

УДК 291.13

Игумен Ермоген (А.Н. Панасюк)

*магистр богословия, аспирант Минской духовной академии,
преподаватель Минской духовной семинарии,
преподаватель Института теологии Белорусского государственного университета
e-mail: 1671070@gmail.com*

**АНАЛИЗ КОНЦЕПЦИЙ МИФА В. БИНСБЕРГЕНА И В. ДЮПРЕ
В СРАВНЕНИИ С КОНЦЕПЦИЕЙ А. ЛОСЕВА**

Концепция мифа, разработанная русским философом А. Лосевым в 20-х гг. XX в., осталась практически неизвестной в западном академическом сообществе. В статье проводится обзор философского осмысления мифа двумя современными западными учеными – В. Бинсбергеном и В. Дюпре. Делается вывод о фактическом совпадении их основных положений с анализом мифа А. Лосева. Сделан вывод, что концепция Лосева выгодно отличается тем, что содержит четкую методологию осмысления мифа, носящую название «диалектика мифа» и обладающую статусом метатеории. Создание такой методологии постулируется В. Бинсбергеном и В. Дюпре лишь в качестве задачи.

Введение

Почти сто лет назад в кратком предисловии к своему труду «Диалектика мифа» А. Лосев отмечал, что как богословы, так и этнографы оскандалились при объяснении мифа, сводя его к тому, что не есть миф сам по себе, и поставил задачу «вырвать учение о мифе и из сферы ведения богословов, и из сферы ведения этнографов» [1, с. 33].

Целью данной статьи является анализ двух современных концепций мифа, принадлежащих этнографу В. Бинсбергену и философу В. Дюпре, который занимается осмыслением религиозного опыта. В ходе этого анализа показывается, что спустя почти век основные принципы философского осмысления мифа А. Лосевым начинают осознаваться западными мыслителями.

Современный антрополог и этнограф Вим Ван Бинсберген с своей статье «Rupture and Fusion in the Approach to Myth: Situating Myth Analysis Between Philosophy, Poetics and Long-Range Historical Reconstruction» размышляет о предпосылках научной постановки проблемы анализа мифа. В частности, касаясь этимологии слова «миф», он замечает, что оно со времен Гомера имело значения «слово», «речь», «рассказ», но без указания на их истинность или ложность. Бинсберген отмечает, что Шеллинг был первым, кто «развил очень тонкий философский подход к мифологии» [2, с. 305]. А вот академическая наука с середины XIX по середину XX в. противопоставляла миф научному мировоззрению, полагая себя вне мифологии (out there). Первым, кто указал на разрыв с мифологией как конститутивный признак эпохи Просвещения, был, по мнению Бинсбергена, Кассирер, который, несмотря на тонкое антиредукционистское, символическое понимание мифа, остался истинным представителем Просвещения, так как считал миф ложной формой восприятия действительности. Данное рассуждение Бинсбергена фактически полностью воспроизводит мнение Лосева по этому поводу, который к указанным философам добавлял еще и Прокла как первого, кто дал диалектическое обоснование мифа. Лосев считает, что именно у этих авторов имеются «три весьма обстоятельных концепции мифа» [3, с. 183].

Не зная о трудах Лосева, Бинсберген считает, что в первой половине XX в. всеми исследователями, кроме Кассирера, миф представлялся как рациональная попытка ложной репрезентации действительности. Во второй половине XX в. крупнейший антрополог Леви-Стросс много сделал для сравнительного анализа мифологий, но критерии его структурного полярно-оппозиционного анализа были описательными и не дава-

ли философского понимания сути мифа. Схожим образом критикует структурализм Леви-Стросса и Лосев, отмечая, что «в мифологии возможно выделить структурно-тематическую сторону, но эта сторона мифологии далеко не единственная» [4, с. 463].

