

I
ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

УДК 130.2

**ЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНАЯ НАУКА
МЕЖДУ МИФОЛОГИЕЙ МОДЕРНА И РАЦИОНАЛЬНЫМ ЗНАНИЕМ**

О.В. Ковальчук¹⁾, В.П. Римский²⁾

¹⁾ Белгородский государственный университет, 308008, г. Белгород, ул. Преображенская, 78;
e-mail: kovalchuk@bsu.edu.ru

²⁾ Белгородский государственный университет, 308008, г. Белгород, ул. Преображенская, 78;
e-mail: rimskiy@bsu.edu.ru

В статье рассматривается генезис основных логико-методологических парадигм европейского социально-гуманитарного знания, укорененных в идеологии и мифологии эпохи модерна.

Ключевые слова: модерн, мифология, сциентизм, социально-гуманитарное знание.

Основной задачей данной статьи будет усвоение некоторых логико-методологических «уроков» и анализ фактов из истории становления классической и неклассической западной философии и современного социально-гуманитарного знания.

Неоплатонические традиции, воспринятые западным Возрождением в приложении к античному и христианскому культурному наследию, имели своим результатом не только новую гуманистическую картину мира, но и *новое научно-понятийное мышление*. Если классический и средневековый неоплатонизм, превращая образы античной мифологии, культуры и Библии в абстракции и символы, конструировал из них вторичную рафинированную мифологию, то аллегорическое понимание религиозного культурного наследия в эпоху Возрождения создавало предпосылки свободного от образности современного *понятийно-научного, научно-гуманитарного мышления*.

В средневековой католической теологии мифами называли все (хотя и по преимуществу античные) языческие суеверия, подчеркивая рационализм, разумность и немифологичность самого христианства. Поэтому новоевропейская философия, занятая критическим усвоением теологического книжного наследия и богословскими спорами в протестантских кругах, изначально была вынуждена определиться со своим отношением к социально-гуманитарной проблематике. Эпоха Великих географических открытий и сопутствующее ей миссионерство, а затем грандиозная колонизация *Нового Света* (Новой Атлантиды?) протестантскими радикальными сектантами, способствовали накоплению этнографических фактов о человеке и культуре отсталых народов, их критической обработке в становящейся социально-гуманитарной науке, что в свою очередь создало предпосылки более рационального изучения исторических форм культуры.

Это положило конец аллегорически-символическим и эвгемерическим толкованиям истории культуры в духе неоплатонизма и средневековой схоластики, вывело ученых за узкие рамки филологических изысканий и способствовало утверждению сравнительно-исторической, компаративистской методологии в социально-гуманитарном знании. Завершился этот процесс в XIX веке возникновением этнографии, археологии, антропологии, истории культуры и других специальных наук, изу-



чающих пути и перепутья человека и человечества. Но вся эта проблематика, начиная с XVII века, волновала, прежде всего, философов. И не только потому, что идеологи молодой буржуазии были энциклопедически образованными людьми с широким кругозором. Проблема власти и религии, культуры и религии, науки и религии и их роли в обществе оказались в центре полемики церковных теологов и светских мыслителей. Развитие социально-политического знания и социально-гуманитарных теорий было тесно связано с обсуждением этой проблематики в контексте становления новой научной рационализации.

Многое определялось центральной для философии Нового времени идеей «разума», что было обусловлено не только узко идеологическими задачами «борьбы с католической реакцией», но и сугубо внутренними проблемами разработки этой темы. Н.В. Мотрошилова по этому поводу писала, что "разум" или "разумность" на начальных стадиях развития европейской культуры Нового времени выступает как некое целостное синтетическое, пока еще мало дифференцированное понятие [1]. И одним из внутренних моментов дифференциации и категоризации этого понятия было рождение антиномии «рациональное-иррациональное», которая в свою очередь развернулась веером более конкретных антиномий. А.С. Богомолов в свое время отмечал, что «история понятия рациональности – это история антиномической постановки вопроса о соотношении многообразных категорий, сопоставляемых с *ratio* и его аналогами и проявлениями: логос и миф, знание и мнение, разум и вера, разум и рассудок, дедукция и интуиция и т.д.» [2].

У истоков новой, гуманитарно-рационалистической проблематики, несомненно, встает фигура Ф. Бэкона, в лице которого европейская культура впервые пытается осознать свое прошлое в научной форме. Метод, которым пользуется Ф. Бэкон в трактовке культурно-исторических феноменов, можно охарактеризовать как *индуктивно-символический*. Широко пользуется Ф. Бэкон и *историческими сравнениями*, хотя параллели из христианской и античной мифологии и культуры привлекает еще осторожно. Можно сказать, что к мифологическим формам культуры он подошел не с позиций апологетического оправдания или критики, а с сугубо гносеологических – Бэкон, на наш взгляд, впервые создает достаточно рациональную философию культуры (мы выразим несогласие с Е.М. Мелетинским, который отдал пальму первенства Вико, у которого мы находим сугубо теологические рационализации проблем).

Бэкон рассматривает мифы древности как разновидность параболы наряду с притчами, загадками, метафорами, афоризмами, хранящими драгоценнейшие сокровища наших знаний. Миф для Бэкона – способ мышления, совпадающий фактически со всем сознанием древности, когда разумное, логическое мышление людей было слабым и им "приходилось прибегать к образным сравнениям и примерам, более доступным для понимания, чем абстрактные умозаключения" [3]. Интересно, что Бэкон фактически высказывает ту мысль, которая до наших дней витает в обсуждениях проблем современной политологии и социологии. Он подчеркивает не только познавательную, мыслительную функцию мифов-парабол, но и идеологическую, называя их «палкой о двух концах», выступающей и как средство обучения, и как средство обмана [4]. Причем, идеологическая функция мифов им рассматривается как *производная, вторичная* от познавательно-обучающей.

