

На правах рукописи

БОРКО Татьяна Иосифовна

ЭВОЛЮЦИЯ МИФА:

на пути становления религиозного мировоззрения

Специальность 24.00.01 – теория и история культуры

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации на соискание ученой степени
доктора философских наук

Тюмень 2006

Работа выполнена на кафедре философии Тюменского государственного университета.

НАУЧНЫЙ КОНСУЛЬТАНТ:

доктор философских наук, профессор
Щербинин Михаил Николаевич

ОФИЦИАЛЬНЫЕ ОППОНЕНТЫ:

доктор философских наук, доцент
Мирошников Юрий Иванович

доктор философских наук, доцент
Ларин Юрий Викторович

доктор философских наук, доцент
Иванова Евгения Владимировна

ВЕДУЩАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ: Томский государственный университет

Защита состоится « ____ » _____ 2006 г. в ____ часов на заседании диссертационного совета Д 212.274.02 по защите диссертаций на соискание ученой степени доктора философских наук при Тюменском государственном университете по адресу: 625003, г. Тюмень, ул. Перекопская, 15-а, ауд. 215.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Тюменского государственного университета.

Автореферат разослан « ____ » _____ 2006 г.

*Ученый секретарь
диссертационного совета,
доктор философских наук,
профессор*

С. М. ХАЛИН

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования. При всей невозможности дать определение мифу или охарактеризовать причины его воздействия на умы современных людей нельзя не отметить его громадной притягательности и того влияния, которое проявляется на самых разных уровнях (от общественных институтов до субъективного сознания). Речь идет о мифологических содержаниях, которые выдают себя как иррациональные фантастические образы, возникающие в глубинах бессознательного, а также о своеобразном способе восприятия и толкования мира, признаки которого описаны в трудах Л. Леви-Брюля, К. Леви-Сроса, Е. М. Мелетинского. Сфера действительности мифа необозрима и охватывает многие области современной культуры: тяготение к мифопоэтическим образам обнаруживается в литературе и искусстве. Тенденция к мифологизированию истории, событий обыденной жизни, своего прошлого становится сегодня все более отчетливой. Изучение механизма образования мифа, его бытования в современном мышлении, способов его воздействия на сознание очерчивает круг очень серьезных проблем, чем обусловлена актуальность темы. Исследования функционирования мифа помогут обнаружить, в каких ситуациях и при каких обстоятельствах возникают иррациональные тенденции сознания, выявить условия, когда они наиболее активизируются. Поиски факторов, в силу которых миф оказывается столь захватывающим для сознания, актуализируют вопрос использования мифа в качестве техники власти. Исследование в данном аспекте (то есть, в аспекте порождения фантастических историй и плененности иррациональными образами, способствующими самооправданию и самоутверждению) может дать значительные результаты для изучения психологии личности.

Хотя тема предполагает обращение к материалу традиционных и древних верований, она имеет непосредственное отношение к современности, поскольку демонстрирует важнейшую функцию мифологического сознания – установление целостности, – в связи с чем в условиях кризиса или надлома сознания всегда происходит актуализация мифа. Важность подобного рода исследований заключается в обнаружении новых свойств и принципов мифологизирующего мышления, осуществляющего синтез имеющихся представлений о мире. В этом смысле мифология перестает быть исключительно гносеологической проблемой (расцениваемая как заблуждение разума) или психологической проблемой (рассматриваемая в качестве компенсирующей иллюзии). Мифология превращается в мировоззрение, выражающее экзистенциальные устремления человека в поисках целостности.

Выявление фундаментальных мифологических оснований религиозности как таковой представляется весьма актуальным, так как большинство культурных конфликтов сегодня возникает на религиозной почве. Как правило, исследователи – религиоведы, этнологи стараются подчеркнуть отличия различных этнических верований и национальных вариантов мировых религий.

