

УДК [165.9+130.2+14]:2+2-1

Наталья Анатольевна Никонovichканд. филос. наук, доц., ст. науч. сотрудник
отдела философии культуры

Института философии Национальной академии наук Беларуси

Nataly NikonovichPhD in Philosophy, Associate Professor, Senior Researcher
of the Department of Philosophy of Culture

of Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus

e-mail: ol_ra@list.ru

**СОВРЕМЕННЫЙ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ И МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС
В ЗЕРКАЛЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ: КОНЦЕПТУАЛЬНОЕ
И ПРОБЛЕМНОЕ ПОЛЕ**

В данной статье на основании теоретико-методологической базы работ Дж. Кэмпбелла, М. Томпсона, У. Джеймса, Я. Ассмана исследована онтология и эпистемология религии, мифо-религиозного опыта, проблема познаваемости Бога, уровни религиозного познания, его онтологическое и эпистемологическое измерения. Проанализирован религиозоведческий дискурс в зеркале методологической рефлексии: его спецификации, доминантные особенности и теоретические конфигурации. Эксплицированы новые парадигмы в дисциплинарных рамках современных религиозоведческих и мифологических концепций, спецификации и парадигмальные особенности экзистенциально-феноменологической концепции американского ученого Дж. Кэмпбелла, исследующего роль мифов в современном мире, ее значение для осмысления интериорных модусов современного человека. Определено, что в работах Дж. Кэмпбелла репрезентирована универсальная и надрелигиозная природа мифа, его связь с трансцендентным и различными вариациями измерения духовного. Показано, что процесс интериоризации, субъектной самоидентификации присущ и мифологическому, и религиозному сознанию.

Ключевые слова: религиозоведческий дискурс в зеркале методологической рефлексии, концептуально-проблемное поле современной эпистемологии религии, тематические спецификации парадигм религиозной онтологии, модификации и парадигмальные особенности концептуальных подходов в исследовании мифа и религии, теоретико-методологический плюрализм, философия религии М. Томпсона, теология сакрального Я. Ассмана, психология религии У. Джеймса, психо-феноменологическая концепция мифа Дж. Кэмпбелла

**Modern Religious and Mythological Discourse in the Mirror of Methodological Reflection:
Conceptual and Problematic Field**

In the article the ontology and epistemology of religion, mythological-religious experience, the problem of the cognizability of God, the levels of religious knowledge, its ontological and epistemological dimensions are investigated based on the theoretical and methodological basis of the works of J. Campbell, M. Thompson, W. James, J. Assman. Religious studies' discourse is analyzed in the mirror of methodological reflections: its specifications, dominant peculiarities and theoretical configurations. New paradigms in the disciplinary framework of modern religious' and mythological concepts, specifications and paradigmatic peculiarities of the existential-phenomenological conceptions of the American scientist J. Campbell, who studies the role of myths in the modern world, its importance for comprehending the interior modes of modern man are explicated. It is determined that the works of J. Campbell represent the universal and supra-religious nature of myth, its connection with the transcendent and different variations of the dimension of the spiritual. It is shown that the process of interiorization, subjective self-identification is inherent in both mythological and religious consciousness.

Key words: religious discourse in the mirror of methodological reflection, conceptual and problematic field of modern epistemology of religion, thematic specifications of paradigms of religious ontology, modifications and paradigmatic features of conceptual approaches in the study of myth and religion, theoretical and methodological pluralism, M. Thompson's philosophy of religion, theology of the sacred by J. Assman, the psychology of religion by W. James, the psycho-phenomenological concept of the myth by J. Campbell.

Введение

В статье исследованы такие концептуально-теоретические проблемы, как рели-

гиоведческий дискурс в зеркале методологической рефлексии, научно-эпистемологический потенциал современных религио-

ведческих и мифологических концепций. Эксплицированы доминантные идеи мифо-религиозных концепций различных направлений, их теоретико-методологический плюрализм – философия религии М. Томпсона, теология сакрального Я. Ассмана, психология религии У. Джеймса, экзистенциально-феноменологическая (психо-феноменологическая) концепция мифа Дж. Кэмпбелла и ряд других. Поднимаются вопросы релевантности религиозного знания, психологических основ религиозного опыта, уровней мифо-религиозного познания, их представленности в культурном дискурсе.

В современной философской науке дискутируется вопрос о внерациональной природе мифа, его сущности, проявлениях в культуре, его связи с рациональностью и т. д. В то же время, по нашему мнению, наиболее значительные результаты были достигнуты в рамках трансперсональных штудий (это касается связи мифологических и архетипических паттернов и свойств сознания – бессознательного), аналитической психологии К.-Г. Юнга, трансцендентализма К. Хьюбнера, современных концепций философии и феноменологии мифа и религии – М. Элиаде, Р. Отто и др. На основании работ американского исследователя Дж. Кэмпбелла выявлено, что когнитивно-эпистемологическое значение мифологического измерения культуры заключается в идее трансформации человеческой личности, дуальном взаимодействии «я» и мира, генерировании новых форм самосознания. Показано, что в некотором смысле мифы интериорны и их парадигматическое значение сводится как к культурогенным, так и к персоналистическим модусам. На основании ряда работ проанализированы возможности использования феноменологии, логики и онтологии мифа в конструировании новой модели рациональности, конвергенции образно-мифологического и рационально-логического начал.

