Н.М. Плискевич
старший научный сотрудник,
Институт экономики РАН (Москва)

МИФОЛОГИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ КАК ЭЛЕМЕНТ КОНЦЕПТУАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА ТРАНСФОРМАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ

Аннотация. В статье продолжен анализ начатого в предыдущей статье (ВТЭ, 2026, № 2) рассмотрения плоскостных схем концептуального пространства эволюции социально-экономического развития разных стран. Была предложена схема, включающая четыре «полюса», символизирующих различное соотношение силы или слабости как государства, так и общественных структур. Причём основой процессов формирования институциональной системы признаны особенности сознания акторов этих процессов. Соответственно, в концептуальном пространстве появляется область, не учитываемая ранее и символизирующая силу общества в его догосударственном или протогосударственном состоянии. Делается предположение, что в этой области на специфику институциональной системы основополагающее влияние оказывает «мифологическое сознание». Выделены такие черты этого сознания, как его реалистический, а не мистический характер, а также особенности сочетания в нём конкретного и абстрактного мышления. Философы, этнографы и антропологи фиксируют, что в противовес логическому, научному мышлению, для которого абстракция – результат восхождения от конкретного, синтез этого процесса, носители мифологического сознания при всём рационализме в их подходе к конкретным явлениям и решению конкретных проблем не возвышают результат этого анализа до уровня «высшей» абстракции. Происходит разрыв конкретного как «внешнего» и абстрактного как идеального, смыслового, «внутреннего» плана осмысления реальности. Особо выделяется роль символа как конкретного чувственного образа абстрактного понятия. Отмечается важность включения в концептуальное пространство социально-экономических изменений исследований, связанных с проявлениями мифологического сознания в самых разных сообществах, включая появление в современных условиях новых мифологем, лежащих в основе популистских движений разного толка.

Ключевые слова: *мифологическое сознание, мифологическое мышление, абстрактное мышление, конкретное мышление, пра-логическое мышление, символ, символические формы, институциональная структура, институциональная эволюция.*
JEL: A10, A12, A13, B15, B52
УДК: 303.022, 303.093.3
DOI: 10.52342/2587-7666VTE_2026_4_67_83
© Н.М. Плискевич, 2026
© ФГБУН Институт экономики РАН «Вопросы теоретической экономики», 2026
ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: *Плискевич Н.М.* Мифологическое сознание как элемент концептуального пространства трансформационных процессов // Вопросы теоретической экономики. 2026. №4. С. 67–83. DOI: 10.52342/2587-7666VTE_2026_4_67_83.
FOR CITATION: *Pliskevich N.* Mythological Consciousness as an Element of the Conceptual Space of Transformational Processes // Voprosy teoreticheskoy ekonomiki. 2026. No. 4. Pp. 67–83. DOI: 10.52342/2587-7666VTE_2026_4_67_83.

Введение. Мифологическое сознание и специфика институциональных изменений

Проблемы, с которыми сталкиваются исследователи при анализе процессов эволюции социально-экономического развития в разных странах, показывают сложность траекторий этих процессов, характерную для любых стран, — и резкое продвижение вперёд, и внезапные торможения, и откаты назад от, казалось бы, достигнутых позитивных результатов. Это приводит к выводу, что картину такой эволюции невозможно представить просто как линейное движение от полюса тоталитарной или авторитарной модели к полюсу модели либеральной демократии. В последние годы появился ряд работ, в которых описанное движение перенесено в «плоскостную» сферу. Прежде всего речь идёт о книгах Д. Аджемоглу и Дж. Робинсона «Узкий коридор. Государства, общества и судьба свободы» [*Аджемоглу*, *Робинсон*, 2021] и Б. Мадьяра и Б. Мадловича «Посткоммунистические режимы. Концептуальная структура» [*Мадьяр*, *Мадлович*, 2022]. Последний вариант представляется более функциональным.

Однако предложенное Мадьяром и Мадловичем концептуальное пространство, по сути, относится лишь к ситуации в постсоциалистических странах Центральной и Восточной Европы. Даже в постсоциалистическом мире это пространство не распространялось на постсоветские государства, а также страны Азии и Африки, ранее заявлявшие о строительстве социализма. Поэтому предлагаемое концептуальное пространство должно быть преобразовано из «треугольного» в «четырёхугольное» [*Плискевич*, 2026]. Тогда в него должны вписаться и все четыре Левиафана Аджемоглу и Робинсона, и концептуальные полюса Мадьяра и Мадловича с добавлением к ним ещё одного, характерного для стран, в своём развитии всё ещё придерживающихся протогосударственных принципов, основанных на господстве религиозных или традиционалистских культурных норм. Над выстроенным Мадьяром и Мадловичем треугольником появляется новый, одна сторона которого смыкается со стороной их треугольника, символизирующей сильное государство от полюса авторитаризма к полюсу либеральной демократии, а новая вершина становится символом сильного общества, поддерживаемого «клеткой норм» (по Аджемоглу и Робинсону) и связанными с ней протогосударственными образованиями. Тем более, что специфика институционального развития этих стран, сложность восприятия ими институтов из другого, считающегося прогрессивным, региона мира привлекает внимание многих исследователей, акцентирующих внимание на качественных расхождениях институциональных систем этих двух миров и нередко представляющих этот феномен в виде различных «институциональных матриц» (X и Y-матрицы, матрица Московии, силовая и правовая матрицы [*Кирдина*, 2014; *Хедлунд*, 2015; *Заостровцев*, 2020]).

Но почему даже в условиях глобального мира с его развитыми коммуникациями и тяготением к созданию институтов, в той или иной степени приближенных к подлинно государственным формам, многие страны придерживаются законов, которые выработаны в рамках или религии, или достаточно деспотичной «клетки норм»? Даже вступив в концептуальную зону трансформации государства реформаторы, имплантирующие институты из более продвинутых сообществ (более того, искренне желая коренных преобразований в своих странах), в итоге искажают их в соответствии с устоявшимися нормами собственных сообществ. Наблюдаются неоднократные срывы модернизации. В построенном мной четырёхугольнике в большей мере, нежели в ином пространстве, действуют силы, обусловливающие такую специфику эволюции социально-экономического развития.

Философы видели истоки этих проблем в особенностях мышления человека, привыкшего жить в локальном мире, в сложностях его перехода к новым мыслительным процессам, связанным с формированием Большого общества, в котором понятие «Мы»

включает массу неизвестных ему людей, а значит, предполагает ограничение сферы межличностных эмоциональных связей и выработку абстрактных форм связей и связанных с ними форм деятельности и институционального устройства. А.С. Ахиезер, например, отмечает важную проблему, возникающую в таком обществе. Она состоит в «слабой способности формировать институты,… требующие подчинения структуры функциям», т.е. «институты, в которых отношения подчинены эффективности результата их деятельности, институты, способные в своём развитии ориентироваться на воспроизводство государства и права людей» [*Ахиезер*, 2006. С.149].

Такие сообщества оказываются в слишком большой зависимости от стереотипов сознания, присущих локальным мирам, господствовавшим на ранних этапах развития человечества. Эта ситуация характерна для того «полюса» концептуального пространства, который можно обозначить как «сильное общество — слабое государство». Такого типа сообщества давно изучаются исследователями культуры как древних народов, так и современных локальных миров. Сознание членов этих сообществ обычно называют мифологическим, хотя его носители вполне ориентируются в ситуациях вполне реального мира, в том числе и современного. Чтобы понять специфику институтов стран, упомянутых выше, необходимо рассмотреть особенности мифологического сознания как на этапе его господства, так и в ситуации трансформации[1]. Согласно Е.М. Мелетинскому, мифологическое мышление выражается в неотчётливом разделении субъекта и объекта, предмета и знака, вещи и слова, существа и его имени, вещи и её атрибутов, единичного и множественного, пространственных и временных отношений, начала и принципа, т.е. происхождения и сущности. Эта диффузность проявляется в сфере воображения и обобщения [*Мелетинский*, 1991. С.653].

История исследований такого типа сознания насчитывает уже практически три века. Эта тема волновала философов, этнографов, историков, которые, в зависимости от конкретных, поставленных ими перед собой научных задач, акцентировали внимание на том или ином аспекте данного феномена. О разнообразии аспектов этих исследований свидетельствует, в частности, классификация, созданная В.М. Пивоевым на основе определения типов мифологического сознания В. Вундта [*Вундт*, 1913. С. 4–35], данной ещё в начале XX в. [*Пивоев*, 1991. С. 4–5]. Эти классификации говорят о богатстве и разнообразии накопленного исследовательского материала, по-разному трактующего природу мифологического сознания и формы его проявления в реальной жизни. Однако для данной работы важным является определение места мифологического сознания в конструировании институциональных и ценностных систем.