Как нам кажется, сама по себе данная концепция невольно провоцирует отчуждение и непонимание Другого, как представителя иной культуры, поэтому сейчас важнее выявить признаки сходства. Поиски архетипических идей и представлений обнаруживают идентичность различных мифологических и религиозных систем, что позволяет рассматривать мифологию как выражение общечеловеческих смыслов и ценностей с одной стороны, и как проявление национального, самобытного характера каждой культуры, с другой. Уникальность становится более очевидной, когда обнаруживается, что она вырастает на основе универсальных значений, общей структуры психики.

Изучая закономерности возникновения религиозного сознания, мы намерены показать единство этого процесса независимо от конкретно-исторических характеристик, этнографических признаков, психологических интерпретаций. Общность феноменов проявляется в аналогичных формах культа, в сходстве обрядовых действий и сюжетов о боге, а также на уровне социальных функций религиозных верований. На наш взгляд, целостность обусловлена архетипической базой мифотворчества и единством процессов мышления на ранних стадиях развития. Она возникает у самых истоков происхождения человеческой культуры и коренится в глубине человеческой психики. Выявление закономерностей возникновения религиозных воззрений на базе мифологических позволит приблизиться к пониманию того, почему потребность в вере является неустранимой; вскроет некоторые факторы, способствующие образованию догматичного мышления. Рассмотрение развития архаических образов и превращения их в объекты поклонения может прояснить некоторые условия и причины возникновения фанатизма.

Объектом исследования является архаическая мифология, то есть, круг сюжетов, связанных с анимистическими, тотемистическими верованиями, материнскими культами, а также мифологические повествования, бытующие в религиозных учениях. По возможности мы стремились исследовать аналогичные повествовательные схемы, в которых просматривалась бы общая структура, обнаруживающая близость архетипическим представлениям. Чем большее сходство мифов наблюдается в отдаленных (исторически и географически) традициях, тем больше вероятность, что данный миф выражает общие тенденции сознания древнего человека, что в нем отражена рефлексия сознания над самим собой, сохранены аффективные чувства и стиль первых импульсивных высказываний об увиденном и воспринятом.

Предмет исследования. Содержания архаической мифологии будут рассмотрены нами в соотношении с религиозными верованиями. Таким образом, в контексте эволюционных преобразований мифа мы выбрали один аспект, а именно – изучение путей развития мифологических образов в религиозные представления, становление религиозного мировоззрения на базе мифологического стало **проблемой** нашего исследования. Проблема задана следующим положением дел в науке о мифе: преемственность некоторых идей и образов мифологии религией кажется очевидной. При этом сами процессы

преобразования мифологической практики в направлении культа остаются вне внимания авторов. Эмоциональные, экспрессивные образы мифа не исчезают просто так из сознания, но трансформируются и продолжают свое существование в религиозном мировоззрении. В ходе работы выяснилось, что невозможно ограничиваться рассмотрением диалектики идей, заданной познавательными способностями человека (что позволило бы решать проблему исключительно в рамках гносеологии). Обнаружилось, что в процессе осмысления действительности миф проявляет себя как неотъемлемое свойство сознания, не зависимое от степени развития знаний, свойственное homo sapiens на протяжении всех веков его существования.

Так возникла **гипотеза**, что миф не является способом восприятия, заданным парадигматическими рамками эпохи ранней истории и не может расцениваться как заблуждение, ошибочное объяснение или иллюзия. Миф связан с первичным опытом осмысления, отражает начальные операции этого процесса, в соответствии с которыми возникают архаические представления. Думается, дальнейшее осмысление мира приводит либо к появлению позитивного знания (когда на смену мифологическому объяснению приходит более адекватное толкование явлений), либо к становлению религиозных воззрений (когда сознание пытается удержать не соответствующие действительности, но все еще обеспечивающие целостность мифологические смыслы).

Состояние научной разработанности проблемы. Мы не ставили задачу анализировать всю имеющуюся литературу по вопросам религии, но сосредоточили внимание на трудах, так или иначе затрагивающих проблему соотношения мифологических и религиозных воззрений. Большое значение для нас имели работы по философии религии, в которых излагаются теории происхождения нуминозного чувства, открывающие новые аспекты для изучения феномена, помогающие выбрать методологию. Что касается непосредственно избранной нами темы, следует отметить, что при довольно большом количестве высказываний и замечаний по этому вопросу, отсутствуют теоретические концепции, характеризующие генетическую эволюцию мифа в систему религиозных воззрений, обозначающие пути преобразования, выявляющие его закономерности.

