

СПЕЦИФИКА МИФА КАК КУЛЬТУРНОЙ ФОРМЫ



С.В. Рязанова,
Пермский научный центр
УрО РАН

Описываются основные закономерности в существовании мифа как формы мировоззрения и основы для выбора способа социального бытия. Миф анализируется как актуальный феномен культуры. Рассматриваются основные аспекты связи ритуала и мифа.

Ключевые слова: верования, миф, ритуал, бытие культуры.

Миф, его происхождение, сущность и влияние на человечество – одна из тем, наиболее разработанных в религиоведческих и смежных с ними дисциплинах. Подход к ее раскрытию отчасти совпадает с подходом к религиоведению как отрасли научного знания. Сейчас никем не оспаривается тот факт, что миф лежит у самых истоков культуры человечества в целом и религии как доминантной культурной формы. В качестве отправной посылки для анализа примем, что миф рассматривается нами как одна из форм верований. Под верованиями мы понимаем частично систематизированные и рационализированные представления, отражающие веру в наличие нуминозных сущностей, определяющих существование мира, общества и человека.

Если проанализировать существующие подходы в мифоведении как составные части единого спектра научных исследований, то на одном полюсе окажутся концепции, трактующие миф как неверное, фантастическое, иллюзорное отражение действи-

тельности, «в качестве синонима к словам *заблуждение, предрассудок, обманчивое мнение ...и т.п.* В таком употреблении миф обозначает тот или иной стереотип современного сознания, некоторое распространенное мнение, которому люди безоговорочно верят вопреки рассудку, фактам, здравому смыслу» [1, с. 34]. Несомненно, сюда относятся 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 язы-

ка, 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 как те исследователи, что 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, так и 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. 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, понимающие 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 представления 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. Ф. Лосев, К. Хьюбер), структуралистского и постструктуралистского (К. Леви-Строс, М. Фуко) и теистического (В. Отто, В. Гронбех, П. Тиллих, С. Булгаков, С. Франк, С. Аверинцев, А. Мень, Антоний Сурожский) подходов в интерпретации мифа. Эти столь отличные направления объединяет понимание ис-

следуемого феномена как формирующего значимое пространство мировосприятия, подчиняющего собственной логике существования и организующего культурный опыт специфическим способом. Аналогичный характер отношения характерен для представителей этнографической (Л. Леви-Брюль) и ритуально-мифологической (Б. Малиновский, Дж. Фрэзер) школ в изучении мифов.

Не представляется возможным указать среди перечисленных концепций те, чье видение обозначенной проблемы можно считать приоритетным. В каждом из подходов рассматриваются значимые аспекты мифа и связанных с ним феноменов культурного пространства. Очевидно, что до настоящего времени тема мифа 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 феномена духовной сферы, определяющего способ восприятия и освоения окружающего мира, обозначим основные принципы, на которые будет опираться наш дискурс. Отметим, что наряду с теориями, объясняющими сущностную природу мифа, в современном религиоведении и смежных дисциплинах встречаются и попытки его структурного анализа как социокультурного явления, основанные на принципе расчленения рассматриваемого объекта на составные части. Оставляя за авторами этой и аналогичных концепций право на самобытность 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.

В стремлении избежать недостатков данного подхода для характеристики мифа нами был выбран феноменологический метод с элементами герменевтического анализа. Преимуществом феноменологического исследования становится то, что оно не отрицает исторический компонент, но придает феноменам совершенно «иной способ объяснения» [2, с. 579]. Способы восприятия и отношения к священному началу рассматриваются как самостоятельные, несводимые к другим сторонам жизни в целостности их внутренних связей и эволюции собственного бытия. Миф должен быть охарактеризован как форма общественного сознания, обладающая качественной спецификой и логикой исторической эволюции и порождающая в этом процессе особенные формы культуры.

В основе такой исследовательской стратегии лежит метод анализа качественной стороны феномена, позволяющий акцентировать внимание на наиболее значимых сторонах рассматриваемого явления, вне учета его количественных параметров и черт комплиментарного характера.