Существенными представляются выводы философов о мифологическом сознании не только как отражающем те или иные реалии окружающего мира, но и о специфике восприятия носителями такого сознания реальной действительности. Кроме того, значительный вклад в изучение специфики сознания людей различных локальных сообществ, по тем или иным причинам оказавшихся изолированными от духовного мира иных народов и даже цивилизаций, внесли антропологи и этнографы. Свой анализ, прежде всего языков исследуемых народов, примерно с середины прошлого века они обогатили достижениями структурной лингвистики, позволившей глубже понять языковые особенности коммуникаций носителей мифологического сознания.

---

[1] Стоит также прислушаться к критике неоинституциональной теории, высказанной, например, Д. Макклоски, которая в статье, посвящённой анализу книги Д. Аджемоглу и Дж. Робинсона «Узкий коридор», упрекает всех неоинституционалистов в том, что они, оперируя понятием «культура», обычно смешивают все её составные части. При этом специфика многих из них просто ускользает из анализа. Правда, и сама она, акцентируя внимание на морально-этическом аспекте культуры, также упускает ряд иных аспектов многопланового понятия «культура» и, в частности, не затрагивает тему специфики сознания [*MacCloskey*, 2021].

Мифологическое сознание в его философском толковании

Долгое время мифологическое сознание представлялось как компонент жизни лишь первобытных народов или обществ, находящихся на ранних стадиях развития, и связывалось прежде всего с мистическими, религиозными представлениями. Но уже к началу XIX в. тема мифа и сознания человека, творящего миф, привлекла внимание многих философов. Важный вклад в разработку этой темы внес Ф.-В.-Й. фон Шеллинг, сделавший «бесценный вклад в разработку теории мифа конца XVIII–XIX в., дав мощный импульс дальнейшим мифологическим исследованиям» [*Бурковский*, 2013. С. 133]. Шеллинг открыл «современному сознанию путь к адекватному постижению мифологического мировоззрения, к преодолению скепсиса в отношении его истинности; к пониманию, что в мифах речь идёт об универсальных вневременных первообразах космического бытия» [Там же. С. 138]. Например, К. Фишер уже в начале XX в. писал, что столь страстное отношение к мифу не было характерно «в новой философии ни для кого, кроме Шеллинга» [*Фишер*, 1905. С. 49].

В «Философии мифологии» Шеллинг развивает важнейшую для себя идею тождества бытия и мышления, совпадения идеального и реального. Миф для него — «форма не только сознания, но и бытия, пусть иллюзорного, но всё же бытия» [*Гулыга*, 1982. С. 229]. Это чисто формальная структура сознания, и корни мифологии надо искать не у отдельных индивидов (и даже народов), а в человеческом сознании вообще, «ибо мифология должна обладать абсолютной объективностью и быть тем миром, который не может принадлежать отдельному человеку» [Там же]. При этом содержание мифа «может быть различным — гуманистическим, и прямо противоположным, человеконенавистническим» [Там же. С. 230]. Он может наследоваться по традиции или формироваться в тех или иных конкретных обстоятельствах[2].

Шеллинг стремился описать историю человеческого сознания, его путь от мифологического сознания к самосознанию как способности критически подойти к самому себе, к окружающему миру. Причём в этой истории место мифологического сознания отнюдь не ограничивалось древними временами: «…в прошлом вообще различают *историческое* и *доисторическое* время, и этим как будто полагается какое-то различение. Однако вопрос, не есть ли такое различение нечто чисто *случайное*, действительно ли *существенно* различны эти времена и не есть ли это в сущности одно и то же время, причём доисторическое время не может служить настоящим ограничением исторического времени, потому что оно могло бы служить таким ограничением лишь при условии, что оно *внутренне* было бы иным и отличным от этого» [*Шеллинг*, 1989. С. 354]. То есть мифологическое сознание Шеллинг выводит за рамки древней

[2] В этой связи интересно указать и на такой феномен, свойственный и современному человеку, как трактовка событий давней истории, особенно если они нанесли тому или иному сообществу тяжёлую травму. Так, американский социолог Дж. Александер отмечает, что травма возникает тогда, когда в некой общности складывается убеждение, «что их заставили пережить какое-то ужасающее событие, которое оставляет неизгладимые следы в их групповом сознании, навсегда отпечатывается в их памяти», и оно коренным образом изменило их будущую идентичность. Однако впоследствии нередко не само это событие, а его *интерпретация* начинает играть всё большую роль [*Александер*, 2013. С. 255]. Именно основываясь на таких, по сути мифологических, интерпретациях прошлого, «социальные группы, национальные сообщества, а иногда даже целые цивилизации не только устанавливают на сознательном уровне наличие и источник человеческих страданий, но и принимают на себя существенную ответственность за них» [Там же. С. 256]. Либо же находят иного ответственного за давние события и формируют соответствующую политику. Потому столь опасны построения разного рода мифологических конструкций, в большинстве случаев используемых в политических целях.

истории[3]. Такой подход подтолкнул исследователей начала XX в. искать свойственные этому сознанию логические построения и в современности, причём не только у народов стран так называемого «догоняющего развития», но и в развитом мире богатых стран.

Значительный вклад в теорию мифа и специфику мифологического мышления в XX в. внёс А.Ф. Лосев. Ещё в 1920-е гг. он написал работу «Диалектика мифа». Её первое издание, напечатанное в 1930 г., было конфисковано (сам Лосев был арестован 18 апреля 1930 г.). В результате первое полное научное издание «Диалектики мифа» с учётом рукописи, а также новых материалов, найденных в архиве Лосева, увидело свет лишь в 2001 г. [*Тахо-Годи*, 2025].

Уже на первых страницах работы Лосев подчёркивает свою задачу как философа: «Надо вырвать учение о мифе и из сферы ведения богословов, и из сферы ведения этнографов; и надо принудить стать сначала на точку зрения диалектики и феноменолого-диалектической чистки понятий» [*Лосев*, 2025. С. 14]. При этом диалектика мифа невозможна без социологии мифа. И хотя, как сам Лосев признаёт, его работа не даёт специально социологии мифа, но она является введением в неё, ибо социологию мифа он «всегда мыслил философско-исторически и диалектически» [Там же].

Исходя из обозначенных им позиций, Лосев прежде всего отвергает тезис о мистических началах мифотворчества и, соответственно, мифологического сознания: «Нужно быть до последней степени близоруким в науке, даже просто слепым, чтобы не заметить, что миф есть (для мифического сознания, конечно) наивысшая по своей конкретности, максимально интенсивная и в величайшей мере напряжённая реальность. Это не выдумка, но *наиболее яркая и самая подлинная действительность. Это совершенно необходимая категория мысли и жизни*, далёкая от всякой случайности и произвола» [*Лосев*, 2025. С. 19]. В мифах (в том числе и рождённых современным сознанием) нет ничего случайного, произвольного, лишнего, выдуманного или даже фантастического, ибо любые вещи — это «как-то *понимаемые вещи*» [Там же. С. 129]. По Лосеву, это самая конкретная, жизненно ощущаемая вещественная реальность, необходимая категория сознания и вообще бытия. «Миф всегда чрезвычайно практичен, насущен, всегда эмоционален, аффективен, жизненен» [Там же. С. 29].

