

ФИЛОСОФИЯ И ТЕОЛОГИЯ

I.

ЛОГИКА, МЕТОДОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

УДК 130.2

МЕЖДУ МИФОЛОГИЕЙ МОДЕРНА И РАЦИОНАЛЬНЫМ ЗНАНИЕМ: К ИСТОРИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОЙ НАУКИ

О.В. Ковальчук¹⁾, В.П. Римский²⁾,

¹⁾ Белгородский государственный университет, 308000, г. Белгород, ул. Преображенская, 78;
e-mail: kovalchuk@bsu.edu.ru

²⁾ Белгородский государственный университет, 308000, 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 социально-гуманитарного знания.

Античная философская рефлексия в пределах мифологического сознания, как показал в своих работах А.Ф. Лосев, лишь подорвала доверие к примитивным народным суевериям и расчистила путь для утверждения христианского монотеизма. Неоплатонические традиции, воспринятые западным Возрождением в светской форме 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, конструировали 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*. Дихотомия «язычество-христианство» здесь сбрасывает мифологизированные формы и впервые становится научно-исторической антиномией. Само понимание «Возрождения» как наследования античности и предполагало культурно-историческое развитие. Но это было развитие в форме ретроспекции, которое у Вико нашло завершение в его философско-исторической концепции в контексте *исторического круговорота*.

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, изучающих 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. Богомоллов 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 смело 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 познавательной-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 бессилён 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 «обманщиками», 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, начала XXI века 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 отрефлектирована 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 придавал 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 предпочтительнее 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 сравнение 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 наделены «люди деревенские, лишенные всякого образования, даже женки», и тот, кто «более всего наделен 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 умозаклучают, – 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 знамениям», 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.

Распространение «суеверий» в истории общества и культуры он объясняет чисто просветительски: дети якобы получают их от невежественных наставников, а привычки, страх и неуверенность в будущем, незнание, ложные чувства и, наконец,

общественное мнение и государственные законы, закрепляют эти суеверия. Вера в бессмертие души, культ предков, «это благовейное почитание выродилось под конец в религиозное поклонение», «почитание великих покойников с течением времени становится чрезмерным» [13]. Но в этом случае Толанд не выступает как сторонник эвгемеризма – он приводит вполне достоверные факты из античных источников и сравнивает их с этнографическими свидетельствами о современных первобытных народах и доказывает, что жрецы и правители использовали суеверия для оправдания своей власти над народом [14]. Таким образом, Толанд использовал индуктивно-исторический метод Спинозы уже для сравнительно-исторического анализа культуры различных народов.

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» [15]. 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 [16]. 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» [17].

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 представляли собой «смесь фактов с современной им философией» [18], 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 иодерна 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» [19]. 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. Об этом – применительно к анализу философии Локка в контексте эпохи – есть интересное наблюдение у Э.Ю. Соловьева. «При создании политико-правового учения Локк лишь в малой степени следовал своей эмпирико-дедуктивной методологии. В данной сфере он работал как *философ-аналитик*, выражавший на отчетливом языке рассудка такие очевидности, которые неявным образом уже подчиняли себе актуальное политическое сознание и (по крайней мере в Англии) определяли семантику обычного языка». И далее он указывает, как *сакрализация права собственности* в обыденной практике армии Кромвеля находит рациональное выражение в философии Локка при обосновании им идей и максим «естественного права» [20]. «Естественность» собственности оказывалась естественностью гражданской войны середины XVII века, дела сугубо «неестественного» со всех точек зрения (как хочется провести параллели с «естественностью» собственности, полученной в нашем Отечестве в конце XX столетия!).

Интересен 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 далее, – 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» [21]. 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 социальной философии и создавало методологические предпосылки социально-гуманитарного знания.

Можем мы обнаружить и у самого Вико набор просветительских парадигм. Он признавал страх и удивление как источники мифологии и религии, не обошелся и без «робинзонов»: только у него фигурирует не скромный дикарь-философ Фонтенеля, а Поэт-Теолог, мудрый законодатель. Очевидно, что библейско-теологический схематизм и у него был тем идеологическим привеском, который давал оправдание рационально-научному содержанию его философско-исторической концепции. С этими оговорками мы вполне можем согласиться с тем, что Вико внес существенный вклад в философию истории и историю культуры.

