

**Дик Петр Францевич**

кандидат философских наук, доцент, профессор  
кафедры общеобразовательных дисциплин  
Костанайского инженерно-экономического  
университета им. М. Дулатова

**Мусийчук Мария Владимировна**

доктор философских наук, доцент,  
профессор кафедры психологии  
Магнитогорского государственного университета  
им. Г.И. Носова

**Dik Petr Frantsevich**

PhD, Professor,  
General Studies Department,  
Kostanay Engineering and Economic University

**Musiychuk Maria Vladimirovna**

D.Phil., Professor,  
Psychology Department,  
Magnitogorsk State Technical University

**ЦЕННОСТНАЯ СФЕРА МИФОТИПА****THE VALUE SPHERE OF MYTHOTYPE****Аннотация:**

*Статья выполнена в составе авторской идеи и концепции терапеологии, понимаемой в качестве служения-исцеления для реализации сущностного стремления человека к целостности согласно высшим ценностям духовной жизни. Авторская категория «мифотип» вводится для осмысления моментов непреходящей мифической стороны духовной жизни человечества на примере Евразии. Мифотип – образно-чудесное высказывание творческого осмысления себя в процессах общностей мира и всеобщего мира в себе; культурный тип образного осмысления жизни. Мифотип перспективен в постижении духовной жизни сообществ и создании реального единения человечества. Выдающиеся деятели духовной жизни схватывают моменты повседневного мифотворчества народа, практическим философствованием преобразуют их в образцы духовности, воздействующие на подвижные слои мифотипа. Позитивные духовно-нравственные принципы ценностной сферы мифотипа народов Евразии, выработанные классиками философствования, в тексте осмыслены как духовное умение входить в дружественное со-бытие индивидов и групп.*

**Ключевые слова:**

*духовная жизнь, духовность, миф, мифология, мифотип, чудесное, целительное, терапеология.*

**Summary:**

*The research is based on the novel idea and concept of therapeology defined as a healing service for the implementation of the essential human desire for integrity according to the highest values of the spiritual life. The category of mythotype is introduced by the authors to reflect on the everlasting mythical facet of the spiritual life of humankind by a case study of Eurasia. Mythotype is a metaphorical wonderful statement of creative thinking about oneself in the common world and the universal peace in oneself; a cultural type of figurative understanding of life. Mythotype is promising for realizing the spiritual life of communities and creating a real unity of humanity. Prominent figures of the spiritual life capture the moments of the people's everyday mythmaking. Through the philosophizing practices, they transform them into the patterns of spirituality that affect the movable layers of the mythotype. The positive spiritual and moral principles of the value sphere of the Eurasian peoples' mythotype developed by the classical philosophers are interpreted as a spiritual ability to enter into a friendly co-existence of individuals and groups.*

**Keywords:**

*spiritual life, spirituality, myth, mythology, mythotype, wonderful, healing, therapeology.*

Исследование осуществляется в составе нашей идеи и концепции терапеологии, понимаемой в качестве служения-исцеления для реализации сущностного стремления человека к целостности согласно высшим ценностям духовной жизни. Терапеология «есть учение о свободном служении, принимаемом личностью как главное призвание и обеспечивающем высший смысл и полноту человеческой жизнедеятельности» [1, с. 354]. В статье выявляется ценностный потенциал мифотипа в границах нашего поиска общего и особенного позитивных святынь духовной жизни социально-культурной общности народов Северной Евразии.

Сложность содержания позволяет мифу выступать единством многих качеств. А. Майданов в совокупности планов мифа выделяет аксиологический. Благодаря оценочному компоненту «мифы не только описывают явления, объекты, но и принимают форму наставлений, оказывая тем самым влияние на моральное сознание людей» [2]. Ценностный аспект мифа абсолютной и относительных мифологий представляет А. Лосев в «Диалектике мифа» [3].

«Мифотип» – термин и понятие диалектики мифа. Данная категория вводится в корпус философского и научного осмысления для конкретизации моментов непреходящей мифической стороны духовной жизни сообществ, а также социально-культурного бытия человека (индивида, группы) в составе единого человечества. Полагаем, что понимание мифа преходящим объясняет один из его видов. Соответственно, миф можно трактовать в узком и широком смысле. В широком он неотделим от личностного, т. е. сущностного, собственно человеческого, бытия. Миф есть символ, рождающая себя модель, культурный тип образного осмысления жизни (мифотип). Миф-

сказ вручает посвящаемому образные ключи – свето-святые правила общения, действия – к безопасному хождению в чудесном истинно-правдивом мире.