В основном исследователи ограничиваются тем, что констатируют присутствие мифологических сюжетов в культовой практике религии. В лучшем случае устанавливаются отличительные черты двух систем, в худшем – о мифологии и религии говорится как о тождественных, равнозначных, синонимичных феноменах. Как ни странно, при многообразных взглядах на мифологию как основу для развития научного знания (К. Хьюбнер, П. Фейерабенд), философии (С. Л. Бутина, Г. Франкфорт, Дж. Уилсон), литературного творчества (Е. М. Мелетинский, В. Я. Пропп, О. М. Фрейденберг), *процессы возникновения* из «безрелигиозной» мифологической практики оформленного культа поклонения богу остаются не

исследованными. По нашему глубокому убеждению, подобный аспект совершенно необходим, независимо от того, происходило ли это становление как развитие прежних архаических идей или как их преодоление.

Большой вклад в изучение проблем становления религиозного культа внесли в XIX веке этнологи-эволюционисты (Э. Тайлор, Дж. Дж. Фрэзер). Однако в их среде мифологии либо отождествлялись с ранними религиями, либо воспринимались как повествование, элементы которого наличествуют и в религии. Занятые поиском простейших представлений, на базе которых возникли все последующие верования, специалисты не ставили задачу дифференцировать мифологические воззрения от религиозных. Больше внимание уделялось взаимоотношению и проблемам генезиса мифа и обряда (В. Бэском, К. Клакхон, Ф. Рэглан, С. Хьюман). Ритуалистическая школа однозначно утверждала приоритет обряда, являющегося источником прочих форм культуры. Миф же рассматривался исключительно как словесное сопровождение ритуала. Данной точки зрения придерживается ряд отечественных исследователей (Н. С. Автономова, В. Я. Пропп, А. Ю. Рахманин). Попытки дифференцировать мифологию и религию на основании функционального различия (В. М. Пивоев, Ю. М. Антонян) не увенчались успехом, поскольку в данном аспекте наблюдается, скорее, сходство. Более реально охарактеризовать границы феноменов и наметить их параметры с точки зрения структуры. Основатель данной тенденции в науке о мифе К. Леви-Строс обозначил свойства и принципы мифологического мышления, но не имел намерения выяснять, как трансформировалась структура в религиозных воззрениях. Ряд исследователей говорит о генетической связи мифологии и религии (Е. В. Иванова, М. Ю. Смирнов, А. Н. Типсина). Рассматриваемые феномены анализируются в качестве завершенных, неизменных комплексов. Как правило, речь ведется о преемственности отдельных идей, образов, содержаний. Работа сознания по производству смыслов не берется во внимание.

Пытаясь восполнить недостающий аспект, мы поставили перед собой **цель** – выяснить, как в процессе осмысления мира и самосознания порождаются мифологические содержания; в силу каких факторов и по каким причинам происходит их дальнейшее преобразование в религиозный комплекс идей; обозначить пути эволюции мифологической практики к религиозному культу.

Задачи исследования:

- выявить основные подходы и тенденции изучения религиозного и мифологического комплексов воззрений, существующие в философии религии, антропологии, религиоведении; выяснить место архаической мифологии в системе ранних верований;
- показать значение концепта «мифологические представления» в контексте эволюционистских теорий; вскрыть противоречие версии происхождения мифа из обряда;