Особый интерес представляет его попытка научно поставить вопрос о начале человеческой истории и возникновении речи и языка. Сопоставляя этимологию слов

«миф» и «логос», он весьма оригинально связывает проблему возникновения мифологии с генезисом языка и речи. Понимая мифы как «истинную речь», он пишет, что «первый Язык в первые немые времена наций... должен был начаться со знаков, или жестов, или тел, имеющих естественное отношение к идеям». И далее: «Ведь эта первая речь, речь Поэтов-Теологов была фантастической речью посредством одушевленных субстанций, по большей части – воображаемых божественных субстанций... воображаемых божеств, первоначально посредством идей, потом – посредством знаков и, наконец, – посредством артикулированных слов» [22]. Эти гениальные прозрения Вико сейчас во многом подтверждаются в новых научных концепциях культурной эволюции.

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?» [23]. Очевидна критика учения о богооткровенной религии и прамонотеизме. Юм более последовательно выступает против теологических рационализаций, фактически признавая наличие в истории человечества дорелигиозного 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, Толанда, 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» [24]. 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 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 старандартным 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. Та концепция линейного поступательного прогресса «цивилизации», которую выработали просветители в борьбе с христианско-католической теологией, в реальной жизни обнаружила тенденцию замыкания в круг по образцу культурологической доктрины Вико – Европа столкнулась с «живым мифом», с новым мифотворчеством.

Однако, Разум Просвещения, под знаменем которого буржуазия вступила в эпоху Великой Французской революции, 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)» [25], - 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.

Если для классицизма и эстетики Просвещения античность выступала как идеальный и недостижимый образец, то уже великий Гете ощутил необходимость более творческого отношения к наследию прошлого. Не подражание, а живое творчество форм – основной девиз романтиков: «Миф... может быть только тогда плодотворным для поэзии, когда он живет» [26]. 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. А. Шлегель, отмечая, что «культура древних представляет собою как бы единое целое», пишет о средневековье: «Эта эпоха также имела свою мифологию, состоявшую из рыцарских романов и легенд. Однако же свойственное ей чудесное и героическое представляет собой нечто совершенно противоположное древней мифологии» [27]. Неудивительно, что логические идеи Гете и романтиков о процессах образования органических целостностей вошли в снятой форме в последующие 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 католицизму,

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 – В.Р.)» [28]. 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. Романтические трактовки соотношения древнейшего культурного наследия и современности напоминают во многом идеи Вико. 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 культурология 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 реконструирование 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, аллегории 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 [29]. 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.

Не атомарный индивид-мыслитель и не их механический агрегат, а род как целостный организм, коллектив индивидов на основе общей цели-мотива является действительным творцом культуры, считает Шеллинг. В конечном счете, позиция Шеллинга в исследовании культурной феноменологии определяется пониманием диалектики целостнообразования - у него развитие не имеет выхода к новообразованиям, представлено не в форме спирали, а замыкается в круг. Переход к новым формам сознания и культуры показан не как органический процесс, а как их внешнее, механическое сочленение, разрешить этот парадокс он не смог: развитие у него оказывается производством форм по вечным первообразцам, история культуры – вечным круговоротом, мифотворчеством. Закономерным было и полное растворение мифологии (и искусства, и натурфилософии) в религии поздним Шеллингом.

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, подготовив теории и Кассирера, и Юнга, и Леви-Строса (подробнее см.: 129; 168 и др.). 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 просветительно-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» [30]. 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 почвенничестве XIX века – а у его истоков несомненно стоит Шеллинг – была заложена вполне либеральная идеологема о «равенстве всех народов». В середине XIX века, когда классическая либеральная мифология начала претерпевать «империалистические» трансформации, выдавая парадигматику тоталитарных протестантских сект [31], 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.

Он резко выступает против всяческих идеализаций первобытности как «естественного» состояния человечества [32] и просветительского понимания первобытного сознания как «естественной религии» разума, извращенного последующим развитием. Гегель рассматривает ее как примитивную, непосредственную и исторически первую форму и называет «колдовством» (магией). Классик дает ряд блестящих характеристик первобытной культуры и мышления, которые предваряют во многом современные культурно-антропологические интерпретации и не могут не приниматься нами. Например, он пишет: «В этой религии человек выступает в своей непосредственной собственной силе, страсти, в деяниях и поступках своего непосредственного воления. Он еще не ставит теоретических вопросов: кто создал все это? и т.п. Для него еще не существует *разделения* предметов в себе на случайное и существенное, на причинно обоснованное и просто положенное, для него еще нет действия» [33].