Далее Бинсберген пытается дать предварительное определение мифа, отмечая большое разнообразие таких определений у разных исследователей. У Бинсбергена «миф в самом широком смысле понимания означает слово, речь, рассказ о божественных событиях» [2, с. 311]. Сходное определение дает Элиаде: «Миф рассматривается как сакральное повествование и, следовательно, как событие, действительно произошедшее, так как оно всегда имеет отношение к определенным реальностям» [5, с. 16]. Но Бинсберген, рассматривая понимание мифа Элиаде, отмечает в нем некую функциональность. Элиаде говорит не о непосредственном восприятии мира в мифе, а о сознательной опосредованности мифом этого восприятия. Также он не согласен с Элиаде, который сводит все мифы к космологическим и этиологическим видам. Бинсберген, будучи одним из ведущих специалистов по африканской культуре, отмечает теоретическую предвзятость понимания мифа Элиаде, так как сведение понятия мифа только к письменной традиции неоправданно сужает область его применения. Нам представляется, что с этой оценкой понимания мифа Элиаде вполне был бы согласен и Лосев, у которого как в ранних, так и в поздних произведениях содержалась резкая критика функционалистских трактовок мифа и подчеркивался непосредственный характер восприятия действительности в мифе, для объяснения которого «совершенно недостаточно обращения к отдельным способностям человеческого духа, хотя бы уже по одному тому, что эти способности сами требуют для себя объяснения» [4, с. 464]. Причем Лосев не отвергает полностью каждую из теорий мифа, а лишь указывает на их ограниченность, на что указывает и Бинсберген.

Бинсберген дает следующее развернутое определение мифа:

- 1) рассказ (нарратив);
- 2) имеет унифицированную форму;
- 3) используется коллективно;
- 4) имеет для данного коллектива важное и устойчивое значение;
- 5) конституирует жизненный мир его обладателей в отношении всей действительности в перспективе прошлого, настоящего и будущего (независимо от того, сознают они это или нет);
- 6) как следствие, имеет собственное представление об истине, независимо от того, разделяется ли оно извне.

Нетрудно заметить, что в данном определении воспроизводится то, о чем говорил Лосев в «Диалектике мифа», понимая миф как «в словах данную чудесную личностную историю» и подчеркивая, что каждое понятие в данной формуле получило четкое феноменолого-диалектическое определение. Коллективный характер мифа у Бинсбергена соответствует категориям «личность» и «история» у Лосева, а мифологическая истинность и непосредственность соответствуют понятию «мифологическая чудесная целесообразность».

Не обладая четкой философской методологией анализа мифа, Бинсберген считает, что она должна формироваться в поле напряжения между разрывом (rupture) и слиянием (fusion), что предполагает антиномию деконструкции мифа и ее снятия. Бинсберген прямо говорит, что презрительное отношение к мифу само является мифом научной рациональности, объективности и универсальности, которые «могут существовать только в той степени, в которой они сами возведены в ранг мифа и помогают удобно расположить этот жизненный мир среди других североамериканских современных мифов (таких как демократия, рынок, права человека) – последние мифы, главным образом, невидимы для нас в качестве мифов, подобно вдыхаемому воздуху» [2, с. 322].

Такая позиция полностью соответствует следующему утверждению Лосева: «Как бы ни относиться к мифологии, всякая критика ее есть всегда только проповедь иной, новой мифологии. Миф есть конкретнейшее и реальнейшее явление сущего, без всяких вычетов и оговорок, – когда оно предстоит как живая действительность» [6, с. 771]. Бинсберген придает большое значение широкомасштабному (глобальный охват всех культур) сравнительному анализу мифов, но не способен методологически обосновать связь философского логоса с мифом.