Религиоведческий дискурс в зеркале методологической рефлексии: его спецификации, доминантные особенности и теоретические конфигурации

Для рассмотрения вопросов, связанных с методологией религии, методологических интенций ее исследования, концептуального и проблемного поля методологи-

ческой рефлексии мы проанализируем современные концепции философии религии (М. Томпсон, Я. Ассман, У. Джеймс и др.). В работах английского философа XX–XXI вв. Мела Томпсона представлено исследование как вопросов философии религии, так и отдельных дисциплинарных областей философии – восточной философии, философии науки, политической философии. В своем труде «Философия религии» [1] он исследует проблемы соотношения рационального и иррационального начал в религии и религиозной вере, общие дисциплинарные вопросы философии религии, эксплицирует концепции религиозного опыта, его характерные черты, религиозные концепции и онтологические доказательства. Мы можем обозначить его штудии как энциклопедический подход к спектру вопросов современной философии религии.

Рассматривая вопросы религиозного опыта – одной из важнейших религиоведческих категорий, М. Томпсон высказывает мысль о релевантности понятия опыта как такового и религиозного опыта: «Но опыт, полученный вами, действителен, даже если объяснение, данное ему, оказалось неверным. Следовательно, религиозный опыт невозможно опровергнуть аргументом, доказывающим, что Бога нет. В лучшем случае этот аргумент всего лишь доказывает, что объяснение, которое вы дали своим переживаниям, логически непоследовательно. В целом, вы можете оспорить или обосновать интерпретацию или утверждение; однако вы не можете ни оспорить, ни обосновать опыт. Вы можете лишь стремиться к тому, чтобы понять его» [1]. Религиозный опыт в его системе координат генетически связан с религиозным переживанием, т. е. это субъективно-онтологические, психологические аспекты религиозного познания.

Другая важная проблема, которую рассматривает Томпсон, – это категория мистицизма, также одно из ключевых и доминантных понятий религиоведения. Понимание мистицизма М. Томпсоном во многом схоже с интерпретацией в рамках других концепций – Р. Отто, У. Джеймса, Дж. Кэмпбелла. «В мистическом переживании различие между субъектом и объектом преодолено; в момент такого переживания личность одновременно и видит объект, и становится им. Но если обычное различие между «я» и

миром больше не существует, то возникает опасность, что индивидуальность так или иначе будет утрачена, растворившись в мистическом переживании. Однако мистики утверждают, что личность не утрачивается... Этот опыт сопровождается ощущением, что его невозможно полностью описать. Именно это породило всеобщее утверждение, что мистический опыт невыразим (т. е. его нельзя ни вербализовать, ни понять с рациональных позиций)» [1]. Эти концептуальные предпосылки создают философский фундамент и теоретическое обоснование онтологии религиозного субъекта, онтологической природы религиозного измерения личности. Те концепции религиозного опыта (Ф. Шлейермахер, У. Джеймс, Р. Отто, С. Кьеркегор, М. Бубер и ряд других), которые рассматривает английский исследователь, обладают одним несомненным свойством: они фокусируются на проблеме религиозного опыта как психологического переживания, которое тем не менее обладает онтологической и гносеологической ценностью для индивида. Вопрос религиозного опыта не является полностью проясненным в религиоведческой науке, и его природа является исследуемым и дискуссионным вопросом. Экспликация многомерности современных парадигм анализа его сущности, теоретическая и методологическая рефлексия над его основаниями способны прояснить некоторые особенности его функционирования, личностные и внеличностные, трансперсональные свойства. Рассматриваемые нами парадигмы XX–XXI вв. априори допускают субъектную реальность того, что связано с религиозным опытом (переживаниями), религиозной эпистемой, религиозным архэ. Различаются лишь способы интерпретации функциональной связи, взаимосвязь внешнего и внутреннего в религиозной смысловсфере. Экзистенциальная вера С. Кьеркегора, «*credo quia absurdum*» Тертуллиана не рационализируемые, но обладающие внутренней ценностью измерения религиозного бытия личности. Подобная мысль в поэтической форме выражена в следующем стихе:

Я долго искал Бога у христиан,
Но его не было на кресте.
Я побывал в индуистском храме
И древнем буддийском монастыре,
Но и там не нашел я даже следов его.

Я дошел до Герата и Кандагара,
искал его повсюду,
Но его не было ни внизу, ни вверху.
Решившись, я дошел до горы Каф,
Но и там я нашел только птицу Анка,
а не Бога.
Я отправился к Каабе, но Бога
не было и там.
Я спросил о нем Ибн Сину,
Но он был выше суждений философов.
Тогда я заглянул в свое сердце.
И только там я узрел Бога,
Которого не было больше нигде.