В отличие от Шеллинга, Гегель рассматривает, например, сознание в его колдовской, магической форме (мифосознание) как продукт специфической деятельности, отличающейся от культовой. Для этого он пытается представить само первобытное сознание в развитии, как метаморфоз. И Гегель дает описание ряда формообразований, которые по современной классификации мы бы назвали тотемизмом, магией, анимизмом и т.д. Но их субординация и интерпретация в гегелевской системе с точки зрения современной науки грешит определенным произволом*. И это не ограниченность эмпирического материала, который использует Гегель, но следствие фундаментального принципа всей его системы. Он в угоду собственному спекулятивному методу игнорирует реальные, культурно-исторические основания всех формообразований сознания, в том числе и религиозного.

Гегель не покидает почву абсолютного духа, источником движения которого выступает развитие самосознания на пути к познанию этого духа, т.е. история человечества рассматривается только как история его мыслительной культуры в конкретных формах, понимаемая даже не как продукт творчества индивидуального, свободного сознания живого индивида (*живая вера*), а как его догматическая предпосылка, заранее содержащая результат. У Гегеля развивается не человеческое сознание в его конкретных формах, а абсолютный дух, уже содержащий эти формы как понятие «в себе», т.е. гегелевское понятие «в себе» аналогично шеллинговским «первообразам», а абсолютный дух – производное от шеллинговского «абсолюта» (*не зря они вместе учились на протестантском теологическом факультете*). Здесь все та же мистификация диалектики всеобщего и особенного в культуре, когда исходная, всеобщая форма берется не как единичная, эмпирически фиксируемая, а «как таковая».

* Хотя и многие современные исследователи столь же волюнтаристичны в деле культурно-исторической типологии архаических культурных форм.

В этой связи поражает в философии Гегеля бедность определения мифологии (сугубо эстетический подход) и «самосознательный» схематизм в изложении истории религии от ее «естественных форм» до «немецкого протестантизма».

Несамостоятелен Гегель и в философской интерпретации идей «естественного права» и апологии «гражданского общества». В своей «Философии права» он, несомненно, доводит виртуозностью диалектика политико-правовые идеи либерального Просвещения до вершин логической мысли. Но не выводит свои концепты за стереотипные границы либеральных идеологов, хотя и у него достаточно места отводится «духу народа» и «объективному духу». Не здесь ли, в различных ментальных ориентациях на «дух эпохи», лежит громадная неприязнь Гегеля и Шеллинга, в прошлом близких друзей. И тот факт, что марксистская мысль фактически игнорировала Шеллинга в качестве представителя «немецкой классической философии», а его русских последователей – славянофилов, почвенников, Данилевского и др., вообще исключила из отечественного «культурного иконостаса».

Когда Гегеля записывают в предтечи тоталитарного социализма и фашизма (К. Поппер), то допускают неточность. Исторически первой формой тоталитаризма были радикальные протестантские секты, а мифы «расы» оформились в русле вполне «либерального» капиталистического империализма. Гегель был *типичным идеологом либерализма*. Правда, национально-консервативного либерализма, который и освящал колониальные войны Англии и Франции, Германии и России. В этом принципиальное отличие консервативно-либеральной идеологии модерна (Гегель) от *консервативно-почвеннической, традиционалистской мифологии* (Шеллинг).

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 социальнo-гуманитарной науке «мифологической школы» (А. Кун, Ю. Зимрок, М. Мюллер, А.Н. Афанасьев, Ф.И. Буслаев и др.). В философско-теоретическом плане они ничего 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, порождавших причудливую сказочно-мифологическую фантастику. А.Н. Афанасьев, например, писал: «Первые наблюдения человека, первые опыты ума принадлежали миру физическому, к которому потому тяготели и его религиозные верования и его начальные познания; и те и другие составляли одно целое и были проникнуты одним пластическим духом поэзии, или прямее: религия была поэзией и заключала в себе всю мудрость, всю массу сведений первобытного человека о природе» [34]. 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.