Данный вопрос находится в центре внимания австрийского философа Вильяма Дюпре, который уже много лет занимается соотношением опыта, в частности религиозного, с его разумным осмыслением, особо выделяя при этом категорию «миф». В своей статье «Миф – вызов философии» [7] Дюпре с самого начала замечает, что как бы ни относились к мифу (считали ли его важным или детским иррациональным пережитком), необходимо честное философское исследование, что есть миф в его существе, так как мы не можем заранее исключить возможность того, что миф является неперемнным условием нашего существования как в практическом, так и в теоретическом аспекте: «Поскольку не подобает для философии руководствоваться предубеждениями без их исследования, мы должны быть открытыми для всех возможных последствий при изучении мифа и независимыми от них» [7, с. 340]. Надо принимать новые данные, но не забывать, что и сама субъективность имеет объективный характер, так как она является «всегда предметом интересубъективности и культурных процессов, которые формируют и ту, и другую» [7, с. 341]. Более того, можно поставить вопрос о том, а не является ли то или иное философское исследование мифа с целью демифологизации своей собственной мифологизацией?

Самым распространенным отношением к мифу является научно-презрительное: наука разогнала туман религиозно-мифологического мракобесия. Не менее частым является объявление мифом чужой точки зрения, с которой не согласны. Это, конечно, нельзя назвать подлинно философским отношением к мифу. Дюпре подчеркивает, что истина мифа сильно зависит от социально-исторического контекста, в котором он используется. Что было истиной вчера, может не быть истиной сегодня, и то, что является истиной сегодня, уже может не быть истиной завтра. Дюпре отмечает, что подлинное философское исследование не должно ориентироваться на словесную форму взаимного навешивания ярлыков, а беспристрастно выяснять, чей миф истинен. «Охаивание» чужого мировоззрения как мифического (*'myth-calling'* от *'name-calling'*) является лишь выражением своего собственного мифа, или, как называет это Лоуренс Купе, *'myth of mythlessness'* [8, с. 9].

Дюпре считает, что для адекватного понимания категории «миф» необходимо обратиться к первобытнообщинной эпохе в истории человечества, к «культуре собирателей и охотников» [7, с. 346]. Он отмечает, что в эту эпоху именно миф является ключевым фактором формирования как социальной реальности, так и индивидуального сознания. Для первобытных людей миф не рассказ о случайных событиях и не разработка каких-то понятий, а просто жизненная очевидность (*'pattern of evidences by which people live'*): «Миф повествует о том, что значит быть человеком» [7, с. 347]. Дюпре подчеркивает, что на этой стадии развития, когда мифы еще не сформировались в виде нарративов, они являлись результатом социальных отношений внутри первобытного коллектива, которые и детерминировали его существование.

Этот подход целиком и полностью разделялся и Лосевым, который в ряде работ раскрыл историческую динамику формирования мифологического восприятия действительности и переход его к философскому логосу. Интересно, что Лосев показал связь древних синтаксических структур как с соответствующим типом мышления, так и с социальной практикой первобытных времен [9, с. 246, 280].

С другой стороны, Дюпре отмечает необходимость учета динамического аспекта мифологии: «Мы имеем дело с мифом как *развернутыми* повествованиями, а с мифическими именами и понятиями как *объемлющими* эти повествования и весь уклад человеческой жизни» [7, с. 348]. Отсюда, по его мнению, вытекает существование определенной оппозиции между тем, как мифы выражены в конкретных повествованиях, и скрытыми мифами (*latent myths*), которые в них проявляются частично.

Оппозиция «миф – мифическое», т.е. конкретный миф и его социально-историческое выражение, порождает ряд важнейших вопросов о взаимоотношении и взаимооценке разных мифологий в процессе их исторического развития. Дюпре говорит: «Ответ на этот вопрос зависит от нашего понимания человеческой культуры: с одной стороны, значения языка и коммуникации, а с другой – предпосылок мышления и традиции» [7, с. 349]. Тут Дюпре переходит к базовым условиям способности к осмыслению и пониманию мифического как неуловимо ускользающего не объекта, а «источника духовного света», в котором предстает любой наш опыт.

На чем же базируется осуществление этой способности? Дюпре пишет: «При реализации этой способности мы зависим от использования рациональных процедур, обеспечивающих адекватное понимание. Но чтобы быть разумными, мы полагаемся на действительность, насколько она призывает нас полагаться на разум. И когда действительность предстает как содержащая разум и истину, такое явление есть не следствие, а условие рациональных способностей, при этом являясь как результатом мифологических процессов, так и развиваясь вместе с ними во взаимодействии внутренней расположенности и внешней активности» [7, с. 350].