Мифология – обозначение обобщений мифа в двух основных версиях: философско-научном исследовании – творении мифа и целевом формировании мифа в структурах государства, идеократии, идеологии, пропаганды. Мифология как обобщение является слагаемым мифотворчества. Мы выделяем исходный и производный мифы: первый есть жизнь-сказ с верой в образ вещи, отождествленный с самой вещью; второй – произведение художника о жизни-сказе. В диалектике личностного мифотворчества они различаются по субъекту: безымянные индивидуальности (народ) и именной индивидуум.

Мифотип отличаем от архетипа К. Юнга, который трактовал последний как элемент структуры коллективного бессознательного; миф принадлежит сфере сознания. Ближе сути мифотипа миф-образец, по К. Хюбнеру, – устойчивая, стабильная структура, выступающая основой определенной культуры [4, с. 3]. А. Лосев замечает: «...в основе каждой культуры лежат те или другие мифы, разработкой и проведением которых в жизнь и является каждая данная культура» [5, с. 177]. Связь смыслов мифов в суждении А. Лосева и мифа-образца у К. Хюбнера очевидна.

М. Элиаде выявляет от верований палеолита до ислама и православия пласты архаичного тотального мифа о дуализме в синкретической мифологии народов Евразии и ее регионов [6, с. 26–27]. Результаты его анализа интересны в рамках понимания мифотипа как системы, где мифотипы больших групп – этносов и метаэтносов – являются подсистемами мифотипа человечества. Специфику динамики, диалектическую связь мифотипов мы видим в интерпретации мифологий народов у Ф.В.И. Шеллинга: «Мифологии разных народов отсюда сами суть лишь моменты всеобщей мифологии» [7, с. 462]. Я. Голосовкер оперирует словом «мифотема»: «...три произведения являются такими фазами – метаморфозами единого мифа моей жизни – моей мифотемы» [8, с. 354]. В указанном контексте мифотип правомерно интерпретировать как личностную жизнь больших групп, сообществ единственного в своем роде единого человечества, вбирающую личностные жизни-мифотемы индивидов и малых групп.

Приведем наше рабочее определение мифа и мифотипа. Миф есть образно-чудесное слово, сказ. Мифотип – образно-чудесное высказывание творческого осмысления себя в процессах общностей мира и всеобщего мира в себе. Мифотип как идеальная конструкция перспективен в созидании единения человечества, поскольку миф, во-первых, является историческим типом мировоззрения; во-вторых, наличествует во всех типах и формах культуры; в-третьих, широко используется в социуме без претензии социального института и (или) конкретной социальной организации на монопольное владение им.

Христианство господствует в Европе свыше тысячелетия, поэтому никого не удивляет доминирование библейских сюжетов в светской культуре региона. Удивляет широкая представленность образов из наследия античной культуры. Почему древнегреческая мифология остается вдохновителем позитивного духовного творчества для множества людей? Почему русский православный мыслитель А. Лосев являлся выдающимся исследователем античной эстетики и мифологии, немецкий католик К. Хюбнер утверждал, что европейская культура зиждется на нескольких древнегреческих мифах, а немецкий лютеранин Г.В.Ф. Гегель эллиническую религию называл «религией красоты»? Наверное, обаяние греческой культуры обусловлено мощью ее действия на дух и тело европейской христианской (и не только) культуры. Известно, что Библия как Септуагинта создана в среде эллинизированного иудаизма. Возможно, действие эллинизма в христианстве подобно влиянию подлинной и потому естественно-деликатной тактичности в общении. Существует множество версий. Не претендуя на бесспорность мнения, предлагаем ответ на поставленный вопрос. Типичный человек нашей современности, воспитанный в среде развитой письменной культуры, при прочих равных условиях выбирает устное непосредственное общение. Эллинам удалось письменным словом воссоздать многосложную, глубинную простоту устного межличностного общения с целостным принятием всечеловеческой духовной жизни. Мифы эллинов оптимистичны; эллинистический мифотип – мифотип умеренности, спасения, исцеления – правомерно принимать в качестве эталона связи всечеловеческого и группового в жизнеутверждающем плане.

