

„ДИАЛЕКТИКА НА МИТА” НА А. ЛОСЕВ И СЪВРЕМЕННАТА ПРОБЛЕМАТИКА НА МИТА*

Богдан Богданов

'Мит' и 'митология' са между най-активните термини на европейската хуманитарна мисъл от XVIII век насам. Старогръцки думи, обвързани с антични идеи, те служат дълго за коментиране на античната и европейската традиция. Започват да се отделят от тази тема във втората половина на XIX век с откриването на етнологията, намирайки, както се мисли, истинското си място в извъневропейската първобитност. Но така по-скоро се отключва иманентното колебание, съпровождащо употребата им. Инструмент за представяне на другостта, особено след двадесетте години на XX век, те обслужват дебатите по голямата европейска дилема, дали „другото” е нещо историческо извън нашия свят, или напротив - е вътре в него и трябва да се разглежда като негов елемент.

Европейската хуманитарна мисъл коментира чрез тях и друг вариант на тази дилема - дали човешкото да се мисли исторически като следване на различаващи се етапи на развитие, или като трайна структура, проявена в оцеляващ в хода на историческата промяна принцип на живот. 'Мит' и 'митология' позволяват ефективното смесване на историческия развоен и на структурно статичния план за разбиране, допускат да се мисли за минало, което е налице, и за несъвременна съвременност, помагат да се представя едрата диахрония на минало и настояще, но и смесващите се в една екземплярност времена.

Ползването на двете понятия става интензивно след публикуването на „Нова наука” на Джанбатиста Вико в първата половина на XVIII век. До осемдесетте години на XX век, когато употребата им постепенно затихва, обикновено свързани с други понятия, те обслужват различни познавателни акции, най-вече в сферата на антропологията. Такъв е случаят в английската ритуална школа, във френската социологическа на Дюркем и Мос или във функционалната на Малиновски. Този тип употреба развива частични парадигми за мит и митология. В отделни случаи се реализират и цялостни парадигми по темата. Такава разработка прави Шелинг в своята „Философия на митологията и откровението” в първата половина на XIX век. Именно нея следват през XX век Ернст Касирер в „Митическото мислене” (1925) и Алексей Лосев в „Диалектика на мита” (1930). „Диалектиката” е лебедовата песен на продължилото около век време на цялостни парадигми по темата.

Инкриминираната веднага след публикуването си и станала причина за репресирането на своя автор книга на Лосев е труд с гениално систематизирана материя, изложена вдъхновено в диатрибния тон, характерен и за другите му публикации от тези години. Лосев познава труда на Касирер, цитира го, но не се опира основно на него при разработването на „Диалектика на мита”. Поради откъснатостта на тогавашната съветска култура от Запада, авторът на тритомната „Философия на символните форми” остава незапознат с труда на Лосев.

* Алексей Лосев, Диалектика на мита. С. 2003, с. 241-254.

Независимо от това двамата развиват сходни цялостни феноменолого-диалектически парадигми с еднакво разбиране на мита като символична изразителна форма. Разбира се, Лосев критикува кантианската позиция на Касирер и се опира повече на Шелинговата трансцендентална философия и феноменологията на Хегел. На свой ред ползва и Хусерл, от който пък Касирер държи да се различава.

Отликите произтичат от различните философски основи на „Диалектика на мита” и „Митическото мислене”. За Лосев митът е категория на битието и съзнанието едновременно, за Касирер - на откъснато от реалните светове на човека съзнание, продуциращо символичен свят. При Лосев диалектиката е план на цялото доказателство, при Касирер тя е съчетана с недиалектически формулировки. Самостоятелен текст, сякаш художествено произведение, което се държи като средство за постигане на благо, „Диалектиката” развива два плана, външен за въздействие върху читател-избраник и вътрешен на себедостатъчно виртуозно разполагане на термини с идеологическо твърдение - с митологията се изразява принципно недоверие към западната аналитичност. Докато Касирер преценява мита и митологията еднопланово в гледната точка на възможното аналитично разбиране.