Дюпре отмечает, что категории разума и бытия представляют собой как бы матрицу для формирования разных мифологий. Он также отмечает особое значение того напряжения, которое возникает между пониманием одного и того же слова в разных традициях. При этом философия и наука не являются исключением, и они будут обманывать себя, пока открыто не поставят вопроса о возможной зависимости своих положений от мифологических представлений: «Дело не в том, являются ли мифы и мифологии “примитивными” формами науки (которыми они не являются), но формируют ли они, и если формируют, то как, ту среду, в которой мы существуем как люди, в которой мы осознаем сами себя и всю действительность и на основе которой мы способны действовать как разумные существа» [7, с. 350].

Другим важным вопросом является эпистемологический аспект проблемы мифа, т.е. как происходит осмысление конкретного опыта, сформированного той или иной культурой. Дюпре отмечает, что этот вопрос является «частью проблемы межличностных отношений в форме самопонимания и понимания других» [7, с. 351], т.е. интерсубъективности. Также он подчеркивает, что, хотя на протяжении всей истории изучения мифа ему придавалось множество различных значений, все же, не пренебрегая проделанной работой, надо обратиться к *буквальному* пониманию мифа.

В заключение Дюпре указывает на онтологическую значимость мифа. Он считает недостаточным проведенное Куртом Хюбнером различение научной и мифологической онтологий как равноправных способов осмысления опыта, без выяснения их взаимоотношения и условий их возможности. Для этого выяснения он привлекает ранее упоминавшееся различие мифа и мифологий с акцентом на всеобъемлющее значение мифа и производность мифологий. Дюпре пишет: «Поскольку правильно то, что миф состоит из конфигурации очевидностей в смысле естественности и что он утверждает тауегории с их собственным смыслом, то тогда не может быть сомнения, что миф – это всегда *целое*, неважно, насколько ограниченным он является фактически» [7, с. 352]. По мнению Дюпре, это гипотеза, но она должна быть рассмотрена как одна из возмож-

ностей взаимоотношений между мифом и логосом. Миф должен предстать в свете логоса, но при этом напоминать логосу, что он от него родился.

По нашему мнению, можно смело констатировать, что У. Дюпре из всех западных исследователей наиболее близко подошел к такому пониманию мифа, которое у Лосева оформилось почти столетие назад. Дюпре не только подчеркивает универсальный характер мифологии, но и делает попытку обобщения, когда он понимает любую историческую мифологию как частное проявление единого всемирноисторического Мифа. На каких принципах основан этот Миф, не говорится, но подчеркивается интересубъективный характер любой мифологии и единство в мифе субъективного и объективного. На основе этого Дюпре ставит задачу построения философской метатеории мифа, т.е. фактически приходит к тому, что Лосев определил как диалектика мифа. Дюпре также упоминает диалектический метод, но далек от его осознанного применения.

Так же, как и Лосев, Дюпре подчеркивает важную роль, которую в мифологии играют имена. Говоря о развернутом мифическом повествовании и заключенности этого повествования в едином имени, Дюпре фактически воспроизводит определение Лосева, согласно которому «миф есть развернутое магическое имя» [1, с. 214].

Так же, как и Лосев, Дюпре отмечает символическую природу мифа и его неустрашимую социальную роль. Он ставит задачу не противопоставления мифа другим формам социального бытия и знания, а внимательного изучения их взаимообусловленности. Таким образом, его философия мифа практически воспроизводит основные методологические положения диалектики мифа Лосева, но без конкретизации тех априорных философских предпосылок, т.е. теории рациональности, которая при этом должна использоваться.