Хотя носитель мифологического сознания по-особому реагирует на сигналы окружающего мира, воспринимая их в соответствии с собственным представлением о рациональности. Он воспринимает разнообразные явления окружающей жизни, будь то природные или социальные, но при этом видит их всё же как «внешние» проявления их «внутренней» сути. Это «внешнее» для него — частный случай «внутреннего», которое проявилось вовне: «… более "внутреннее" есть более *общее*, а более "внешнее" есть и более *частное*. Точно так же можно сказать, что более "внутреннее" есть более *отвлечённое*, а более "внешнее" есть более *конкретное* или что "внутреннее" есть более *идеальное*, *смысловое*, а более "внешнее" есть более *реальное*, *образное*» [Там же. С. 71]. То есть при отношении к конкретной реальности носитель мифологического сознания учитывает «внутреннее» как отражающее её суть, и оно перевешивает саму реальность как частное проявление этого общего «внутреннего». Поэтому для него снимается тема проблематизации действительности как способа её познания. Если мир вокруг изменился, то это — лишь изменение частного, внешнего,

[3] К. Леви-Строс, приводя многочисленные примеры этнологических исследований, особо акцентирует внимание на специфике употребления самого термина «первобытный народ»: «Первобытный народ не является отставшим или задержавшимся в своём развитии народом, в той или иной области он может проявить такие способности к изобретательству и к воплощению изобретений в жизнь, которые оставляют достижения цивилизованных народов далеко позади» [*Леви-Строс*, 2001. С. 106]. Поэтому, считает Леви-Строс, учёный, посвятивший себя исследованию современных архаичных сообществ, «не должен забывать о том, что прежде, чем они стали таковыми, им нужно было существовать длительное время, а следовательно, изменяться» [Там же. С. 117]. В современных переводах К. Леви-Стросса используется другая транскрипция (Claude Lévi-Strauss). Но поскольку в работе используются старые издания, здесь и далее указано старое русское написание — Леви-Строс.

не затрагивающего внутреннюю суть бытия. А значит, нет необходимости формулировать вновь возникшие проблемы, искать новые способы их решения.

В отличие от рационального логического сознания сознание мифологическое «придаёт всему осмысленность, делает действительность "насквозь понятной" и тем самым снимает проблему» [*Кирпицкий*, 2010. С. 123]. Такое снятие проблематизации возникшей ситуации, поиска её реальных решений, помимо прочего, помогает человеку (как в древние времена, так и в наши дни) легче переносить бедствия, страдания, ибо с позиций мифологического восприятия их первопричина лежит не в личных либо общественных ошибочных действиях, а кроется, скажем, в самой «внутренней сути» бытия, а потому эти события уже не кажутся беспричинными или произвольными [Там же. С. 124]. И если для логического мышления основной способ разрешения проблемной ситуации — её анализ, то миф, «напротив, предлагает предельное смысловое обобщение действительности», а попытка подвергнуть анализу её мифологический смысл «ведёт к утрате его, так как речь будет идти не о мифологическом явлении, а о чём-то ином» [Там же. С. 125].

По сути, схожие характеристики мифологического сознания (мифологического мышления) мы находим и у Э. Кассирера — представителя неокантианского направления философии, автора фундаментального труда «Философия символических форм». Как и Лосев, говоря о мифе, Кассирер ставил перед собой задачу «выявить основные категории мифологического мышления» и при этом попытаться «опознать в них определённые изначальные *направления* формообразующей деятельности» [*Кассирер*, 2001. Т. 2. С. 245][4]. Он отмечает важные смысловые и ценностные нюансы, которые мифологическое сознание очерчивает в своём понимании объекта и с помощью которых оно проводит границу между «внутренним» миром «истины» и «внешним» миром «видимости». Сознание, по Кассиреру, охвачено мифом «как простым наличным бытием — у него нет ни силы, ни возможности исправлять, критиковать данное здесь и сейчас, ограничивать его в объективности, *соразмеряя* с тем, что не дано в данный момент, с прошедшим или будущим… Здесь отсутствует всякое различие ступеней реальности, отсутствуют разграниченные степени объективной достоверности» [*Кассирер*, 2001. Т. 2. С. 50]. Но при этом возникающей в результате картине реальности не хватает «глубины изображения», необходимого для различения «основания» и «обоснованного», что характерно для научно-эмпирического мышления.

Такая черта мифологического сознания, охарактеризованная Кассирером как основная, «обнаруживает вместе с тем множество других черт этого мышления, заданных как её простое и необходимое следствие» [*Кассирер*, 2001. Т. 2. С. 50]. Так, отмечается, что мифологическое сознание «вообще не знает некоторых разграничивающих линий, для эмпирического понятия и эмпирически-научного мышления являющихся просто необходимыми. Прежде всего, в нём отсутствует надёжный рубеж между восприятием "представляемого" и "реального", между желанием и исполнением, между образом и вещью» [*Кассирер*, 2001. Т. 2. С. 50–51]. Такую индифферентность к ступеням объективации, различаемых эмпирическим мышлением, «всегда следует иметь в виду тому, кто стремится не рассматривать содержание мифологического сознания извне, а понять его изнутри», ибо «мифологическое сознание, подобно шифрованному письму, понятно только тому, кто обладает необходимым для этого ключом» [Там же. С. 52].

Сравнивая эмпирически-научную и мифологическую картину мира и отмечая их противоположность, Кассирер приходит к выводу, что эта противоположность «основана не на том, что при рассмотрении и интерпретации действительности они используют совершенно разные категории. Не в свойствах, не в качестве этих категорий — в их

[4] При этом как представитель своего направления философии он полагает, что «предметы даны сознанию не готовыми и застывшими, а соотнесение представления с предметом — самостоятельный спонтанный акт сознания» [*Кассирер*, 2001. Т. 2. С. 43].

модальности» [*Кассирер*, 2001. Т. 2. С. 76]. И если научное познание способно соединять элементы лишь благодаря тому, что оно разъединяет их в том же самом критическом акте, то миф «скатывает всё, к чему он прикасается, словно в единую недифференцированную массу… Что бы ни "соприкасалось" друг с другом в мифологическом смысле… оно перестаёт быть разнородным и разнообразным: оно приобретает субстанциональное единство сущности… Вместо единства соединяемого — как синтетического единства, то есть единства различного — получается вещная неразличимость, единство одного и того же» [Там же. С. 78–79]. Потому «одинаковость для мифа — не понятие, а реальная сила» — это «сама действительность, поскольку она есть сама действенность» [Там же. С. 83].

Мифологическое сознание, как и языковое сознание, по Кассиреру, являются частями общего понятия — это символические формы. И для философии символических форм «вопрос направлен не на общность *происхождения*, а на общность *структуры*» [*Кассирер*, 2001. Т. 2. С. 262]. Миф и язык «находятся в постоянном взаимном соприкосновении — их содержание поддерживает друг друга, оно взаимообусловлено» [Там же. Т. 2. С. 54]. Поэтому важно сопоставить выводы философов с результатами исследований этнографов и антропологов, изучавших особенности мифологического сознания в среде их носителей.

Мифологическое сознание: взгляд этнографов и антропологов

1920-е гг. ознаменовались появлением работ Л. Леви-Брюля о «первобытном мышлении», в которых он подошёл к анализу мышления изучаемых им народов с позиций этнографа. Труды Леви-Брюля положили начало этнографическим взглядам на мифологическое сознание. Хотя основным объектом его исследований являлось мышление членов «примитивных», первобытных сообществ (само понятие «первобытное мышление» даже вынесено в название его книги), всё же он подчёркивает, что и отдельные народы или некоторые сообщества современности, пусть и в разной степени, обладают чертами этого типа мышления. И хотя впоследствии ряд его положений, прежде всего о мистическом характере этого мышления, были подвергнуты критике, многое из его наследия вошло в научный обиход.

Леви-Брюль поставил вопрос: «Существует ли достаточно устойчивое "первобытное мышление", чётко отличающееся от нашего мышления, и вправе ли мы изучать его самостоятельно, как нечто обособленное?» [*Леви-Брюль*, 2022. С. 35]. Французский учёный в своей книге приводит массу примеров и того, что первобытное мышление (по его выражению «пра-логическое») во многом схоже с логическим мышлением современного человека, но одновременно и того, что у него есть огромное количество отличий от нашего. При этом он подчёркивает, что выявленные им формы мышления человечества, у одной его части — пра-логическая, у другой — логическая, не отделены одна от другой глухой стеной, но «есть различные мыслительные структуры, которые существуют в одном и том же обществе и часто, быть может, в одном и том же сознании» [Там же. С. 36][5]. Одна из проблем состоит в том, как такое сосуществование, сами пропорции сочетания этих двух элементов, сказываются на результатах как мышления отдельного человека, так и на формировании массового общественного сознания.

