УДК 2-67+29

С. В. Рязанова
к. филос. н., ст. науч. сотр-к
Института философии и права
Уральского отделения РАН
614066 Россия, Пермский край, г.
Пермь, ул. Мира, 26-37.
e-mail: svet-ryazanova@yandex.ru

МИФ В ЕГО СООТНОШЕНИИ С РЕЛИГИОЗНЫМ И СВЕТСКИМ ТИПАМИ МИРОВОЗЗРЕНИЯ[1]

Статья посвящена специфике мифологического типа мировоззрения, которая отличает его от религиозного и светского способов восприятия мира. Указываются характерные черты мифа, определяющие особенности традиционных и новых мифологических систем
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 религиоведческих и смежных с ними дисциплинах. Подход к ее раскрытию фактически совпадает с подходом к религиоведению как отрасли научного знания. Сейчас уже не оспаривается тот факт, что миф лежит у самых истоков человеческой культуры. 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 фантастическое, иллюзорное отражение действительности. 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 (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, также могут быть рассмотрены в роли своеобразных критиков мифа.

[1] Статья написана при поддержке научного проекта № 12-С-6-1003 «Новые парадигмы социального знания».

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 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 (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 не отрицают существование мифа как культурной формы, но сохраняют представлении о его вторичности по отношению к материальной основе бытия.

Противоположный полюс представлен сторонниками феноменологического (Р. Отто, М. Элиаде, А. Лосев, К. Хюбнер), структуралистского и постструктуралистского (К. Леви-Строс, М. Фуко) и теистического (В. Отто, В. Гронбех, П. Тиллих, С. Булгаков, С. Франк, С. Аверинцев) подходов в интерпретации мифа. Эти направления объединяет понимание исследуемого феномена как формирующего культурное пространство миров и организующего культурный опыт [М. И. Стеблин-Каменский][2]. Аналогичный характер отношения характерен на представителей этнографической (Л. Леви-Брюль) и ритуально-мифологической (Б.Малиновский, Дж. Фрэзер) школ.

На наш взгляд, не представляется возможным указать среди перечисленных концепций те, чье видение обозначенной проблемы можно считать приоритетным, поскольку в каждом случае рассматриваются значимые аспекты пространства верований. Очевидно, что до настоящего времени тема мифа как способа мировосприятия не является исчерпанной. Выбор приоритетного подхода для исследователя означает определение не

[2] 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, v. 4, 1969, № 3, c. 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.

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 [Лебедев С. Д.]. 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 нами был выбран для характеристики мифа феноменологический метод с элементами герменевтического анализа. Преимуществом феноменологического исследования становится то, что он не отрицает исторического компонента [Идеализм и религия. 1977. С. 93], формы верований рассматриваются как несводимые к другим сторонам жизни в целостности их внутренних связей. 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.

На наш взгляд, наиболее наглядно специфика мифологического способа мировосприятия и мироотношения проявляется в его 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.

Носитель мифологического сознания не воспринимает свое бытие как отличное от окружающего мира, неспособен занять по отношению к этому миру позицию стороннего наблюдателя и оценивать степень достоверности получаемых знаний. Мифологические образы формируются спонтанно и не зависят от субъекта-носителя, поэтому в границах подобных систем не возникает проблемы отношений 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.

Светское сознание не оперирует понятием веры, но также реализует концепцию выбора в определении человеком собственной мировоззренческой 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. 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 [Лосев А. Ф. 1994-2. С. 108].

В отличие от мифа религия как форма верований ориентирована на установление отношения человека и Абсолюта. Связь человека и сакрального начала понимается как раз и навсегда заданная, имеющая отношение только к духовному аспекту культурной жизни и исчерпывающая этот аспект. Концепция креационизма апплицирует эту завершенность на представления о материальном мире, который начинает трактоваться как единожды сотворенный на основе Божественного промысла и не нуждающийся в дальнейших дополнениях.

Завершенность религиозных представлений находит свое выражение в системе религиозных догматов. Природа их как необходимой принадлежности зрелой религиозной системы делает почти невозможными заимствования в духовной сфере. Догмат утверждает все факты вне времени, противопоставляя их становлению и изменчивости. Другая религиозная система представляется неправильной, еретической, богоотступнической, антибожественной: «позитивные системы всегда различны и взаимоисключающи» [Гумилев Л. Н.1994.С. 544].

Одновременно религиозный догмат является внутренне подвижным: фиксированное мировоззренческое представление оборачивается постоянным творчеством в познании Бога. Человек рассматривается как незавершённое произведение Бога и должен продолжать самотворчество.