Джалал ад-дин Руми

Обращаясь к проблеме субъективного и объективного в религиозном опыте, М. Томпсон замечает: «Религиозный опыт не может быть исключительно объективным или субъективным. Вы что-то переживаете (объективность), но что именно вы переживаете – это уже вопрос интерпретации (субъективность). Два человека могут пережить одно и то же событие; но для одного оно будет глубоким, волнующим и «религиозным», а для другого окажется малозначительным. Субъективный аспект опыта так же реален, как и объективный» [1]. Теоретически обосновывая возможность религиозных переживаний, М. Томпсон высказывает идею, что «жизнь обладает качеством самотрансценденции». Эта категория самотрансценденции является связующим звеном между внешним и внутренним. «Рассматривая религиозный опыт, мы заметили, что, хотя он происходит в конкретном месте в конкретное время, его значение выходит далеко за их пределы. Опыт становится “религиозным”, если он что-то говорит о смысле и цели всего в целом. То же самое верно и в отношении религиозного языка: имея определенное буквальное значение, он не укладывается в его рамки. Религиозный символ – будь то событие, образ или слово – указывает за пределы самого себя и в то же время в некотором роде разделяет силу того, на что указывает» [1].

Относительно дискуссии о бытии Бога М. Томпсон отмечает, что многое зависит от того, что понимать под понятиями «Бог» и «существование». Другой значимый вопрос, поднятый исследователем, может ли религиозный опыт быть доказательством бытия Бога (т. н. «аргумент от

религиозного опыта»). Нам представляется, что в субъективно-личностной плоскости, в персоналистическом измерении религиозности ответ может быть положительным.

В работах У. Джеймса, который считается одним из основателей психологии религии, рассматривается психологический ракурс религиозного опыта. Одной из наиболее фундаментальных работ как по осмыслению философской и психологической сущности религии, так и по особенностям религиозного опыта является работа ученого «Многообразие религиозного опыта» [2]. Это одна из классических работ по психологии религии, с которой фактически связано возникновение этого направления.

Мы не будем подробно останавливаться на таких рубриках, разрабатываемых У. Джеймсом, как религия и невроз, терапевтическое свойство религии, которые, несомненно, являются значимыми, но рассмотрим психологические составляющие религиозного опыта, их трансформирующее значение – проблемы, которые важны для экспликации проблемного поля статьи.

Психологический вектор задается использованием У. Джеймсом термина «личная вера». Его понимание религиозных переживаний является достаточно общим без каких-либо строгих научных критериев: «Вещи могут быть в большей или меньшей степени божественными, душевные состояния в большей или меньшей степени религиозными, реагирование – более или менее полным, но границы здесь неопределенны, и все решается относительной интенсивностью и значительностью явления. Но когда религиозные переживания достигают высшей степени развития, не может быть вопроса, каковы они. Божественные черты религиозного объекта и торжественность реагирования на него здесь так ярко выражены, что не оставляют места колебаниям» [2]. «Принятие мира» – одна из особенностей философско-психологической интерпретации У. Джеймсом религии. Также квинтэссенцией религиозного опыта для него являются религиозные переживания. Одной из центральных идей Джеймса является идея о влиянии религии на личность. Феноменология и психология религии американского исследователя базируется на исследовании корпуса переживаний личности, связанных с манифестациями религиозного. Они мно-

гообразны и в строгом смысле не все относятся к религиозному началу. Спектр вдохновляющих и пробуждающих личность переживаний он также относит к религиозным, что не является, на наш взгляд, бесспорным.

Относительно механизмов взаимодействия личности с религиозным началом, религиозного познания и объяснения его возможности с психологической точки зрения Джеймс отмечает следующее: «Есть, по-видимому, в сознании человека чувство реальности, ощущение объективного бытия, восприятие объективного бытия, представление о том, что существует нечто. Это чувство более глубокое и более общее, чем всякое другое “чувство”, согласно с выводами современной психологии должно бы считаться непосредственным источником наших откровений. И если это так, все наши чувства должны прежде всего пробуждать в нас это чувство реальности. Но если какое-нибудь постороннее влияние, влияние идеи, например, повысит это чувство, оно легко может приобрести для нас ту реальность, какая составляет привилегию нормальных чувственных восприятий. Поскольку религиозные представления способны пробудить в нас это чувство реального, мы верим в них вопреки здравому смыслу, даже в том случае, если они настолько смутны, что не могут стать образами нашего воображения» [2]. Приводимые У. Джеймсом примеры личного религиозного (мистического) опыта также представляют интерес с психо-феноменологической точки зрения и эксплицируют его субъектно-персоналистическое измерение, т. е. то, каким образом религиозное начало преломляется в структурах личности. Психология религии, наряду с феноменологией или эпистемологией, проясняет функционирование религиозного начала, его рецепцию в личностных (сознательных и бессознательных) структурах.