- проанализировать концепции возникновения религиозного чувства, обосновать антропологические истоки нуминозных представлений;
- выявить предпосылки религиозной веры в мифологическом сознании, наметить эволюционный путь развития феномена веры от архаических представлений к религиозному мировоззрению;
- проанализировать миф как семиотическую систему, показать пути символизации в мифологическом и религиозном сознании, выяснить уровень метафоричности мифологического мышления;
- выявить возможные пути генезиса мифа и определить причины его трансформации в различных видах творческой деятельности;
- обозначить критерии для дифференциации мифологического и религиозного мировоззрений, наметить границы двух систем;
- на примере древнейших верований рассмотреть эволюцию образов мифа в сторону религиозных символов, выявить закономерности возникновения культа поклонения;
- обосновать закономерности мифологического восприятия, определить интенциональные векторы сознания в рамках мифологического мышления;
- интерпретировать основные мифологемы архаических представлений в аспекте самопознания;
- выяснить, почему первоначальный опыт осмысления приводит к религиозному миропониманию.

Исследование проводится на материалах этнографии и археологии (преимущественно народов Сибири, с привлечением аналогий из других традиций). Описание обрядов в современных культурах и исторические реконструкции древних культов послужили основой для восстановления семантики ритуальных действий и церемониального поведения. Фольклорные тексты и сюжеты мифов определили возможность гипотетически воссоздать господствующие в сознании идеи и образ мысли «мифологического» человека.

Методологическая и теоретическая база исследования. Использование данных источников породило методологические трудности, поскольку все исследование в этом случае строится как интерпретация полисемантического материала. В сложившихся условиях мы сочли необходимым обратиться к герменевтике, что позволило определить границы понимания, сформулировать основной вопрос исследования, обозначить круг проблем и наметить установки для работы. Мы опирались преимущественно на метод Г. Г. Гадамера и П. Рикера, охарактеризовавшего понимание как способность воспроизводить в собственном сознании работу структуризации текста [Рикер П. Герменевтика, этика, политика: Московские лекции и интервью. – М., 1995. С. 89]. В качестве герменевтических процедур нами был использован структуралистский метод К. Леви-Строса, объединившего интерпретацию текста с анализом операций мышления; психоаналитическое толкование З. Фрейда, помогающее проникнуть в сознание человека другого времени, постичь смыслы чужой культуры по оставшимся фрагментам, сформулировать вопрос, ответом на

который является данная культура; метод амплификации К.-Г. Юнга, позволяющий выяснить значение архетипических образов, проследить их трансформацию в религиозном сознании. Эффективным оказалось обращение к феноменологии религии, чему способствовали труды Ю. А. Кимелева, А. Н. Красникова. Мы опирались также на работы А. Ф. Лосева, давшего наиболее полное феноменологическое описание мифа. В интерпретации архаического материала и построении моделей исторических объектов нам помогла концепция Ю. В. Петрова, объединяющая эмпирический и теоретический уровни познания. Чтобы увидеть развитие представлений, изменение и эволюцию системы, мы прибегли к сравнительно-историческому анализу Е. М. Мелетинского.

Труды перечисленных авторов послужили также теоретической базой нашего исследования, поскольку в них содержатся принципиально важные моменты для толкования мифа. Кроме того, мы использовали религиозоведческие исследования А. П. Забияко, Р. Генона, Р. Отто, М. Элиаде, посвященные описанию и обнаружению религиозного чувства как такового. Большое значение для нас имеют философские исследования Э. Кассирера, открывшие пути для изучения мифологического мышления. Труды М. К. Мамардашвили, К. Ясперса, Ж. Делёза, Ж.-П. Сартра способствовали прояснению того, каким образом движется мысль в поисках значения.

Новизна исследования:

- мифология и религия исследуются не как завершенные системы воззрений, акцент ставится на изучение *процессов эволюции* мифологического комплекса представлений в сторону религиозного культа. На конкретном этнологическом материале выявляются закономерности данного процесса;
- реконструирована многоуровневая семантика обряда жертвоприношения и выявлена преемственность значений;
- эволюция мифа рассматривается как смыслогенез, начинающийся с объективации архетипических образов, эмоционального оценивания восприятий, завершающийся приписыванием объектам символических значений;
- представлена гипотеза путей символизации в рамках мифологического сознания: наделение дополнительными значениями образов мифа происходит из возможности отождествления объектов, или в результате появления у них добавочных функций;
- намечена линия движения фигур архаической мифологии (символизирующих отождествление с природным) к культовым образам религии (свидетельствующим об отчужденности человека миру реальности);
- введено понятие «мифологической веры», находящей подтверждение истинности мифа в существующем порядке вещей, показано ее отличие от веры религиозной, не знающей сомнений, не требующей доказательств;