Постановката на Лосев е, че диалектиката и митологията съвпадат със самото битие и живота като цялост, затова доброто им представяне означава за тях да се мисли отворено, като се смесват помежду си. Същевременно диалектиката налага митологията да се различи от другите проявления на човешката познавателна дейност. Науката, религията и метафизиката обаче не са равноправни с митологията. Те са зависими от нея по двоен начин. Всяка е вид конкретна митология, подчинена на върховенството на абсолютната митология, на диалектиката на ставащите битие и съзнание. Както е заявено в началото на „Диалектиката”, тя е увод към социологията на мита. Етнографските и религиоведски изводи по темата са оставени настрана. Целта е чистото разбиране на мита от самия него. Лосев го постига с нанизване на синонимни, допълващи се, все по-точни определения - митът е диалектически необходима категория на съзнанието и битието, самият живот, жизнено телесна действителност, живо субект-обектно общуване, съдържащо в себе си своята митическа истинност, символична изразителна форма на интуитивното взаимоотношение на човека с вещите, личностно битие.

В тази връзка Лосев разглежда пространно символа, за да убеди, че и организмът, и личността са символи в битие и да стигне до разгърнатото конкретно определение - митът е чудесна личностна история, дадена в словото. Основна категория в това определение е чудото. Събитие на мита, то е сблъсък на различни планове на действителност и синтез на два плана на личността. Така, като поставя в отношение категориите свят, действителност, живот, ставане, диалектика, общуване, личност, интелигенция, слово, история и чудо, Лосев представя мита като битие-действителност-живот, но и като логика на всяко съществуване, като вид абсолютно съзнание, съвпадащо с него, проявено в обективно съществуващ ход на различавания и синтези. В този ход в текста на „Диалектиката” просветва синтезът, занимаващ голям брой митически разкази - на индивид и социум, както и неясният субект на идеалната личност, възможният бог.

Изследването на Касирер има предимство във времето в използването на почти същия набор от понятия. То въвежда идеята за „митическото мислене“, която, като сменя предишната идея „първобитно съзнание“, дава ход за смесеното историко-типологично разбиране на мита и митологията, наложило се в науката след публикуването на книгата. Основната отлика от „Диалектиката“ е, че парадигмата на мита в „Митическото мислене“ е по-конкретна - митологията за Касирер е автономна символическа форма на култура. Вид моделиране на феноменален свят, тя е едновременно особен свят-действителност и набор от принципи за построяването му. За този свят, а не за самото съществуване, както е при Лосев, са характерни неразличаването на обект и субект, реално и идеално, вещ и образ. Митологията не е изражение на душата или личността, нито отражение на природни и социални явления.

На свой ред митическото мислене е нещо различно от митическото чувство и митическите представи символи - от използването им като инструменти за действие. Различеността засяга и мистично разбиранията в „Диалектика на мита“ категория живот. В „Митическото мислене“ тя е разделена на митическо чувство за единство на живота и жизнена практика на ползване на митовете. Касирер подкрепя с богат научен материал картината на виртуалната митическа култура, която рисува. Дейността разбиране на митологията като свят в ставане и като жизнено практикуване го кара да вземе страна в спора на тогавашната антропология за първенството на мита или на ритуала. Независимо от тези различавания авторът на „Философия на символните форми“ не отговаря на съществения теоретичен въпрос, как се отнася целостта на разгърнатата парадигма за митология към една или друга конкретна митология, какъв е преходът от виртуалната култура на митическото мислене към реалните митологически продукции в границите на една култура.