Миф, с нашей точки зрения, должен быть охарактеризован как форма общественного сознания, обладающая качественной спецификой и логикой исторической эволюции и порождающая в этом процессе особенные формы культуры.

Стоит оговорить, что миф будет рассмотрен нами как актуальный феномен культуры, чье бытие не преодолевается в процессе изменения общественного сознания. Широкий спектр разного рода социальных мифов, относящихся ко всем уровням общественного сознания, успех управленческих технологий, основанных на мифологических паттернах, позволяют сформулировать – в противовес теории постепенного исчезновения мифа – тезис об изменении соотношения мифологической формы с другими культурными формами с сохранением его значения для сознания индивида и коллектива.

В качестве способа восприятия окружающего мира миф конструирует для его носителей реальность, воспринимаемую

как объективно данную, подчиняющую себе субъекта, соответствующую специфической логике бытия. Неслучайно «миф часто оценивают как универсальный способ человеческого мироощущения» [3, с. 259].

Человек с мифологическим сознанием не выделяет себя из окружающего мира, не способен занять позицию стороннего наблюдателя, критически оценивать степень достоверности получаемых знаний. Мифологические образы изначально формируются стихийно, в лоне коллективного сознания. Для мифа не является актуальной проблема отношений человека и объекта поклонения.

Картина мира, формируемая мифом, включает все стороны действительности, которые могут быть охвачены человеческим восприятием. В границах мироздания не существует предметов и явлений, которые не могут 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 «трактует... о событиях» [4, с. 108]. Отсюда вытекает возможность расширения мифологического пространства, следующая за событиями в материальном мире.

Неравновесное состояние мира в мифологическом представлении связано с тем, что космический порядок существует как балансирующий на грани борьбы хаотического и космического начал. Космос выступает в виде оформленной структуры, подчиняющейся законам существования и постоянно испытывающей 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, в мифологическом представлении мир выглядит как постоянно находящийся

под угрозой причинения ущерба или деструкции, и первоочередной задачей субъектов-носителей мифологического сознания становится поддержание и воспроизводство космического континуума, на что и ориентирован ритуал в границах мифологической культуры [более подробно см. 5, 6].

Ритуал выступает как «строго упорядоченная и регулярно повторяющаяся общественная церемония, служащая для утверждения и передачи важнейших смыслов, имеющих решающее значение для жизни коллектива» [7, с. 58]. Он представляет собой воплощение одной из самых ранних форм коммуницирования, по сути являясь вариантом языка для традиционного общества и способствуя координированию социальной деятельности [7, с. 58]. В. И. Гарраджа указывает, что «ритуал относится к области религиозной практики, ортопраксии, в то время как миф – к когнитивному компоненту религии, ортодоксии. Они связаны таким образом, что миф определяет границы понимания ритуала и дает ему обоснование, хотя это не обязательно на осознанном уровне» [8, с. 100]. Воспроизведение в ритуале события-архэ всегда имело своей целью воспроизведение и сохранение основных культурных смыслов, вне которых невозможно функционирование человеческого сообщества. М.И. Найдорф отмечает, что в условиях традиционной культуры именно ритуал как язык является наиболее эффективным интегратором культуры [7, с. 58].

Благодаря постоянной связи с Космосом ничто в мифе не является обыденным. Каждое действие соотносится с сакральной, 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 составляющей¹. Другими словами, хаоти-

ческое 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 самое касается и сакральных персонажей, которые рассматриваются вне призмы взгляда «хорошее-плохое», через определение их места в мировом континууме [9, с. 239]. Тем самым для мифологического сознания характерна этическая амбивалентность.

Миф живет через осмысление окружающего мира. Космогония никогда не завершается, она всегда происходит здесь и сейчас [10, с. 15], поскольку конец процесса мироустройства приводит к затуханию жизни в Космосе, ее постепенному свертыванию. Пока существует потенциально неосвоенное пространство или угроза нарушения космической структуры, миф остается жизнеспособным. Отчасти именно незавершенностью космогонического процесса можно объяснить и популярность циклической концепции времени в мифе.