- миф рассматривается как результат работы интенционального сознания, теоретически обоснована его связь с процессом и операциями мышления;
- на примере мифологических содержаний предпринимается опыт реконструкции филогенетического процесса самосознания и самоопределения человека.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Миф не является заблуждением разума, компенсаторной иллюзией или ложным объяснением, возникает не из недостатка опыта, ошибок языка в наделении значением, или неполноты развития когнитивных способностей человека. Миф проявляет себя как эпифеномен мышления, возникая всякий раз, когда сознание направлено на объект, пытаясь осмыслить его. Мифологическим можно назвать сознание в условиях первой встречи с неизвестным, то есть сознание в состоянии удивления, возбуждения. Это всегда вопрошающее сознание. Поэтому на первых этапах познавательной деятельности сознание всегда мифологично. Таковым оно может оставаться и в современной науке, и в философии, и в искусстве, если сохраняет непосредственную способность удивляться миру, восхищаться увиденным и трепетать перед ним.

2. На первых стадиях понимания сами операции мышления неотделимы от содержания. Мифическое высказывание – не столько оформленное систематизированное сообщение о чем-то, происходящем в мире, сколько свидетельство реакции сознания на эти события. Образы мифа выдают сознание, мыслящее о самом себе и непосредственно указывают на структуру производящего их разума. Мифологическая структура свидетельствует об идентичности переживания священного и общих истоках происхождения нуминозного чувства. Фундаментальные основания различных религиозных феноменов кроются в архетипической базе мифотворчества; и главное – в сходстве процессов мышления на ранних стадиях развития.

3. Мифологическое мышление еще не знает ни методов познания, ни готовых решений, поэтому оно не имеет предположений и ожиданий и принимает любые варианты ответов. Так проявляется одно из характерных свойств, приписываемых мифологическому мышлению – алогичность и отсутствие каузальных связей. Нелинейная логика мифа дает возможность развивать идеи до полной инверсии значений: прежде чем будет найдена наиболее эффективная стратегия, опыт разворачивается между крайними полюсами, альтернативными решениями. В связи с этим принято считать, что мифологический человек мыслит в категориях бинарных оппозиций.

4. Необходимость «мифологической» веры вызвана тем, что сознание в попытке вырваться из всепоглощающего хаоса невнятных ощущений старается обрести твердую и прочную основу – ядро представлений, служащих ориентиром в деятельности и являющихся опорой для дальнейшего осмысления. Интенция сознания в мифологической вере проявляет себя как движение от бессознательного, иррационального восприятия к дискурсивному

мышлению, устанавливающему целостную картину. Религиозная вера исходит из определенной установки психики, превращаясь в интенцию сознания, стремящегося достичь цели – удержать, рационально обосновать и законсервировать не совпадающие с реальностью образы, сохраняя за ними неизменные смыслы. То есть, в религиозном мировоззрении происходит постепенный сдвиг в сторону бессознательной доминанты.

5. Миф отчетливо демонстрирует движение от аффективного недифференцированного восприятия целостности, в котором все объекты предстают как не имеющие границ (могут сливаться друг с другом), не подразделяются на живые и неживые – к ситуативному, эмоциональному оцениванию объектов. По мере закрепления определенных значений за повторяющимися эмоционально-оценочными переживаниями оформляются и утверждаются в сознании представления. Мифологическое сознание придает значимость и смысл предметам, наделяя их сакральностью.

6. Мыслящее сознание разбивает первоначальную целостность мифа и нарушает манифестируемое тождество с миром. С этого момента осознается репрезентативная функция мифа, превращающегося в своеобразный язык, становящегося средством выражения содержаний, не свойственных ему самому. Развитие форм художественной культуры и творческой деятельности происходит соответственно тому, какая сторона мифа подвергается рефлексии.

