистенциального само-осуществления в многомерности его дифференциаций. Такая перспектива позволяет рассмотреть мифотворчество в качестве имманентной функции сознания-как-различения, в качестве специфического способа онтологического моделирования и кристаллизации экзистенциального опыта в различных видах практики и, напротив, усвоения коллективного опыта через архетипы. Архетип здесь – универсальный код, совокупность значений, обеспечивающих перетекание смысла из коллективного в индивидуальное. Код требует обращения к семиозису, к процессам означивания, делающим возможными мифологическое традирование и трансляцию, циркуляцию и трансформацию значений (мифологос).

Семиотика позволяет реконструировать процесс означивания, репрезентации как необходимого момента в мифогенезе, позволяет моделировать процессы означивания и циркуляции знаков в пространстве (само-)понимания, коммуникации, познания. Семиотическая реконструкция позволяет увидеть способы упорядочения, символизации человеческого опыта как способа преодоления «экзистенциального беспокойства» [Бергер, Лукман 1995] и как основы

культурного бытия. Специфика обмена мифологическими содержаниями в коммуникативной динамике мифического позволяет различить зависимость работы знака от прагматических презумпций участников коммуникации. Для исследования мифологоса как структуры упорядочения многообразия мира, как скрытого механизма генерации значений знаковых систем актуальны идеи, высказанные в данном контексте Ч. Пирсом, К. Леви-Строссом, М. Бахтиным, В. Проппом, Ж. Лаканом, Р. Бартом, У. Эко, Ю. М. Лотманом, О. М. Фрейденбергом, Д. Б. Зильберманом, С. З. Агранович и др.

Такое рассмотрение мифологического сознания с позиций разнообразных экспликаций размерностей и модальностей опыта позволяет моделировать сложную динамику мифического в многообразии её конкретных воплощений. Модализирующие подходы [Зильберман 1999] к пониманию сути мифического есть тематизация специфики мифического в контексте онтологически темпорализированной структуры опыта понимания, познания, действия и коммуникации.

Итак, методологические сложности в понимании многомерности мифа как опыта и структуры сознания предполагают необходимость своеобразного методологического плюрализма, исходящего, однако, из общего источника (*A priori distinctionis*, априори различения). Это требует выделения нескольких аспектов мифического, определения специфических подходов с последующей интеграцией для восстановления общей интеллигибельности предмета. Это страты феноменологии (многообразный опыт различений, синтезов, идентификаций сознания), экзистенциально-феноменологической тематизации (естество существования, осмысленного и воплощённого присутствия-в-мире, действия в нём), феноменолого-герменевтической экспликации (понимание и познание как опыт) и семиотической модификации (понимание, познание, действие и коммуникация в границах семиозиса). Существенным образом данные стратегии фундированны дистинкционистской установкой как выявлением генезиса всех структур опыта и его трансформаций из источника онтологического «различения»: «Сколькими способами различается сущее – столькими способами является бытие» [Молчанов 2004, 29]. Дистинкционистски интерпретируемый опыт сознания – целостная динамическая структура «различений-синтезов-идентификаций».

В то же время, методология должна осознавать модальность любых теоретических построений, отказавшись от претензий на исключительность, от притязаний на «истину в последней инстан-

ции». Это лишь модель, лишь выявление и прояснение определённого аспекта динамики мифического. Любая методология есть деятельность, практика, соотносящая стратегии различения и унификации. С одной стороны, в объективном постижении присутствует ориентация на обнаружение общих законов, экстраполируемых к различным «объективным» трансцендентальным инфраструктурам (лингвистическим, психологическим, социальным и др. априори). С другой стороны, описание какого-либо социокультурного события или явления предполагает ту или иную «долю соучастия» в описываемом, где сам субъект не элиминируем, где можно выявлять структуры и уровни субъективности в порядке де-объективации самого действующего актора. Гетерогенность сознания сводится воедино и интегрируется теми структурами, которые, как представляется, имеют непосредственное отношение к гомогенизирующей силе мифологического синкретизма.