Как видно из текстов, идеологическая функция для Бэкона является вторичной, а первоначально преобладала функция обучения: в древности «мы встречаем всевозможные мифы, загадки, параболы, притчи, к которым прибегали для того, чтобы поучать, а не для того, чтобы искусно скрывать что-то, ибо в то время ум человеческий был еще груб и бессилен и почти неспособен воспринимать тонкости мысли, а видел лишь то, что непосредственно воспринимали чувства» [5]. Это чувственное мышление, как он считает, обладало «исключительной силой воздействия» [6]. Бэкон этот период в развитии культуры связывает впервые в гуманитарной науке не с реформаторами человечества или его «обманщи-



ками», а с коллективным, устным народным творчеством: мифы этого периода «стоят вне времени», являются преданием древних народов, его песнями. Бэкон по праву должен считаться первым ученым, который не ограничился обыденным или традиционно-теологическим подходом к культуре, а дал ее *гносеологический анализ*.

Но Бэкон далек от просветительского обличения мифов и религий как суеверий, а священников и политиков как примитивных обманщиков. Он видит глубинные, эзотерические смыслы в идеологической функции мифов и религии. И, действительно, именно в эту эпоху протестантизм во всех его формах и сектантских ипостасях распространяет свое сакральное «благочестие» не только на обыденную жизнь мирян, но и на другую мирскую сферу – сферу государственно-политическую. Именно протестантизм, смыкаясь в союзе с властью национальных государств, фактически превращает христианство в разновидность *светской, социально-политической мифологии*.

В этом же ряду, вероятно, стоит и учение Бэкона об идолах познания: *идолы рода* (несовершенство «человеческой природы», по сути, обрекает нас на «вечную иллюзорность и фантастичность» нашего мышления и сознания, здесь можно усмотреть зачатки учения о «коллективных представлениях»); *идолы пещеры* (наш индивидуальный опыт, столь же несовершенный как и коллективный, причем с охотой идущий навстречу любым иллюзиям-рационализациям в психоаналитической трактовке); *идолы площади* (затемняющая природа слов и языка – употребляя современные понятия, мифологизирующая сила массовых коммуникаций и текстов культуры); *идолы театра* («вымышленные и искусственные миры», по словам философа, которые создают философские и научные системы, литература и искусство – собственно идеология в нашем нынешнем понимании, мифы искусства, науки и философии).

Однако не станем модернизировать философию мифа Ф. Бэкона и втягивать ее в современный мыслительный контекст (хотя почти вся «постсовременная» европейская философия только и занята тем, что модернизирует философские тексты прошлого, начиная от Демокрита и Платона!). Нам важно зафиксировать, что проблематика исследования современной идеологии и сознания (сознания «здесь и сейчас») была отрефлексирована уже Бэконом, мифы-идолы предстали в его наивной интерпретации как сложные духовные формообразования, обладающие в том числе и идеологической функцией. Хотя он далек от определения «современной мифологии», но его апологетика разума, эксперимента и науки, проективного государственного строительства (разумности и идеологичности мифа!) и является, по нашему мнению, тем кирпичиком в «мифологию модерна» и его «проект», который и заложил творец «Новой Атлантиды», барон Веруламский.

Т. Гоббс, например, совершенно в духе пуританизма придал некоторым идеям Бэкона формально-логическую, «механистическую» завершенность. Т. Гоббс, младший современник и секретарь Бэкона, принявший столь же деятельное участие в религиозно-политических потрясениях эпохи, более решительно использует аллегорическое толкование Библии, хотя это у него не становится специальной задачей, а лишь используется в качестве способа ведения философско-публицистической полемики. Гоббс специально не занимался изучением истории культуры – у него социально-гуманитарная проблематика появляется в контексте его социальной философии и философии политики. Он также много внимания уделил исследованию социальных иллюзий эпохи. Например, совершенно в духе своего времени он понимает религию не как простой обман, а как социальную силу, опору государства, которое использует ее для обеспечения единства общества и сдерживания «войны всех против всех». Только государство может придать тем или иным фантазиям и верованиям статус религии. Это были выводы не кабинетного ученого, а зрелого политика, деятельность которого совпала с эпохой буржуазных революций, когда ереси и новые сектантские верования после захвата власти становились такой же силой, как и традиционная католическая церковь.



Государство как «коллективное лицо» и суверен может использовать любую религию, если она обеспечивает единство общества, сдерживает «войну всех против всех». В ту эпоху и господствует протестантский принцип «каков государь – такова и религия в его государстве». Но предпочтение Гоббс, разумеется, отдает протестантским версиям христианства. Да они и были эффективнее в выполнении религией функции *светской мифологии*.

Но философия политики Гоббса не только интересна в изучении сюжета о философско-идеологических рационализациях «современной мифологии». Она сама (как и еще в большей степени философия Локка) и представляет собой *вариант и образец* становящейся рационально-светской мифологии и идеологического проекта «современности». Это относится, прежде всего, к концептам «природа» и «естественное».

Если у Бэкона «природа» служит в основном объектом и предметом познания «новой науки» и «новой философии», то у Гоббса (Локка, Юма, Руссо и т.д.) «природа» и «естественное» («природа познания», «природа человека», «естественное состояние человечества», «естественное право» и т.п.) выступают в качестве объяснительного и логического принципа. И концепция общественного договора, вырастающая на основе принципа «естественности» (война всех против всех как «естественное состояние» и т.п.), представляет собой «*объясняющий миф*», по меткому замечанию Б. Рассела (а уж он был чуток к логической рациональности!). Объясняющим мифом выступают и сами *концепты «природы», «естественности»* и вытекающего из них «*разума*», «*естественной религии*» и «религии в пределах разума», заложенные в методологию не только всей новоевропейской философии и концепций «естественного права» вплоть до Гегеля и Фейербаха, но и в основу политико-правовых и идеологических практик ранней буржуазии.

Все буржуазные либеральные конституции с их декларированием основных «прав и свобод человека и гражданина» и политико-идеологические лозунги типа «свободы, равенства и братства» покоились на этих мифологизированных концептах. А потому и составили позже парадигматический остов современной мифологии и идеологических проектов модерна во всех их классических ипостасях и формах: либеральной, социалистической и консервативной.

