

УДК 2-67+29

Светлана Владимировна Рязанова

кандидат философских наук, доцент,
старший научный сотрудник
Института философии и права УрО РАН
(Пермский филиал по исследованию
политических институтов и процессов)
г. Пермь. E-mail: svet-ryazanova@yandex.ru

МИФ В ЕГО СООТНОШЕНИИ С РЕЛИГИОЗНЫМ И СВЕТСКИМ ТИПАМИ МИРОВОЗЗРЕНИЯ¹

Статья посвящена специфике мифологического типа мировоззрения, которая отличает его от религиозного и светского способов восприятия мира. Указаны характерные черты мифа, определяющие особенности традиционных и новых мифологических систем. Миф рассматривается как актуальная культурная форма, основанная на качественных характеристиках макрокосма. Основные характеристики мифа понимаются как черты, которые не изменяются в ходе исторического процесса. Человек выступает в качестве основного субъекта мифогенеза, что влияет на специфику мифологического мировоззрения. Выделены особенности религиозного мировоззрения как дуалистического в понимании человека и мира. Религия рассматривается как консолидирующий и дезинтегрирующий фактор общественной жизни, определяющий историзм мировоззрения. Светская форма культуры определена как антропоцентрическая, производящая наибольшее количество способов бытия человека в культуре, культивирующая идею свободы.

Ключевые слова: миф, религия, светская культуры, мифологические системы, образ человека в мифе.

Миф, его происхождение, сущность и влияние на человеческую культуру – одна из тем, наиболее разработанных в религиозных и смежных с ними дисциплинах. Подход к ее раскрытию фактически совпадает с подходом к религиоведению как отрасли научного знания. Сейчас уже практически никем не оспаривается тот факт, что миф лежит у самых истоков человеческой культуры в целом и религии как доминантной культурной формы. Вместе с тем в рамках научных исследований уже было заявлено множество направлений, специфично трактующих это явление пространства верований.

Если проанализировать существующие подходы в мифоведении как составные части единого спектра научных исследований, то на одном его полюсе окажутся концепции, трактующие миф как неверное, фантастическое, иллюзорное отражение действительности. Несомненно, сюда относят-

¹ Статья подготовлена при поддержке проекта УрО РАН № 12-С-6-1003 и проекта партнерских фундаментальных исследований Президиума СО РАН (конкурс Б) № 26 (совместный проект Института философии и права УрО РАН и Института философии и права СО РАН «Новые парадигмы социального знания»).

ся идеи представителей материалистических школ, начиная с мыслителей эпохи Просвещения (Вольтер, Д. Дидро) и заканчивая представителями немецкой классической философии (Л. Фейербах) и диалектического материализма (К. Маркс, Ф. Энгельс). К ним примыкают сторонники утверждения, что миф является лишь художественным отражением общественного бытия и только в этом качестве значим для социальной действительности (Н. Макиавелли, Дж. Вико, М. Вебер, Д. Фрезер, Б. Малиновский, Э. Дюркгейм, П. Гуревич). Зачастую относимые к представителям филологической школы М. Мюллер, Х. Уэзенер, К. Мориц и Р. Барт, трактующие миф как явление языка, трансформирующее реальные феномены бытия, также могут быть рассмотрены в роли своеобразных критиков мифа.

Центральное положение в спектре подходов к изучению мифа по праву может быть отведено сторонникам психологической интерпретации процессов мифогенеза и бытия мифа в культуре. Сюда относятся и те исследователи, которые придерживаются абстрактно-аллегорической трактовки мифа (стоики, эпикурейцы, Д. Юм, Э. Тайлор, Г. Спенсер), рассматривая его как сугубо психологическое явление, рожденное поиском аналогий человеческого и природного бытия, и также те авторы, которые видят основания для мифовосприятия в особенностях человеческой психики. К последним мы причисляем представителей социально-психологической теории в объяснении мифа, связывающих его происхождение с определенными началами в человеке (Ф. Ницше, В. Вундт, З. Фрейд, К.-Г. Юнг, В. Одайник, В. Парето, Ж. Сорель, А. Безансон), исследователей, интерпретирующих миф как символ, связывающий представления о сущности объекта с внешней формой (И. Гердер, Ф. Кройцер, Г. Германн, И. Бахофен, Дж. Кэмпбелл, Д. Норманн, А. Афанасьев, Ю. Миролюбов) и сторонников «трансцендентальной» концепции мифа, понимающих его как априорную форму мышления и саморазвивающуюся систему (И. Кант, Ф. Шеллинг, Э. Кассирер). «Психологические» концепции уже не отрицают существование мифа как полноценной культурной формы, но сохраняют представление о его вторичности по отношению к материальной основе, будь то объекты окружающего мира или человек как субъект бытия.