С другой стороны, религиозная система, отказываясь от идеи Хаоса, формирует концепцию универсального пространства. 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 допускается как индивидуальная форма.

В границах светского сознания происходит охват всего существующего мира, с тем отличием, что динамичная картина мироздания воспринимается как мозаичная совокупность явлений. Такой подход в 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. Мир предстает как постоянно находящийся под угрозой причинения ущерба или деструкции, и первоочередной задачей субъектов-носителей мифологического сознания становится поддержание и воспроизводство космического континуума. Каждое действие соотносится с божественной, космической деятельностью, никогда не остаётся незамеченным. Человек мифа всегда живёт на границе сакрального и профанного пространств. Хаотическое начало не подвергается оценке, поскольку понимаются как изначальная данность. Сакральные персонажи также рассматриваются вне этики, через определение их места в мировом континууме.

Религиозная же система формируется как дуалистическая, с установлением строгого противостояния добра и зла. Тема борьбы добра и зла является постоянно актуальной и проецируется из сакральной сферы на социальное пространство. Бог уже понимается как бесспорно положительное, доброе существо, не имеющее отношения к «тёмной» стороне мира. Возникает проблема теодицеи.

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.

Миф живёт через осмысление окружающего мира. Космогония никогда не завершается, она всегда происходит здесь и сейчас [Евзлин М.1994. С. 15]. 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. Развивается представление о священной истории, разворачивающейся параллельно с обыденным существованием мира. Одновременно закрепляется идея внутреннего времени как времени переживания индивидом духовно значимых событий. 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.

Основные действующие лица и объекты мира, созданного мифологическим сознанием, описываются через призму символического восприятия. 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 для индивида миф предстает как личностное состояние, как восприятие жизни субъектом [Лосев А. Ф. 1994-2. С. 118]. Сам человек выступает как генератор мифологических событий разного уровня значимости.

Формирование картины мира осуществляется на основе специфического набора принципов [подробнее – см. Хюбнер К. 1996]. Прежде всего, это отсутствие представлений о принципиальном различии между материальным и духовным бытием. Все является одушевлённым, содержит священное существо, либо душу, имеет единый источник происхождения. Всеобщая одушевлённость порождает онтологическое равноправие людей и окружающих их вещей.

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, а материальное воспринимается как неизбежное дополнение для существования божественных творений.

Для мифа характерен качественный подход в описании 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 и образуют систему понятий, на которой основывается миропонимание и которая не находит себе замены. Ту же природу имеет отождествление целого и части: любой феномен, предмет или человек выступают как целостный микрокосм, неделимое целое.

Миф провозглашает тождество реальности и вербальных текстов и мифологическую реальность. 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. 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 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, некой несовершенной структуре, которая может быть подчинена человеческим потребностям. Возникает еще один аспект разделения мира - на физическое и метафизическое.

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. Человек должен определиться по отношению к дуальности существующего мира, спасти своё личное «Я».

Поскольку для мифологической культуры существует определённый образец, и все действия являются космически значимыми, миф фатален, то есть, в его границах существует представление, что всё в мире осуществляется по тому плану, который намечен судьбой. Поэтому в архаической культуре неразвита идея воздаяния за совершённые в жизни поступки. Любые попытки преодолеть веление судьбы, заканчиваются неудачей.

Свобода выбора, которая вытесняет фаталистические концепции, является отличительной чертой религиозного мировоззрения. Человек поднимается на новый уровень возможностей. Он способен формировать свой жребий и оказывать влияние на судьбы других людей. Одновременно предполагается, что свобода выбора человека является одним из источников несовершенства и зла в мире. Основное отношение человека с Богом строится как отношение греха. Грех возникает как результат несовершенства человека, неспособности его тела и души достигнуть идеального существования.

Свобода выбора в светском сознании постепенно начинает распространяться на все сферы общественного бытия. Именно на этой основе оформляется западная традиция отказа от традиции, в абсолют возводится потенциал человека как творца. Человек сам формирует новую традицию мироотношения, которая, в свою очередь, может быть отвергнута другими членами общества [Камю. А.1990-2.С. 72].

Вместе с тем, индивид, претендующий на самостоятельное смыслополагание, не всегда способен реализовать эту возможность и в случае неудачи «погружается в хаос» [Зиммель Г. 1996. С. 493]. Человек должен обладать талантом, чтобы быть носителем светской культуры [Хюбнер К.1996. С. 3]. Основная проблема коренится в том, что свободная личность уже не ощущает себя частью большого целого, перед ней всегда стоит вопрос выбора способа бытия [Камю. А.1990-2. С. 51; Фромм Э.1994.С. 254]. Э. Фромм следующим образом описывает процесс мироощущения такого человека: «Ему приходится выбирать, а это означает, что в ответственнейших случаях он рискует жизнью, если выбор сделан неправильно…Такова одна из психологических причин веры в идолов и политических лидеров» [Фромм Э.1994.С. 255; Степанова Е. А. 2011. С. 127].