На базе этой школы вырастали и самостоятельные, в теоретическом отношении более совершенные концепции – например, теория А.А. Потебни. Он выступил с критикой идеи о «порче языка» и рассмотрел *миф как уникальное явление*, не сводимое им к поэзии, ни к науке, ни к религии. А.А. Потебня тонко подметил нерасчленимость в первобытном сознании образа и предмета, знака и значения, мифа и речи, определил миф как специфическую деятельность мышления, в которой происходит отождествление звеньев цепочки «образ – значение – предмет». Первичные мифы он характеризовал как познавательные (этиологические) и доказывал, что религиозные мифы «должны быть позднее по времени образования, так как они предполагают более-менее значительную степень широты и единства миросозерцания» [35]. Он во многом опередил свое время, повлияв на культурологические варианты отечественной филологии, лингвистики и семиотики XX столетия (В.Я. Пропп, О. М. Фрейденберг, тартурско-московская школа и т.д.).

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, языковедение, 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 субъективно-идеалистические 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 она, 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 свобододобивого 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.

В случае с марксизмом речь идет о *социалистической модели мифологии модерна*, которая затем порождает множество *маргинальных форм* – от социал-демократии до коммунизма и «новых левых» нонконформистов. Маркс и Энгельс с самых первых своих шагов в философии, оставаясь на позициях левого, радикально-демократического либерализма, весьма усердно перерабатывали тот "мыслительный материал", который имелся в старой философии. Проблема развенчания идеологий и идеологов (извращенных форм сознания) становится в круг их интересов с самого начала творческой деятельности (не без влияния дискуссий «старогегельянцев» и «младогегельянцев»). Энгельс в ранних статьях о Шеллинге касается его философии мифа. Молодой Маркс, оставаясь на позициях гегелевско-ферйрбаховской философии, в ранних публицистических статьях («К еврейскому вопросу», «К критике гегелевской философии права. Введение» и др.) очень много внимания уделяет проблеме превращенных форм человеческого сознания и культуры, что весьма показательно в плане вклада марксизма как в европейское социально-гуманитарное знание, так и мифоидеологию.

В «Экономическо-философских рукописях 1844 года» Маркс интерпретирует чувственно-предметную деятельность индивида как субстанцию всего исторического развития общества и человека, реальную основу их единства, позволяющую «избегать того, чтобы снова противопоставлять "общество", как абстракцию, индивиду». Категория «человеческая предметная деятельность» несет на себе печать фейербаховского антропологизма, но в ней заложен действительно важный методологический потенциал, особенно применительно к исследованию форм сознания и культуры: «Как родовое сознание, – пишет Маркс, – человек утверждает свою реальную общественную жизнь и только повторяет в мышлении свое реальное бытие, как и наоборот, родовое бытие утверждает себя в родовом сознании и в своей всеобщности существует для себя как мыслящее существо» [36]. В историческом развитии предметная деятельность порождает ее отчужденные формы: отчуждение предмета, продукта труда от производителя и человека от человека, появление частной собственности, а завершение процесса отчуждения происходит в отчуждении духовной деятельности и ее продуктов. «Религия, семья, государство, право, мораль, наука, искусство и т.д. суть лишь особые виды производства и подчиняются его всеобщему закону» [37]. Здесь Маркс отчетливо формулирует свое враждебное отношение как к частной собственности и праву, «святыням» либерализма, так и «материалистически» интерпретирует религию, семью, государство, основные, институциональные ценности консервативного проекта.

Основополагающие принципы марксистской интерпретации идеологии, общества и человека мы находим в «Немецкой идеологии», которая очень долго была как бы *эзотерическим текстом марксизма*, оставаясь в рукописи. Критикуя младогегельянцев в вопросах религии (и шире – идеологии), Маркс и Энгельс пишут, что их позиция «предполагает религиозного человека как первичного человека, от которого исходит вся история, а действительное производство средств к жизни и самой жизни заменяет в своем воображении религиозным производством фантазии» [38]. Они противопоставляют собственное понимание религиозной идеологии, суть которой в

том, чтобы «объяснить ее из эмпирических условий и показать, каким образом определенные отношения промышленности и общения необходимо связаны с определенной формой общества и, тем самым, с определенной формой государства, а стало быть, и с определенной формой религиозного сознания» [39]. Телесные, живые человеческие индивиды в определенных природных условиях, производство ими необходимых средств существования и формы общения в этом производстве, порождая новые потребности, детерминируют все внешние исторические трансформации, образуют способ производства – органическую *субстанцию человеческой истории*, проявлениями которой выступают ступени разделения труда, формы собственности, общественные классы и соответствующие им формы общественного сознания.