Описывая черты пра-логического мышления Леви-Брюль отмечает то, что оно, в отличие от логического, мало склонно к анализу. Для логического мышления синтез

[5] Впоследствии К. Леви-Строс усилил тезис о родственности логического и пра-логического мышления, опираясь на достижения структурной лингвистики середины XX в. и подчёркивая принципиальное равенство их логической мощи, но в то же время, отмечая, что они соотносились с разными формами культуры — традиционной и современной [*Островский*, 1994]. Так, о мышлении, по Леви Брюлю — пра-логическом, он пишет как о мышлении «которое… не является ни мышлением дикарей, ни мышлением первобытного или архаического человечества, но мыслью в диком состоянии», в отличие от мысли современного человека как «возделанной или одомашненной, с целью достичь упорядочения» [*Леви-Строс*, 1994].

всегда предполагает предварительный анализ. Пра-логическое мышление синтетично по своей сущности, но это не тот синтез, которым оперирует логическое мышление. В пра-логическом мышлении «связи представлений обычно даны вместе с самими представлениями. Синтезы в первобытном мышлении являются в первую очередь и оказываются почти всегда… неразложенными и неразложимыми» [Там же. С. 120]. Поэтому «коллективные представления не фигурируют в первобытном мышлении изолированно. Они не анализируются в нём для того, чтобы быть разложенными затем в логическом порядке. Они даны всегда в известной связи в предвосприятиях, предпонятиях, предассоциациях и, почти можно сказать, в предрассуждениях: это мышление именно оттого, что оно — мистическое, является и пра-логическим» [Там же. С. 121][6]. То есть эти «коллективные представления не умещаются без искажения в рамках наших понятий» [Там же. С. 383][7].

Данные представления Леви-Брюля можно объяснить его способом анализа именно как этнографа. Там, где философы видели специфику мифологического сознания в особенностях соотношения в нём конкретного и абстрактного мышления, которое становилось не результатом анализа изменения конкретной ситуации, а существовало над ней как высшее «внутреннее», не зависящее от низменного «внешнего», Леви-Брюль находит выход из возникшего расхождения в приписывании высшим, «внутренним», сущностям мистических свойств. Однако в целом конструкция Леви-Брюля как разделение мифологического сознания на логическое и пра-логическое (без апелляции к мистическим началам) находит подтверждение и у философов, и у К. Леви-Строса, хотя последний использовал для обозначения пра-логического мышления другой термин.

Формы логического и пра-логического мышления Леви-Брюль видит и в современном ему развитом мире. Их важное отличие от тех форм, в которых они существуют в мышлении низших сообществ, состоит в том, что они не наслаиваются «друг на друга, отделяясь одно от другого, подобно маслу и воде в сосуде» [*Леви-Брюль,* 2022. С. 119]. В современных обществах «то и другое мышление взаимно проникают друг в друга, и в результате получается как бы смесь, составные части которой нам трудно оставлять соединёнными. Так как «в нашем мышлении логическая дисциплина исключает во что бы то ни стало всё то, что ей очевидно противоречит, то мы не в состоянии приноровиться к такому мышлению, где логическое и пра-логическое сосуществуют и одновременно дают себя чувствовать в умственных операциях. Пра-логический элемент, который ещё сохраняется в наших коллективных отношениях, слишком слаб для того, чтобы воспроизвести такое состояние мышления, где первый господствует, но не исключает второго» [Там же].

В то же время французский учёный подчёркивает, что общества эволюционируют, развивается их культура, расширяется ареал их деятельности. И «когда эволюционируют отношения между коллективным социальным субъектом и составляющими его индивидуальными субъектами, тогда изменяются и коллективные представления» [*Леви-Брюль*, 2022. С. 400]. Но даже в наиболее благоприятных случаях длительного эволюционного развития «логическая мысль не вытесняет собой целиком пра-логического мышления» [Там же.

---

[6] За квалификацию мифологического сознания как мистического Леви-Брюля критиковали многие этнографы и антропологи, в том числе и Леви-Строс.

[7] В ряде случаев этот феномен приобретает особые черты и существенно различается в разных слоях населения. Так, А.С. Ахиезер писал о специфике эволюции российского общества, выражающейся в его неспособности именно как единого общества перейти от одного типа сознания, характерного для более ранних этапов развития человечества, к другому, по его выражению, от традиционной к либеральной суперцивилизации. В результате в обществе формируется раскол между тонким слоем воспринявших логику, связанную с развитием углублённого диалога как либеральной формы сознания, с предваряющим синтез анализом конкретной реальности, и большинством, остающимся в рамках традиционалистской инверсионной логики (важного элемента мифологического сознания), пытающимся на его основе решать совершенно новые проблемы, неведомые предшествующим поколениям, привычными методами, минуя анализ, и на его основе переходя от одной абстракции к другой [*Ахиезер*, 1998. С. 360–361].

С. 414]. Здесь стоит отметить, что это было написано в самом начале 1920-х гг., когда развитые страны Европы ещё не столкнулись с влиянием на массовое сознание некоторых из них современных мифологических конструкций и с разрушительным результатом такого влияния.

В середине XX в. К. Леви-Строс продолжил разработку проблемы особенностей мифологического сознания, но уже в рамках структурной антропологии, концентрируя внимание прежде всего на изучении языковых процессов с позиций структурной лингвистики. В его работах мы находим подтверждение многих положений Леви-Брюля, но на более фундаментальной научной базе. В частности, он обосновывает отмеченные Леви-Брюлем одновременно и родственность, и отличия логического и пра-логического сознания (которое он называет «неприрученным мышлением»). Это происходит именно на основе включения в анализ принципов структурной лингвистики. Он пишет, что в наши дни «физическая наука открыла, что семантический универсум обладает всеми характеристиками абсолютного объекта для того, чтобы признать способ, каким первобытные люди концептуализируют свой мир,… именно таковым, какой настоятельно необходим» [*Леви-Строс,* 1994]. Ибо структура элементов самого имеющегося объекта даёт картину прерывистой сложности. Сразу же оказалась преодолённой ложная антиномия между логической и пра-логической ментальностью. «Неприрученное мышление является логическим — в том же смысле и таким же образом, как и наше: каким выступает наше, когда применяется к познанию универсума, в котором оно признаёт одновременно и физические, и семантические качества. Хотя недоразумение рассеяно, тем не менее остаётся верным, что, в противоположность мнению Леви-Брюля, это мышление действует на путях рассудка, а не аффективности» [Там же].

В своих работах по структурной антропологии Леви-Строс отмечает, что мифологическому мышлению присущи классификации различных типов, сосуществование форм их логической взаимообусловленности и перехода одних в другие. Он отмечает сложность форм этого мышления, выделяя в нём, в частности, бриколаж как творческое и изобретательное использование любых мыслительных материалов, независимо от их первоначального предназначения, и тотемизм. Им констатируется множественность логик данного типа мышления как черта, присущая традиционным сообществам, причём эта множественность до определённой степени унифицирована [*Островский*, 1994].

На основе принципов структурной лингвистики Леви-Строс обосновал многие тонкости мифологического мышления, единство и отличия этого типа мышления и того, которое связывается с понятиями «научное», «позитивное», «рациональное» (подчёркивая при этом, как и Леви-Брюль, что и мифологическое мышление по-своему рационально). Он показывает особенности мифа как синхронно-диахронной конструкции, которая «позволяет упорядочить структурные элементы мифа в диахронической последовательности…, которые должны читаться синхронно» [*Леви-Строс*, 2001. С. 241]. При этом логика мифологического мышления «так же неумолима, как логика позитивная. Разница здесь не столько в качестве логических операций, сколько в самой природе явлений, подвергаемых логическому анализу» [Там же. С. 241–242].

И здесь мы сталкиваемся с проблемой, свойственной пра-логическому мышлению как не выводящему абстракцию непосредственно из анализа изменений конкретной ситуации, что мы видели и у философов, и у Леви-Брюля. Леви-Строс также отмечает разницу в подходах носителей такого мышления к конкретным жизненным ситуациям и к ситуациям, отдалённым от них во времени. Он различает ряд типов исторических цепочек. «Пребывая во времени, некоторые из них имеют воспроизводящийся характер: годовой цикл сезонов, цикл отдельной человеческой жизни, цикл обменов благами и услугами в рамках социальной группы. Эти цепочки не ставят проблемы, поскольку они периодически повторяются во времени без того, чтобы их структура необходимо изменялась… это норма, на которой они основываются». Но при этом настоящий вопрос заключается не в том, чтобы знать, какие реальные результаты при этом будут получены, а в том, «какой

долговременный замысел их ведёт, поскольку образ самих себя, который они создают, есть существенная часть их реальности» [*Леви-Строс,* 1994]. И здесь есть риск недооценить тот факт, что различные человеческие сообщества по-разному реагируют на это общее состояние: «некоторые волей-неволей его принимают и, благодаря осознанию, что принимают, преувеличивают его значение (для себя и для других обществ) в огромной степени; другие (называемые нами по этой причине первобытными) желают его игнорировать и пытаются со сноровкой, недооцениваемой нами, сделать, насколько это возможно, постоянными состояния, считаемые ими “первичными” относительно своего развития» [Там же]. Причём для того, чтобы достигнуть желаемого в новой ситуации «недостаточно, чтобы их институты осуществляли регулирующее действие на воспроизводящиеся цепочки, ограничивая последствия демографических факторов, амортизируя антагонизмы, выявляющиеся внутри группы или между группами, наконец, упрочивая рамки, в которых разворачивается индивидуальная и коллективная деятельность» [Там же]. Нужен ещё некий фактор, позволяющий поддерживать такое состояние.