Противоположный полюс представлен сторонниками феноменологического (Р. Отто, М. Элиаде, А. Лосев, К. Хьюбнер), структуралистского и постструктуралистского (К. Леви-Строс, М. Фуко), теистического (В. Отто, В. Гронбех, П. Тиллих, С. Булгаков, С. Франк, С. Аверинцев) подходов в интерпретации мифа. Эти весьма различные направления объединяет понимание исследуемого феномена как формирующего значимое пространство мировосприятия, подчиняющего собственной логике существования и организующего культурный опыт специфическим способом [11]¹. Ана-

¹ М.И. Стеблин-Каменский приводит ряд работ, содержащих достаточно полный библиографический обзор текстов, посвященных исследованию мифа: *Vries J. de. Forschungsgeschichte der Mythologie*. Freiburg – München, 1961; *Cohen P.S. Theories of myth*. Man, 1969. Vol. 4. № 3. С. 337-357; *Kirk G.S. Myth, its meaning and functions in ancient and other cultures*. Cambridge, 1970; *Мелетинский Е.М. Мифологические теории XX века на Западе // Вопросы философии*, 1971. № 7. С. 163-171.

логичный характер отношения характерен для представителей этнографической (Л. Леви-Брюль) и ритуально- мифологической (Б. Малиновский, Дж. Фрэнгер) школ в изучении мифов.

На наш взгляд, не представляется возможным указать среди перечисленных концепций те, чье видение обозначенной проблемы можно считать приоритетным, поскольку в каждом случае в ходе исследования рассматриваются значимые аспекты пространства верований. Очевидно, что до настоящего времени тема мифа как способа мировосприятия не является в полной мере исчерпанной. Выбор приоритетного подхода для исследователя означает определение не только ракурса рассмотрения проблемы, но и тех параметров для анализа, которые окажутся наиболее значимыми.

Перед тем как приступить к рассмотрению мифа как формы мировоззрения, обозначим основные принципы, на которые будет опираться наш дискурс. Отметим, что наряду с теориями, объясняющими сущностную природу мифа, в современном религиоведении встречаются и попытки его структурного анализа как социокультурного явления, основанные на принципе расчленения рассматриваемого объекта на составные части [7]¹. Оставляя за авторами этой и аналогичных концепций право на самостоятельность исследовательского подхода, отметим, что акцент на составных частях рассматриваемого феномена и стремление их строго разграничить приводят к утрате целостного представления об исследуемом объекте и логике его становления и существования. К тому же сам феномен в процессе анализа подчиняется заданной исследователем модели, что приводит к вытеснению реального объекта идеальным, не учитывающим как ситуативные связи, так и локальные варианты исследуемого явления.

¹ Одной из последних концепций такого рода является разрабатываемая С.Д. Лебедевым методология исследования мифа, согласно которой миф может быть рассмотрен как структура, образованная следующими важнейшими элементами: «мифологическая идея – основная смысловая интенция мифа, определяющая его содержательную структуру и характеризующаяся ценностной направленностью; архетипическое основание – глубинный комплекс архетипических переживаний, проецирующийся на объект осмысления; предмет мифа – реальная связь, отношение, осмысливаемое мифом с точки зрения его идеи; объект мифа – сторона, аспект, элемент объективной действительности, на который проецируется архетипическое переживание; субъект-носитель мифа – индивидуальный или коллективный общественный субъект, для которого данный миф имеет статус мировоззренческой доминанты». Указанные элементы считаются задающими систему координат для бытия мифа. Аналогичным образом выделяются стадии мифотворческого процесса: стадия зарождения в сфере досознательного неустойчивого и слабо оформленного протомифа; «эвристическая» стадия, связанная с оформлением и «кристаллизацией» мифологической идеи и «суггестивная», на уровне которой происходит процесс интериоризации досознательным сформированной идеи мифа. Членению подвергается и субъект мифа по степени и характеру влияния мифологического представления на сознание и поведение людей: «ядро», или «эпицентр», когда миф выступает как мировоззренческая доминанта; «оболочка», или «зона вторичного влияния», для которой характерно пассивное восприятие идеи, слабая степень участия в мифотворческом процессе и высокая – в реализации мифологической идеи на практике; «диффузная зона», для членов которой миф имеет минимальную актуальность во всех отношениях.

В стремлении избежать недостатков данного подхода нами был выбран для характеристики мифа феноменологический метод с элементами герменевтического анализа. Преимуществом феноменологического исследования становится то, что оно не отрицает исторического компонента, но придает феноменам совершенно «иной способ объяснения» [4, с. 93], формы верований рассматриваются как самостоятельные, несводимые к другим сторонам жизни в целостности их внутренних связей и эволюции собственного бытия. Миф должен быть охарактеризован как способ мировоззрения, несводимый к другим формам общественного сознания, обладающий качественной спецификой и логикой исторической эволюции.