В ту же эпоху на другом берегу пролива рационалист Б. Спиноза в своем «Богословско-политическом трактате» откровенно выступил против теологических методов аллегорического и герменевтического толкования Библии, и, развивая индуктивно-символический метод Бэкона, предложил свою методологию – по аналогии с естественно-научной [7]. Его метод социально-гуманитарного познания можно назвать *индуктивно-историческим*, так как основная установка Спинозы – находить исторические факты, описывать обстоятельства создания Священных книг, их исторического существования (редактирования, искажения или канонизации), проводить филологический анализ языка, на котором были написаны книги, группировать противоречия и семантически неясные места, интерпретировать их, а уж потом делать выводы «на основании законных следствий из известных или как бы известных данных» [8]. Сциентистская библеистика последующих времен во многом усвоила и развила идеи и методы интерпретации библейских текстов, которые мы находим у Спинозы.

Спиноза вообще не пользуется термином «мифы», различая «суеверия» и «религию», а также выделяя в ряду исторических религий «*истинную*» (иудаизм или католичество, которые он легко менял в своей жизни?). Спиноза противопоставляет суевериям «всеобщую», «истинную» религию, «божественный закон», открытый человечеству Богом – в этих идеях в равной мере можно усмотреть как теологическое рационализирование, так и предварение просветительских постулатов о «естественной религии» и «религии разума».

Особый интерес для современного историко-психологического исследования специфики первобытного и средневекового мышления имеет характеристика и сравне-



ние Спинозой библейских пророков и христианских апостолов. Тщательный анализ библейских текстов позволил Спинозе заключить, что пророки получали божественные откровения при помощи воображения – «при помощи слов и образов». Это не реальные, а фантастические, воображаемые образы, поэтому пророческий дар кратковременен. Он пишет, что даром пророчества наделяются «люди деревенские, лишенные всякого образования, даже женки», и тот, кто «более всего наделяется воображением, тот менее способен к отвлеченному мышлению» [9]. Иной способ мышления мы находим, по его мнению, у христианских апостолов, которые хотя и занимались пророчеством, но уже «проповедовали как учителя, а не как пророки» [10]. В Новом Завете мы встречаем «даже формы выражения, свойственные душе колеблющейся и смущенной», и весьма далекие от пророческого авторитета. «Ибо апостолы везде умозаключают, – отмечает далее Спиноза, – так что они кажутся не пророчествующими, но рассуждающими; пророчества же, наоборот, содержат одни только догматы и решения» [11]. Он очень точно рисует психологический портрет христианского апостола-учителя (подобного и античному философу, как это не парадоксально для обыденного рассудка европейца): «Они просто учили письменно или устно, не прибегая для доказательства ни к каким знаменаниям», им «была дана не только сила для пророчествования, но и авторитет для учительства», апостолы «могли заключать и выводить о многом и могли учить тому людей, если им угодно было» и т.д. [12].

Рационально-исторический метод исследования истории культуры и религии утвердился в работах последовательного материалиста и английского просветителя Д. Толанда, который по сути одним из первых прошел путь философской эволюции от деизма к атеизму. Толанд, подобно своим предшественникам, различает культуру «языческую» и «христианскую» (последнюю он, вероятно в целях «экзотерических», восхваляет и называет «подлинной» и «истинной»). Толанд признает существование в истории человечества так называемого «дорелигиозного периода», в котором якобы не было ни религии, ни суеверий, а господствовал «разум» (многие просветители позволяли себе описывать начальную историю в понятиях «естественной религии»). Эта схема была наивна и прямо связана с идеологическими целями просветителей, но признание периода «разума» или «естественной религии» наносило эффективный удар по герменевтическому эзотеризму теологии, позволяло ставить вопрос о происхождении и эволюции религии и культуры в рамках исторических фактов и доказательств.

В классической форме культурно-исторические и философско-исторические идеи просветителей были представлены у родоначальника французского Просвещения XVIII века – Фонтенеля. Ядро его о концепции также составляет задача «сведения религии с небес» к ее земной основе: «Язычники всегда творили своих богов по собственному своему образу и подобию» [13]. Фонтенель утверждает, что все народы мира проходят одни и те же стадии в эволюции культуры (например, стадию создания мифов): он, отмечая сходство между американскими и греческими мифами, пишет о древних греках, как о дикарях, подобных американским индейцам. Фонтенель впервые ввел парадигму дикаря-философа, первенство в открытии которой затем необоснованно приписали Э. Тейлору: «В эти грубые времена существовала даже своего рода философия, и она сильно способствовала рождению мифов. Люди, несколько более одаренные, чем другие, естественно, стремились найти причину вещей и событий, происходивших у них на глазах... Конечно, это своеобразный философ, но, быть может, он был декартом своего века» [14]. Философ-просветитель отождествляет первобытную культуру с мифами-нелепостями и бессмыслицами древних, но первые мифы, считает он, были не химерами, а простыми преувеличениями. Ряд причин – слепое следование традиции, перенос известного на другие, неизвестные явления, кочевание сюжетов и затемнение языка – довели мифы до «великой абсурдности». Но вряд ли надо упрощать подход Фонтенеля к истории культуры – ведь для него мифы древних народов не были просто заблуждениями, баснями и сказками» но были первой историей народов, способом познания природы.



Толанд и Фонтенель, стоявшие у истоков национальных течений Просвещения, внесли свой вклад в становление социально-гуманитарной науки и в научное изучение первобытного сознания и культуры. И при всей своей ограниченности просветительский подход к истории культуры не был столь уж примитивным, как его порой трактуют. Наоборот, последующие интерпретаторы (Тейлор, Фрезер и др.) во многом повторяли просветительские идеи и парадигмы.

Тот факт, что научно-рациональные концепты просветителей ложились в основание социальной мифологии модерна, еще не значит, что философы «нового времени» занимались сознательным мифотворчеством и идеологизированием, за что и получили у де Траси уважительное, а у Наполеона презрительно-скептическое наименование «идеологов». Собственно, так и будут – от Маркса и до наших дней – представлять культуру Просвещения как *сознательное идеологизирование*, а мифологию модерна рассматривать лишь в качестве эквивалента идеологии и идеологической лжи и спекуляции, одной из технологий манипулирования массовым сознанием. Но в реальной культурной практике было несколько сложнее.