Им важно подчеркнуть, что специфические условия общественного бытия (способы производства и формы общения) детерминируют специфические формы сознания, которые и существуют «как идеальное выражение господствующих материальных отношений, как выраженные в виде мыслей господствующие материальные отношения» [40]. Самым примитивным способом производств соответствуют и животное, «стадное сознание», заменяющее человеку инстинкт. Но и оно не остается неизменным. На последней стадии первобытного общества оформляются предпосылки для появления рабства и новой, частной формы собственности и новых форм сознания: «Разделение труда становится действительным разделением лишь с того момента, когда появляется разделение материального и духовного труда... С этим совпадает первая форма идеологов, попы» [41]. Вся дальнейшая работа создателей марксистской философии и была направлена на научное доказательство этих положений исторического материализма, их популяризацию в публицистике, которая и служила «приводным ремнем» от «научной теории» к *массовому «пролетарскому сознанию»*.

Работы новых философских и научно-антропологических школ не прошли мимо классиков марксизма. Если в ранних работах Маркса и Энгельса основной упор делался на социально-исторический генезис форм сознания, так как это было связано с обоснованием материалистического понимания истории, то в зрелых работах развитие сознания представлено с точки зрения зависимости мыслительных форм от накопленной духовной культуры общества, духовные продукты рассматриваются не только в связи с их производством, но и обратным влиянием на материальный базис в результате их функционального, органического обособления.

Интересно, что к этой проблематике Маркс обращается даже во время работы над «Капиталом», произведением сугубо экономическим. В подготовительных рукописях, критикуя метафизические представления о прямолинейной связи прогресса материального производства с достижениями в области духовной культуры, он прослеживает диалектику развития форм искусства в различные исторические эпохи. Здесь подчеркнута и рационально-эстетическая значимость древней культуры. Причем, имеется определенная связь между формами сознания, связь генетическая, в которой форма предшествующая снимается как предпосылка в становлении последующей, более развитой. Но сама эта диалектика форм сознания детерминирована материальным базисом.

Очень часто исследователи, оценивая вклад марксизма в современное социально-гуманитарное знание, ссылаются на текст марксова «Введения» к подготовительным рукописям «Капитала». Интересно, что сопоставление этих текстов с идеями Шеллинга показывает, что Маркс опирался на его эстетические трактовки культуры вообще и античной мифологии в частности. Маркс дает такое определение мифологии: «всякая мифология преодолевает, подчиняет и преобразовывает силы природы в воображении и при помощи воображения; она исчезает, следовательно, вместе с наступлением действительного господства над этими силами природы... Предпосылкой греческого искусства является греческая мифология, т.е. такая природа

и такие общественные формы, которые уже сами бессознательно-художественным образом переработаны народной фантазией. Это его материал» [42]. Здесь подчеркнута рационально-эстетическая значимость первобытного сознания. Миф определяется в духе позднего Шеллинга, который критиковал трактовки мифа как фантастического отражения природного мира.

Маркс интерпретирует миф с включением общества в его «орбиту». Миф – «бессознательно-художественная переработка природы (здесь под природой понимается все предметное, следовательно, включая и общество)» [43]. Может показаться, что Маркс отрицает возможность живого мифа в современности: «Разве тот взгляд на природу и на общественные отношения, который лежит в основе греческой фантазии, а потому и греческой (мифологии), возможен при наличии сельфакторов, железных дорог, локомотивов и электрического телеграфа? Куда уж тут Вулкану против Робертса и К, Юпитеру против громоотвода и Гермесу против Credit Mobiler!» [44]. Но Маркс иронизирует здесь против попыток *модернизации* прошлого или *архаизации* современности, чем грешили в методологии познания и до сих пор грешат гуманитарии и социологи, когда в теории начинают перевешивать политические идеологемы либералов (европоцентризм и апология современности) или консерваторов (отрицание любых новшеств и апологетика традиции).

Для понимания специфики современной социально-гуманитарной науки важны и другие положения Маркса о диалектике сознания в трансформирующихся социальных системах: «Если рассматривать вопрос идеально, то разложение определенной формы сознания было бы достаточно, чтобы убить целую эпоху. Реально же этот предел сознания соответствует определенной ступени развития материальных производительных сил, а потому – богатства» [45]. Конечно, можно Маркса упрекнуть в «технологическом» или «экономическом» детерминизме. И, действительно, в доиндустриальных цивилизациях он не действовал с такой непреложностью. Более того, как показал М. Вебер, талантливый ученик и критик Маркса, там над экономикой господствовали «определенные формы сознания», по-преимуществу религиозного [46]. В индустриальном обществе, подчеркивал М. Вебер, мы имеем дело с мнимым «экономическим детерминизмом» форм духовной жизни. Наоборот, в мире капитализма «дух протестантизма» является первичным. Так что, Маркс в своем экономическом детерминизме сам оказался в плену «фетишистских мнимостей» капитализма?