В основе такой характеристики лежит качественный метод, позволяющий акцентировать внимание на наиболее значимых сторонах рассматриваемого явления вне учета его количественных параметров и черт комплиментарного характера.

На наш взгляд, наиболее наглядно специфика мифологического способа мировосприятия и мироотношения проявляется в сравнении с особенностями религиозного и светского опыта описания и объяснения мира. Использование понятия «миф», на наш взгляд, способствует отказу от расширительного понимания термина «религия», помогает сформировать более точное теоретическое описание картины верований человечества и отойти от европоцентрического подхода в анализе явлений культуры.

По нашему мнению, миф должен быть рассмотрен как актуальная культурная форма, с одной стороны, испытывающая влияние внешних социокультурных факторов, а с другой – обладающая набором специфических качеств, которые выделяют его среди других типов мировоззрения. В качестве способа такового миф способен конструировать для своих носителей реальность, воспринимаемую как объективно данную и подчиняющую себе субъекта. Основные вопросы существования мира и человека в мифологической картине мира тесно связаны с законами бытия космического континуума и подчинены особой логике.

Носитель мифологического сознания не воспринимает свое бытие как отличное от окружающего мира, не способен занять по отношению к этому миру позицию стороннего наблюдателя и критически оценивать степень достоверности знаний, формируемых на основе мифовосприятия. Мифологические образы изначально формируются спонтанно и не зависят от субъекта-носителя, поэтому в границах подобных систем не возникает проблемы установления отношений веры с сакральными объектами.

В противоположность этому центральным моментом религиозного мировоззрения является вера, способствующая обращению человека к священному. Она напрямую связана с правом человека выбирать и является результатом этого выбора. Вера – это форма личной самореализации, утверждения человека в вечном бытии. Из идеи выбора вытекает и проблема оправдания индивидом существования через покаяние. Человек должен покаяться, чтобы прийти в соответствие с божественным бытием.

Светское сознание не оперирует понятием веры, но также реализует концепцию выбора в определении человеком собственной мировоз-

зренческой позиции и жизненного пути. Индивид позиционирует себя как ответственную и наделенную правами личность, не зависящую от сакрального начала, не совпадающую с окружающим миром, самостоятельную в развертывании когнитивных стратегий.

Мировоззренческая картина, формируемая мифом, охватывает все стороны действительности, которые могут подлежать человеческому восприятию. В границах мироздания не существует предметов и явлений, не могущих выступать в качестве источника и основы для мифогенеза. С одной стороны, это свидетельствует о том, что миф является тотальной формой мировосприятия, способной вмещать и осваивать возникающие культурные новации. С другой стороны, непрерывно осуществляющийся процесс мифогенеза определяет то, что картина мира становится незавершенной – как пространственно, так и энергетически: миф по своей природе текуч и подвижен, он «именно трактует ... о событиях» [9, с. 108]. Отсюда вытекает возможность расширения мифологического пространства, следующая за событиями в материальном мире.

В отличие от мифа религия как форма верований ориентирована исключительно на установление отношения человека и Абсолюта и может быть реализована только в этом аспекте человеческого бытия. Связь человека и сакрального начала понимается как раз и навсегда заданная, имеющая отношение только к духовному аспекту культурной жизни и исчерпывающая этот аспект в основных своих характеристиках. Характерная для религиозных систем концепция креационизма апплицирует эту завершенность на представления о материальном мире, который начинает трактоваться как единожды сотворенный на основе Божественного промысла, совершенно соответствующий замыслу и не нуждающийся в дальнейших дополнениях как духовного, так и материального характера.

Завершенность религиозных представлений находит свое выражение в системе религиозных догматов. Природа религиозного догмата как необходимой принадлежности зрелой религиозной системы делает почти невозможными заимствования в духовной сфере. Догмат утверждает все факты вне времени, противопоставляя их становлению и изменчивости. Космогония уже завершилась, и краеугольные камни основных представлений о мире расставлены. Полностью сформированная религиозная система не нуждается в дополнениях извне. Другая религиозная система представляется неправильной, еретической, богоотступнической, антибожественной. В этом смысле справедливо высказывание Л.Н. Гумилева о том, что «позитивные системы всегда различны и взаимоисключающи» [1, с. 544].

Одновременно религиозный догмат является внутренне подвижным: фиксированное мировоззренческое представление оборачивается постоянным творчеством в познании Бога. Человек рассматривается как незавершенное произведение Бога и должен продолжать самотворчество. Мир представляется как постоянно проходящее творение, и человек необходимо вовлекается в этот процесс.