Все категории и концепты новоевропейской философии, как бы они сознательно не рефлексировались на страницах философских рукописей и политических конституций, имели более глубинное залегание в ментальностях и культурно-цивилизационных парадигмах эпохи, в обыденном сознании субъектов исторического действия, что само по себе предопределяло их бессознательную, объективно-мыслительную мифологичность. «В итоге оказывается, – писали в свое время относительно этой ситуации М.К. Мамардашвили, Э.Ю. Соловьев и В.С. Швырев, – что категориально оформленное самоощущение мыслящего индивида, живущего в известную историческую эпоху, довлеет над конкретными, живыми людьми, занятыми исследованием и другими формами творческой, духовной деятельности, в качестве заранее отработанного «схематизма сознания», архетипа, априорного правила переживания мыслителем своей собственной субъективности» [15]. Но «схематизмы сознания» мыслителей были уже вторичными по отношению к схематизмам сознания «живых людей» (тем более, что все философы-идеологи были активнейшими «бойцами» в военных и политико-идеологических битвах эпохи ранних буржуазных революций). А мифологизирование происходило и происходит именно на уровне обыденного сознания, непосредственно включенного как в автоматизмы объективно-мыслительного действия социокультурных систем, так и в процесс наследования культурной архаики, мифологических стереотипов прошлых времен.

Очевиден вклад в социально-гуманитарную науку Дж. Вико, заслугой которого было не только дальнейшее развитие *компаративистской методологии* в исследовании истории культуры, но и рационализация теологической исторической схемы, к которой он впервые воспроизводит в научно-философской форме концепцию прамонотеизма: «Основатели Языческой Культуры, – пишет Вико, – были, несомненно, людьми из расы Хама – прежде всего, Яфета – несколько позже, и, наконец, Сима: один за другим они постепенно стремились от истинной Религии своего общего отца Ноя» [16]. Конечно, и просветители искусственно конструировали «естественную религию», но она радикально отличалась от теологической рационализации Библии у Вико. Да и сама концепция Вико была направлена против просветителей. Хотя и тогда Просвещение показало свою ограниченность, но оно несло в себе импульсы создания новой, наукообразной философии и создавало методологические предпосылки социально-гуманитарного знания.

Интересен и своеобразный диалог, который вел Юм с теорией прамонотеизма Вико. Юм, утверждая в духе своего времени «об основании религии в разуме и о ее происхождении из природы человека», пишет: «Станем ли мы утверждать после того, что в еще более древние времена, до овладения письменностью или же до изобретения каких-либо искусств и наук, люди придерживались принципов чистого теизма, другими



словами, что люди открыли истину, будучи невеждами и варварами, но впали в заблуждение, как только приобрели познания и образование?» [17]. Очевидна критика учения о богооткровенной религии и прамотеизме. Юм более последовательно выступает против теологических рационализаций, фактически признавая наличие в истории человечества дорегиозного периода, рассматривает политеизм и теизм как необходимые и последовательные стадии в развитии любого народа, между которыми никогда не было большой разницы и резких границ. Юм отождествлял политеизм и мифологию, но он указывал и на их специфическую аффективность и амбивалентность в отношении к богам – боги здесь наделяются всеми человеческими свойствами и слабостями, постоянно подвергаются надругательству, близкому к атеизму.

Последовательно развил сравнительно-исторический метод, рожденный в трудах Бэкона, Спинозы, Голанда, Фонтенеля и других мыслителей, на более богатом эмпирическом материале из жизни африканских народов крупный деятель французского Просвещения Шарль де Бросс, который попытался выявить более древние формы религии и культуры, чем политеизм, и связал их впервые с таким культурно-ментальным феноменом как фетишизм. Философ не просто занимался умозрительными спекуляциями, но и приводил богатый эмпирический материал из области фетишизма, сравнивает культуру африканцев не только с античностью, но и с христианской Европой. Ш. де Бросс впервые отмечает специфическую *алогичность* первобытного мышления. Указывая на алогичность, неразличение причинно-следственных связей, повышенную аффективность сознания первобытного человека, Ш. де Бросс на полтора столетия предвосхитил теорию Леви-Брюля.

Опираясь на классические постулаты Просвещения, де Бросс много сделал для созревания предпосылок конкретно-научного понимания специфики первобытной культуры. Отбросив теологические схемы, он положил конец устаревшей дихотомии «язычество – христианство», представил развитие человеческого сознания от грубого, иррелигиозного фетишизма через промежуточные формы, к столь же грубым политеистическим религиям в развитых цивилизациях и далее – к христианству, вобравшему в себя многие образы и идеи предшествующих стадий.

Мы найдем у де Бросса идеи о взаимозависимости форм с формами технологий и способов производства. Он отмечал: «...человек так устроен, что в своем естественном состоянии, грубом и диком, еще совершенно не просвещенный ни с помощью какой-либо обдуманной идеи, ни с помощью подражания, имеет те же примитивные нравы, те же способы производства в Египте, как и на Антильских островах, в Персии, как и в Галлии: всюду один и тот же механизм идей, а отсюда один и тот же механизм действий» [18]. Поэтому характерно, что молодой Маркс старательно изучил в свое время эту работу де Бросса, а в «Капитале» понятие «фетишизм» стало универсальным при характеристике *всех* иллюзий человеческого сознания. Интересно было бы проследить и влияние этих идей на теорию М. Вебера о связи способов производства с формами религиозного сознания.

Итак, анализ взглядов представителей европейского рационализма, эмпиризма и Просвещения на историю культуры, религии, человеческого сознания и языка показывает, что их подход к научно-гуманитарной проблематике не был столь уж примитивным, как его порой трактуют. В новоевропейской философии история человека и человеческой культуры изучается не по стандартным неоплатоническим схемам, а впервые разрабатываются научно-теоретические, сравнительно-исторические методы их изучения. Хотя в действительности то, что мы сейчас обозначили в качестве «научных достижений» философов Нового времени, таковым является только в свете достижений нашего времени, а для них было скорее наивным «откровением». Найдем мы у них и главную парадигму просветителей: «дикаря Робинзона». Но как бы ни были наивны эти идеи и порой прямо связаны с политическими целями идеологов ранней буржуазии, признание «изначальной разумности» человека, поиск в истории человечества периода

«разума» или «естественной религии» не только подрывало феодальную идеологию, но и позволяло ставить социально-гуманитарную проблематику на почву достоверных фактов и исторических доказательств.