Основные действующие лица и объекты мира, созданного мифологическим сознанием, описываются им через призму символического восприятия. Говоря о символичности, в данном случае имеем в виду *понимание символа как сочетания внешней формы и внутреннего содержания с наделением объекта описания дополнительным значением, приписыванием ему особого места в системе космических связей*. В разные исторические периоды нахождение в предметах окружающего мира символических слоев имело разную степень унификации, наименьшая из которых характерна для открытых демократических обществ, где особенности общественного сознания позволяют осуществлять индивидуальный поиск символических слоев в феноменах окружающего мира.

¹ Среди отечественных и зарубежных исследователей, пожалуй, только С.А. Токарев вычленяет в мифе элементы этического характера: «морализующие аспекты мифологии, хотя они и очень существенны, почти не удостоивались внимания в научной литературе. Даже Вундт, подчеркивавший эмоциональный элемент “мифологической апперцепции”, обходит их молчанием» [11, с. 579–583].

Вне зависимости от типа культуры и формы общественного развития для каждого индивида миф предстает как восприятие жизни конкретным субъектом [4, с. 118; 12, с. 411]. Аналогичным образом, сам человек выступает как генератор мифологических событий разного уровня значимости.

Формирование картины мира осуществляется на основе набора принципов, противопоставляющих миф другим формам мировоззрения² и формирующих особую чувственную картину [12, с. 388]. Прежде всего, это отсутствие представлений о принципиальном различии между материальным и духовным бытием. Материальное и духовное существуют для мифа в единстве. Каждый предмет, вещь или явление являются одушевленными, содержат в себе 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. В полной мере эта характеристика мифа сохранилась на уровне фольклора. Миф создает ощущение кажимости, иллюзорности границ между вещами и существами.

Одновременно для мифа характерно использование качественных характеристик в описании окружающего мира (в противоположность количественным). В мифологическом сознании 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 и образуют всеобъемлющую и исключительную систему понятий, на которой основывается миропонимание. Тождество общего и единичного позволяет использовать ма-

гию 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 выступает как неделимый микрокосм. Воздействие на такую целостность может осуществляться через какой-либо ее элемент, что также находит применение в границах магической практики. Отсутствие представлений о метафизическом приводит к тому, что мифологическое сознание и практика лишены «фидеистического общения» (обмена знаками трансцендентного свойства) [1, с. 77–78].

Миф допускает внутри сформированного им организма культуры возможность тесного сопряжения человека и Космоса. Это достигается благодаря представлению об отсутствии дистанции между знаком и денотатом, знаком и коннотатом. В мифологической трактовке пространства отсутствует понятие расстояния как пустоты, незаполненности. Часть предмета, будучи даже отделенной от него, все равно подразумевается как существующая целокупно с ним, что применимо и к отдельным сущностям, и ко всему Космосу в целом. Язык используется как средство для выявления актуальности этой связи. Слово выполняет не только функцию называния, но и включения частного феномена в определенную группу единосущных ему.

Миф провозглашает тождество реальности и вербальных текстов, которые ее описывают. Это означает, что материальное и идеальное воздействие на объект имеет 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 миропонимания дополняется утверждением единства человека и Космоса, трактуемым в организмическом ключе: «В мифах только

² Подробный разбор специфических черт мифа см. [13; 4; 12, с. 383; 9].

словесно обозначаются, но еще не противопоставляются части и целое, человек и мир, органы и организм, внешнее и внутреннее, статичное и деятельное, мертвое и живое. Термины, соответственно, выступают как знаки отношений, как субстрат коммуникации, как метафоры, соединяющие то, что само по себе, без воображения и деятельности человека, является несоединимым» [14, с. 92]. 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.

Единство человека и мира сочетается в мифе с нераздельностью души и тела. Поэтому среди мифологических идей нет представления о душе как начале, противостоящем телесности и доминирующем над ней, как и положений о наличии у человека специфического внутреннего мира.

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

Поскольку для мифологической культуры существует определенный паттерн как отправная точка мифодискурса и все действия являются космически значимыми, миф фатален, в его границах существует представление, что все в мире осуществляется по тому плану, который намечен судьбой. Для человека не существует свободы выбора, только космиче-

ское предначертание. В архаической культуре неразвита идея воздаяния за совершенные в жизни поступки, поскольку они зависят не от человека, а от его жребия. Любые попытки преодолеть веление судьбы заканчиваются неудачей.