У Я. Ассмана, известного ученого-египтолога, теоретика культуры, мы обнаруживаем иную трактовку религиозного (сакрального). По меньшей мере две его работы: «Египет: теология и благочестие ранней цивилизации» [3] и «Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности» [4] – переведены на русский язык. Хотя Ян Ассман в большей степени

известен как египтолог, мы можем констатировать, что, исследуя египетскую религию, он делает ряд важных выводов относительно сути религиозного начала как такового. В предисловии к книге «Египет: теология и благочестие ранней цивилизации» он оперирует такими понятиями, как «пространство близости к Богу», его «измерения», что означает «диалектику близости к Богу и Его трансцендентности». Им введены два религиозных понятия: «имплицитная» и «эксплицитная теология» и формула «творить Маат», – исходя из которых он трактует функционирование религии и культуры в древнеегипетском обществе. Несомненным является факт присутствия религиозного самосознания во всех сферах данного типа общества. Концепт Я. Ассмана «близость к Богу» – это и интенция на актуализацию и пребывание в континууме сакрального, что, на наш взгляд, присуще не только древнеегипетскому типу религиозного сознания, но и религиозному сознанию в принципе. Трансмутации этого концепта определяют тип религиозного образа мира, картины мира. Дифференцируя общее и частное в религиозной системе Ассмана, путем теоретической экстраполяции отдельные элементы его идей можно отнести не только к корпусу древнеегипетских верований, но и типу религиозного мировоззрения в целом. Он выдвигает мысль о контекстуальности религиозных переживаний: «Опыт и переживание возможны только внутри или вне смыслового горизонта действия, они предполагают наличие подобного горизонта, даже если выходят за его пределы. В феноменологической перспективе религиозное действие обычно описывается как “ответ” человека на “предшествовавший” вызов со стороны сакральных сил. Тем самым исследователь принимает точку зрения того, кто это действие совершает, и сосредоточивает свое внимание на самосознании культуры. Ни в коей мере не подвергая сомнению правомочность этого метода, я все же предпочитаю придерживаться историко-аналитического подхода, при котором исследователь занимает по отношению к изучаемой им религии позицию “стороннего наблюдателя”. А с точки зрения такового, “вызов”, на который человек отвечает своим действием, оказывается порождением культуры,

культурным конструктом» [3, с. 25]. Мы видим другой методологический подход, чем в рассматриваемых выше концепциях. Дефинируя понятие «близость к Богу», он предлагает понимать под ним следующее: «“Близость к богу” как упорядоченное, имеющее свою структуру пространство действия есть имплицитный фон любого контакта с божественным, и фон этот можно реконструировать по формам контакта, точно так же, как грамматику языка можно описать, изучив речевую практику» [3, с. 27].

Категории Ассмана «эксплицитная» и «имплицитная теология» являются основополагающими в его системе взглядов, но недостаточно исследованными в религиозном дискурсе. Это фактически соотношение праксиса и гнозиса, политеистического и монотеистического векторов; Я. Ассману принадлежит идея о монотеистических элементах в древнеегипетской религиозной системе. С научной точки зрения, с точки зрения эволюции религиозной онтологии представляются интересными идеи Ассмана о «теологии трансцендентности», которая объединяет политеистические и монотеистические горизонты религиозной культуры Древнего Египта. В «имплицитной теологии» идет речь о реальной представленности богов, однако остается недостаточно проясненным вопрос, как именно божества существуют в онтологической размерности личного и культурного пространства древнеегипетской цивилизации. Онтологически реальность божеств связана с культом.

Более эксплицированной является диада «сакральное – профанное», которую использует исследователь в отношении языка. «Мир не объяснялся, он «прочитывался», т. е. истолковывался с точки зрения того, как в нем проявляется божественная создающая сила» [3, с. 97]. В интерпретации Я. Ассманом древнеегипетской религии и мифологии космос предстает «как измерение близости к богу». Философия древнеегипетской религии Я. Ассмана базируется на исследовании теологии во взаимосвязи с речевыми практиками, «дискурсивным универсумом культовой речи», т. е. сакрализацией языка, тем, что мы можем обозначить как сакральная философия имени. Здесь же следует отметить связь в концепции ученого между сакрализацией языка и сакраль-

ным знанием (эпистемой). Как мы указывали выше, отдельные элементы культурно-религиоведческой интерпретации немецкого ученого могут быть применимы для религиоведческого дискурса в целом.

Концептуальные подходы в исследовании мифа и религии, их модификации и парадигмальные особенности

Работам Дж. Кэмпбелла присуща артикуляция роли мифов в современном мире, их значения для генерирования новых форм самосознания современного человека. Это также и пласт взаимосвязанных вопросов о структуризации мифологического сознания, концептуализации и верификации мифологических образов в индивидуальном и коллективном бессознательном, в культурогенных онтологических матрицах. В предыдущих статьях нами было предложено определение его подхода как экзистенциально-феноменологической концепции в философии мифа и религии [5, с. 52]. Также можно говорить о психо-феноменологическом измерении мифа в его работах. Здесь же мы указывали, что теоретические конфигурации дискурса Дж. Кэмпбелла инкорпорируют компаративную аналитику мифа, экзистенциально-антропологические и онтологические модусы. Данный подход является недостаточно исследованным в современной белорусской гуманитарной науке, как и ряд других концепций современной европейской и трансатлантической философии.