Размышляя об этом, учёный, в частности, отмечает: «…ничто не напоминает так мифологию, как политическая идеология», вновь возвращая нас к мысли Леви-Брюля о сосуществовании в сознании современного человека логического и пра-логического начал. Но причину этого Леви-Строс видит в двойственной диахронно-синхронной структуре мифа — одновременно исторической и внеисторической. Если миф имеет смысл, то он вытекает не из отдельных его элементов, а из того, как эти элементы комбинируются. И хотя миф — это языковое явление, всё же он обладает специфическими свойствами, которые «располагаются на более высоком уровне, чем обычный уровень языковых выражений», имеет более сложную природу, нежели высказывания любого другого типа [Там же. С. 217–218]. Представляется, что такими высказываниями являются *символы* как высший элемент, к которому апеллирует носитель мифологического сознания, как та абстракция и «высшая ценность», которая несравненно значимее и сущностнее повседневной реальности, которая лишь в некоторой степени соответствует требованиям высшей ценности. Поэтому важно выделить то место, которое занимает символ в структуре мифологического сознания.

Символ в структуре мифологического сознания

Весь мир, будь то вещественный, предметный, либо социальный воспринимается человеком сквозь призму его сознания, создающего в окружающем многообразии упорядоченную систему знаков, образов, символов, позволяющих ориентироваться даже в хаотическом многообразии. Свои системы знаков, образов, символов формируются и в науке, и в искусстве, и в самых разных видах деятельности. С.С. Аверинцев отмечает, что в ходе развития философии понятие «символа» стало достаточно широким [*Аверинцев*, 1983. С. 607–608]. Это связано с тем, что философы XX в. начали по-новому подходить к проблеме функционирования сознания. Само разграничение на субъект и объект мыслительной деятельности претерпело в различных теориях существенные изменения. Уже недостаточно сказать, что субъект познаёт объект — это лишь фиксирует данное положение дел, но ничего не объясняет. Не понятно, каким образом эти два типа субстанции соотносятся друг с другом. И какое место в этом процессе отводится символам.

Свой вариант объяснения дал Э. Кассирер в трехтомной «Философии символических форм»[8]. Он предельно расширил понятие символа, определив человека как символизирующее животное (animal symbolicum), а к миру символов отнёс и язык, и мифы, и религию, и науку, и искусство как варианты символических форм. А учитывая развитие точных наук в XX в., в этот мир Кассирер включил и символические обозначения, прекрасно

[8] Четвёртый том не был дописан, а составлен посмертно из оставшихся рукописей.

выполняющие свои функции в математике и физике. Причём различные символические формы, отличаясь друг от друга своей индивидуальной «тональностью», и человеческая культура в целом в идеале представляют собой гармонию символических форм [*Кассирер*, 2001–2002]. Кассирер вводит собственный особый термин «*Symbolysche Prägnanz*» (символическое запечатление). Под ним он понимает способ, позволяющий восприятию как «чувственному» переживанию одновременно включать в себя несозерцаемый «смысл» и ведущий его к непосредственному конкретному представлению символ [*Кассирер*, 2001. Т. 2. С. 159]. И этот способ характерен для сознания современного человека[9].

Одновременно Кассирер отмечает, что мифологическое сознание, мифологическое миропонимание имеет свои качественные особенности, предполагающие нерасчленённое тождество символической формы и её смысла. Например, он пишет: «Миф пребывает исключительно в наличности своего объекта… он совершенно лишён возможности продления момента, возможности заглянуть в предшествующее и последующее состояние, соотнести его как частность с элементами действительности как целым. Вместо диалектического движения мышления… здесь присутствует простое упоение самим впечатлением и его соответствующим “присутствием”» [Там же. С 50]. В результате сложившейся картине реальности не хватает «глубины изображения — различения переднего и заднего планов, столь характерного для научно-эмпирического понятия, для различения “основания” и “обоснованного”» [Там же].

В результате в мифологическом сознании символ обретает функции, свойственные абстракции в научно-эмпирическом мышлении, но в отрыве от рационального подхода к объектам конкретного мышления. Не конкретика корректирует абстрактное представление, а абстрактное представление как символ возвышается над выводами конкретного анализа[10]. Поэтому, считает Кассирер, особые содержательные элементы этого сознания в сущности — не более чем конвенциональные знаки «иного», в них самих не содержащегося. И можно рассматривать в качестве характерного признака мифологического сознания то, «что в нём отсутствует категория “идеального” и что при встрече с чисто смысловыми явлениями ему приходится претворять эти смысловые явления в нечто вещное, в некое бытие». Это отношение воспроизводится на самых различных ступенях мифологического сознания [Там же. С. 52–53]. И если мы, находясь на позиции научного объяснения мира, говорим о «случайности», то носитель мифологического сознания неумолимо требует «причины» и устанавливает её в каждом отдельном случае, видя её в абстрактном «символе»: «…мифологическое сознание, похоже,… мало допускает не обусловленной закономерностью произвольности», а потому «возникает искушение говорить о противоположной тенденции, о своего рода гипертрофии каузального “инстинкта” и потребности в каузальном объяснении». Можно сказать, что «различие и противоположность этих духовных миров

---

[9] При этом не стоит забывать, что понятие «символическое запечатление» во многом связано с полемикой автора с Э. Гуссерлем. Поэтому в современной литературе, в частности, отмечается, что термин «символическое запечатление» является, «скорее всего, предварительной разработкой самой проблемы связи трансцендентного и имманентного, проблемы формирования символических данностей» [*Крюков*, 2015. С. 171–172].

[10] «Научная изолирующая абстракция, в силу которой из общего комплекса выхватывается и выделяется в качестве “условия” определённый частный момент, совершенно чужда мифологическому образу мысли. В качестве прямо-таки принципа мифологической каузальности и основанной на ней “физики” принято считать то, что в мифе всякое соприкосновение в пространстве и времени непосредственно воспринимается как отношение причины и следствия. Для мифологического мышления наряду с принципом “post hoc, ergo propter hoc” особенно характерен принцип “justa hoc ergo propter hoc”. Мифологические представления… были обозначены как “полисинтетические”, и это обозначение было объяснено таким образом, что для этого мышления ещё не произошло разделение общего представления на отдельные элементы, а существует только одно-единственное целостное созерцание без какой-либо “диссоциации” на составляющие моменты, в особенности же на объективные моменты восприятия и субъективные моменты эмоционального отношения… это своеобразие мифологически-комплексного способа представления, противостоящего аналитическому представлению понятийного мышления» [*Кассирер*, 2001. Т. 2. С. 58–59].

основаны не на понятии причинности как таковой, а на специфической форме каузального объяснения» [Там же. Т. 2. С. 61].

Аверинцев определяет символ в широком смысле как «образ, взятый в аспекте своей знаковости». Он «есть знак, наделённый всей органичностью и неисчерпаемой многогранностью образа. Предметный образ и глубинный смысл выступают в структуре символа как два полюса, немыслимые один без другого, но и разведённые между собой и порождающие символ. Переходя в символ, образ становится "прозрачным": смысл "просвечивает" сквозь него, будучи дан именно как смысловая глубина, смысловая перспектива» [*Аверинцев*, 1983. С. 607].