7. Первоначальное осознание может происходить только в соотношении с центром «Я» мыслящего субъекта. Архаические мифологические содержания анимизма и тотемизма свидетельствуют о том, что первая операция осмысления – отождествление с иным, попытка описать внешнее через качества и свойства, присущие самому себе. Центр эго в поисках сходства перемещается во внешние объекты. Следующая операция связана с установлением различий и подчинена центростремительному вектору, заставляющему сознание оттолкнуться от предмета, чтобы вновь вернуться в собственный центр, утверждая при этом инаковость внешнего мира. Таким образом, мифологическое сознание интенционально. Миф рождается в напряжении мысли между полюсами «Я» и «не-Я».

8. Процесс антропологизации представляет две одновременных тенденции, вероятно, отражающих единый процесс познания: осознание собственного «Я» и осмысление порядка всех тех вещей, что существуют помимо и независимо от «Я». Самопознание и познание провоцируют выйти за пределы человеческого, чем обусловлено стремление к трансценденции. Векторы трансценденции мифологического и религиозного сознания существенно отличаются. В мифе выход за пределы человеческого – воссоединение с природным. С появлением религиозного мировоззрения цель трансценденции оказывается за границами опытного постижения. Человек ищет опору своего существования, апеллируя к совершенно Иному.

9. В процессе самоидентификации появляется отчетливое противостояние миру реальности. Чем более человек приближается к осознанию в себе

собственно человеческого, тем более он утверждается в мысли о своей уникальности в мире природы. Как следствие, происходит выпадение человека из природного бытия, возникает противостояние, отчуждение. Но вместе с тем он все настойчивей ощущает ограниченность собственно человеческого существования. Недостаток силы, могущества, интуиции, знания, словом «недостаток бытия», заставляют мышление работать в компенсаторном направлении. Невозможность идентифицировать себя с природным бытием вынуждает человека на поиски инобытия. Поэтому параллельно отчуждению от природного возникает противопоставление человеческого сверхприродному, сакральному миру, в котором компенсировались бы недостающие способности человека.

Научно-практическая значимость. Полученные результаты могут быть использованы при проведении исследований религиозного характера, поскольку обозначены параметры для сравнительного анализа мифологической и религиозной систем воззрений. В работе содержатся методологические установки для историко-генетической реконструкции религиозных представлений и традиционных верований, что может найти применение в таких дисциплинах, как культурология и антропология. Авторские разработки в исследовании архаического сознания могут найти применение в философии религии, психологии религии и психологии личности. Отдельные положения, касающиеся мифологического мышления, могут быть использованы в области теории познания.

Работа над темой исследования способствовала подготовке лекционного курса «Архетип и миф», который читается для студентов психолого-педагогического факультета. Материалы исследования стали основой курса «Теория мифа» для студентов филологического факультета. Научные изыскания диссертанта могут быть использованы для разработки лекций по истории мировых религий, общему курсу культурологии в разделе «Функции религии в культуре».

Апробация работы. Основные положения диссертационного исследования обсуждались на конференциях и опубликованы в следующих изданиях: Мифологическое восприятие пространства // Пространство и время в восприятии человека: Историко-психологический аспект. Материалы XIV Международной научной конференции, Санкт-Петербург, 16-17 декабря 2003 г. Часть 1. – СПб.: Нестор, 2003; Экстаз и вдохновение в практике шаманизма // Историческая психология, психоистория, социальная психология. Материалы XV Международной научной конференции, Санкт-Петербург, 11-12 мая 2004 г. – СПб.: Нестор, 2004; Страх и трепет, ужас и восторг (аффективные состояния и религиозное чувство) // Философия и будущее цивилизации. Тезисы докладов IV Российского философского конгресса. Т. 2. Москва, 24-28 мая 2005 г. – М.: Современные тетради, 2005; Представления о нравственности в мифологических воззрениях // Динамика нравственных приоритетов человека

в процессе его эволюции. Материалы XIX Международной научной конференции, Санкт-Петербург, 15-16 мая 2006 г. Ч. 1. – СПб.: Нестор, 2006.