С другой стороны, религиозная система, отказываясь от идеи Хаоса, угрожающего мирозданию, формирует концепцию универсального

пространства: нет таких географически определенных мест, куда не может быть распространено религиозное учение, если оно является истинным и дано человеку от Бога. Такая установка определяет то, что любая религиозная система потенциально может выступать как мировая, если не принимать во внимание совокупность препятствующих этому внешних факторов. Универсализм в понимании пространства сочетается с представлением о том, что собственно сакральный континуум жестко локализован и сосредоточен в зафиксированных местах поклонения. Проникновение из профанного пространства в сакральное в религии уже не привязывается к коллективной культовой практике и допускается как индивидуальная форма. Если в мифе переход из одного пространства в другое осуществлялся с помощью магии и обряда, то есть был внешним действием, то в религии этот переход происходит во внутреннем мире и осуществляется в состоянии молитвы, когда фиксируется вера человека. Примером такого перехода может служить религиозная исповедь.

В границах светского сознания, в отличие от религиозного, как и в мифе происходит охват всего существующего мира с тем отличием, что динамичная картина мироздания воспринимается не в виде подчиненной единому космическому порядку, а как мозаичная совокупность явлений. Такой подход к характеристике мира наиболее ярко проявляется в стратегии развития научного знания, разделенного на ряд частных дисциплин.

Неравновесное состояние мира в мифологическом представлении связано с тем, что космический порядок существует как балансирующий на грани борьбы хаотического и космического начал. Космос выступает как оформленная структура, подчиняющаяся законам существования и постоянно испытывающая разрушительное воздействие со стороны Хаоса. Хаос как бесструктурная сущность является воплощением неформальной энергии, не имеет границ и благодаря этому способен вторгаться в космическое пространство.

Таким образом, мир предстает как постоянно находящийся под угрозой причинения ущерба или деструкции, и первоочередной задачей субъектов-носителей мифологического сознания становится поддержание и воспроизводство космического континуума. Благодаря постоянной связи с Космосом ничто в мифе не является обыденным. Каждое действие соотносится с божественной, космической деятельностью, никогда не остается незамеченным. Человек мифа всегда живет на границе сакрального и профанного пространств.

Стоит отметить, что противостояние Хаоса и Космоса не несет в себе этической составляющей. Другими словами, хаотическое (или хтоническое) начало не подвергается негативной оценке, поскольку понимается как изначальная данность в существовании Космоса, не нуждающаяся в человеческой оценке, находящаяся выше этических суждений, обладающая абсолютной ценностью. То же касается и сакральных персонажей, которые рассматриваются вне призмы взгляда «хорошее-плохое», а через определение их места в мировом континууме. Можно сказать, что для мифологического сознания характерна этическая амбивалентность.

В противоположность этому религиозная система формируется как дуалистическая, с установлением строгого противостояния добра и зла. Хотя эти два начала, как правило, не являются онтологически равноправными, сама тема борьбы добра и зла остается постоянно актуальной и проецируется из сакральной сферы на социальное пространство, особенно на духовную жизнь человека и общества. Другими словами, можно говорить о начале становления этики как дисциплины, сосредоточенной на проблеме добра и зла в мире. Таким образом, человек в религии берет на себя право оценки всего, с чем он сталкивается в своем бытии. Бог уже понимается как бесспорно положительное, доброе существо, не имеющее отношения к «темной» стороне мира. Возникает проблема теодицеи – оправдания Бога и объяснения причин появления зла во Вселенной.

Секулярный взгляд на мир также ориентирован на применение этических категорий в определении отношения человека к явлениям и событиям в окружающем мире. Это сближает его с религией, с тем отличием, что установление критериев происходит не на основе принципов, заложенных в религиозном учении, а в результате сознательного выбора индивидом системы ценностей и приоритетов, в связи с которой начинает формироваться и этическая оценка окружающего мира. Аксиологические системы могут значительно различаться от человека к человеку, находясь в зависимости от совокупности личностных и социальных факторов.

Миф живет через осмысление окружающего мира, рождая в этом процессе поэзию и искусство. Космогония никогда не завершается, она всегда происходит здесь и сейчас [2, с. 15], поскольку конец процесса мироустройства приводит к затуханию жизни во Вселенной, ее постепенному свертыванию. Пока существует потенциально не освоенное пространство или угроза нарушения космической структуры, миф остается жизнеспособным. Отчасти именно незавершенностью космогонического процесса можно объяснить и популярность циклической концепции времени в рамках мифологических систем.