Таким образом, *вторичное, рационально-идеологическое мифотворчество* философов-идеологов питалось соками *живого мифотворчества массового сознания эпохи*, оказываясь не «естественным», а уж скорее «естественно-историческим» (по выражению К. Маркса), мыслительным продуктом. Все категории, понятия и концепты новоевропейской философии втягивались в лоно сформировавшейся к эпохе Просвещения *светской мифологии*, которую очень многие исследователи называли и называют «*религией Разума и Прогресса*». Это была еще *первичная форма*, «клеточка», «зародыш» современной политической мифологии, готовой породить все многообразие ее законных (от «брака» с капиталистическим индустриализмом) и незаконных (от промискуитетных связей с предшествующими традиционными архаизмами).

Собственно, лозунг Французской революции «*Свобода, Равенство и Братство!*» (эти слова и любили писать, особенно в революционной России, с заглавных букв, как имена «живых личностей» – типичный признак любой мифологии) содержал в себе три законнорожденные ипостаси мифологии модерна. «Свобода» – либеральная дочь капиталистического индустриализма (вспомним картину Э. Делакруа «Свобода на баррикадах»); «Равенство» – эгалитарно-социалистический гермафродит работников физического труда (скульптура В. Мухиной «Рабочий и колхозница»); «Братство» – консервативно-почвеннический юноша – «мелкий буржуа» с рыцарскими мечтами и весьма неразборчивый в половых и дружеских связях («Черный квадрат» К. Малевича, мифологизировавшего цвет Земли и цвет Космоса, равно близок и «Александру Невскому» П. Корина, и «двум вождям после дождя» А. Герасимова).

Здесь нас интересует «оплодотворяющая» сила философских идей Просвещения и классического рационализма, с которой *методологемы* зарождающейся социально-гуманитарной науки оборачивались *мифологемами* современности. Новая мифология показала свою двойственность – рационализм и иррационализм, созидательно-объединительный и разрушительный потенциал в управлении обществом – уже в эпоху Французской революции. Разум Просвещения, под знаменем которого буржуазия вступила в эту эпоху, вдруг обернулся, как двуликий Янус, иррациональным движением стихии народных масс и якобинской диктатурой, религией Разума и обожествлением императора Наполеона, и Европа столкнулась с *новым мифотворчеством, «живым мифом»* на почве капиталистического фетишистского сознания. Та концепция линейного поступательного прогресса, которую выработали просветители в борьбе с христианской теологией, вдруг в реальной жизни обнаружила тенденцию замыкания в круг по образцу доктрины Вико. «Имевшая место недавно во Франции безумная попытка вдруг создать новую республиканскую мифологию обречена была на неудачу из-за насильственных действий зачинщиков этой попытки (мифология может возникнуть только путем естественного и длительного развития)» [19], – интерпретировал эту культурно-историческую ситуацию немецкий романтик А. Шлегель. Так на стыке рационализма Просвещения и политического мифотворчества родился европейский романтизм, попытка которого утвердить нового Прометея в человеческой культуре закончилась неоромантическим Сверхчеловеком Ф. Ницше.

Не подражание, а живое творчество форм – основной девиз романтиков. В установке романтиков на новое мифотворчество мы видим первую идеалистическую форму осознания активности человеческой чувственной деятельности, практики. Эта форма рефлексии позволила им преодолеть ограниченность линейной концепции прогресса человечества. Новый взгляд на историю культуры и общества нашел выражение не только в осознании генетической связи, но и в установлении качественного своеобразия античности и средневековья. Неудивительно, что логические идеи Гете и романти-



ков о процессах образования органических целостностей вошли в снятой форме в следующие формы философской диалектики.

Теория мифа романтиков и Шеллинга, как их философского вождя, коренилась в традиционалистско-консервативном менталитете эпохи, несла в себе потенции по идеологической рационализации *консервативной мифологии современности*, направленной против рационалистической либеральной идеологии с ее культом разума, прогресса, уравнительного индивидуализма и плоского историзма. Романтики более последовательно, чем просветители, завершили дело формирования *нового историзма* (здесь, собственно и утверждается теоретический концепт «Нового времени» в качестве признака «научного историзма»), что и отразилось в их литературном творчестве, противопоставленном просветительскому «классицизму». Из романтического исторического романа и фантастических повестей вырос как реалистический роман, критически выразивший современность во многообразии ее жизненных проявлений, так и модернизм в искусстве с его авангардистской ломкой современности и индивидуалистическим бунтарством. Общим местом является характеристика романтической реакции на Просвещение как антисциентистской и антипрогрессистской, а романтиков либералы неоднократно упрекали в политическом и идеологическом консерватизме, в тоске по средневековому традиционализму. И, наверное, все это имело место. Романтизм и был философской реакцией на либеральную и эгалитарно-социалистическую мифоидеологию. Но он отражал и *общие тенденции* нового мифотворчества, которые коренились в общих цивилизационных основаниях индустриального общества.

Как бы ни ориентировались романтики на прошлые формы государственного устройства и культуры, они вовсе не симпатизировали ни историческому католичеству, ни протестантизму. Отсюда можно заключить, что говоря о «новой мифологии» и «новой религии», они имели ввиду, прежде всего, вариант создания *новой светской мифологии*. Новалис пишет Ф. Шлегелю: «Я намерен основать новую религию и тем более способствовать ее провозглашению... Новая религия должна быть исключительно магией». И Ф. Шлегель соглашается с ним: «Религия, дорогой друг, дело для нас отнюдь не шуточное, а самое наисерьезнейшее, ибо настало время основать новую религию. Этот для нас основной, это – задача всех задач. Да, я уже ясно вижу величайшее рождение новой эпохи, скромное и незаметное, подобно древнему христианству, в котором нельзя было предположить, что оно вскоре поглотит Римскую империю, это новое рождение в своих огромных волнах утопит великую катастрофу – Французскую революцию, основное значение которой может быть в том и заключается, что она ускорила рождение *этой новой эры* (выделено нами – О.К., В.Р.)» [20]. Вот, кстати, мы и нашли тех, кто не эсхатологически, утопически и неосознанно, как радикальные протестантские сектанты, Мор или Ф. Бэкон, а вполне *сознательно* ввел название для своей эпохи – «Новое время».