Наверное, не все так просто в полемике Маркса и Вебера, как и в анализе «иллюзий» и «мнимостей» человека, живущего и действующего в социокультурной динамике капиталистического мира, мира модерна и постмодерна. Тем не менее, для нас важно в критическом анализе 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.

Для понимания специфики сознания агентов капиталистического производства актуальное значение имеет раздел о фетишизме в первом томе "Капитала". Маркс путем сравнения религиозного и вещного сознания (товарно-денежного фетишизма) показал родовую общность всех извращенных идеально-мыслительных форм, в которых «продукты человеческого мозга представляются самостоятельными существами, одаренными собственной жизнью, стоящими в определенных отношениях с людьми и друг с другом» [47]. Это всеобщее определение всех человеческих иллюзий, начиная от первобытного мифа и заканчивая «протестантским», «атеистическим» или технократическим сознанием как агентов раннего капитализма, так и современного общества потребления. Маркс указывает и на *видовую специфику иллюзий*, существующих соответственно различным способам производства в особых формах: «это – лишь определенное общественное отношение самих людей, которое

принимает в их глазах фантастическую форму... Это – общественно значимые, следовательно, объективные мыслительные формы для производственных отношений данного исторически определенного общественного способа производства» [48]. И дает лаконичный анализ различных способов производства и соответствующих им превращенных форм сознания.

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 фетишизм 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.

На фоне идей зарождающегося в философии и ряде наук **системного подхода** (не без доминирующего влияния позитивизма и марксизма) возникает социологическая теория Э. Дюркгейма, который попытался дать более органичную, системно-структурную интерпретацию первобытной культуры по сравнению с «мифологической» и «антропологической» школой. Его социология (как и социология М. Вебера) оказала существенное влияние на последующие неклассические социально-гуманитарные теории XX века.

На фоне *неклассических идей Маркса* – об иллюзорности и превращенных формах сознания современности; о социальных системах, порождающих причудливую феноменологию идеальных, объективно-мыслительных форм; методология системного анализа, сопряженная с принципами диалектики, примененная им к исследованию не только экономических форм капитализма, но и общественного сознания – возникшие позже первые неклассические социальные теории (в том числе и концепция Э. Дюркгейма о регулирующей роли «коллективных представлений» в жизни индивида и общества), порой выглядят очень наивно.

Применение принципов системно-функционального анализа к исследованию первобытной культуры и отказ от «гносеологизма» и «психологизма» предшествующих теорий – такова исходная методологическая позиция Э. Дюркгейма, который в своей «социологии религии» исходил из признания «элементов истины» в религии и ее «полезной функции» в обществе, интерпретировал первобытное сознание как всецело религиозное. Религия предстала в его теории как протоформа в генезисе не только других форм сознания и духовной культуры, но и в становлении общества и социальных связей.

«Социология» Дюркгейма по сути ограничивалась исследованием духовной культуры. Роль «общества» сводилась в его концепции к влиянию «коллективных представлений» на индивида, при котором первое, наделенное статусом «социальности», определяло второе. Фактически извращалась их диалектика и снимался вопрос о детерминированности сознания формами материально-предметной деятельности, первичность «коллективных представлений» как «общества» по отношению к индивидуальному сознанию – это позиция «индивидуального опыта», все тот же «субъективный идеализм» и «психологизм» (Юм и просветители), но в «социологической» оболочке, спекулирующий на действительном факте независимости духовной культуры человечества от отдельного индивида в процессе его социализации.

Интересно, что идеи Дюркгейма, который во многом полемизировал с марксистской трактовкой общества и сознания, были восприняты в начале XX века русскими марксистами как последнее слово в науке. Например, А. Богданов, опираясь на идеи Дюркгейма и махизма («второго позитивизма»), попытался развить философию марксизма в новом историческом контексте. Исходная предпосылка философии Богданова – тождество общественного бытия и общественного сознания – прямо заимствована из теории Дюркгейма и завуалирована марксистской терминологией (это очень чутко уловил В.И. Ленин). Богданов, определив организационную функцию в качестве основной функции любой идеологии, соответственно и религию представил «для всех понятным и близким выражением организационной связи общества» [49].