Религия в своей трактовке времени (как и в понимании пространства) ориентирована на закрепление установленных сакральным началом образцов. Поэтому временная длительность принимает форму отрезка с определенными началом и концом и анизотропным ходом времени. От мифологического сознания религией наследуется лишь разделение времени на сакральный и профанный отрезки: развивается представление о священной истории, развивающейся параллельно с обыденным существованием мира. Одновременно, в связи с эволюцией представлений о душе, закрепляется и идея внутреннего времени как времени переживания индивидом духовно значимых событий. Принцип строения времени представляет собой повествование о сотворении мира Богом, которое дает образец для земного времени. Основной темой истории выступает драма человека, раздираемого противоречиями между двумя видами времени – сакральным и мирским.

В светской культуре понимание пространства и времени основано на господствующих научных представлениях и корректируется на уровне

возникновения и разрушения научных парадигм. В рамках разных форм общественного сознания могут формироваться собственные, специфические способы трактовки пространственно-временного континуума, не претендующие на объективность и обязательность для всех членов социума.

Основные действующие лица и объекты мира, созданного мифологическим сознанием, проходят через призму символического восприятия. Под символическостью в данном случае имеется в виду понимание символа как сочетания внешней формы и внутреннего содержания с наделением объекта описания дополнительным значением, приписывания ему особого места в системе космических связей. В разные исторические периоды нахождение в предметах окружающего мира символических слоев имело разную степень унификации, наименьшая степень которых характерна для открытых демократических обществ, где особенности общественного сознания позволяют осуществлять индивидуальный поиск символических слоев в феноменах окружающего мира. Вне зависимости от типа культуры и формы общественного развития для каждого индивида миф предстает как личностное состояние, восприятие жизни конкретным субъектом [9, с. 118]. Аналогичным образом сам человек выступает как генератор мифологических событий разного уровня значимости.

Формирование картины мира осуществляется на основе набора принципов, противопоставляющих миф другим формам мировоззрения [13]. Прежде всего это отсутствие представлений о принципиальном различии между материальным и духовным бытием. Материальное и духовное существуют в единстве. Каждый предмет, вещь или явление являются одушевленными, содержат в себе либо священное существо, либо душу. Все в мире имеет единый источник происхождения, совмещающий материальное и духовное состояния. Всеобщая одушевленность порождает онтологическое равноправие людей и окружающих их вещей. Этим же обстоятельством можно объяснить и легкость превращений в мифе: одни предметы легко становятся другими: человек превращается в зверя, духи переселяются из одного тела в другое, неподвижное становится подвижным и наоборот. Отчетливо эта характеристика мифа сохранилась на уровне фольклора. Миф создает ощущение кажимости, иллюзорности границ между вещами и существами.

В отличие от мифов религия раскалывает целостный Космос на две составляющие (духовную и материальную) и создает на их основе иерархическую структуру. Внутри этой структуры приоритетное положение занимают ценности духовного характера (в том числе и душа как духовное начало в человеке), а материальное воспринимается как неизбежное дополнение для существования божественных творений. Как правило, это не означает пренебрежительного отношения к предметам физического мира. Они лишь помещаются на низшую ступень Творения и в своем бытии лишаются духовного компонента.

Одновременно для мифа характерен качественный подход к описанию окружающего мира. Для мифологического сознания не существует принципиальных различий между неким общим началом и единичными

проявлениями этого начала. Один и тот же персонаж символизирует всю совокупность однородных явлений. Имена богов образуют систему понятий, на которой основывается миропонимание и которая не находит себе замены. Тожество общего и единичного позволяет использовать магию как средство воздействия на определенный объект: чтобы оказать влияние, достаточно сделать это по отношению к подобию существа или предмета.

Ту же природу, основанную на качественном подходе, имеет отождествление целого и части: любой феномен, предмет или человек выступают как целостный микрокосм, неделимое целое. Воздействие на такую целостность может осуществляться через какой-либо ее элемент, что также находит применение в границах магической практики.

Миф провозглашает тождество реальности и вербальных текстов и мифологическую реальность. Другими словами, материальное и идеальное воздействие имеют равную силу. Благодаря этой особенности мифа возникло представление о магической силе речевых форм (заклинание, молитва, клятва, проклятие, тост), а также развитость практик имянаречения.

Картина мифологического мировосприятия дополняется утверждением единства человека и Космоса, трактуемом в организмическом ключе. Субъект предстает как неотъемлемая часть космического действия и поэтому выстраивает собственное поведение в соответствии с принципами существования окружающего мира. Само понятие окружения становится условным, поскольку не существует противопоставления субъекта и объекта, а также выстраивания иерархических связей между живыми и неживыми существами, одушевленными и неодушевленными, человеком и животными. В связи с этим можно говорить об отсутствии понятия «природы» и проблемы выстраивания отношений с ней. Мир существует в едином ритме, которому подчиняются все создания.