Для исследования истории культуры и общества это принесло важные практические результаты – романтизму мы обязаны введением в научный кругозор огромных массивов древнегерманской, скандинавской и славянской мифологий, зарождением сравнительно-исторического языкознания и литературоведения. Очень многие отмечали и отмечают политический и идеологический консерватизм романтиков. На наш взгляд, романтический консерватизм сам был характерным следствием нового мифотворчества: философия, искусство, наука и религия отныне подчиняются единой задаче, образуя новую духовную (мифологическую) целостность. Очевидно, что под «новой религией» у романтиков подразумевался именно миф – новое, *политическое мифотворчество*, отвечавшее духу новой эпохи.

Романтическая эстетика и философия культуры обрела классическую форму и одновременно была преодолена в идеалистической диалектике Шеллинга. Он развил идеи Шлейермахера об искусстве как практике и представил человеческую активность как конструирование форм искусства по образцам мифотворчества. Это было реконст-



руирование на новом научном и культурном материале диалектики идей Платона. Шеллинг, заняв принципиально антипсихологическую позицию (субъективизм Юма – типичная форма психологизма) и развивая представление о народном характере мифотворчества, дал глубокий гносеологический анализ мифологии как объективно-мыслительной формы.

Он до конца развил идеи Вико и романтиков о символической природе мифа, произвел сравнительный анализ образа и мифа, схемы и мифа, аллегии и мифа, символа и мифа. Символ – синтез общего и особенного, в котором «ни общее, не обозначает особенного, ни особенное не обозначает общего, но и где и то и другое абсолютно едины»; форма способности воображения, абсолютная форма [21]. Но символы, сами по себе, только идеи, а рассматриваемые реально – суть боги мифологии, которые не являются продуктом разума или рассудка, а порождением фантазии. Таким образом, символы, будучи формами способности воображения, получают в фантазии реальное, независимое от субъекта существование как боги мифологии (здесь коренится теория мифа А.Ф. Лосева). Боги мифологии у Шеллинга – мистифицированные объективно-мыслительные формы искусства (и науки), в которых отражена развивающаяся природа как органическая целостность. Они выступают наиболее адекватной формой шеллингианского Абсолютного.

В идеалистической форме Шеллинг, развив идеи романтиков, впервые в истории философии применил к анализу человеческого сознания и культуры *системно-структурный метод*, рассмотрел сознание как органическую целостность. Это был новый уровень исследования по сравнению со сравнительно-историческими методами просветителей, которые оставляли их на уровне эмпирическом, предметном. Он философско-культурологически (это так, если иметь в виду междисциплинарный характер методологии Шеллинга) обосновал идеи о символической природе мифа, впервые применил к анализу человеческого сознания (и к мифологии как одной из его форм) символический и системно-структурный методы, предуготовив теории и Кассирера, и Юнга, и Леви-Строса. Для нашей проблематики важную роль играет понимание Шеллингом мифологии как производства духовно-мыслительных форм по вечным первообразцам, истории культуры как вечного мифотворчества. Этим самым обосновывалась *легитимность современной мифологии*, ей не отказывалось ни в возвышенном духовно-религиозном статусе и истинности (любой миф в основе своей связан с религиозностью), ни в мыслительно-познавательной содержательности (можно облечь в формы мифологии даже современную науку, указывал Шеллинг), ни в художественной выразительности (органичная связь мифа и искусства).

В утверждении консервативно-почвеннической формы современной идеологии особую роль сыграла идея Шеллинга о создании мифологии *народом-индивидом*. Шеллинг, критикуя различные варианты аллегорической трактовки мифов (изобретение мифологий отдельными личностями) и просветительски-психологической (миф как «суеверие», «обман», «заблуждение разума» и т.п.), одновременно наносит удар и по либеральным идеям «естественного состояния человечества» и «естественного права». Он писал, что «в области законодательства не все совершается отдельными лицами, и что законы порождаются самим народом в процессе его существования». «Ведь и закон своей жизни, своего пребывания – закон, развитием которого являются все законы, которые выступают в течение его истории, – он *как народ* обретает вместе со своим бытием. А этот изначальный закон народ может получить лишь вместе со своим врожденным взглядом на мир, и таковой взгляд содержится в его мифологии». И далее: «Однако народ обретает мифологию не в истории, наоборот, мифология определяет его историю, или, лучше сказать, она *не* определяет историю, а есть его судьба (как характер человека – это его судьба); мифология – это с самого начала выпавший ему жребий» [22]. Мы не будем проводить сомнительные аналогии и параллели между этими мыслями Шеллинга и поздними их «перекодировками» в различных теориях и идеологиях (типа «расовых теорий» и «мифа о крови»). Более того, в консервативном почвенниче-



стве XIX века – а у его истоков, несомненно, стоит Шеллинг – была заложена вполне либеральная идеология о «равенстве всех народов». В середине XIX века, когда классическая либеральная мифология начала претерпевать «империалистические» трансформации, выдавая парадигматику тоталитарных протестантских сект, и освящала колониальные войны капитализма и истребление «непросвещенных дикарей» (чего стоит один американский протестантизм с его индейскими скальпами!), именно почвенники выступили в защиту самых малых народов земли, в защиту их самобытности.