Происхождение религиозной формы идеологии он относил к стадии патриархально-авторитарной культуры с ее разделением коллективов на «руководителей-организаторов» и «исполнителей». Эпоха первобытности представлена как дорелигиозная (отсутствие этого разделения), но с «зародышами идеологии», которые «вносили только больше организованности в эту связь (связь группы – В.Р.), само мышление было вполне «сплошным», до тождества одинаковым у всех членов одной группы» [50]. Религия возникает из культа предков – «из почитания предков-организаторов, которых народное мышление постепенно превратило в божества» [51]. Появление религии Богданов связывает с ее «полезностью»: «Представления ошибочные и затраты бесполезные с нынешней точки зрения вовсе не были таковыми в ту эпоху. Не только они являлись результатом исторической необходимости, но и были полезными социальными приспособлениями. Они представляли прочную живую связь общины, а затем племени, придавали сплоченность коллективу, единство и стройность его сознанию, помогали кристаллизации и собиранию трудового опыта поколений» [52]. Этот *позитивистский функционализм* («робинзоны-организаторы» и «пятницы-исполнители») был прямым продолжением просветительской схемы («воспитатели-

просветители» и невежественные «просвещаемые»). Концепция Богданова была воспринята богостроителями М. Горьким и А. Луначарским (они затем и приложили руку к созданию «полезного» культа личности Ленина и Сталина – подробнее в моей монографии «Тоталитарный Космос и человек»).

В концепции Дюркгейма можно увидеть предпосылки и «философии символических форм» Э. Кассирера, и учения о «функционализме культуры» Б. Малиновского, и теорию «архетипов» К. Юнга, и учение о «бессознательных структурах» К. Леви-Строса.

Возьмем для примера позицию «чистого» философа, неокантианца Э. Кассирера и его понимание соотношения форм сознания. Тем более, что его «Философия символических форм» была сознательной попыткой преодолеть методологические и теоретические тупики как классической немецкой «гносеологии» и «метафизики», так и современного западного «позитивизма» и «эмпиризма», а разработка понятий «символическая функция» и «символическая форма» была связана с исследованием внутренней диалектики и специфики таких формообразований сознания (культуры) как наука, религия, миф, история, искусство [53]. Метод, которым пользуется Кассирер – структурно-функциональный (не случайно он часто ссылается на Шеллинга, родоначальника идей системно-структурного анализа сознания и культуры). Кассирер критикует и методологию Гегеля – диалектический метод исследования сознания.

Дело в том, что центральной в философии культуры Кассирера является проблема соотношения *многообразия* (содержания) и *единства* (формы). Кассирер, совершенно справедливо критикуя метафизическую и эмпирическую традицию за игнорирование специфики *форм* сознания и преимущественный анализ его содержания, за увлечение внешними признаками и критериями формообразования, отмечал, что в силу примата содержания над формой в системах предшествующей философии «сознание» сводилось к «познанию», «знанию», «чистой логике». Это во многом касается и гегелевского понимания содержания и формы, у которого абсолютная идея развивается, меняя свои *внешние формы*, как аристократ перчатки.

Сам Кассирер впадал в другую крайность: он абсолютизировал *форму* (*структуру, функцию*) в ущерб содержанию сознания, которое исследовалось только как совокупность изолированных *феноменов*, имеющих *идеальную внутреннюю форму*. А это значит, что исследовались системно-структурные, внутренние отношения форм сознания, а полностью исключались связи внешние, генезис. И эти формы, соответственно, представляли из себя *ментальные структуры духа*, не связанные с реальным, предметным миром и миром культурной истории. Это тот методологический порок, который порождается попыткой решения проблемы идеального с позиций абстрактного субъективизма. В трактовке мифа он выливается в его апологию и установку на вечно повторяющееся мифотворчество. Вспомним здесь уроки романтизма и Шеллинга. Но этот порок неустраним и на почве гегелевского объективного идеализма, в котором абсолютный дух как содержание включает все свои формообразования в «зародышах». Обе позиции оборачиваются *преформизмом* и бессильны в исследовании конкретно-исторического генезиса и развития форм сознания, производят логические парадоксы, пытаются соотнести специфические формообразования культуры.