В отношении к окружающему миру религиозное отношение также выступает как разделяющее. Как уже упоминалось, предметы и существа окружающего мира уже не считаются одушевленными и получают более низкий статус по сравнению с человеческим. Это приводит к формированию представлений о природе как форме низшего по отношению к Богу бытия, некоей несовершенной структуре, которая может быть подчинена человеческим потребностям. Дальнейшее развитие это представление получило в границах постепенно секуляризирующейся культуры в эпоху Нового времени в виде концепции утилитаризма и вылилось потом в возникновение так называемой экологической проблемы, невозможной для общества, основанного на мифологических представлениях.

В границах религиозного мировоззрения возникает еще один аспект разделения ранее представлявшегося целостным мира. Речь идет о расколе пространства на физическое и метафизическое. Идея перманентного присутствия сакрального начала в мире заменяется концепцией наличия дистанции между метафизическим Богом и человеком и развитием учений и техник по ее преодолению.

Единство человека и мира сочетается в мифе с нераздельностью души и тела. Поэтому он не конструирует представления о душе как начале, противостоящем телесности и доминирующем над ней, как и положений о наличии у человека специфического внутреннего мира. В противоположность этому религиозное учение развивает дуалистическую концепцию человека, воспроизводящую дуализм в устройстве Вселенной. Душа занимает приоритетное положение по отношению к телу, именно на нее ориентированы сотериологические концепции всех религиозных учений, что не означает игнорирования тела как материального субстрата человека, созданного Творцом. Человек должен определиться по отношению к дуальности существующего мира, спасти свое личное «Я», свою душу. Таким образом, возникает представление о душе как начале, через которое осуществляется связь с Богом.

Мифологическая культура в любом из своих вариантов функционирует по единому принципу – АРХЕ. Это некий идеальный образец, возникший изначально и определяющий протекание всех событий и существование всех вещей. Таким образом, возникает особый мифологический круг: все человеческие действия постоянно возвращаются к этому образцу.

Поскольку для мифологической культуры существует определенный образец, и все действия являются космически значимыми, миф фатален, то есть в его границах существует представление, что все в мире осуществляется по тому плану, который намечен судьбой. Для человека не существует никакой свободы выбора, только космическое предначертание. Поэтому в архаической культуре не развита идея воздаяния за совершенные в жизни поступки, поскольку они зависят не от человека, а от его жребия. Любые попытки преодолеть веление судьбы, заканчиваются неудачей.

Свобода выбора, которая вытесняет фаталистические концепции, является отличительной чертой религиозного мировоззрения. Человек, по сравнению с мифом, поднимается на новый уровень своих возможностей. Он уже способен сам формировать свой жребий и оказывать влияние на судьбы других людей. Поэтому для религиозной обрядности особое значение приобретает проповедь как способ призвания человека на истинный путь. Наиболее уважаемыми людьми становятся святые как люди, способные искоренить в себе несовершенство и своей жизнью обратиться к Богу. Однако одновременно предполагается, что именно свобода выбора человека служит одним из источников несовершенства и зла в мире. Это означает, что идеалом, необходимым выбором для верующего человека является подчинение божественному промыслу, исполнение заповедей. Основное отношение человека с Богом строится как отношение греха. Грех возникает как результат несовершенства человека, неспособности его тела и души достигнуть идеального существования. Это понятие избыточно для фатально обусловленной мифологической картины мира.

Свобода выбора в светском сознании постепенно начинает распространяться на все сферы общественного бытия. Именно на этой основе оформляется западная традиция отказа от традиции, то есть в абсолют возводится потенциал человека как творца, могущего выбрать свой спо-

соб бытия в мире и социуме. Реализуя эту возможность, человек сам формирует новую традицию мироотношения, которая, в свою очередь, может быть отвергнута другими членами общества, игнорируя незначимые для него реалии социальной жизни. Человек начинает пониматься как «цель в себе ... своя единственная цель» [6, с. 72].

Вместе с тем индивид, претендующий на самостоятельное смыслоположение, не всегда способен реализовать эту возможность и в случае неудачи «погружается в хаос» [3, с. 493]. Другими словами, человек должен обладать талантом, чтобы быть носителем светской культуры, в противном случае возникает духовная пустота [13, с. 3]. Основная проблема коренится в том, что свободная личность уже не ощущает себя частью большого целого, перед ней всегда стоит вопрос о выборе способа социального бытия [6, с. 51; 14, с. 254]. Э. Фромм следующим образом описывает процесс мироощущения такого человека: «Ему приходится выбирать, а это означает, что в ответственных случаях он рискует жизнью, если выбор сделан неправильно. Обуревающие человека сомнения, когда ему предстоит принять решение (и часто быстро) вызывают болезненное напряжение и могут даже подвергнуть серьезному испытанию его способность к быстрым решениям. Как следствие у человека возникает глубокая потребность в уверенности, ему хочется верить, что нет нужды сомневаться, что его способ принятия решений правилен. Такова одна из психологических причин веры в идолов и политических лидеров» [14, с. 255; 12, с. 127].