Парадоксът е, че въпреки по-абстрактната си постановка, Лосев достига в „Диалектика на мита“ до по-реалистични резултати. Първо, разбира, че за флуидните идеи 'мит' и 'митология' не може да се говори общо по аналитичен начин. Второ, чрез формулата, че митът е словесна изразна форма със събитие за личност, създава преводаемо на научен език определение за мит. Той го прави, като следва „ненаучната“ логика на диалектиката. Обратно, Касирер не достига до подобно работно определение на мита може би защото, както показва последната глава на „Митическото мислене“, разбира диалектиката само като историческа логика. Независимо от тази разлика и в двата случая става дума за цялостни парадигми за мит и митология. Те в еднаква степен са израз на монологичния патос на един тип свръхобяснение, което, като обяснява нещо, го обяснява на фона на обясняването на всичко. Амбицията е да се отстрани реалната контекстуална зависимост от други гледни точки. Подобни цялостни парадигми не предполагат, че разбирането на нещо протича в отношение с други разбирания в миналото и съвременността, че се легитимира от ползване, което го допълва с други ограничени във валидността си разбирания.

Но така или иначе в представените цялостни парадигми ясно се открояват общите терминологични кръгове, между които се колебае европейската хуманитарна мисъл при обясняването на идеите за мит и митология. Те са свят-действителност, съзнание-мислене, език-реч и живот-дейност-комуникация. Митът

и митологията са проявление на трайна или историческа преходна човешка действителност. От друга страна, са израз на трайно или исторически преходно колективно или индивидуално съзнание или мислене, влизащо в отношение с други съзнания или начини на мислене. От трета страна, са език, разбираан като обща виртуална система от знаци или като нещо реално, като дискурс. На четвърто място са дейностно изражение на един вид жизнена комуникация.

Цялостните парадигми се стремят да проведат разбирането на мита и митологията едновременно в четирите терминологични кръга. Това става трудно на аналитичен език, аналитизмът никога не е чист и пълен. Както и да се съчетават, изброените кръгове се сменят във времето. Кръгът свят-действителност, ползван от една епоха, отстъпва в следващото време на съзнание-мислене, което на свой ред отстъпва на език-реч и на живот-комуникация. Оттук и абсурдността на цялостните парадигми. Те или не успяват да постигнат баланс между горните терминологични кръгове, какъвто е случаят при Касирер, или създават като цяло нещо откъснато от контекста на изследователските акции по въпроса, какъвто е случаят с „Диалектика на мита”.

Репресираният за труда си автор на „Диалектиката” в един момент се отказва да мисли за мита като за нещо в себе си. Привидно защото преминава от общо към социологическо разбиране, той съчетава диалектико-феноменологичния си възглед с марксисткия, всъщност стария позитивистки възглед, че митът отразява социални феномени. Особено неубедително е това съчетаване в статията „Мифология” в съветската „Философская Энциклопедия” (т. 3, 1964). Въпреки че преходът от единия към другия подход е по-убедителен в историцистките схеми на големите трудове на Лосев по антична митология, те също оставят открит въпроса, на какъв език е добре да протича теоретизацията по темата. Примерът на Платон естествено се налага на погледа. Дали говоренето за мита не би се провеждало по по-съответен начин с коригиращо редуване на аналитични и синтетични дискурси?

След трийсетте години на XX век темата 'мит и митология' се разработва в частични парадигми в диалог с други изследвания в кръга на една или друга конкретна култура. Общата теория на мита в трудовете на Клод Леви-Строс също е ориентирана към конкретна култура. Теориите, които организират частичните парадигми за мит, следват един или друг терминологичен кръг на обясняване, но никога и четирите изброени по-горе, което ги прави по-комуникативни. Такъв е случаят с позицията на Леви-Строс, че митът мислене-логика е вторичен език. Загърбването на гледната точка свят-действителност от автора на „Митологиите” бележи цяла епоха в разработването на темата след шейсетте години на XX век.