Критерием различения ментально-культурных форм у Кассирера выступает специфическая «символическая функция», определяющая способ преобразования «многообразного» в «единое», *способ видения мира*. Таким образом, «предметные», внешние критерии различения форм сознания (гносеологические) заменяются функциональными. Так, для мифа специфической, формообразующей функцией устанавливается отношение «*профанное – сакральное*», «*обыденное – священное*» в его нераздельности. В религии эта структура сознания получает раздвоение и разделение, а ядром религии является вера в существование сверхъестественных сил. Вышел ли здесь

Кассирер за пределы предшествующих теорий? Он, на наш взгляд, до предела заострил антиномию форм сознания. Об этом же говорит и сугубо феноменологическое описание мифосознания в его работах, без попытки вскрыть истоки тех или иных свойств мифа: тождество знака и значения, материального и идеального, образа и вещи и т.д.

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 формы сознания и культуры. 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 исследования 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. Толанд Д. Письма к Серене // Английские материалисты XVIII в. – Собр. Произведений в 3 томах. Т.1. – М.: Мысль, 1967. – С. 120, 121.
14. См.: Там же. – С. 123-125.
15. Фонтенель Б. Рассуждения о религии, природе и разуме. - М.: Мысль, 1979. – С.192.
16. См.: Там же. – С. 197-198.
17. Там же. – С. 190.
18. См.: Там же. – С. 193.

19. 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.
20. Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас: (Очерки по истории философии и культуры). – М.: Политиздат, 1991. – С. 149, 157.
21. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе нации. – Л.: Худ. лит., 1940. – С. 128.
22. Там же. – С. 144-145.
23. Юм Д. Естественная история религии // Юм Д. Сочинения в 2 томах. Т.2. – М.: Мысль, 1965. – С. 373.
24. Шарль де Бросс о фетишизме. - М.: Мысль, 1973.- С. 84.
25. Литературные манифесты западноевропейских романтиков. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1980. – С. 126.
26. Там же. – С. 123
27. Там же. – С.127, 130.
28. Там же. – С. 150.
29. Шеллинг Ф. Философия искусства. - М: Мысль. – С. 106.
30. Шеллинг Ф. Введение в философию мифологии // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т. Т.2. – М.: Мысль, 1989. – С. 213.
31. См. подробнее: Римский В.П. Демоны на перепутье: культурно-исторический образ тоталитаризма. – Белгород: Изд-во БелГУ, 1997.
32. См.: Гегель. Философия истории // Соч. Т.8.– М.-Л.: Соцэкгиз, 1935.– С. 55-58.
33. Гегель. Лекции по философии религии // Философия религии. В 2-х томах, т.1. – М.: Мысль, 1976. – С. 432.
34. Афанасьев А.Н. Древо жизни: Избр. статьи. – М.: Современник, 1982. – С. 38.
35. Потенция А.А. Эстетика и поэтика. - М.: Искусство, 1976. – С. 447.
36. Маркс К., Энгельс Ф. Экономическо-философские рукописи 1844 года// К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. – 2-е изд. – Т. 42. -М.: Политиздат, 1974. – С. 119.
37. Там же. – С. 117.
38. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч.- 2-е изд. – Т. 3. – М.: Политиздат, 1955. – С. 39.
39. Там же. – С.140.
40. Там же. – С.46.
41. Там же. – С. 30.
42. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 гг. //К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1968. – Т. 46. ч. I – С. 47-48.
43. Там же. – С. 48.
44. Там же. – С. 47.
45. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 гг. //К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1968. – Т. 46. ч.2. – С. 33.
46. Подробнее см.: Вебер М. Избранное. Образ общества. – М.: Юрист, 1994; Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990; Вебер М. Аграрная история Древнего мира. – М.: «Канон-пресс-Ц», «Кучково поле», 2001; Вебер М. История хозяйства. Город. – М.: «Канон-пресс-Ц», «Кучково поле», 2001.
47. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1 // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., – 2-е изд. – Т.23. – М.: Политиздат, 1960. – С. 82.
48. Там же. – С. 82, 86.
49. Богданов А. Наука об общественном сознании. Краткий курс идеологической науки в вопросах и ответах. – Изд. 3-е. – М.-Л.: Книга, 1923. – С. 99.
50. Там же. – С. 76.
51. Там же. – С. 99.
52. Там же. – С. 106.

53. См.: Cassirer E. Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil: das Mythische Denken. – Berlin: Bruno Cassirer Verlag, 1925; Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарики, 1998 и др.

**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, 308600, Russia;
e-mail: kovalchuk@bsu.edu.ru

2) Belgorod State University, Preobrazhenskaya st., 78, Belgorod, 308600, 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.