Двойственность процедур само-понимания и само-описания опыта сознания заключается в невозможности прекращения использования языка и сознания в процессах их само-определения. Но реальность, данная в языке, не сводится к реальности языка и речи: всякое описание реальности изначально обречено на недостаточность и, в то же время, избыточность, тавтологию, поэтому же оно принципиально недоопределено. Описание реальности – это реальность различных типов описаний, заведомо полисемичных внутри себя и по отношению друг к другу.

Описание сознания как целого возможно лишь в рамках теоретической модели, тогда как «реальное сознание» есть темпоральный и незавершённый в динамике «поток переживаний». «Око разумения», взирая на мир и различая его формы и содержания, аспекты и нюансы, не имеет возможности увидеть самоё себя, не прибегая к опосредованным способам описания, к удвоению в воображении – открывающегося в «несокрытости», описываемого (неописуемого) бытия. Язык, проявляя и открывая мысль и саму мыслимую реальность, – одновременно с этим их скрывает. Девтавтологизация и разотождествления – прерогатива философского дистинкционизма, что позволяет выявить модус мифологичности в позитивности утверждения некоторой практики или традиции мироистолкования как «последней, предельной». Первичным опытом сознания выступает здесь непредметный и до-понятийный опыт различения, ситуативного определения границ различённого, различаемого и актуально неразличимого, формирование структур различённости и предметностей различных порядков.

Качественная граница «миров» или способностей, через призму которых осуществляется само-описание (сознание, язык, тело, практическое действие и т. д.), делает необходимым удвоение в воображении реальностей, необходимых для само-понимания, удвоение, превращающее их в «образы», «образцы» и «знаки», открывающе-скрывающие бытие сущего. При невозможности полного «отвлечения от реально действующего субъекта (актера)» и от прагматики «соучастия сознания» во взаимодействии с миром, в этой необходимости присутствия скрыт, как предполагается, имманентный мифогенный импульс любого способа описания мира, в том числе – теоретического, которое может стать смыслопорождающей матрицей практического самоосуществления, «экзистенциальной моды», модуса существования, социальной практики.

Множественность теоретических интерпретаций сущности мифического во многом обусловлена ускользающим, амбивалентным характером, модальной природой мифологического семиозиса, номинации как наделения образа «впервые различаемого сущего» именами собственными [Лотман, Успенский 1992, 58–59], где различие в прагматических презумпциях обуславливает характер восприятия содержания мифологического знака. Имена собственные выполняют здесь функцию общих понятий, классифицирующих и объединяющих многочисленные манифестации бытия. Отличие в том, что, как и кому говорит слово мифа, какова интенция именования-говорения, как она прочитывается, кто и как её реализует в своей практике жизнестроительства, в традиции или инновации, в жесте «возвращения к началам» или «освобождения от изначальных зависимостей». Логика мифа как логика целостного смысло-образа, синкретически оперирующая аналогиями и переживаемыми соответствиями, истина мифа как истина присутствия «в изначальности» открытия бытия (мира) сознанию, в таком ракурсе раскрывается и дополняется логикой повествования и логикой абстрактно-теоретического понятия.

Образы, символы и сказания мифа обладают удивительной живучестью, несмотря на все транс- и деформации, претерпеваемые ими в истории, что позволяет попытаться рассмотреть миф в контексте специфичности имагинативной и нарративной мысли, эффективности философствующей поэтики. Ядро до-понятийного обозначения действует как архетип или матрица, порождающая образы и развивающаяся в образной форме, визуальной или текстуальной. Феноменологическое описание опыта переживания «силы образа мифа», устанавливающего соответствия между не-

посредственно переживаемыми «аналогиями элементов мира», дополняемо герменевтическими интерпретациями, изучением символического аспекта выражения этого опыта в слове, через именование и рассказывание историй. Методологические совпадения феноменологии, герменевтики и семиотики заключаются в ориентации на понимание бытия и бытования мифического и мифологического содержания в его смысловом, прагматическом и знаковом разнообразии.