У межличностного устного общения существует своя тайна. Она кроется в каждому известном якобы безыскусном общении, в котором души и тела собеседников преобразуются в удивительном духовном единстве практически независимо от темы, содержания разговора, настроения и характера межличностных отношений участников общения. Эта тайна – переживаемое, сочувствуемое, со-гласное взаимопонимание. Всечеловеческая глубинная основа образно-чудесного межличностного общения выражается в разговорной речи и творится ею и в ней. Народный фольклор – это прежде всего образное слово, фраза, пословица и поговорка, т. е. мифологемы действующего мифа.

«Бог дал, Бог взял» обычно объясняется как смирение человека перед неизбежным, утешение тому, кто утратил дорогое. В данной мифологеме явно выступает исходный ключевой смысл –

могущество Бога. Общение в границах определенного мифотипа включает и иные смыслы. «Дал» и «взял» связаны с образным изъяснением динамики обычного-необычного в жизнедеятельности людей. Активность человека, труд даны и одобряются: «Бог труды любит», «на Бога надейся, а сам не плошай». Дали и получил некое благо (образование, работу, зарплату, пенсию) – вариант смирения перед благо дающими в диапазоне от обычности до чуда в зависимости от условий жизни. «Взял» – слово-образ успешной активности человека, по смыслу близкое к самоуверенности, гордости. Взял некую вершину, укоренился-закрепился в новом качестве, стал героем – приблизился к Богу («Бога за бороду взял») – получи почтение и (или) презрение. Берущий-дающий герой, своим действием преступивший волю-закон-правило-меру, отбывает божье наказание за богоборческое деяние и потому вызывает-получает презрение и (или) почтение. Дуализм почтения-презрения связан с чудом двойственности высших сил: «чем черт не шутит, когда Бог спит». Роженица о ребенке – долгожданном событии-даре – скажет: Бог дал. Сожаление по поводу нежеланного развития желаемого выразят иной силой: бес попутал и (или) черт принес. Всеобщая вера в даруемое всем чудесное спасение-исцеление – «Бог милостив» – соль соли мифотипа человечества.

Признание тесной связи мифа и религии является общим моментом. По А. Лосеву, религия «есть вид мифа, а именно мифическая жизнь... ради самоутверждения в вечности» [9, с. 125]. У Ф.В.И. Шеллинга миф выступает первичной естественной религией. К. Хюбнер полагает, что миф принадлежит к священной реальности, а жизненный мир – к профанной. Исследуя онтологию национального мифа, философ утверждает, что без понимания сути, структуры мифа возникает «путаница с различением национального, конфессионального и шовинистического национализма» [10, S. 100]. Л. Рю выявляет связь мифа и религии посредством поиска их минималистских определений: «Во всех известных культурах религиозный механизм сводится к общему мифу» [11, р. 317]. Мыслитель полагает, что стабильная культура поддерживает взаимную терпимость между наукой, мифом и религией. Основоположники диалектико-материалистической философии видят совпадение мифа и религии в ложности этой фантазии, иллюзорном отражении действительности.

Полагаем, что чудесное применительно к мифу точнее, чем священное. Синкретическая устная культура включает превращения обычного и необычного (чудесного) в границах единого светотемного мира; в мифических верованиях необычное есть чудо-сказ из образного общения людей. Религия – компонент дифференцированной письменной культуры. В отличие от мифа синкретической культуры религиозное мировоззрение исходит из догмата о двух принципиально разных неравноценных мирах с соединяющей их верой. Священное и профанное характерны для собственно религиозного мифа. Священное здесь – исходно-производное чудесного образа света-тьмы, а профанное – обыкновенность; это ново-старый процесс-результат чувственно-разумной и особой художественной переработки в социально-религиозной сфере. В духовной жизни сообществ глубоко дифференцированной культуры миф господствует в повседневности, а мифология сосуществует с другими на теоретико-идеологическом уровне. Повседневность остается сферой слитно-сотруднического бытия человека; художественность, мифичность, религиозность, нравственность, научность, философичность – оттенки бело-черной или позитивно-негативной духовности.

В обыденности, повседневности здесь-и-сейчас осуществляется реальная духовная жизнь. Всечеловеческое творчество людей оформляется в динамичной иерархии единого мифотипа, в котором тесно взаимодействуют, превращаются мифотипы сообществ. Духовная жизнь повседневности представлена прежде всего образно-нравственными верованиями народа как исходной, синкретической и синергетической пред-данностью теоретико-идеологического уровня мысли, духовности в дифференцированной культуре. Выдающиеся деятели духовной сферы схватывают моменты первичного мифотворчества людей и практическим философствованием превращают их в образцы духовной жизни. Возвращаясь в реалии исходного бытия духовности, образцы становятся знаменем конкретной эпохи и потому направленно воздействуют на самые подвижные слои образного общения повседневности – преимущественно в ценностной сфере мифотипа, словом содействуя реальному единению-разъединению людей.