Лосев также выделил особенности мифа именно как символа и, соответственно, восприятия его мифологическим сознанием. Он чётко фиксирует: «Миф не есть ни схема, ни аллегория, но символ» [*Лосев*, 2025. С. 331]. Причём он объясняет основную ошибку многих теорий мифа тем, что они *символическую* природу мифа подменяют *аллегорической* или *схематической*, восходящей к Шеллингу [Там же. С. 395]. Разделение же этих категорий основывается на том, что «в схеме даётся общее правило и неизвестны частности… в аллегории даётся частность, частный образ, но не выражено общее понятие, общий смысл… в символе же даётся и общее правило, понятие и образ в полном взаимном совпадении и отождествлении» [Там же][11]. Яркость, устойчивость мифа в сознании будет тем более убедительной, «чем ярче, образнее, даже поэтичнее будет *символ*, его воплощающий»[12]. В нём, отмечает Лосев, мы находим полное равновесие между «внутренним» и «внешним», идеей и образом, «идеальным» и «реальным» [Там же. С. 76]. В отличие от схемы или аллегории *символ — самостоятельная действительность*.

В случаях же, когда происходит «разрыв» «внешнего» у носителей мифологического сознания, отличающихся отношением к символу как высокой «духовной ценности», возникают серьёзные проблемы в отношении свободы выбора своего пути и, соответственно, личной *ответственности* за сделанный выбор. Если «высшая» цель, лежащая «над» конкретными обстоятельствами, предопределена, то человек движется в рамках обусловленного ею выбора и, следовательно, не может нести ответственность за последствия действий, совершённых на этом пути. В частности, применительно к России, Б.В. Дубин отмечал эту особенность сознания в связи с распространением среди населения страны мифологемы её «особого пути». Указывая на то, что эту мифологему нередко помещают в контекст дискуссий о модернизации, он подчёркивает, что сама «семантика целеориентированного движения в этой метафоре не содержится» [*Дубин*, 2018. С. 253]. И важно, что «проблематика выбора, то есть свободы и ответственности за свободу в метафоре "особого пути" полностью отсутствует. И это не сбой или недочёт — таково устройство и функциональное назначение анализируемой метафоры. Она должна отделять "нас" от "других", так как упомянутый "путь" нам уже дан» [Там же].

По сути, констатирует Дубин, в этой метафоре сконцентрирована «базовая характеристика архаизирующих разновидностей» [Там же. С. 254], и её необходимо учитывать при анализе особенностей институтов, норм, ценностей в сообществах, находящихся в сфере господства мифологического сознания. В частности, в описываемой Дубиным мифологеме «особого пути» безответственность элит соответствует безответственности масс.

---

[11] Лосев критикует и символическую теорию мифа, приписывающего ему некое переносное значение, в нём не содержащееся. «Если миф есть одно, а значит другое и это называют символизмом, то такой символизм… лучше называть не символизмом, а аллегоризмом». Также отрицается Лосевым и рационалистический подход к мифу, основанный на неких «наблюдениях». Нельзя «рассматривать мифы как зачаток естественнонаучного отношения к миру» [*Лосев*, 2025. С. 409].

[12] Вспомним, что Ш. Эйзенштадт особо подчёркивал, что важнейшей причиной провалов постколониальной модернизации середины XX в. было то, что реформаторам не удалось создать соответствующую новым требованиям «символическую рамку», в которую вписались бы проблемы, «переживаемые новорождёнными обществами на фоне модернизации и стимулируемого ею расширяющегося взаимодействия между различными общественными группами» [*Эйзенштадт*, 2010. С. 46].

И в картине мира, сконструированной на мифологеме отсталости как представляющей собой основание для мифологемы «особого пути», сама «экстраординарность» состояния отсталости «не столько противостоит привычности, сколько коррелирует и переплетается с нею» [Там же]. «В этом смысле мифологему особого пути допустимо трактовать как системный *ограничитель* свободы» [Там же. С. 267].

Тут нельзя не упомянуть Ахиезера, который рассматривает феномен отсутствия у субъектов самого желания принять на себя ответственность и за себя, и за своих близких, и за общество в целом как вытекающей из сложившейся в рамках традиционных сообществ специфики мышления. Ответственность предполагает свободу выбора в рамках сложившихся альтернатив. Но потребность в свободе, в поиске более эффективного решения возникающих проблем, равно как и потребность в их формулировании, не является следствием тех или иных указаний извне. Она возникает из «развития собственных возможностей и потребностей субъекта». Поэтому страх перед ответственностью во многом может определяться «глубиной, масштабами осознания своей свободы, которая может оказаться недостаточной для решения сложных проблем». Это осознание несоответствия сложности вновь возникающих проблем возможностям свободы выбора, ограниченным стереотипами мифологического сознания, и порождает страх перед ответственностью за собственный выбор. Преодолеть же это несоответствие, по Ахиезеру, можно лишь «в результате постоянного, кумулятивного развития потребностей в полноте бытия, осознания субъектом, что именно в этом, а не в мифическом Макумбе, лежат возможности человека-субъекта обеспечить свою выживаемость в усложняющемся мире» [*Ахиезер*, 2008. С. 241–242]. В социокультурных же условиях господства мифологического сознания «институциональная реальность не работает, если не получает: а) санкцию со стороны иерархической власти… и б) интерпретацию со стороны недифференцированной массы», что «позволяет использовать ресурсы институтов, игнорируя их функциональный императив» [*Дубин*, 2018. С. 269].

При этом миф как символ всегда относится к событиям (или псевдособытиям) прошлого. Но его значение «состоит в том, что эти события, имевшие место в определённый момент времени, существуют вне времени. Миф объясняет в равной мере как прошлое, так и настоящее и будущее» [*Леви-Строс*, 2001. С. 217]. Этим объясняется успешность его применения в создании идеологических конструкций. Присущая ему двойственная структура, «одновременно *историческая* и *внеисторическая*» [Там же]. Благодаря этому миф имеет специфические свойства с более высокой природой, чем обычный уровень языковых выражений, позволяющие ему выйти на уровень символа.

Мифологическое сознание и пространство трансформационных процессов

Выше были очерчены некоторые черты мифологического сознания, отличающие его от сознания, присущего современному рациональному человеку. Так как мышление носителя мифологического сознания имеет и сходства, и качественные отличия с мышлением современного человека, логично предположить, что и носителям такого сознания внутренне присущи нормы и ценности, в той или иной степени отличные от норм и ценностей, укоренившихся в обществах, находящихся на иных стадиях развития. Отсюда проблемы с имплантацией в страны с господством мифологического сознания институтов из более развитых стран. Их корни кроются именно в специфике господствующего в них массового сознания, в частности в том, каковы пропорции в разных сообществах носителей сознания с превалированием логического либо пра-логического начала (по Л. Леви-Брюлю).

Для анализа роли мифологического сознания в формировании концептуальной структуры институциональной среды прежде всего важен, во-первых, учёт особенностей

осмысления носителями такого сознания конкретной реальности, не предполагающей восхождения к новыми абстракциям, абсолютизации ими того синтеза, который дан в мифе или символе. Во-вторых, важно то, что признаки мифологического сознания встречаются не только у древних народов или современных сообществ, по каким-то причинам задержавшихся в своём развитии или развивавшихся по-другому. При определённых условиях черты такого сознания ярко проступают среди казалось бы вполне «прогрессивных» современных сообществ.

Поэтому мифологическое сознание не может быть охарактеризовано только как архаическое. Оно свойственно и ряду мыслительных конструкций разных сообществ современного типа. Подтверждение тому — один из важных элементов концепции Ахиезера, вписывающейся в представления о мифологическом сознании, хотя и с существенным уточнением, предполагающим возможность смены в рамках эмоциональной и культурной традиции общества типа мышления, направленного на конструктивный диалог всех страт общества. Главное, чтобы такой диалог ориентировался на анализ конкретных проблем, а не на некий *эмоционально окрашенный символ*. Ибо в таком случае будут игнорироваться существенные изменения, которые произошли в социальных условиях, и их причину носители мифологического сознания станут усматривать в «простом» решении — смене старого символа как якобы обратившегося из Добра в Зло, на новый[13].

Связывая выделенные свойства сознания с темой мифа как формы развития культуры, Ахиезер отмечает: в мифологическом мышлении преобладает инверсия, но при этом развивается и медиация [*Ахиезер*, 1998. С. 278]. Поэтому в таких странах, как Россия, «формировались и формируются все абстракции, которые необходимы для большого общества. Но у них слабая социокультурная база, они ограниченно и односторонне осваиваются на массовом уровне, они не превратились в основу интеграции и подчас оказываются беззащитными под ударами активизирующихся архаичных догосударственных ценностей» [*Ахиезер*, 2006. С. 67].