Мифическое охватывает как акты мифосознания и мифотворчества, саму амбивалентную пассивно-активную продуктивность опыта конституирования специфических (священных, архетипических, «вечных», «вневременных») содержаний традиции, так и продукт, превращённые символические формы, круговращающиеся в пространстве социо-культурных коммуникаций, в поле исторических транс- и деформаций понимания знаков и образов, выражающих коллективные (дивидуальные) и анонимные (нерефлексивные, непрозрачные) слои опыта. Мифическое «полагание тождеств», «истоков и начал» «конфигурации всеобщности» выступает как о-естествляющее и натурализирующее измерение опыта сознания, структура «приостановки» динамики различения, превращения «истории в природу» [Барт 2008, 289–290]. Так понимаемое мифическое выходит за рамки философии мифологии как региона философии культуры, становится онтологической проблемой понимания, исследования скрытого мифогенеза, осуществляемого в недрах культурного самосознания и философского мышления, оснований онтологий, их мифологической составляющей.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Барт 2003 – *Барт Р.* Система моды. Статьи по семиотике культуры. Москва, 2003.
- Барт 2008 – *Барт Р.* Мифологии. Москва, 2008.
- Батракова 2002 – *Батракова С. П.* Искусство и миф. Москва, 2002.
- Бергер, Лукман 1995 – *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. Москва, 1995.
- Бодрийяр 2006 – *Бодрийяр Ж.* Общество потребления. Москва, 2006.
- Ваттимо 2002 – *Ваттимо Дж.* Прозрачное общество. Москва, 2002.
- Вюнанбурже 2000 – *Вюнанбурже Ж.-Ж.* Принципы мифопоэтического воображения // *Метафизические исследования.* Вып. 15. Санкт-Петербург, 2000. С. 51–68.
- Делёз 1998 – *Делёз Ж.* Различие и повторение. Москва, 1998.

- Жукова 2010 – Жукова О. А. О мифологических соблазнах русской истории и культуры // Вопросы философии. 2010. № 4. С. 110–122.
- Зильберман 1999 – Зильберман Д. Б. Генезис значения в философиях индуизма. Москва, 1999.
- Лихачёв 1993 – Лихачёв С. В. Миф работы Толкина // Литературное обозрение. 1993. № 11/12. С. 91–104.
- Лотман, Успенский 1992 – Лотман Ю., Успенский Б. Миф–имя–культура // Лотман Ю. М. Избранные статьи. В 3 томах. Том 1: Статьи по семиотике и топологии культуры. Таллин, 1992. С. 58–76.
- Мелетинский 1998 – Мелетинский Е. М. Миф и двадцатый век // Избранные статьи. Воспоминания. Москва, 1998. С. 419–426.
- Мелетинский 2012 – Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. Москва, 2012.
- Молчанов 2004 – Молчанов В. И. Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. Москва, 2004.
- Найдыш 2002 – Найдыш В. М. Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма. Москва, 2002.
- Неклюдов 2000 – Неклюдов С. Ю. Структура и функция мифа // Мифы и мифология в современной России. Москва, 2000. С. 17–38.
- Осаченко 2014 а – Осаченко Ю. С. Онтологическая структура мифического. Синкретизм как гомогенизация гетерогенного // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Философия. 2014. Т. 12. № 2. С. 50–57.
- Осаченко 2014 б – Осаченко Ю. С. Структура мифического: констелляция как конфигурация опыта сознания // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2014. № 2 (26). С. 41–48.
- Рикёр 2008 – Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. Москва, 2008.
- Романенко 2000 – Романенко Ю. М. Философия в отсвете мифа: метафизика как поэтика мыслеобразов // Метафизические исследования. Вып. 15. Санкт-Петербург, 2000. С. 69–76.
- Сиверцев 2001 – Сиверцев М. А. Толкинизм как элемент неорелигиозности // Палантир. 2001. № 26. С. 5–11.
- Сыров 2010 – Сыров В. Н. Массовая культура: мифы и реальность. Москва, 2010.
- Тоффлер 2002 – Тоффлер Э. Шок Будущего. Москва, 2002.
- Хюбнер 1997 – Хюбнер К. Истина мифа. Москва, 1997.

- Чаликова 1991 – Чаликова В. А. Утопия и утопическое мышление. Антология. Москва, 1991  
Чаликова 1992 – Чаликова В. А. Утопии и идеалы. Лондон, 1992.  
Элиаде 2000 – Элиаде М. Аспекты мифа. Москва, 2000.

*Материал поступил в редакцию 11.12.2015*