Кредо О. Сулейменова – «Возвысить степь, не унижая горы» – привлекает многих, но удалется далеко не всем [12]. Жизнь тех, кому это по силам, представляет собой чрезвычайно ценное служение высшим идеалам. Будучи духовно свободными, они умели ситуационно подчиняться и (или) не подчиняться в зависимости от принципиальности вопроса. В. Соловьева обвиняли в приверженности духу католицизма. С. Булгаков, оказавшись в эмиграции, нашел себя в католической духовности. Ч. Валиханову не могут или не хотят простить многого, в том числе его убеждение в бесперспективности ислама. Л. Толстой сделал все для реальной помощи сектантам и преобразования религии в духовно-нравственную веру, близкую мифотипу человечества. Призыв Абая быть скромнее и учиться у других народов всему лучшему не вызывает аплодисментов у тех, кто узнает себя в обличаемых им образах низких людей. Названные и многие другие благодаря гению проникли в мифотип общностей Евразии, в основу мифотипа всечеловеческого общества, которая, по определению В. Соловьева, есть «...нераздельная целость общей жизни, отчасти уже осуществленной в прошедшем и сохраняемой чрез пребывающее общественное

*предание*, отчасти осуществляемой в настоящем посредством общественных *служений* и, наконец, предваряющей в лучшем сознании общественного *идеала* свое будущее совершенное осуществление» [13, т. 1, с. 284]. Полагаем, что поиск цельного знания в указанном смысле применительно к реалиям современности для непреходящей ценности – практического исцеления на путях осуществления целостности человечества – есть служение философствования.

Влиятельность мифотипа можно проследить на личностном уровне. Лидер духовности в творчестве, как правило, выражает свой мифотип в контексте мифологий. М. Вебер, например, в обстоятельном исследовании духовно-этических источников, духа капитализма называет закономерностью активность меньшинств в сферах, на которые не распространяется обеспеченный традицией и (или) волей государства интерес большинства. Он считает установленным фактом рациональность в экономике у некоторых ветвей протестантизма, независимо от их статуса в обществе. Можно согласиться с М. Вебером, что дело не во внешних обстоятельствах, а во внутренних. Сомнения вызывает их сведение к специфике вероисповедания. Экономический рационализм показывали и показывают разные социальные, этнические, вероисповедные и иные группы в разных регионах планеты. Можно смягчить тезис М. Вебера прямым смыслом протестантизма: это исторически реализованный протест группы политических лидеров против исключительного права главы Римской католической церкви на легитимацию вероисповедания в странах с населением, традиционно исповедующим католичество. Следует напомнить, что формы современной демократии сложились в тех странах Европы, где господствовал протестантизм. Полагаем, что далеко не последнюю роль в указанных процессах играет мифотип труда, т. е. утверждение труда основанием системы ценностей. Там, где совокупность обстоятельств заставляла многие поколения людей служить трудом (сначала для укоренения, затем для сохранения выверенного образа жизни), действует экономический рационализм. Мифотип труда пронизывает все сферы и уровни духовной жизни, включая локальную версию вероисповедания, обычно именуемую народной спецификой практики вероисповедания.

Кроме того, М. Вебер – знаменитый выходец из среды протестантов. Обычный человек отстаивает ценности своей группы как единственно правильные и потому нравственные, поскольку живет только в собственном мифотипе. Знаменитый индивид способен иначе жить в мифотипе; он глубоко осмысливает и гениально представляет суть того мифотипа, в котором сформировался. Иначе говоря, гений способен схватить иерархию мифотипа человечества. Поэтому его видение жизни может стать приемлемым для всех. Индивиды и группы, заинтересованные в локализации духовной жизни для достижения целей, не являются исключением; фактом опущения или замалчивания авторитета они подчеркивают его всеобщую значимость.