В то же время между двумя описываемыми типами мышления нет непроходимой границы. Их носители могут сосуществовать в одном обществе. Критически важна *пропорция*, в которой они сосуществуют. От неё зависит и то, какой тип норм, ценностей, институтов будет преобладать, и степень противодействия внедрению в нём инноваций, и возможности формирования «промежуточных институтов», способствующих продвижению новых норм и ценностей, формированию массового типа мышления, основанного на построении абстракций, исходящих из анализа изменившихся конкретных обстоятельств, а не из критериев их соответствия «высшим» ценностям, символам.

Качества, характерные для мифологического сознания, сохраняются в любом сообществе. Они незаметно присутствуют в большом числе понятий, а потому и в современном мире по-прежнему присутствует мифотворчество, иногда захватывающее огромные массы людей. Они, как отмечал Леви-Брюль, сосуществуют даже в каждой голове, где сочетаются конструкции как логического, так и пра-логического мышления.

С. Пинкер, говоря о человеческой иррациональности, пишет и о взлётах, и о провалах в человеческой истории, отмечая при этом, что великие мыслители Просвещения — и Кант, и Спиноза, и Смит, и энциклопедисты никогда не утверждали, «что люди рациональны всегда и во всём… Они полагали лишь, что нам стоит быть рациональными, научившись избавляться от заблуждений и догм, которым мы так легко поддаёмся, и что мы способны быть рациональными, если не поодиночке, то хотя бы коллективно» [*Пинкер*, 2021. С. 413]. В данном случае Пинкер имеет в виду рациональность и иррациональность

[13] В какой-то мере это соответствует выявленному К. Леви-Стросом процессу виртуального перехода от одного мифа (или их группы) к другому в виде цепи операций с бинарными оппозициями как единицами мышления: 1) совмещение бинарных оппозиций; 2) перенос бинарности или установление соответствий между более общей и более конкретными оппозициями; 3) введение медиаторов [*Островский*, 1984].

в привычном нам понимании, хотя часто то, что подразумевается под иррациональностью есть рациональность в рамках мифологического сознания.

Потому в ситуациях, когда перед обществом встают качественно новые проблемы, нередко связанные с новыми технологическими рывками, и быстро не находится новое обобщение конкретики, массовое сознание обращается к мифологическим рецептам решения проблем. Общество в результате попадает в инверсионную ловушку, пытается решить качественно новые проблемы на основе «экстраполяции прошлого опыта, на абсолютизации инверсии, на вере, что отказ от зла, заблуждения автоматически приводит к добру, а не к ещё худшему злу, не к иному заблуждению» [*Ахиезер*, 1998. С. 194].

История XX в. показала, что даже в достаточно развитых обществах на передний план нередко выходят принципы пра-логического мышления. Это же показывает и четвертьвековая история XXI в. с его разрастанием разного рода популистских движений. Этому способствуют и разного рода кризисные ситуации, когда массовое сознание оказывается покорённым выдвинутой популистским лидером теоретической конструкцией, претендующей на научность идеей. Последняя даёт, казалось бы, простое и ясное объяснение причин возникших бедствий и предлагает столь же простое решение проблем. Массы воспринимают предложенную абстракцию как символ, не подлежащий анализу. В результате формируется массовое движение, на деле оказывающееся путём не к прогрессу, а к откату назад.

Поэтому столь важно расширение плоскостной схемы концептуального пространства исследования трансформационных процессов. В неё должно быть включено и пространство, в котором в той или иной степени присутствует мифологическое сознание. Важно, что, с одной стороны, это сознание отнюдь не мистическое, а способное вполне рационально анализировать конкретные ситуации реальной жизни, но в то же время соотносящее изменения с незыблемыми «высшими» ценностями, обретающими форму символов. В то же время так как между логическим и пра-логическим сознанием нет непреодолимой стены, то с развитием различных стран и сообществ вполне реален переход из сферы господства одного типа сознания в другой, причём в разных направлениях. На таком пути анализа, как представляется, открываются новые перспективы понимания особенностей трансформационных процессов.

ЛИТЕРАТУРА

Аверинцев С.С.(1983). Символ // *Философский энциклопедический словарь*. — М.: Советская энциклопедия. С. 607–608.

Александер Дж. (2013) *Смыслы социальной жизни: культурсоциология*. — М.: Праксис.

Ахиезер А.С. (1998). *Россия: критика исторического опыта.* Т. II. *Теория и методология: Словарь*. — Новосибирск: Сибирский хронограф.

Ахиезер А.С. (2006). Специфика российской истории // *А.С. Ахиезер Труды.* Т. 1. — М.: Новый хронограф. С. 21–154.

Ахиезер А.С. (2008). Человек в поисках полноты бытия // *А.С. Ахиезер Труды*. Т. 2. — М.: Новый хронограф. С. 11–384.

Бурковский М.В. (2013). Мифология в свете философских исканий Шеллинга // *Вестник Воронежского Государственного Университета. Серия Философия.* № 1. С. 131–139.

Вундт В. (1913). *Миф и религия*. — СПб.: Брокгауз-Ефрон.

Гулыга А.В. (1982). *Шеллинг*. — М.: Молодая гвардия.

Дубин Б.В. (2018). Мифологема «особого пути» в общественном мнении современной России // *«Особый путь»: от идеологии к методу*. — М.: Новое литературное обозрение. С. 243–274.

Заостровцев А.П. (2020). *Полемика о модернизации: общая дорога или особые пути?* — СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге.

Кассирер Э. (2001–2002). *Философия символических форм*. В 3 т. — М., СПб.: Университетская книга.

Кирдина С.Г. (2014). *Институциональные матрицы и развитие России. Введение в X-Y-теорию.* М. — СПб.: Нестор-История.

Кирпицкий Н.Н. (2010). А.Ф.Лосев: феноменология мифологического сознания // *Наука о человеке: гуманитарные исследования.* № 2. С. 123–132.

Крюков А.Н. (2015). Понятие «символическое запечатление» у Э. Кассирера // *История философии: история или философия?* Алёшинские чтения — 2015: Материалы междунар. конф. Москва, 10–11 декабря 2015 г. — М.: РГГУ.

Леви-Брюль Л.(2022). *Первобытное мышление.* — М.: Академический проект.

Леви-Строс. К. (1994). *Первобытное мышление.* — М.: Республика. (URL: https://psychoanalysis.by/wp-content/uploads/2018/11/pervobitnoe_mishlenie.pdf?189db0&189db0) (дата обращения: 11.05.2026).

Леви-Строс К. (2001). *Структурная антропология.* — М.: ЭКСМО-Пресс.

Лосев А.Ф. (2025). *Диалектика мифа.* — М.: АСТ.

Мелетинский Е. М. (1991). Общее понятие мифа и мифологии // *Мифологический словарь.* — М.: Советская энциклопедия. С. 653—658.

Островский А.Б. (1984). Анализ мифов К. Леви-Строса: первобытное мышление и этнографический контекст // *Советская этнография.* № 5. С. 48–59.

Островский А.Б. (1994). Этнологический структурализм Клода Леви-Строса. Предисловие // *Леви-Строс К.* (1994). *Первобытное мышление.* — М.: Республика.

Пивоев В. М. (1991). *Мифологическое сознание как способ освоения мира.*— Петрозаводск: «Карелия».

Пинкер С. (2021). *Просвещение продолжается. В защиту разума, науки и прогресса.* — М.: Альпина нон-фикшн.

Плискевич Н.М. (2026). Концептуальное пространство исследования трансформационных процессов // *Вопросы теоретической экономики*. №2. С. 68–85. DOI: 10.52342/2587-7666VTE_2026_2_68_85.

Тахо-Годи А.А. (2025). Я задыхался от невозможности выразиться и высказаться…// *Лосев А.Ф.* (2025). *Диалектика мифа* — М.: АСТ. С. 3–12.

Фишер К. (1905). *История новой философии. Т. 7. Шеллинг, его жизнь, сочинения и учение.* — СПб.: Издание Д.Е. Жуковского.

Хедлунд С. (2015). *Невидимые руки, опыт России и общественная наука. Способы объяснения системного провала*. — М.: ВШЭ.