Если говорить о работе Дж. Кэмпбелла «Сила мифа» [6], то в концептуальном и методологическом отношении имеют значение его идеи, репрезентирующие широкий пласт размышлений о времени и вечности в мифо-религиозном сознании, личностном и безличностном аспектах Бога, глубинном значении мифов и поливариантности их трактовок. На наш взгляд, это синкретический, универсалистский взгляд на сущность мифологического и религиозного начал.

Фактически в работах Кэмпбелла декларируется универсальная и надрелигиозная природа мифа, его связь с трансцендентным и различными вариациями измерения духовного. Интегрированный подход в понимании духовности, мифа и религии сближает феноменологию религии М. Элиаде и аналитико-психологическую парадигму Дж. Кэмпбелла. Речь также идет о транс-

цендентном единстве сознания и его проявлений: «И там, где мы боялись обнаружить нечто отвратительное, мы найдем Бога. И там, где мы думали убить другого, мы убьем себя. Там, где мы рассчитывали вырваться наружу, мы попадем в самое сердце собственного существования. Там, где думали остаться в одиночестве, мы встретимся лицом к лицу со всем миром» [6]. Это также эпистемологическое и гносеологическое значение мифов. Теоретические границы этой эпистемологии – рефлексия над релевантностью внешнего и внутреннего, сознательного и бессознательного, культуры и личности. Можно утверждать, что когнитивно-эпистемологическое значение мифологического измерения культуры заключается в идее трансформации человеческой личности. Дж. Кэмпбелл отмечает следующее: «Существуют такие типы мифов, которые можно назвать мифами духовных поисков, и все они следуют одному и тому же образцу. Я попытался рассказать об этом в своей первой книге “Тысячеликий герой”. Все мифы описывают, по сути, один и тот же путь. Вы оставляете мир, в котором живете, чтобы погрузиться в самые глубины или подняться очень высоко. И там вы обнаружите то, чего вам не доставало все это время в мире, в котором вы раньше жили» [6]. Изменение внутренней природы личности – это особенность как мифологической, так и религиозной картины мира. В некотором смысле мифы интериорны и их парадигматическое значение сводится как культурогенным, так и персоналистическим модусам. В аналитико-психологической концепции Кэмпбелла, как и в ряде других теорий (К.-Г. Юнг, Э. Нойманн и др.), не элиминируется роль бессознательного начала и его связь с личностными архетипическими матрицами: «Мифы общаются с вашим бессознательным» [6]. Американский ученый использует мифологический образ-метафору лабиринта как метафорический аналог пути к своему бессознательному. Когнитивный потенциал мифов заключается в идее трансформации и целостности, где понятие «трансформации» подобно юнгенианской трактовке и целостность (холизм) можно трактовать в трансперсональном смысле. Тематические спецификации идей Дж. Кэмпбелла, как мы отмечали в предыдущих работах, во многом находятся в дисциплинарном поле

аналитической психологии К.-Г. Юнга, хотя и имеют ряд отличий. Вопрос, который вытекает из взглядов Кэмпбелла, могут ли мифологические матрицы модифицировать социум, особенно в период миросистемных конфигураций и демифологизации. «Это... великая истина западной культуры: каждый из нас – совершенно уникальное существо, и если мы и можем сделать что-то в этом мире, то это, в первую очередь, раскрыть заложенные в нас возможности и получить свой собственный опыт, который никто, кроме нас, получить не сможет» [6].

Мифологические и религиозные паттерны не являются взаимоисключающими или антагонистичными в системе Кэмпбелла. Процесс интериоризации, субъектной самоидентификации присущ и мифологическому, и религиозному сознанию. Анализируя значение и сущность мифологического измерения культуры и личности, можно привести следующую цитату-дефиницию американского исследователя: «Мифология существует за пределами слов, за пределами представлений о чем-либо, за пределами буддийского Колеса жизни. Мифология заставляет разум выйти за границы знакомого к тому, что может быть узнано, но не может быть названо. Вот почему это предпоследняя истина» [6].

Исследуя философию мифа Дж. Кэмпбелла в различных модификациях и ракурсах, следует отметить философскую метафору мыслителя «маски вечности», выражающую идею, что «образы мифа есть отражение духовных возможностей каждого из нас. Созерцая их, мы находим в них силу, необходимую нам для собственной жизни» [6]. Эта мысль также важна для экспликации когнитивного, эпистемологического потенциала рассматриваемых теорий. Этот потенциал заключается в трансформации и самотрансформации культуры и личности. Проводя историко-культурные параллели, можно отметить, на наш взгляд, сходство мифического опыта с «переживаниями плато» у А. Маслоу, характеризующимися интенсивностью, глубиной, трансцендентностью. В некотором отношении понимание Кэмпбеллом мистического и духовного коррелирует с недуалистическими концепциями ведической и брахманистской религии и философии. В этом смысле аналитико-психологическая концепция мифа Дж. Кэмп-