В. Соловьев обращает внимание на нравственную основу полемики между конфессиями. Уровень теоретического обоснования догматов религии высок и потому малодоступен массовому восприятию. Народное понимание опирается на предания, образную доступность изложения. На этом уровне обоснование своего преимущества неизбежно превращается в нравственное поучение. Одни собственное превосходство доказывают порядочностью и согласием руководства, другие полагают себя свободными от исторических ошибок благодаря чистоте веры. Каждая конфессия видит свои подлинные истоки в абсолютной ценности сверхъестественного начала. Сравнительно позднее возникновение по меркам исторического времени обычно объясняется народу образным рассказом о событии сверхъестественного вмешательства в мирские дела для восстановления первоначальной чистоты, возвращения к заветам Бога, данным предкам. Ранние по времени возникновения конфессии историю своего бытия подают как образец достижения вершин духовно-нравственного поведения верной жизнью в религии. Наличие или отсутствие специализированных служителей культа каждая конфессия объясняет нравственными аргументами. В вероисповедании, не признающем институт святых, уравнивают его с обожествлением человека, т. е. обозначают как безнравственное богохульство и (или) отрицание Бога. Нравственное обоснование отсутствия профессиональных служителей культа сводится к священной простоте общин первоначального христианства, где временный доверенный для исполнения той или иной внешней стороны культа выбирался в среде равных. В вероисповеданиях с иерархией духовенства факт отсутствия такой иерархии – верное свидетельство утраты священства; это подается как вопиющая безнравственность.

Конфессиональные активисты полагают практику сект бесчеловечной и потому обличают ее. Представители творческой интеллигенции, защищающие права сектантов и (или) секты, обычно объясняются безнравственными людьми, подкупленными лидерами сект. Указанные действия активистов оппоненты называют противоправными, по сути, попытками превратить Русскую православную церковь в секту, что подрывает ее авторитет.

Нравственную правоту старообрядчества его сторонники видят в верности традиции предков, очистивших веру от греческих искажений высшей истины. Русская православная церковь, обновленная реформами патриарха Никона, объяснила изменения в культе очищением от народных заблуждений для возвращения к святой традиции.

Духовно-организационное единство Церкви в христианских конфессиях рассматривается через призму нравственной оценки. Признание христианской церкви ценностью вероисповедания ее представители подтверждают аргументами в свою пользу. Полагая ее единственной живой и непреходяще верной церковью, они критикуют недостатки других конфессий: обмирщение церкви, исторические преступления, замену духовно-нравственной силы опасной мощью рационализации, подмену истинной веры символом и др.

Нравственное основание межконфессиональной полемики на уровне мифа успешно использовали лидеры радикальной политической оппозиции в Российской империи, а также теоретики и практики советского движения безбожников. На нравственные ценности опиралась системная критика идей и деяний советского научного атеизма. Оставляя в стороне ценностный вопрос о мотивах критики, следует обратить внимание на два момента. Во-первых, исторический опыт воздействия на ценностную основу духовной жизни общества позволяет рассматривать ее как критическую точку неравновесной системы (подсистемы) многосложного мира, интерпретируемого хаосом или космосом в зависимости от исходной установки оценивания. Во-вторых, «перестроечная» нравственная критика «плахи» практического атеизма оказалась тем самым зовом-криком, который спровоцировал духовную лавину, сокрушившую твердь в структуре единственной идеологии. Хаотический распад государственно-политической составляющей евразийской общности правомерно полагать зримым следствием нравственной критики духовного средоточия социальной системы, возникшей благодаря духовно-практической активности сверхдержавы. Особая сложность в межгосударственных отношениях, полярность геополитических стратегий, внутренние проблемы развития стран на постсоветском пространстве говорят о нестабильности в мифотипах и мифологиях общностей Евразии.

В. Соловьев видит призвание нравственной философии в осуществлении идеалов христианства всем человечеством. Речь идет о подлинно духовном служении единого человечества высшим идеалам, выраженным в нравственном содержании христианства, всех конфессий, других убеждений людей. Христиане и не христиане, верующие и атеисты едины в сущностных устремлениях. Как провалы, так и вершины активности человечества – воплощение ума, воли, рук всех людей. Он напоминает, что в делах последних столетий есть уникальные, невиданные ранее завоевания социального прогресса, совпадающие с идеалами всех религий, и не только религий.

По Абаю, быть человеком – значит совершенствовать духовно-нравственное основание. Беречь в себе человечность призывает мыслитель от имени Науки в сюжете о споре Воли, Разума и Сердца. Только Сердце, владыка тела, способно предупредить Волю и Разум о зле. Поэтому гуманистическая Наука предлагает спорщикам объединиться и повиноваться Сердцу. «Не найдете согласия, я отдам предпочтение Сердцу» [14, сл. 17]. Следовательно, евразийская *религиозная философия* есть скорее философия *духовно-нравственная*.