Шеллинг Ф.-В.-Й. (1989). Введение в философию мифологии. Историко-критическое введение в философию мифологии. Кн. 1 // *Ф.-В.-Й. Шеллинг* (1989). Соч. в 2-х т. Т. 2. С. 159–375.

Эйзенштадт Ш. (2010). Срывы модернизации // *Неприкосновенный запас.* № 6. С. 42–63.

McCloskey D.N. (2021). — *The Statist Neo-Institutionalism of Acemoglu and Robinson.* Version of January 31, 2021 URL: https://www.deirdremccloskey.com/docs/pdf/McCloskey_AcemogluRobinson2021.pdf (access date: 14.07.2026).

REFERENCES

Akhiyezer A.S. (1998). *Russia: criticism of historical experience.* Vol. II. *Theory and methodology: Vocabulary*. — Novosibirsk: Sibirskiy khronograf. (In Russ.).

Akhiezer A.S. (2006). Specifics of Russian history // *A.S. Akhiezer Works. Vol.1.* — M.: Novyi khronograf. Pp. 21–154. (In Russ.).

Akhiezer A.S. (2008). Man in Search of the Fullness of Being // *A.S. Akhiezer. Works*. Vol. 2. — M.: Novyi Khronograf. Pp. 11–384. (In Russ.).

Alexander J. (2013). *The meanings of social life: a cultural sociology*. — M.: Praxis. (In Russ.).

Averintsev S.S. (1983). Symbol // *Philosophical Encyclopedic Dictionary*. — M.: Soviet Encyclopedia. Pp. 607–608. (In Russ.).

Burkovsky M.V. (2013). Mythology in the light of Schelling's philosophical searches // *VSU Bulletin. Philosophy Series.* No. 1. Pp. 131–139. (In Russ.).

Cassirer E. (2001–2002). *The Philosophy of Symbolic Forms.* In 3 vols. — M., SPb.: Universitetskaya kniga. (In Russ.).

Dubin B. (2018).The Mythologem of Sonderweg in the Public Opinion of Modern Russia // «*A Special Path*»: *From Ideology to Method*. — M.: Novoye literaturnoye obozreniye. Pp. 243–274. (In Russ.).

Eisenstadt S. (2010). Failures of modernization // *Neprikosnovennyy zapas*. No. 6. Pp. 42–63. (In Russ.).

Fischer K. (1905). *History of Modern Philosophy.* Vol. 7. — SPb.: Published by D.E. Zhukovsky. (In Russ.).

Gulyga A.V. (1982). *Schelling*. — M.: Molodaya gvardiya. (In Russ.).

Hedlund S. (2015). *Invisible Hands, Russian Experience and Social Science. Approaches to Understanding Systemic Failure*. — M.: HSE. (In Russ.).

Kirdina S.G. (2014). *Institutional matrices and development of Russia. Introduction to X-Y-theory*. M. — SPb.: Nestor-Istoriya. (In Russ.).

Kirpitsky N.N. (2010). A.F. Losev: The Phenomenology of Mythological Consciousness // *Russian Journal of Social Sciences and Humanities*. No. 2. Pp. 123–132. (In Russ.).

Kryukov A.N. (2015). The Concept of «Symbolic Imprinting» in E. Cassirer // *The History of Philosophy: History or Philosophy? Aleshin Readings — 2015:* Proceedings of the International Conference. Moscow, December 10–11, 2015. — M.: RSUH. (In Russ.).

Levy-Bruhl L. (2022). *La mentalité primitive.* — M.: Akademicheskiy proekt. (In Russ.).

Lèvi-Strauss C. (1994). *La Totemisme aujourd'hui. La Pensée sauvage*. https://psychoanalysis.by/wp-content/uploads/2018/11/pervobitnoe_mishlenie.pdf?189db0&189db0 (дата обращения: 11.05.2026). (In Russ.).

Lèvi-Strauss C. (2001). *Antropologie structural.* — M.: EKSMO-Press.

Losev A.F. (2025). *Dialectics of myth.* — M.: AST. (In Russ.).

McCloskey D.N. (2021). — *The Statist Neo-Institutionalism of Acemoglu and Robinson*. Version of January 31, 2021. URL: https://www.deirdremccloskey.com/docs/pdf/McCloskey_AcemogluRobinson2021.pdf (access date: 14.07.2026).

Meletinsky E. M. (1991). General concept of myth and mythology // *Mythological Dictionary*. — M.: Sovetskaya entsiklopediya. Pp. 653–658. (In Russ.).

Ostrovsky A.B. (1984). Analysis of Claude Levi-Strauss's Myths: Primitive Thinking and Ethnographic Context // *Sovetskaya etnografiya*. No. 5. Pp. 48–59. (In Russ.).

Ostrovsky A.B. (1994). Claude Levi-Strauss's Ethnological Structuralism. Preface // *Levi-Strauss* (1994). *Primitive Thinking*. — M.: Respublika. (In Russ.).

Pivoev V.M. (1991). *Mythological Consciousness as a Way of Mastering the World.* — Petrozavodsk: Karelia. (In Russ.).

Pinker S. (2021). *Enlightenment Now: The Case for Reason, Science and Progress*. — M.: Alpina Non-Fiction. (In Russ.).

Pliskevich N. (2026). Conceptual Space for Researching of the Transformation Processes // *Voprosy teoreticheskoy ekonomiki*. No. 2. Pp. 68–85. DOI: 10.52342/2587-7666VTE_2026_2_68_85. (In Russ.).

Schelling F.-W.-J. (1989). Introduction to the Philosophy of Mythology. Historical-Critical Introduction to the Philosophy of Mythology. Book One // *F.-W.-J. Schelling* (1989). *Works in 2 vol.* Vol. 2. Pp. 159–375. (In Russ.).

Takho-Godi A.A. (2025). I was suffocating from the inability to express myself and speak out... // *Losev A.F.* (2025). *Dialectics of Myth.* — M.: AST. Pp.3-12. (In Russ.).

Wundt W. (1913). *Myth and religion.* — St. Petersburg: Brockhaus-Efron. (In Russ.).

Zaostrovtsev A.P. (2020). *Modernization Controversy: Common Road or Special Paths?*. — SPb.: Izdatel'stvo Yevropeyskogo universiteta v Sankt-Peterburge. (In Russ.).

Плискевич Наталья Михайловна
ORCID: 0000-0003-0860-6229
znplis@yandex.ru

Natalya Pliskevich
senior researcher, Institute of economics of the Russian Academy of sciences (Moscow)
ORCID: 0000-0003-0860-6229
znplis@yandex.ru

MYTHOLOGICAL CONSCIOUSNESS AS AN ELEMENT OF THE CONCEPTUAL SPACE OF TRANSFORMATIONAL PROCESSES

Abstract. This article continues the analysis begun in the previous article (VTE, 2026, No. 2) of the two-dimensional conceptual frameworks for the evolution of socioeconomic development in various countries. A framework was proposed that includes four «poles» symbolizing the varying strengths and weaknesses of both the state and social structures. Moreover, the fundamental processes of institutional system formation are recognized as the peculiarities of the consciousness of the actors involved in these processes. Accordingly, a previously unaccounted area emerges within the conceptual framework, symbolizing the strength of society in its pre-state or proto-state state. It is suggested that in this area, the specifics of the institutional system are fundamentally influenced by «mythological consciousness». Such features of this consciousness as its realistic, rather than mystical, nature, as well as its distinctive combination of concrete and abstract thinking, are highlighted. It is shown that philosophers, ethnographers, and anthropologists alike note that, in contrast to logical, scientific thinking, for which abstraction is the result of ascending from the concrete and synthesizing this process, adherents of mythological consciousness, despite their rational approach to concrete phenomena and solutions to concrete problems, do not elevate the results of this analysis to the level of «higher» abstraction. A rupture occurs between the concrete as "external" and the abstract as the ideal, semantic, and "internal" plane of understanding reality. The role of the symbol as a concrete, sensory image of an abstract concept is particularly emphasized. The importance of incorporating research related to the manifestations of mythological consciousness in a wide variety of communities into the conceptual space of socioeconomic change is noted, including the emergence in modern conditions of new mythologemes that underlie populist movements of various stripes.

Keywords: *mythological consciousness, mythological thinking, abstract thinking, concrete thinking, pre-logical thinking, symbol, symbolic forms, institutional structure, institutional evolution.*
JEL: A10, A12, A13, B15, B52.