белла представляет собой синтез, симбиоз различных доктринальных подходов и концепций. Ее сущность и характерные особенности представлены как когнитивно-психологическими, так и культурно-архетипическими составляющими. Проблемы циклизма и кругового вращения сущего как элемента мифологической картины мира также находятся в фокусе его исследования. Апеллируя к идеям К.-Г. Юнга и поясняя их, ученый отмечает: «В переводе с санскрита слово “мандала” означает “круг” или “диск”, но мандала – сложная геометрическая структура, символизирующая миропорядок, т. е., по сути, мандала – модель Вселенной... Создание мандалы – это процесс объединения всех разрозненных сторон вашей жизни, поиск центра и своего места в нем. Вы стараетесь скоординировать свой круг с кругом Вселенной» [6]. Помимо анализа циклизма, ученый рассматривает и онтологические категории времени и вечности, при этом время и вечность в его интерпретации не являются дуальными противоположностями; можно говорить об их взаимопроникновении. Это также связано с интенцией сознания и индивидуальными особенностями восприятий категорий «временного» и «вечного». Важный момент заключается в психологической, персоналистической трансформации духовного измерения индивида: «Религиозная система внезапно становится личным опытом» [6]. Это относится и к проблеме роли религиозного и мифологического начала в культурном и личностном самосознании.

Подход Дж. Кэмпбелла можно рассматривать как рефлексивную модель, один из вариантов культурно-аналитической рефлексии над сущностью мифологического и религиозного, их системной и структурной взаимосвязи, их когеренции с сознанием или бессознательным, личностью, культурой и социумом. Данная концепция позволяет прояснить сущность мифологических доминант и эксплицировать многомерность векторов их интерпретации в современной философской науке. Здесь будет уместно привести цитату другого известного мыслителя, основателя аналитической психологии К.-Г. Юнга, проясняющую сущность мифо-религиозной интериоризации: «Когда жизнь человека достигает апогея, когда бутон раскрывается и из меньшего появляется боль-

шее, тогда, как сказал Ницше, “Один становится Двумя”, и великая личность, которой человек всегда был, но которая оставалась невидимой, является меньшей личности с силой откровения. И тот, кто действительно безнадежно мал, будет всегда доводить откровение той (большей) – до уровня своей ограниченности. И никогда не поймет, что настал день задуматься над своей незначительностью. Но внутренне богатый человек знает, что давно ожидаемый им друг его души – бессмертный друг – уже действительно пришел, чтобы “пленить плен”, т. е. овладеть тем, кто всегда ограничивал и держал его взаперти, как узника, для того, чтобы дать его жизни возможность влиться в эту возвышенную жизнь – момент чрезвычайно рискованный!» [7, с. 260].

Давая определение подхода Кэмпбелла как экзистенциально-феноменологического, мы указывали на экзистенциальные модусы его интерпретации мифа. Миф является не только культурной или социальной матрицей, но проявляет себя в личности индивида, сознании, надсознательном и бессознательном. Другими словами, как полагает Кэмпбелл, он связан с глубинным источником жизни: «Мифы помогают вам связать ваше сознание с опытом существования. Они говорят вам, что это такое» [6].

Если говорить о плюрализме интерпретационных стратегий, то следует отметить, что анализ мифов в пространстве культуры содержится в работах белорусского ученого, доктора философских наук, доктора культурологии П. Г. Мартысюка. Его мифо-семантическая концепция, содержащая переосмысление парадигмы циклизма, может быть рассмотрена как новая концепция культуры. Представляется значительным введение категории циклизма в культурологическую, гуманитарную науку, поскольку циклизм как доминанта культуры, как ее сущностная характеристика недостаточно рассмотрен в современной науке. Проблема, поднимаемая П. Г. Мартысюком, – это проблема переосмысления оснований культуры, поиска новых подходов и создание концепции культуры с учетом архетипических и, как пишет ученый, мифо-семантических составляющих. Исследуя категорию вечного возвращения в культуре, он отмечает: «Необходимо обратить внимание на то, что вечное возвращение происте-

кает из экзистенциальной природы человеческого сознания, которое в свою очередь формирует смысловую направленность и качественное своеобразие обусловленных им архетипов, представлений и форм культуры» [8, с. 18]. Он поясняет перманентность вечного возвращения через обращение к категории вечности и диады «конечное – бесконечное»: «Понятие «вечность» формирует направленность личности, связанную со стремлением преодолеть конечность как своего бытия, так и бытия всего сущего. Идея конечности бытия порождает неуверенность, ненадежность, подчинение случайности, а также оказывается связанной со страхом утраты собственной субстанции. Не вызывает сомнений и тот факт, что различные формы нестабильности оказываются включенными в эссенциальную конечность человеческой природы. При этом они формируют мысль о временном присутствии всего сущего в этом мире. Бесконечно изменчивая реальность окружающего мира, лишенная субстанциальности и силы бытия, ослабляет сопротивление небытию. Вместе с тем она пробуждает интерес к неизменчивости и стабильности бытия» [8, с. 22]. На наш взгляд, эта мысль показывает, что, осмысливая мифологические категории, мы проясняем свое бытие в мире, дуальное взаимодействие «я» и мира.