Диалектику целостнообразования к движению форм человеческого сознания и культуры применил в истории социально-гуманитарного знания Гегель. В этом плане интерес представляет гегелевский анализ исторического формообразования религии и культуры в «Лекциях по философии религии». Гегель, например, не идеализирует мифологию и древнее сознание, подобно романтикам и Шеллингу, а понимает лишь *как низший уровень мышления* по сравнению с понятийным, что само по себе предполагает ее идентификацию с формами первобытного сознания, содержательный анализ которых он и дает. В соответствии с задачами своей системы, в которой философия представляется как высшая, понятийно-разумная форма религии, Гегель естественно не мыслит человеческое существование без религии и объявляет ее первой ступенью «естественную религию». Но это только один пункт (человек – существо разумное и религиозное), который объединяет концепты Гегеля с «естественной религией» просветителей. Классик дает ряд блестящих характеристик первобытной культуры и мышления, которые предваряют во многом современные культурно-антропологические интерпретации и не могут не приниматься нами.

Фейербах разрушил узкие рамки гегелевской системы, а в области исследования человека, культуры и общества завершил работу, начатую просветителями: свел религиозный мир к его земной основе. Собственно, разложение гегелевской философской школы и появление ранних работ К. Маркса и Ф. Энгельса, совпавшее и по времени, и по духу с научной проповедью позитивизма, знаменовали переход к неклассической традиции в философии, в том числе и к *неклассической традиции осмысления социально-гуманитарных проблем*.

Объединение историко-культурных теорий, выработанных классической немецкой философией, с идеями позитивизма и конкретно-научной культурной антропологии в середине XIX века привело к созданию в европейской социальном-гуманитарной науке «мифологической школы» (А. Кун, Ю. Зимрок, М. Мюллер, А.Н. Афанасьев, Ф.И. Буслаев и др.). В философско-теоретическом плане они ничего особо нового не внесли, дав смесь идей Вико, романтиков, Шеллинга и Фейербаха. Содержание первичных феноменов человеческой культуры и языка рассматривалось почти всецело в традициях немецкого романтизма. Происхождение первобытных мифов они связывали, во-первых, с олицетворением грозных сил природы, с отражением их в языке народа, и, во-вторых, с «болезнью языка», забвением первоначального смысла слов, имен, породивших причудливую сказочно-мифологическую фантастику. В духе позитивистского эмпиризма они добросовестно составляли классификационные системы, в которых группировались основные фольклорные сюжеты, этимологии мифологических имен и т.п. Положительной инновацией была попытка связать исследование мифов с языком, что повлекло рождение *методов сравнительного языкознания* в изучении не только текстов древних сказаний, но и более разнообразных гуманитарно-филологических текстов и контекстов.

В этот же период на почве позитивизма и новейших данных физиологии, психологии, эволюционной биологии, истории культуры и этнологии создаются различные варианты *культурной антропологии*, более или менее философски ориентированные, появляются один за другим фундаментальные труды по первобытной культуре, на большом историческом материале производятся эволюционистские схемы культурного



развития человечества, напоминающие просветительские теории прямолинейного исторического прогресса. История материальной и духовной культуры в них представлена как простое количественное приращение изобретений и достижений, ступени культурного роста не имеют собственного исторического значения и качественного своеобразия, рассматриваются как простые вехи, условия прогресса от дикости к «вершинам цивилизации» в форме капитализма. И, в отличие от идей просветителей, в этих теориях функция апологетики капитализма становилась явной.

Речь идет о школе культурной антропологии (или культурного эволюционизма), представленной выдающимися именами Г. Спенсера, Э. Лэнга, Л. Моргана, Э. Тейлора, М. Ковалевского, Л. Штернберга и др. Эти ученые, как и представители «мифологической школы», возможно, и делали шаг назад в философском осмыслении мифологии, но заслуга их заключалась в интенсивном формировании таких *самостоятельных отраслей научного знания*, как филология, языкознание, психология, археология, этнография и т.д. Этот «майнстрим» в социально-гуманитарном знании XIX века внес свой вклад в изучение истории культуры и человека, оказал влияние как на современников (Маркс и Энгельс), так и на последующие рафинированные теории. Но субъективистские философские установки культурного эволюционизма, методологический эмпиризм в трактовке сравнительно-исторического метода исследования и не могли не привести к эклектическому пониманию истории человека и культуры.

Что касается их неявного «участия» в идеологических процессах современности, то оно, на наш взгляд, состоит в том, что позитивистская культурная антропология XIX века рационально-эмпирически обосновывала классические либерально-демократические и эгалитарно-социалистические мифологемы и философемы «естественного состояния человечества» и «естественных прав и свобод человека», «равенства» (чем отличается дикарь-философ Тейлора от «естественного человека» Локка или свободолюбивого дикаря Руссо?). А тем самым невольно выступала с критикой формирующейся *тоталитарно-экономической мифологии* капиталистического империализма (будущего «глобализма»). Это не могло не вызывать в то время симпатии других идеологов-мифотворцев – социалистов и марксистов, которые только начинали формировать идеократические модели и социальные проекты переустройства мира.

Нет нужды обосновывать, что К. Маркс и Ф. Энгельс были не только великими учеными своей эпохи, создавшими одну из первых комплексных (междисциплинарных) теорий в сфере социально-гуманитарного знания, но и гениальными идеологами-мифотворцами современности. Можно сколько угодно развенчивать их вторую роль в современной истории, но для нас именно она и интересна. В их фигурах наиболее четко видно, что *современное мифотворчество без теории невозможно*. И чем более научный (или наукообразный) характер носит теория, чем она фундаментальнее, тем сильнее становится суггестивный потенциал той формы мифологии, идеологической рационализацией которой и выступает данная теория. Тем не менее, для нас важно в критическом анализе марксизма не упустить действительные достижения Маркса, философские идеи которого можно в определенной мере считать рождением *неклассического стиля* научного и философского мышления, предвосхитившего социологию знания и идеологии, феноменологию и экзистенциализм.

Мы не будем останавливаться на реконструкции позитивной части марксова философского анализа превращенных форм сознания современного капиталистического общества. Эта работа достаточно полно проделана отечественными (Э.В. Ильенков, М.К. Мамардашвили и др.) и западными неомарксистами (Р. Гароди и др.). Важно подчеркнуть, что Маркс своей судьбой и судьбой собственной теории доказал эффективность фетишизма и превращенных форм сознания в детерминации философских идей. Ведь он оказался заложником у «объективно-мыслительных мнимостей» эпохи, идеологически рационализируя как либерально-просветительские предрассудки и фети-



шизм наемных работников, так и иллюзии работников умственного труда, представителей «свободных профессий» раннего капитализма, к каковым принадлежал и сам.