Заключение

Обзор философского анализа проблемы мифа у В. Бинсбергера и В. Дюпре позволяет сделать вывод, что основные черты их концепций с той или иной степенью приближения воспроизводят основные положения феноменолого-диалектического анализа понятия «миф», проведенного А.Ф. Лосевым почти сто лет назад. Первое, что объединяет этих трех ученых, – это солидарность с Шеллингом и Кассирером в антиредукционистском отношении к мифу. Так, по мнению Лосева, Кассирер «действительно серьезно относится к мифу и не влачит уже своего жалкого просветительского существования, когда каждый миф берется только как материал для каких-то “разоблачений” и “критики”» [10, с. 753].

Второе, что роднит указанные концепции мифа, – это осознание универсальности категории «миф», ее актуальности, а также важности сравнительного анализа различных мифологий. В области методологии изучения мифа необходимо стать на точку зрения мифического сознания и учитывать его социально-историческую эволюцию.

Главным же отличием концепции изучения мифа А.Ф. Лосева от концепций Бинсбергера и Дюпре является то, что Лосев не просто утверждает универсальный характер рациональной интересубъективности, лежащей в основании любой мифологии, а дает также четкий анализ этой интересубъективности как диалектики бытия и мышления. Диалектический метод достиг в трудах Лосева максимальной степени саморефлексии и строгости, не обременяя себя при этом конкретным мировоззрением. Это позволило Лосеву создать то, что Бинсбергер и Дюпре рассматривают еще только в качестве задачи, а именно методологию «диалектики мифа», которая способна решать задачи сравнительного анализа различных мифологий.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Лосев, А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев ; сост., подг. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. – М. : Мысль, 2001. – 558 с.
2. Binsbergen, W. Van. Rupture and Fusion in the Approach to Myth: Situating Myth Analysis Between Philosophy, Poetics and Long-Range Historical Reconstruction / W. Van Binsbergen // Religion Compass. – 2009. – Vol. 3, № 2. – P. 303–336.
3. Лосев, А. Ф. Форма – стиль – выражение / А. Ф. Лосев ; сост. А. А. Тахо-Годи ; общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова. – М. : Мысль, 1995. – 944 с.
4. Лосев, А. Ф. Мифология / А. Ф. Лосев // Философская энциклопедия : в 5 т. – М. : Совет. Энцикл., 1960–1970. – Т. 3 : Коммунизм – Наука. – 1964. – С. 457–467.
5. Элиаде, М. Аспекты мифа / М. Элиаде ; пер. с фр. В. П. Большакова. – 4-е изд. – М. : Акад. проект, 2010. – 251 с.
6. Лосев, А. Ф. Бытие – имя – космос / А. Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1993. – 958 с.
7. Dupré, W. Myth – a challenge to philosophy / W. Dupré // New Perspectives on Myth : Proceedings of the Second Annual Conference of the International Association for Comparative Mythology, Ravenstein (the Netherlands), 19–21 August, 2008. – P. 335–56.
8. Coupe, L. Myth / L. Coupe. – New York : Routledge. – 2009. – 230 p.
9. Лосев, А. Ф. Знак. Символ. Миф / А. Ф. Лосев. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1982. – 480 с.
10. Кассирер, Э. Избранное. Опыт о человеке / Э. Кассирер – М. : Гардарика, 1998. – 784 с.

Рукапіс паступіў у рэдакцыю 22.05.2018

Hegoumenos Ergomen (Panasiuk A.N.). Analysis of the Myth Concepts of V. Binsbergen and W. Dupre in Comparison with the Concept of A. Losev

The concept of the myth developed by the Russian philosopher A.F. Losev since the 20s of the XX-th century remained practically unknown in the Western academic community. The article reviews the philosophical analysis of the myth by two modern Western authors, on the basis of which the conclusion is made about the actual coincidence of their main positions with the analysis of the myth by Losev. At the same time, it is noted that Losev's concept is favorably distinguished by the fact that it contains a clear methodology for understanding the myth, which is called «dialectics of myth» and has the status of metatheory, which is postulated by Western authors only as a task.