Като следват определен кръг на обяснение, частичните парадигми усилват неререфлектираността на изоставените терминологични кръгове. Това ограничава аналитизма им, прави го зависим от колективното несъзнато на културното време. Или, ако се изкажем на езика на „Диалектика на мита”, колкото по-аналитични са подобни постановки, толкова по-силно зависими стават от фона на някаква митология. Това е и основната пречка за едномерното аналитично представяне на натрупаните в хода на два века възгледи за мита и митологията. Така или иначе, е ясно, че поради когнитивната си и културна подвижност двете понятия не бива да се изследват само в един план. Оттук и реалистичното съвременно решение те да се

коментират с допълващи се търпими към несъгласуваността си частични парадигми.

Такъв е случаят в авторитетното справочно издание *Encyclopaedia universalis*, което представя темата в четири допълващи се статии. Ще предложа схемите на две от тях, на философа Пол Рикъор и митолога Марсел Детиен.

Частта от статията „Мит” в *Encyclopaedia universalis* (Corpus, t. 15, 1996), написана от Рикъор, е посветена на темата мит и философия. Краткото определение на именития философ е „митът е форма на дискурс с претенции за смисъл и истина”. Още от времето на Платон отношенията на мита с истината са двойствени - *mythos* е нещо противоположно на истинния *logos*. Същевременно митът допълва логоса като друг тип реч, изразявайки истини, които не могат да се изкажат по друг начин. На основата на разбирането за отношението на език и истина или на означаващо и означавано, в XX век митът става предмет на семиологията. Това обаче не премахва античното противоречие между неистина и особена истина. Съвременността го заменя с подобна антиномия между формалното структурално и семантичното съдържателно разбиране на мита.

Първото е застъпено в структуралната теория на Клод Леви-Строс. Според нея митологията е митологика. Митът не казва нищо, не може да се разбира, може да се декодира. Той е структура за осъзнаване и подлагане на определени опозиции в хода на т.нар. прогресивна медиация. Леви-Строс не изследва субстанцията или семантиката на мита, нито отношението му към някаква реалност, а системата на митологията като цяло, затворено в себе си. Рикъор прави критика на това разбиране. Според него то обхваща само виртуалната страна на мита като език, но не и реалната като дискурс. Двете страни се допълват, но не се свеждат една към друга. На фона на митологията, която е, така да се каже, неговият контекст, виртуалният мит формулира определени пермутативни твърдения с логически характер, изразявайки универсалния колективен интелект, а не някаква реалност. Докато реалният мит е дискурс, произвежда смисъл, като комбинира метафорни и метонимични преноси в хода на по-общото свързване на речевите функции на идентифициращата референция и предикацията. Така се развива пропозиционално твърдение за нещо, поставено в отношение към реалност. Оттук и крайният ефект, че реалният мит-дискурс не е форма, а съдържание, което произвежда смисъл.

Рикъор не навлиза в механизма на комбинирането на пропозиционално съдържание и референция при оформянето на значението на мита, защото не разглежда конкретен митически разказ. Той посочва само най-общото съдържателно положение, занимаващо митовете - онтологическия въпрос за произхода на човека. На друго място в статията го преформулира - митът е разказ за произходи, за това, как нещо се е породило на основата на свързването на времена, митът реактивира в настоящето някакво примордиално събитие. Първото изказване е по-скоро съдържателно, второто представя т.нар. вътрешна форма, както би се изразил Касирер. Най-последно, като коментира отношението на мита към ритуала и свещеното, Рикъор маркира възможния общ контекст за пораждаване на смисъла на мита, неговата прагматика. „Да се живее съобразно един мит, казва той, означава човек да престане да живее във всекидневието”.