Приходится признать, что мифологическое и религиозное мировоззрение является более комфортным для значительного числа людей. Большинству из них необходим сакрализованный мир, где ответы заранее даны [5, с. 133]. По словам А. Камю, «достоверность бога, придающего смысл жизни, куда более притягательна, чем достоверность безнаказанной власти злодеяния» [6, с. 110]. Необходимо оговориться, что поиск внешних мировоззренческих ориентиров не обязательно оформляется в виде обращения к той или иной системе верований. Речь идет о потребности человека в социальной детерминанте, определяющей поведение в большинстве сфер жизнедеятельности.

Все мифологические сюжеты внешне делятся на две группы, соответственно отвечающие на вопросы: «Откуда взялось?» и «Как устроилось таким образом?» К первой группе относят космогонии (происхождение мира), теогонии (происхождение богов) и антропогонии (происхождение человека). Вторая группа сюжетов, как правило, повествует о подвигах, совершаемых героями. Однако несмотря на внешнее различие обе группы мифов едины по своей природе. В их основе лежит одна тема – борьба Космоса как упорядоченного существования с неукротимой и неупорядоченной энергией Хаоса, из которого изначально и возникает весь космический мир. Именно соблюдение обрядов и проведение праздников являлось попыткой людей поддержать существующий миропорядок, повторением актов космизации засвидетельствовать соблюдение правил существования и дать реальный отпор Хаосу.

Необходимо отметить, что могут существовать как коллективные мифы, созданные общностью людей, так и индивидуальные. Индивидуальные мифы обладают теми же особенностями, что и коллективные, только имеющими возможность быть выраженными в специфическом виде.

Таким образом, миф представляет собой изначальный механизм функционирования культуры, реальную действительность, в которой существует человек. Это целостная система мировосприятия, подчиняющаяся единому принципу и раскрывающаяся человеку в символических образах.

Культурное пространство, подверженное влияниям разнородных факторов, не существует как единой сложившаяся целостность, а вовлечено в постоянные процессы эволюции. В полной мере это имеет отношение к мифологической форме мировоззрения и находит свое выражение не только в многообразии сюжетных коллизий, но и в специфике мифологической «нормы» повествования. В данном случае под нормой мы подразумеваем некие правила и порядок передачи мифологического содержания.

Прежде всего мифологическая повествовательная «норма» не содержит жестких канонических правил по поводу того, что становится содержанием мифа. Именно поэтому мифы древности, вне зависимости от типа культуры, почти никогда не рассказывались связно и последовательно, не составляли, по выражению М. Элиаде, «канонические версии» [15, с. 84]. В границах одной культуры могло совмещаться множество версий космогоний (теогоний) и антропогоний, сочетаться несколько космогонических традиций на богословском уровне. Точно так же не была устойчивой и система иерархии богов, различаясь от региона к региону [8]. Отчасти такая ситуация допускалась за счет структурного сходства сакральных персонажей, хотя имели место и примеры сочетания гетерогенных систем верований [15, с. 86]. В полной мере это можно отнести и к версиям происхождения человека, как правило, географически локализованным в рамках одного общества.

Динамическая картина мифологического мировосприятия подвержена воздействию и внешних природных и культурных факторов. Изменение географической ситуации, наличие контактов с иными культурами, развертывание социальных процессов разного рода всегда приводит к разного рода смещениям в границах соответствующих мифологических систем. Это может коснуться деталей основных сюжетов, состава и иерархии пантеона, набора фабул мифологического повествования, значимых сакральных символов [10].

Вместе с тем миф обладает и собственной логикой развития, связанной со спецификой человеческого сознания. Так, на ранних стадиях существования мифологии персонажи пантеона либо зооморфны, либо имеют соответствующие атрибуты и ипостаси. В полной мере это касается не только второстепенных божеств, но и центральных фигур внутри всей совокупности богов. Даже на сравнительно поздних этапах существования мифологических систем хтонический аспект как космократический сохраняет свое значение.

Между тем, наряду со значимым положением хтонических персонажей, в мифологиях прослеживаются и тенденции своеобразной урбанизации божеств, то есть перенесения места их обитания на небо и в другие, запредельные для человеческого обитания сферы, а также трансформация их облика в сторону антропоморфности либо абстрагирования, что впоследствии приводит к формированию концепции метафизического божества. Параллельно прослеживаются процессы слияния структурно схожих фигур в единый образ, иногда заменяемые предпочтением одного божества по отношению к другим и превращением его в объект мистериальной практики и мистического опыта. Мы полагаем, что тенденции универсализации пантеона и вынесения его персонажей в пространство метафизического являются общим местом для мифологических систем.