Человек, осознавая принадлежность к целому, может находить призвание в служении общему благу. Общее благо как польза разделяется в утилитаризме и прагматизме. В этом смысле сторонники полезности ее ценность обосновывают нравственными категориями, показывают преимущества перед эгоизмом, сближают ее с альтруизмом, а также обнаруживают связи с сутью нравственных кодексов религий. В. Соловьев не разделяет мнения о началах альтруизма в утилитаризме, полагает его эгоизмом. Начальное укоренение в жизни состоит не в эгоизме, а в альтруизме; род господствует над особью. Только человек на известной ступени развития самосознания может достигать состояния индивидуализма. Человеку непросто различать пользу и удовольствие, поэтому последнее, в том числе разрушающее личность, вполне может рассматриваться как сотворение личной и общей пользы. Богатство как польза и (или) удовольствие может быть стимулом хозяйственной деятельности, экономической рациональности, но благотворительностью – не автоматически. Она предполагает подчинение личной выгоды общественной пользе. На деле такое подчинение может служить групповым прикрытием приоритета личной выгоды каждого. У действительной благотворительности иные мотивы. Утилитаризм, считает В. Соловьев, не создает среду благотворительности, он может использовать ее в своих интересах до тех пор, пока не иссякнут источники общего блага. Игра в слова об общей пользе, полезности всеобщего труда, справедливости противоположна подлинному служению альтруизма.

Согласие как высшее возможное проявление утилитаризма должно быть конкретизировано предметом согласия. Благо, заявленное в качестве всеобщего, может быть наивностью романтика или циничным обманом практичной группы. Благополучие как требование должно иметь реальный механизм осуществления.

В. Соловьев основой совести называет собственно человеческое свойство стыдиться и преобразовывать свой стыд. Стыд и его преобразование близки страху и его преодолению. Страх Божий осуществляется в религии как отрицательная и положительная стороны чувства перед высшим началом, как тяга к целому своего существа. На уровне мифотипа это поиск целостности

в противоречивом мире; вера-надежда в реальную возможность обрести богатство духовной жизни с видимыми миру-общности атрибутами богатства духа.

С. Булгаков сопоставляет нравственные начала с началами хозяйствования. Стремление хозяйства стать господствующей стороной жизни есть экономизм, экономический материализм. Критикуя крайности экономизма, мыслитель связывает труд с его смыслом религиозного, христианского служения: хозяйство в качестве «только средства для достойной жизни, причем подлинным критерием здесь является религиозный ее идеал» [15, с. 311]. Духовная жизнь и стиль, дух хозяйствования связаны; духовная жизнь является определяющей. Рассматривая проект «Общее дело» Н. Федорова, С. Булгаков критикует в нем утопию последовательного экономизма и обнаруживает положительный символ – зов человека-стража к небу.

В размышлениях С. Булгакова очевидна конфессиональная традиция, в его философствовании менее заметен выход из нормы конфессиональной догматики. В этом смысле философ-священник С. Булгаков – типичный представитель евразийской духовно-нравственной мысли как диалога еврохристианской и арабомусульманской культур. Абай рассматривает проблему истинной веры-нравственности в исламе на примере жизнедеятельности народов мусульманской и христианской (русского народа) культур и приходит к аналогичным выводам. Считаем необходимым напомнить, что духовно-нравственные принципы, отстаиваемые классиками евразийской мысли, трактовались как средство и условие *развития* целостной России, исполнения ею *вселенской* исторической миссии, духовно-религиозной в смысле прорыва к *подлинному* бытию, принципиально новому для личности, народов и человечества в целом.

В западноевропейском философствовании прошлого столетия с языком мифа тесно связано ценностное экзистенциальное размышление. В мифе, прежде всего греческом, вольно чувствует себя А. Камю. По его мнению, мифы зовут человека, в нем они обретают себя и утоляют человеческую жажду. Мифы, полагает он, необходимо сохранить для спасения если не современного человека, то следующих поколений, для воскресения человека. Тот, который примирился с жизнью без красоты и свободы, должен помнить: «...извратить образ человеческий можно лишь на время, а служить человеку можно лишь в его единстве и цельности» [16, с. 437]. Согласно А. Камю, миф есть спокойная вера в человека, «великолепная воля все сохранить единым, цельным и нераздельным...», примиряющая «исстрадавшиеся сердца людей с весною мира» [17].