Все мифологические сюжеты внешне делятся на две группы, соответственно отвечающие на вопросы: «Откуда взялось?» и «Как устроилось таким образом?». Это в полной мере касается и сравнительно простых, и развитых мифологических систем [11, с. 579–583]. К первой группе относят акты 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.

Привлечение мифосознанием внешне отвлеченных образов не отменяет того, что вопросы, заложенные в основе мифа, никогда не бывают абстрактными: их объектами «всегда выступают вещи, так или иначе связанные с формами материального существования человека» [11, с. 579–583]. Соблюдение обрядов и проведение праздников для представителей мифологической культуры является попыткой людей поддержать существующий миропорядок, повторением актов космозации, стремлением засвидетельствовать соблюдение правил существования и дать отпор Хаосу. Исполнение ритуала в мифологической культуре означает реализацию «принципа обратной связи», обеспечивающей восстановление единства и упорядоченности мира в том случае, если они нарушаются [9, с. 170].

Необходимо отметить, что могут существовать как коллективные мифы, созданные общностью людей, так и индивидуальные. Отличительной чертой коллективных мифов становится их тесная связь с груп-

пой индивидов, определяющая особенности их самоидентификации и культурного поведения. Индивидуальные мифы в существенной части схожи с коллективными, однако способны приобретать специфические детали в форме выражения и способе описания окружающего мира и человека.

Таким образом, для человека с доминирующим мифологическим типом сознания миф представляет собой изначальный механизм функционирования культуры, реальную действительность, охватывающую весь мир [4, с. 120]. Это целостная система мировосприятия, подчиняющаяся единому принципу и раскрывающаяся человеку в символических образах³. Принцип целостности соблюдается и в том случае, если мифология как совокупность частных мифологических сюжетов (мифологем) складывается из разрозненных идей и образов [11, с. 579–583].

Динамическая картина мифологического мировосприятия подвержена воздействию природных и культурных факторов. Изменение географической ситуации, наличие контактов с иными культурами⁴, развертывание социальных процессов всегда приводит к разного рода смещениям в границах соответствующих мифологических систем: «Национальная мифология включает не только сказания и мифы, но и национальный ритуал: определенные нормы, стереотипы деятельности, праздники, обряды, карнавалы, в которых символически реализуются и воспроизводятся мифологические образы и ценности. На первом плане здесь – выражение священно-трепетного чувства патриотизма, осознание его объединяющей силы, а вовсе не стремления при помощи магических действий обеспечить помощь сверхъестественных, потусторонних сил» [15, с. 146–147]. Изменение может коснуться деталей основных сюжетов, состава и иерархии пантеона, набора фабул мифологического повествования, значимых сакральных символов [более подробно см. 16]. С.А. Токарев спра-

ведливо утверждает, что «мифология включает в себя эволюционные стадии, соответствующие главным эпохам развития социальной жизни людей» [11, с. 579–583].

Архаические мифы оказываются всеобщим носителем «представлений о мире и месте человека в этом мире», свойственных культуре традиционного типа, включая представления о хронотопе и герое культуры [7, с. 59], сохраняющиеся в генетически связанном с мифом фольклоре [1, с. 83]. Основанная на мифологических принципах восприятия и освоения мира, культура определяет духовную основу социальных институтов традиционного общества [12, с. 386], которая, в большинстве случаев, не подвергается критике в основных своих установлениях и формирует стратегию социального бытия всех общественных групп.

Верным нам представляется утверждение о том, что «мифологические символы функционируют таким образом, чтобы личное и социальное поведение человека и мировоззрение взаимно поддерживали друг друга в рамках единой системы» [9, с. 169]. Существующий в границах мифологической культуры, индивид в своем социальном бытии действует как балансирующий, сочетающий в своей картине мира представления о Космосе, в который он помещен, и нормы поведения, необходимые для эффективного функционирования общества. Благодаря постоянному воспроизводству такого баланса социум существует в виде образования, гармоничного как для коллектива, так и для отдельного человека [9, с. 170].