В своем развитии мифология может проходить и через критические точки, связанные, как правило, с политическими и идеологическими трансформациями в культуре. В отличие от нее, религиозная система находится в вероучительном плане в менее зависимом положении по отношению к социуму, может противопоставлять себя ему, либо кооперироваться в социальных действиях разного рода. В случае серьезной деструкции ряда сторон общественной жизни религия может выступать как фактор консолидации, способствующий кооперации индивидов на основе конфессиональных установок.

Взаимодействие мифологической формы имеет место и по отношению к светской форме мировоззрения. Несмотря на декларируемые рациональным сознанием принципы независимого мышления, опоры на достоверность научного знания и самостоятельный выбор жизненной позиции светская форма мышления испытывает влияние аналогичных архаических форм, что приводит к формированию мифологий – как коренящихся в древних образцах и спонтанно сформировавшихся, так и искусственно сконструированных с целью осуществления управления обществом. В свою очередь, мифология под влиянием светской культуры способна изменять свои формы, расширять набор используемых сюжетов и персонажей, модернизировать набор изобразительных средств.

Все это позволяет говорить о том, что религиозное и светское сознание являются факторами эволюции для распространенной в обществе мифологии (или мифологий).

Как видим, миф представляет собой форму мировоззрения, наделенную специфическими чертами, выделяющими его по отношению к другим формам мировоззрения и в некоторых аспектах противопоставляющую себя им. Особенности мифологического взгляда на мир определяют характеристики культурного континуума в тех случаях, когда миф выступает господствующей формой мировоззрения, и оказывают значительное влияние в тех случаях, когда миф сочетается с религиозным и светским способами мировосприятия. При этом особого внимания заслуживает вопрос о том, чем обусловлены характеристики мифологического взгляда на мир и насколько они являются устойчивыми в условиях динамично протекающего культурного процесса.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. М.: Танаис ДИ-ДИК, 1994. 544 с.
2. Евзлин М. Космогония и ритуал. М.: Радикс, 1994. 344 с.
3. Зиммель Г. Кризис культуры // Г. Зиммель. Избранное. М.: Юрист, 1996. Т. 1: Философия культуры. С. 489-493.
4. Идеализм и религия. М.: Наука, 1977. 184 с.
5. Камю А. Бунтующий человек. М.: Изд-во полит. лит., 1990. С. 119-356.
6. Камю А. Миф о Сизифе // А. Камю. Бунтующий человек. М.: Изд-во полит. лит., 1990. С. 23-100.
7. Лебедев С.Д. Методология социологического исследования мифа. URL: <http://www.socionavtika.net/Staty/Methodo-logos/lebedev1.htm> (проверено 1.12.2011 г.).
8. Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М.: Мысль, 1994. 620 с.
9. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Миф. Число. Символ. М.: Мысль, 1994. С. 5-216.
10. Рязанова С.В. Динамика социокультурных отношений Запада и Востока в античности // Античность и средневековье Европы: Межвуз. сб. науч. трудов. Пермь: Изд-во Перм. гос. ун-та, 1998. С. 166-172.
11. Стеблин-Каменский М.И. Миф. URL: http://ulfdalir.narod.ru/literature/Steblyn_M_Myth/theory.htm (проверено 1.12.2011 г.).
12. Степанова Е.А. Новая духовность и старые религии // Религиоведение. 2011. № 1. С. 127-134.
13. Хьюбнер К. Логика мифа. М.: Республика, 1996. 448 с.
14. Фромм Э. Проблемы души нашего времени. М.: Прогресс, 1994. 336 с.
15. Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 1. М.: Критерион, 2002. 464 с.

Материал поступил в редколлегию 14.04.2012 г.

**MYTH IN ITS CORRELATION WITH RELIGIOUS
AND SECULAR TYPES OF WORLDVIEW**

Svetlana V. Ryazanova, Candidate of Philosophy, senior researcher, Perm Division, Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of Russian Academy of Sciences, Perm.
E-mail: svet-ryazanova@yandex.ru

Abstract: the article is devoted to the specifics of mythological type of worldview, which distinguishes it from religious and secular ways of perception of the world. The features of myth, which defines traditional and new mythological systems, are specified. Myth is considered as the actual cultural form based on qualitative characteristics of the world. The main characteristics of myth are understood as the entities, which have not been changed in historical process. The human being acts as the main subject of myth-genesis that influences specifics of mythological worldview. Features of religious worldview are marked out by the understanding of the person and the world as dualistic. The religion is considered both as consolidating and disintegrating factor of public life, which determines historicism of the worldview. The secular form of culture is defined as anthropocentric, making the greatest number of ways of life of the person in culture, and cultivating the idea of freedom in Western culture.

Keywords: myth, religion, secular culture, mythological systems, images of man in myth.