Голямото постижение на формулировките в тази статия е ясното разграничаване на структурално семиологичното от семантичното разбиране на

мита. От една страна, са влизащите в отношение към цялото на някаква митология виртуални митове, от друга, са реалните митове. Техният смисъл се произвежда с отнасяне на пропозиционалното им съдържание към реалност, което като прагматика придобива вид на процедура на разбиране в определена човешка среда. Въпреки че схемата на този пълен семиозис е налице в статията, Рикъор е осветлил повече първите две страни на образуването на митичния смисъл. Така става - конкретната среда от текстове, на които се реагира, насочват погледа на автора към едни пунктове от очертаната схема и затъмнява други. Фоновият прагматичен момент естествено налага на аналитичното писане своеобразна „ефективна“ неизчерпаност, подканяща към ново разбиране.

Такова разбиране е следващата в рубриката „Мит“ статия на Марсел Детиен, наречена „Епистемология на митовете“. На пръв поглед тезите на двамата автори не се различават основно. „Митологията, формулира Детиен, е естествен метаезик, който се разгръща в особения тип разказ на мита“. Предложена е проста класификация на начините на разбиране на отношението мит и смисъл. Смисълът се търси в самата митология (от Шелинг до Леви-Строс), вън от нея в алегоричен смисъл, към който сочи митът, и в съдържащ се в самия мит смисъл, който не може да се изкаже по друг начин (символизма, неоплатониците, Керени, Рикъор). Голямата част от статията е посветена на т.нар. от антропологията на XX век „устна култура“ и „социална памет“. Убеждението на Детиен е, че митологията и митът са изразение на културата на устното общуване и зависят от особената форма на социална памет, която се развива в тези условия на комуникация. Съществен момент при нея е формулираният от Марсел Мос статут на текста - незавършеността и неопределеността му, трупането на версии, които получават валидност, доколкото са приети колективно.

При определянето на мита или по-точно на митизма Детиен се опира на постановка на Леви-Строс от том 4 на „Митологиите“. „Индивидуалните творби, казва Леви-Строс, са митове във възможност. Тяхното приемане по колективен начин в края на краищата актуализира митизма им.“ Така са изведени в преден план двата съществени момента на митообразуването - особената текстовост в условията на устната култура и характерната за тази култура гледна точка на колективността. Или вниманието на Детиен е насочено към прагматичните условия за развиването на митология. Те се свеждат до: 1. неустановеността и особената амалгама между минало и настояще в текстовете на устното общуване, и 2. съществения за условията на това общуване аспект на колективността.

Въпросът, който се повдига в тази връзка, е дали външните условия, на които набляга Детиен, имат отношение към съдържанието на митическите текстове, или какъвто и да е текст би станал митичен вследствие на колективната си употреба и разбиране. Питаме се дали определящата мита прагматика попада в отношение с неговата семантика, и то с коя - с дълбинната, определена от митологичното мислене и реалната митология, в чиито предели се развива един мит, или с настанилата се върху нея семантика на този мит. Ако занимаващите се с някакъв произход митове структурират голяма промяна, изразена в речта на конкретния разказ, подобна текстово структурирана промяна сигурно стимулира и влиза в отношение с външната промяна на някакъв колектив в ситуацията на възприемането на разказа. Но къде става това? В полето на традиционната култура,

или на по-конкретния плац на определен празник, върху който чрез митове и ритуали колективът престава да живее във всекидневието, ако подедем казаното в края на статията на Пол Рикъор?

Аналитичното представяне на темите 'мит' и 'митология' с частични парадигми ни изправя пред разногласията на европейската хуманитарна мисъл по значенията на четирите формулирани по-горе терминологични кръга - свят-действителност, съзнание-мислене, език-реч и живот-комуникация. Разногласията са в на отделните нива на науката, изкуството и всекидневния език, но и между тях. Особено чувствително е разминаването между дискурсивното философско разбиране на термините, редовия по-недискурсивен научен и съвсем недискурсивния всекидневен начин на мислене. Оттук и последствието, че наборът от признаци, с който се мисли за мит и митология, е ту един, ту друг.