Благодаря организующей роли мифа в культуре достигается предсказуемость поведения групп и индивидов, формируется система стереотипного восприятия мира, обуславливается вся совокупность ритуальных действий, закладывается система табу на всех уровнях функционирования общества [15, с. 193]. Обычно выделяемые как самостоятельные формы существова-

³ В.М. Найдыш связывает эту особенность мифологического сознания с особенностями функционирования человеческой психики, которая также основана на принципе целостности. См. [12, с. 386].

⁴ Этот аспект формирования мифологий будет рассмотрен в следующих разделах дополнительно.

ния мифа фетишизм, анимизм и тотемизм, по сути представляют собой разные варианты реализации мифологических принципов описания и характеристики Космоса.

Очевидно, что для мифологического сознания не существует социальных структур, которые были бы противопоставлены космическим структурам и не подчинялись бы законам бытия Космоса. Социум в мифе выступает в качестве генератора норм общественного поведения только потому, что эти нормы имеют онтологическое основание. В своем развитии мифология может проходить и через критические точки, связанные, как правило, с политическими и идеологическими трансформациями в культуре.

Как видим, миф представляет собой

форму культуры, наделенную специфическими чертами, выделяющими его по отношению к другим формам мировоззрения и – в некоторых аспектах – противопоставляющую себя им. Он выступает как «способ массового и устойчивого выражения мироощущения и миропонимания человека, еще не создавшего себе аппарата абстрактных обобщающих понятий и соответствующей техники логических умозаключений» [17, с. 9]. 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 он сочетается с религиозным и светским способами мировосприятия.

Библиографический список

1. Мечковская Н.Б. Язык и религия. – М.: ФАИР, 1998. – 352 с.
2. Аринин Е.И. Религиоведение (введение в основные концепции и термины). – М.: Академический проект, 2004. – 320 с.
3. Гуревич П.С. Религиоведение. – М. – Воронеж: МПСИ, 2005. – 694 с.
4. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Миф. Число. Символ. – М., 1994. – С. 5–216.
5. Элиаде М. Священное и мирское. – М.: изд-во Московского ун-та, 1994. – 144 с.
6. Элиаде М. Аспекты мифа. – М.: Академический проект, 2005. – 256 с.
7. Найдорф М.И. Введение в теорию культуры. Основные понятия культурологии. – Одесса: Друк, 2005. – 192 с.
8. Гараджа В.И. Социология религии. – М.: ИНФРА-М, 2010. – 304 с.
9. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М.: Восточная литература РАН, 2000. – 407 с.
10. Евзлин М. Космогония и ритуал. – М., 1994. – 338 с.
11. Токарев С.А. Ранние формы религии. – М.: Политиздат, 1990. – 622 с.
12. Найдьши В.М. Мифология. – М.: Кнорус, 2010. – 432 с.
13. Хюбнер К. Логика мифа. – М., 1996. – 448 с.
14. Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа. – Архангельск: изд-во Поморского гос. ун-та, 1998. – 297 с.
15. Митрохин Л.Н. Понятие религии. – М.: СГУ. 2003. – 120 с.
16. Рязанова С.В. Динамика социокультурных отношений Запада и Востока в античности // Античность и средневековье Европы: межвуз. сб. науч. тр. – Пермь, 1998. – С. 166–172.
17. Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. – М.: Наука, 1990. – 246 с.

CONTINUUM AND TIME IN MYTH

S.V. Ryazanova

This article describes the basic regularities of the myth's existence as a form of worldview, and the basis for selecting the way of social existence. Myth is analyzed as an essential phenomenon of culture. The main aspects of connection between ritual and myth are considered.

Keywords: convictions, myth, ritual, existence of culture.

Сведения об авторе

Рязанова Светлана Владимировна, доктор философских наук, старший научный сотрудник, Пермский научный центр УРО РАН, 614990, г. Пермь, ул. Ленина, 13а; e-mail: svet-ryazanova@yandex.ru

Материал поступил в редакцию 08.10.2014 г.