М. Хайдеггер, отталкиваясь от определения человека как разумного существа, приходит к пониманию размышляющей личности: «Потому что человек – это *мыслящее, т. е. осмысляющее* существо» [18, с. 104–105]. Такое размышление доступно каждому, достаточно остановиться на ближайшем и подумать о ближнем здесь и сейчас, на своей земле и в мировой истории. Однако он замечает, что мы чаще развлекаемся, чем думаем. Мы скорее бездумные, чем думающие, тем не менее это не означает, что мы утратили способность думать. Основа бездумности состоит в сосредоточении человека современности на вычисляющем мышлении. Убегая от осмысляющего раздумья из-за его трудности, человек обосновывает леность якобы оторванностью раздумья от нужд практической жизни.

Философ открыто подтверждает справедливость упреков в свой адрес как в адрес сторонника возвращения к истокам. Это профетический пессимизм одинокого человека из прошлого, вынужденного присутствовать в модернизированном поселении, или осмысленный реализм вечного Землянина? Он полагает, что величие человека состоит в принадлежности бытию, следовательно, необходимо ощутить существо бытия как вызов нашей мысли. «Потому что думать – значит действительно действовать, если действием зовется со-действие существу бытия» [19, с. 254] – вот ключевой вопрос по версии М. Хайдеггера.

Что же станет основой будущего укоренения человека? Мы еще не мыслим, утверждает М. Хайдеггер, но уже интересуемся, т. е. находимся среди вещей. То, что требует осмысления, скрывается от человека и потому притягивает нас. Мифический сказ называет то самое раннее, что наиболее достойно осмысления. Философия как сущностная форма духа посредством увеличения действительного знания о вещах не облегчает кажущуюся кому-то действительность, а углубляет и утяжеляет реальность возвращением ее подлинной весомости, содействующей возникновению величия в деяниях исторического народа, всего человечества.

Сформулированный М. Хайдеггером вопрос поставлен ситуацией бытия. От того, сумеет ли философствование озарить человечество подлинным ответом, зависит будущее философии как влиятельной формы сущностной духовности и самого человека как глубинно мыслящего существа.

Полагаем, что экзистенциальное размышление А. Камю и М. Хайдеггера есть западноевропейская вариация евразийского философствования. В традициях русской философии, мировоззрения казахов мы находим много общего с этим философствованием. Г.В.Ф. Гегель и греки значимы для философствования М. Хайдеггера потому, что поставленный греками вопрос о бытии, по М. Хайдеггеру, есть самое обширное, изначальное и глубокое осмысление и потому исходное для планетарной культуры. К. Ясперс в обоснованном суждении о критерии разграниче-

ния восточного и западного в мировой истории признает духовность греков в качестве изначального момента для еврохристианской и арабомусульманской этноконфессиональных культур единого человечества. Русская культура среди своих начал имеет греко-византийские корни. Самостоятельное прочтение и истолкование творчества Аристотеля, ценностное отношение к мудрости перипатетиков характерны для духовной жизни исламского мира.

Интерпретация *присутствия* в связи с временностью бытия у М. Хайдеггера близка осмыслению «простого» слова *хождение* как *действия* человека. На образном языке священного религиозной веры и чудесного мифической веры это *верное* действие, культивируемое в границах от хождения *под* Богом до стояния *перед* Богом. Философский перипатетизм в сущности – *ищущее хождение, осмысление*, восходящее к древним грекам. Тогда присутствие есть «нахождение», т. е. поиском *активированное присутствие*. «Стояние» в диалектическом смысле является уместным *мгновением нахождения* себя в личном пути со-бытия человечества с миром. Слово «мир» несет в себе среди многих значений смысл «люди». Хождение в миру, среди людей предполагает осмысливаемое действие. Хождение с миром, т. е. взаимодействие с людьми, включает осознание развивающейся личностью грани между собой и иными, «своим» и «чужим», активизацию умения *осмысленным* чувством *входить* в качество *дружественного* бытия личностей в мирах человека.

Итак, ценностная сфера мифотипа предстает в единстве преходящих слоев и непреходящего ядра ценностей. Основа непреходящего ядра – реальная двойственность бытия в светотемной образности чудесного общения людей. Чудесное общение – доступное каждому человеку схватывание и совместное творение многосложной повседневности. Свободное и ответственное творчество согласно высшим ценностям бытия и есть служение личности в качестве нормы духовной жизни перспективного сообщества.