Този разнотой засяга особено разбирането на идеите за свят и действителност. Понятията за тях, развивани от философи, са по-дискурсивни от представите по въпроса, следвани от занимаващите се с конкретни култури и митологии хуманитарни науки. Големият проблем е, че те обикновено не различават термините свят и действителност, а ги използват като синоними. Тяхното различаване обаче е важен момент в разбирането на културите и митологиите. Защото дълбинната им семантика налага да се отделят представите за статичен свят, пространство и среди в него, но и динамични идеи за време и промяна, което ще рече за действителност, определена от преобразуването на някакъв субект. Виртуалният статичен свят на една митология има за преден план динамична идея за действителност.

Натрупаният опит в европейската философия и изследването на различни култури показва, че подобна действителност се структурира от отношение на човешки и извънчовешки свят и се представя като променяща се човешка среда, поставена в отношение към макросредата на някакъв цял свят. Така че различаването на свят и действителност води до разграничаване на статичните модели за свят, развивани от общата, но и от конкретната митология, от динамичните модели за действителност в тях. Съчетаването на преден план на идея за действителност и заден на свят е основната процедура при изграждането на семантиката на всяка митология. Именно поради това тя се обвързва с макротвърдения, става носител на съдържание. Митологията може да бъде своеобразна логика и език, в което убеждава Клод Леви-Строс. Въпросът е да бъде и реч, ако се опрем на формулата на Рикъор, да казва нещо за нещо, т.е. да е свързана с дълбинна семантика, отнасяна чрез акта на конкретното разказване на митове към конкретния контекст на някаква външна реалност.

В този пункт се повдига въпросът за разликата между мит и митология и за начина, по който се гради семантиката на конкретните митически разкази.

Когато говорим за митология, имаме предвид конкретни митологии като античната или американската, която изследва Клод Леви-Строс в „Митологиите”. Те са набори от разкази, мотиви и образи, или от митове, митеми и митически субекти. За конкретните митологии се мисли като за складове, от които се черпи. Същевременно те са и семантични системи. За Марсел Гриол като културите, които ги произвеждат, митологиите са нещо специфично, затворено в себе си. Докато за Касирер и Клод Леви-Строс те клонят към семантичната или логическата система

на обща митология, на една свръхкултура или универсална логика, която може да се открие навсякъде. Но независимо дали е конкретна или обща, митологията е виртуалност, проявявана двойно като скица за реалност, чието съществуване се предполага и желае, и като схема за разбиране, осигуряваща на изследователя рамка на цялостност за наблюдаване. Това води до смесване на изследваната митология с разбирането на изследователя за нея. Дори когато знае, че е обслужваща изследването схема и нещо вероятно и желано, изследователят я разбира и като истина за изследваната реалност.

Системите на общата и конкретните митологии, на общата и конкретните култури са необходими. Един вид абстрактни контексти, те служат като първоначална рамка за оформяне на съдържанието на реалните разкази на културите и митологиите. На нивата на общата и конкретната митология това съдържание е незавършено. Пол Рикъор е прав, реалното съдържание се оформя в речта на митическия разказ. Едва на неговото равнище става първото постигане на конкретна действителност, свеждането на моделите за действителност, зададени от общата и конкретната митология, до историята на конкретното преобразуване на някакъв субект. На свой ред това пропозиционално съдържание преминава във външното му преобразуване в смисъл, в отнасянето му към конкретния контекст на разбиране в хода на празничната пренагласа на някакъв колектив.

Така че митическият разказ е единицата на реалното съществуване - и на конкретната митология, в чиято среда той е произведен интелектуално, и на културата, породила ситуацията на неговото ползване. Разбирането на пропозиционалното съдържание на един митически разказ от изследователя става до известна степен по принцип. Защото нищо не гарантира, че видът, в който го разглеждаме, е действителната единица на съществуването му. Оттук и опирането в други подобни или съседни разкази. То се налага естествено поради факта, че процедурата на граденето на собственото съдържание на един митологичен текст става на фона на дълбинните семантични твърдения на конкретна, постройка» вана от нас митология, както и на обща митология, какъвто е случаят в цялостните парадигми на Касирер и Лосев.