Российский исследователь П. Б. Тычкин осмысливает связь мифа и постнеклассической рациональности, «выявление возможности построения онтологии постнеклассической науки с участием элементов мифического мышления» [9, с. 158]. Выглядит конструктивным использование логики и онтологии мифа в конструировании новой модели рациональности, интенции на создание поля вариативных возможностей современной методологии и науки. Идея конвергенции образно-мифологического и рационально-логического начал не является абсолютно новой и имеет место в научном дискурсе последних десятилетий. Тем не менее прояснение оснований подобной конвергенции представляет собой определенную задачу теоретических исследований современной философии и науки. Как отмечает П. Б. Тычкин, «дело в том, что необходимо учесть существенный вопрос: если мы позиционируем теорию познания как раздел философии в качестве определенной систе-

мы отсчета в процессе экспликации возможных тенденций взаимодействия мифа и науки, то не означает ли это просто выбор последней как эталона (поскольку речь идет о теории преимущественно научного познания) и, следовательно, нарушение идеи принципиального равноправия этих традиций? Для того чтобы ответить на этот вопрос, надо предварительно задаться другим: а о какой науке идет речь? К. Хюбнер в своих работах в подавляющем большинстве случаев использует характеристики и логику классической научной рациональности.

Понятия каузальности, пространства, времени, материи, объективности, истины (и многие другие), на анализе и сравнении использования которых в мифе и науке К. Хюбнер строит ось своих доказательств, — практически все эти понятия реализованы в рамках классической научной картины мира. Если же обратиться к постнеклассической научной рациональности, то мы будем иметь дело с принципиально иным пониманием указанных выше категорий. Природа понимания истины в постнеклассической научной рациональности во многом является холистической, подразумевающей целостное видение мира с учетом множества факторов» [9, с. 159]. Фактически это постулирование интегральной философии, интегрального взгляда на мир, научность, системность.

П. Б. Тычкин также рассматривает когнитивный потенциал мифа, поднимает вопрос об эпистемологии и гносеологии в связи с дифференциацией форм познания, в т. ч. мифологического познания [10]. Автор задается вопросом об «онтологических и гносеологических основаниях» исследования роли и функций мифа как в науке, так и культуре. Критикуя концепцию Р. Барта, он также критикует подходы, нивелирующие самозначимость и самооценку мифа. Здесь, на наш взгляд, возникает спектр вопросов о автохтонности мифа, его конвергенции с другими формами культуры и сознания, определение его структуры и связи с мыслительными процедурами и т. д.

Гносеологический и онтологический анализ мифа содержится в статье Р. М. Кирилловой и Е. А. Самариной «Онтологические и гносеологические основания мифа в контексте современного гуманитарного знания» [11], где эксплицирована история ге-

незиса и становления исторических этапов изучения мифа; при этом отмечается, что гносеологический уровень применительно к мифу является более представленным в философии. Онтологическая природа мифа этими авторами трактуется в несколько антропологическом ракурсе: «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» [11, с. 302]. Однако трудно согласиться с отнесением структуралистской парадигмы К. Леви-Стросса к онтологической интерпретации, хотя несомненно, что вопрос об онтологии мифа — это также вопрос о корреляции его содержимого с сознанием и бессознательным.

Заключение

На основании теоретико-методологической базы работ М. Томпсона, У. Джеймса, Я. Ассмана и др. исследована онтология и эпистемология религии, мифо-религиозного опыта, проблема познаваемости Бога, уровни религиозного познания, его онтологическое и эпистемологическое измерения. Выявлено, что религиозный опыт в системе координат философии религии М. Томпсона генетически связан с религиозным переживанием, т. е. это субъективно-онтологические, психологические аспекты религиозного познания.

Эксплицированы концептуальные подходы в исследовании мифа и религии, их модификации и парадигмальные особенности на основании идей Дж. Кэмпбелла, исследующего роль мифов в современном мире, их значение для самосознания современного человека и его интериорного измерения. Определено, что в работах Дж. Кэмпбелла репрезентирована универсальная и надрелигиозная природа мифа, его связь с трансцендентным и различными вариациями измерения духовного. Выявлено, что когнитивно-эпистемологическое значение мифологического измерения культуры заключается в идее трансформации человеческой личности. Процесс интериоризации,

субъектной самоидентификации присущ и мифологическому, и религиозному сознанию.

Психология религии, представленная У. Джеймсом, наряду с феноменологией или эпистемологией, проясняет функционирование религиозного начала, его рецепцию в личностных (сознательных и бессознательных) структурах. Проблема религиозного опыта не является полностью концептуализированной в религиозоведческой нау-