### Ссылки:

1. Дик П.Ф. Культурология и терапеология как знание и культурная практика // Человек и наука в современном обществе : материалы международной научно-практической конференции. Алматы, 2012. С. 349–357.
2. Майданов А.С. Познавательные функции мифов [Электронный ресурс] // Полигнозис. 2010. № 3. URL: <https://iph-ras.ru/uplfile/evolep/majdanov-poznavat.pdf> (дата обращения: 06.03.2019).
3. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., 2001. 561 с.
4. Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996. 448 с.
5. Лосев А.Ф. Философия имени / Самое само : сочинения. М., 1999. С. 29–204.
6. Элиаде М. История веры и религиозных идей : пер. с фр. В 3 т. М., 2002. Т. 3. От Магомета до Реформации. 352 с.
7. Шеллинг Ф.В.И. Философия откровения. В 2 т. СПб., 2000. Т. 1. 480 с.
8. Голосовкер Я.Э. Избранное. Логика мифа. М. ; СПб., 2010. 499 с.
9. Лосев А.Ф. Диалектика ... С. 125.
10. Hübner K. Aufklärung und Mythos – zur Dialektik des modernen Staates // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1992. Vol. 40. S. 91–100.
11. Rue L.D. Redefining Myth and Religion: Introduction to a Conversation // Zygon. 1994. Vol. 29, no. 3. P. 315–320.
12. Сулейменов О. Азиатские костры: избранные стихотворения. М., 2018. 160 с.
13. Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. В 2 т. М., 1988.
14. Абай. Слова назидания / пер. с каз. С. Санбаева. Алматы, 1982. 160 с.
15. Булгаков С. Первообраз и образ. В 2 т. М., 1999. Т. 1. Свет не вечерний. 416 с.
16. Камю А. Прометей в аду // Сочинения. В 5 т. Т. 3. Харьков, 1998. С. 435–437.
17. Там же. С. 437.
18. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге : сборник. М., 1991. 190 с.
19. Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления. М., 1993. 445 с.

### References:

- Abay 1982, *Words of Edification*, Almaty, 160 p., (in Russian).
- Bulgakov, S 1999, *The Prototype and Image: in 2 vols*, vol. 1, The Non-Evening Light, Moscow, 416 p., (in Russian).
- Camus, A 1998, 'Prometheus in Hell', *Works: in 5 vols*, vol. 3, Kharkov, pp. 435-437, (in Russian).
- Dik, PF 2012, 'Culturology and Therapeutology as a Knowledge and Cultural Practice', *Chelovek i nauka v sovremennom obshchestve: materialy mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii*, Almaty, pp. 349-357, (in Russian).
- Eliade, M 2002, *The History of Faith and Religious Ideas: in 3 vols*, Moscow, vol. 3, From Mahomet to the Reformation, 352 p., (in Russian).
- Golosovker, YaE 2010, *Favorites. Myth Logic*, Moscow, St. Petersburg, 499 p., (in Russian).
- Heidegger, M 1991, *Conversation on a Country Road: a collection*, Moscow, 190 p., (in Russian).
- Heidegger, M 1993, *Time and Being: articles and speeches*, Moscow, 445 p., (in Russian).
- Hübner, K 1992, 'Aufklärung und Mythos – zur Dialektik des modernen Staates', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 40, S. 91-100, (in German).
- Hübner, K 1996, *The Truth of Myth*, Moscow, 448 p., (in Russian).
- Losev, AF 1999, 'Philosophy of the Name', *The Very Self: works*, Moscow, pp. 29-204, (in Russian).
- Losev, AF 2001, *The Dialectic of Myth*, Moscow, 561 p., (in Russian).
- Maydanov, AS 2010, 'Cognitive Functions of Myths', *Polignozis*, no. 3, viewed 06 March 2019, <<https://iph-ras.ru/uplfile/evolep/majdanov-poznavat.pdf>>, (in Russian).
- Rue, LD 1994, 'Redefining Myth and Religion: Introduction to a Conversation', *Zygon*, vol. 29, no. 3, pp. 315-320.
- Schelling, FVI 2000, *The Philosophy of Revelation: in 2 vols*, St. Petersburg, vol. 1, 480 p., (in Russian).
- Soloviev, VS 1988, *Justify Good. Moral Philosophy: in 2 vols*, Moscow, (in Russian).
- Suleimenov, O 2018, *Asian Bonfires: selected poems*, Moscow, 160 p., (in Russian).