Виртуалните контексти на общата и конкретната митология задават рамката на дълбинната семантика на мита. Оттук и изборът на Леви-Строс да се откаже от нея или да я сведе до фиксирането и преодоляването на антиномии. Има и друго решение. Изследователят може да признае зависимостта си от определен митологичен материал и да формулира работно семантиката на митовите, които изследва, без да претендира, че тя е общовалидно положение. Както в случая, античният материал и вторичните митове в атическата трагедия, които изследвам, ми дават право да приема, че семантиката на мита е динамична структура на колизия между тукашен и отвъден свят и на пренагласа на колектив в отношение с издигнат персонаж. За мен митът структурира криза в двете свързано представяни в мита отнасяния - на тукашен и отвъден свят и на колектив и издигнат индивид. В тази връзка смятам, че особено определящ за семантиката на мита е преходът от индивид към група и обратно - от група към индивид. Оттук и убеждението, че издигнатият индивид, героят, този обичаен субект на изследваните митологични разкази, е синтезът на коментирания преход, формата на неразличеност между индивид и група.

Ето защо, смятам аз по-нататък, митическият разказ става мит поради определено специфично съдържание, третирано по динамичен начин в хода на разказа, но и поради сходна на това третиране външна динамика. Като разказва за преобразуването на субект в кризисно отношение с колектив и извънчовешки свят, митът моделира празничната ситуация на преобразуването на някакъв колектив, който е субект в акта на разбирането на митическия текст, но и в акта на пренагласата си в хода на празничното ставане. Ставащото вътре и вън от мита се подкрепят. Митическото съдържание и външното комуникиране посредством него в колективната среда на преживяването се поддържат и допълват. Оттук и основанието да смятам, че колективността е външно, но и вътрешно съдържателно условие за пораждаване на митическа ситуация, че тя е в основата си работа по правенето на действителност при нагласата на някакъв колектив в средата на някакъв свят.

Така че митизмът на мита трябва да се търси двойно - като специфично дейностно съдържание, но и в прагматиката на текста, в дейностното му отнасяне към среда, която го означава, като му придава особена конотация. Текстът е носител на митическо съдържание, но то не е достатъчно. За да бъде мит един текст, е необходимо митическото му съдържание да функционира митически, да стане средство за структуриране на подобен преход, с който разказът се занимава и вътре в себе си. В хода на възприемането на текста трябва да се оформи ситуация на преход от индивид към група и от тукашен свят към другостта на отвъден свят, от което да се породи временно празнично усещане за целостта на света.

Такава ми се струва съвременната проблематика на мита, зависима от реалните митове, с които работя, и определени теоретизации, които познавам. Не малък дял в тях имат научните схеми на Алексей Лосев. Задачата на настоящата работа не беше общият коментар на „Диалектика на мита”, нито навлизането в дебрите на смесеното теологично-православно, биологично-виталистично разбиране на живота, изповядвано от Лосев, а преценката на приложимостта на неговите тези за съвременно изследване на митологията. За другото може да се спори. В едно съм уверен обаче - Лосев формулира в своя труд по гениално точен начин динамичната проблематика, определяща всеки мит.

Затова и трябва да се съжالياва, че по-късно го занимават едни или други парадигми на античната митология, но никъде не му се отдава случай да се върне теоретично или практически към тази отлична формула.

„Диалектика на мита” налага редица силни и полезни изводи. Но може би по-ценно от тях е вътрешното убеждение на Лосев, че за митологията не бива да се мисли затворено специалистично. Същото важи и за свещения предмет на философията. „Диалектиката” е написана сякаш за да убеди в неефективността на чистата философия и да внуши, че бъдещето ѝ не е в самостоятелната изява, а в премереното присъствие на философията във всеки научен дискурс.