ке, и его природа является исследуемым и дискуссионным вопросом. Экспликация многомерности современных парадигм исследования его сущности, теоретическая и методологическая рефлексия над его основаниями способна прояснить некоторые особенности его функционирования, личностные и внеличностные, трансперсональные свойства.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Томпсон, М. Философия религии [Электронный ресурс] / М. Томпсон. – Режим доступа: <http://neotampl.eu5.org/tompson.html>. – Дата доступа: 20.11.2020.
2. Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта [Электронный ресурс] / У. Джеймс. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/james01/>. – Дата доступа: 24.11.2020.
3. Ассман, Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации / Я. Ассман. – М. : Присцельс, 1999. – 368 с.
4. Ассман, Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Я. Ассман ; пер. с нем. М. М. Сокольской. – М. : Яз. славян. культуры, 2004. – 368 с.
5. Никонович, Н. А. Эпистемологическая конфигуративность религиозно-мифологического дискурса как объект философско-культурологического анализа (М. Элиаде и Дж. Кэмпбелл) / Н. А. Никонович // Весн. Брєсц. ун-та. Сер. 1, Філософія, Палітологія, Сацыялогія. – 2020. – № 2. – С. 50–60.
6. Кэмпбелл, Дж. Сила мифа [Электронный ресурс] / Дж. Кэмпбелл. – Режим доступа: http://loveread.ec/read_book.php?id=80743&p=1. – Дата доступа: 27.11.2019.
7. Юнг, К.-Г. Архетипика мифа / К.-Г. Юнг // Душа и миф: шесть архетипов. – Киев : Гос. б-ка Украины для юношества, 1996. – С. 209–287.
8. Мартысюк, П. Г. Вечное возвращение в системе мифологических и религиозных координат. Опыт пропедевтики / П. Г. Мартысюк. – Saarbrücken, 2013. – 325 с.
9. Тычкин, П. Б. Логика мифа в концепции К. Хьюбнера как эпистемологическая модель эволюции постнеклассической научной методологии / П. Б. Тычкин // Изв. Том. политехн. ун-та. Сер. Философия, социология и культурология. – 2010. – Т. 317, № 6. – С. 157–161.
10. Тычкин, П. Б. Когнитивный потенциал мифа в контексте современной научной картины мира (к критике структуралистской концепции мифа Р. Барта) / П. Б. Тычкин // Изв. Том. политехн. ун-та. Сер. Философия, социология и культурология. – 2012. – Т. 320, № 6. – С. 94–100.
11. Кириллова, Р. М. Онтологические и гносеологические основания мифа в контексте современного гуманитарного знания / Р. М. Кириллова, Е. А. Самарина // Вестн. КрасГАУ. Сер. Философия. – 2014. – № 6. – С. 298–305.

REFERENCES

1. Tompson, M. Filozofija religii [Elektronnyj resurs] / M. Tompson. – Riezhim dostupa: <http://neotampl.eu5.org/tompson.html>. – Data dostupa: 20.11.2020.
2. Dzejms, U. Mnogoobrazije religioznogo opyta [Elektronnyj resurs] / U. Dzejms. – Riezhim dostupa: <http://psylib.org.ua/books/james01/>. – Data dostupa: 24.11.2020.
3. Assman, Ya. Jegipiet: tieologija i blagochiestije ranniej civilizacii / Ya. Assman. – M. : Priscel's, 1999. – 368 s.
4. Assman, Ya. Kul'turnaja pamiat': Pis'mo, pamiat' o proshlom i politichieskaja identichnost' v vysokikh kul'turakh drievnosti / Ya. Assman ; pier. s niem. M. M. Sokol'skoj. – M. : Jaz. slavian. kul'tury, 2004. – 368 s.

5. Nikonovich, N. A. Epistemologichieskaja konfigurativnost' rieligiozno-mifologichieskogo diskursa kak objekt filosofsko-kul'turologichieskogo analiza (M. Eliade i Dz. Kempbell) / N. A. Nikonovich // Viesn. Besc. un-ta. Sier. 1, Filosofija. Palitalohija. Sacyjalohija. – 2020. – № 2. – S. 50–60.
6. Kempbell, Dz. Sila mifa [Elektronnyj riesurs] / Dz. Kempbell. – Riezhim dostupa: http://loveread.ec/read_book.php?id=80743&p=1. – Data dostupa: 27.11.2019.
7. Yung, K.-G. Arkhietipika mifa / K.-G. Yung // Dusha i mif: shest' arkhietipov. – Kijev : Gos. b-ka Ukrainy dlia junoshestva, 1996. – S. 209–287.
8. Martysiuk, P. G. Vechoje vozvrashchienije v sistemie mifologichieskikh i rieligioznykh koordinat. Opyt propiedevtiki / P. G. Martysiuk. – Saarbrücken, 2013. – 325 s.
9. Tychkin, P. B. Logika mifa v koncepcii K. Khiubnera kak epistemologichieskaja model' evoliucii postnieklassichieskoj nauchnoj mietodologii / P. B. Tychkin // Izv. Tom. politiehn. un-ta. Sier. Filosofija, sociologija i kul'turologija. – 2010. – T. 317, № 6. – S. 157–161.
10. Tychkin, P. B. Kognitivnyj potencial mifa v kontiektie sovriemennoj nauchnoj kartiny mira (k kritikie strukturalistskoj koncepcii mifa R. Barta) / P. B. Tychkin // Izv. Tom. politiehn. un-ta. Sier. Filosofija, sociologija i kul'turologija. – 2012. – T. 320, № 6. – S. 94–100.
11. Kirillova, R. M. Ontologichieskije i gnosieologichieskije osnovanija mifa v kontiektie sovriemennogo gumanitarnogo znanija / R. M. Kirillova, Ye. A. Samarina // Viestn. KrasGAU. Sier. Filosofija. – 2014. – № 6. – S. 298–305.

Рукапіс надруку у редакцію 16.11.2021