Маркс, на наш взгляд, в исследовании идеологических рационализаций современности не только завершил классический период философии модерна, но и заложил фундамент для «неклассических» методологических практик и интерпретаций социальной и идеальной феноменологии. Несомненно, Маркс как «неклассический мыслитель» завершал эпоху классической (и, прежде всего, немецкой!) философии. Но, к сожалению, его эпоха не вчитывалась в «неклассические смыслы» «Восемнадцатого Брюмера Луи Бонапарта» или «Капитала». Маркс был востребован XIX веком именно в своей классической, рационально-просветительской ипостаси, а XX – в роли нового мифотворца. Марксизм достойно завершал классический модернистский проект и органично стимулировал рождение одной из базовых моделей мифологии модерна – *социалистического мифа*. «Неклассический Маркс» будет востребован позже, на исходе XX века, когда опубликуют «эзотерический» свод марксистских трудов, а само «постнеклассическое», «постмодернистское» время прочтет потаенные смыслы не только марксистских теоретических текстов (западные и советские неомарксисты), но и социалистических мифов, *спровоцированных* в свое время гением западноевропейской мысли.

Это еще раз подчеркивает возможность нового, плодотворного использования марксовых методологий и интерпретативных идей неомарксистов в научной критике и социально-гуманитарном познании как капитализма, так и самого мифологизированного марксизма и социализма. Часто и в трактовке частных социально-гуманитарных проблем классики марксизма оказывались на уровне науки своего времени. Они не могли дать исчерпывающего анализа тех или иных форм сознания и культуры, так как в специальных науках только начиналась работа по их реконструкции, а их собственные «атеистические иллюзии» и «идеологические предрассудки» мешали объективному научно-гуманитарному осмыслению культурно-ментальных феноменов. Но надо честно признать, что классики марксизма вели своеобразный диалог как со своими современниками (представителями позитивизма, «мифологической школы» и культурного эволюционизма), так и с последующими критиками.

Итак, проведенный анализ европейской историко-научной традиции в становлении социально-гуманитарного знания позволяет нам подвести некоторые итоги. Социально-гуманитарная проблематика обрела реальное научное существование уже в классической философии Нового времени, великие буржуазные мыслители осознали (явно или неявно) специфически социальную природу человека, культуры и цивилизации, связывая их реальное бытие в земной истории с существованием такого института как государство. Они впервые попытались исследовать как иллюзорные культурно-ментальные формы (суеверие, естественная религия, фетишизм, миф и т.п.), так и рациональные. В это же время в классической и неклассической западной философии складываются и основные методы социально-гуманитарного исследования: сравнительно-исторический (компаративный), символично-феноменологический, культурно-антропологический, системно-структурный и диалектический.

Это и стало тем реальным научным основанием философско-культурологического и социально-гуманитарного исследование генезиса и развития конкретных ментально-психологических структур и форм человеческой деятельности, ее духовных продуктов и культурных миров, которые с необходимостью связаны с мышлением и жизнедеятельностью человеческих индивидов, живущих в реальном жизненном пространстве и экзистенциальном времени «здесь и сейчас».

Список литературы

1. Мотрошилова Н.В. Рождение и развитие философских идей: Ист.-филос. очерки и портреты. – М.: Политиздат, 1991. – С. 140.
2. Богомолов А.С. Наука и иные формы рациональности // Вопросы философии. – 1979. – №4. – С.106.



3. Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук // Соч. в 2-х томах. Т.1. – М.: Мысль, 1977. – С. 178.
4. См.: Там же. – С. 177-178 и др.
5. См.: Бэкон Ф. О мудрости древних // Бэкон Ф. Соч. в 2-х томах, т. 2. – М.: Мысль, 1978. – С. 239.
6. Бэкон Ф.О. О достоинстве и приумножении наук // Бэкон Ф. Соч. в 2-х томах, т.1. – 2-е испр. и доп. изд. – М.: Мысль, 1977. – С. 178.
7. См.: Спиноза. Богословско-политический трактат // Избр. произв. в 2-х томах. Т.2. – М.: Политиздат, 1957. – С. 105-106, 110).
8. Там же. – С. 120.
9. Там же. – С. 24, 22, 31, 32.
10. Там же. – С. 166.
11. Там же. – С. 162, 163.
12. Там же. – С.166, 167.
13. Фонтенель Б. Рассуждения о религии, природе и разуме. – М.: Мысль, 1979. – С.192.
14. Там же. – С. 190.
15. Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире. Философия и наука. – М.: Наука, 1972. – С. 34.
16. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе нации. – Л.: Худ. лит., 1940. – С. 128.
17. Юм Д. Естественная история религии // Юм Д. Сочинения в 2 томах. Т.2. – М.: Мысль, 1965. – С. 373.
18. Шарль де Бросс о фетишизме. – М.: Мысль, 1973.- С. 84.
19. Литературные манифесты западноевропейских романтиков. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1980. – С. 126.
20. Там же. – С. 150.
21. Шеллинг Ф. Философия искусства. – М: Мысль. – С. 106.
22. Шеллинг Ф. Введение в философию мифологии // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т. Т.2. – М.: Мысль, 1989. – С. 213.

BETWEEN MYTHOLOGY OF MODERNITY AND RATIONAL KNOWLEDGE: QUESTION OF HISTORY OF EUROPEAN SOCIAL SCIENCES AND HUMANITIES

O.V.Kovalchuk¹⁾, V.P.Rimskiy²⁾

1) Belgorod State University, Preobrazhenskaya st., 78, Belgorod, 308008, Russia;
e-mail: kovalchuk@bsu.edu.ru

2) Belgorod State University, Preobrazhenskaya st., 78, Belgorod, 308008, Russia;
e-mail: rimskiy@bsu.edu.ru

The article deals with the genesis of main logical and methodological paradigms of the European social sciences and humanities rooted into the ideology and mythology of modernity era.

Key words: modernity, mythology, scientism, social sciences and humanities.