Большинству из людей необходим сакрализованный мир, где ответы заранее даны [Камю А. 1990-1. С. 133]. По словам А.Камю, «достоверность бога, придающего смысл жизни, куда более притягательна, чем достоверность безнаказанной власти злодеяния» [Камю А. 1990-2. С. 110]. Необходимо оговориться, что поиск внешних мировоззренческих ориентиров необязательно оформляется в виде обращения к той или иной системе верований. Речь идет о потребности человека в социальной детерминанте.

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 единожды сложившаяся целостность, а вовлечено в процесс эволюции. Это находит свое выражение

не только в многообразии сюжетных коллизий, но и в специфике мифологической «нормы» повествования.

Мифологическая повествовательная «норма» не содержит жестких канонических правил для содержания мифа. Поэтому мифы древности почти никогда не рассказывались связно и последовательно, не составляли «канонических версий» [Элиаде М. 2002. С. 84]. В границах одной культуры могло совмещаться множество версий космогоний (теогоний), пантеонов и антропогоний [характерные примеры – см. Лосев А. Ф. 1994-1]. Отчасти такая ситуация допускалась за счет структурного сходства сакральных персонажей, хотя имели место и сочетания гетерогенных систем верований [Элиаде М. 2002. С. 86].

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 смысловым смещениям в мифе [см. Рязанова С. В. 1998].

Миф обладает собственной логикой развития, связанной со спецификой человеческого сознания. Так на ранних стадиях существования мифологии персонажи пантеона зооморфны, либо имеют соответствующие атрибуты и ипостаси. И впоследствии хтонический аспект как космократический сохраняет своё значение.

Наряду со значимым положением хтонических персонажей, в мифологиях прослеживаются и тенденции уранизации божеств, т. е. перенесения места их обитания в запредельные для человеческого обитания сферы, а также трансформация облика в сторону антропоморфности, либо абстрагирование, 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.

В своём 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, выступать как фактор консолидации социума.

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 мир и насколько они являются устойчивыми в условиях динамично протекающего культурного процесса.

Список использованной литературы

Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. М.: Танаис ДИ-ДИК, 1994. 544 с.

Евзлин М. Космогония и ритуал. М.: Радикс, 1994. 344 с.

Зиммель Г. Кризис культуры // Зиммель Г. Избранное. Т.1. Философия культуры. М.: Юрист, 1996. С. 489-493.

Идеализм и религия. М.: Наука, 1977. 184 с.

Камю А. Бунтующий человек // Камю А. Бунтующий человек. М.: Изд-во политической лит-ры, 1990. С. 119-356.

Камю. А. Миф о Сизифе// Камю А. Бунтующий человек. М. .: Изд-во политической лит-ры, 1990. С. 23-100.

Лебедев С. Д. Методология социологического исследования мифа // URL: http://www.socionavtika.net/Staty/Methodo-logos/lebedev1.htm (Дата обращения 1.12.2011).

Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М.: Мысль, 1994. 620 с.

Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Миф. Число. Символ. М.: Мысль, 1994. С. 5 - 216.

Рязанова С. В. Динамика социокультурных отношений Запада и Востока в античности // Античность и средневековье Европы. Межвузовский сборник научных трудов. Пермь: Изд-во ПГУ, 1998. С. 166-172.

Стеблин-Каменский М. И. Миф // URL: http://ulfdalir.narod.ru/literature/Steblin_M_Myth/theory.htm) (Дата обращения 1.12.2011).

Степанова Е. А. Новая духовность и старые религии // Религиоведение, 2011, №1. С. 127-134.

Хюбнер К. Логика мифа. М.: Республика, 1996. 448 с.

Фромм Э. Проблемы души нашего времени. М.: Прогресс, 1994. 336 с.

Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 1. М.: Критерион, 2002. 464 с.

S. V. Ryazanova

MYTH AND RELIGIOUS AND SECULAR OUTLOOK TYPES

Article is devoted to specifics of mythological type of outlook which distinguishes it from religious and secular ways of perception of the world. The characteristic features of the myth defining features of traditional and new mythological systems are specified
Keywords: the myth, religion, secular culture, mythological systems, pattern of the man in the myth

S. V. Ryazanova
Senior-researcher of

The Institute of Philosophy and Law of Ural division

of Russian Academy of Sciences

Myra str. 26-37

614066 Perm, Perm krai,

e-mail: svet-ryazanova@yandex.ru