Материалы исследования использовались в работе по Гранту РФФИ 2002-2003 г. (область знаний 06-340, 06-360) «Процессы смыслогенеза в культурно-историческом развитии общественного сознания» (рук. – д. псих. н., Е. Л. Доценко). Концепция эволюции мифологического комплекса воззрений к системе религиозных верований изложена в двух монографиях.

Структура работы. Работа состоит из введения, четырех глав, заключения и библиографического списка, содержащего 542 наименования.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **Введении** обосновывается выбор и актуальность темы исследования, характеризуется степень изученности проблемы, определена цель и сформулированы задачи диссертационной работы, обозначены методологические подходы, указывается новизна и практическая значимость исследования.

В первой главе **«Мифология в системе ранних верований»** дается широкий историографический обзор трудов, посвященных проблемам ранних верований и архаических культов; определяется место мифологии в этой системе, намечается методология и пути исследования, очерчивается круг проблем по вопросу соотношения религиозного и мифологического воззрений.

В первом параграфе **«Миф и религия: проблема генезиса и классификации»** излагается история вопроса о соотношении мифологии и религии, анализируются концепции и подходы, определившиеся в философии, антропологии, религиоведении.

Вопрос о соотношении мифа и религии, так или иначе, затрагивался философами Нового времени еще до того, как он стал научной проблемой. Собственно принятая нами в качестве исходного положения гипотеза (согласно которой мифические представления служат основанием религиозных воззрений) возникла задолго до того, как была подтверждена эмпирическим материалом. Мысль о религии как вторичной или последующей мифологии высказывал Ф. Бэкон, обозначив преемственность двух систем в функциональном аспекте. О том, что религия использует силу воздействия наглядных, чувственных образов мифа, рассуждали просветители (Ш. Вольтер, Д. Толанд); романтики (Ф. Шлегель, Ф. Шлейермахер). Генетическая связь двух феноменов отчетливо провозглашалась Ф. Шеллингом: появление мифологических представлений, а затем и религиозного Откровения подчинено действующей в природе теогонической потенции, мыслящейся философом некой объективной силой. Идея телеологичности истории, вероятно, воспринята у Канта. В том, что миф рассматривается как ступень саморазвертывания духа, определяющая принципы архаического восприятия мира, можно видеть сходство с гегелевским учением.

В классификационных системах верований, оформившихся в рамках религиоведения, мифология отождествлялась с «низшими» религиями (К. Тиле), под которыми подразумевались языческие политеистические представления; или расценивалась как упадок изначальной возвышенной веры в единого Бога-творца и превращение истории творения в невнятное и приземленное повествование о сверхъестественных героях и существах (Э. Лэнг, В. Шмидт). В философии акцент переносится с проблемы классификации религий к проблеме типологии мировоззрений, формирующихся в рамках того или иного вероучения. В дальнейшем обе системы сопоставляются как различные способы классификации мира (К. Леви-Строс), как формы объективации знаний (П. Фейерабенд), способы объяснения реальности (А. Ф. Лосев, К. Хьюбнер), разновидности коммуникативного опыта (К. - О. Апель), типы отношения человека к миру (Д. Белл). Возникает вопрос о соотношении религиозных и нерелигиозных типов воззрений, базирующихся на тех или иных парадигматических основаниях. Религиозные системы сравниваются с научным знанием (В. Демптер, П. Фейерабенд, Л. Н. Митрохин). В 70-80-ые годы в отечественной литературе появилась целая волна исследований, посвященных поиску критериев для сравнения религиозного и атеистического типов сознания (А. И. Клибанов, Д. М. Угринович, М. Г. Писманик, Б. А. Лобовик), что вполне закономерно в связи с длительной историей противопоставления позитивного знания религиозному опыту. Сравнивались религиозный и художественный типы мышления (Т. А. Рунева, В. И. Колосницын, М. С. Каган). Предлагалось выделять типы по уровню соотношения чувственного и рационального, по степени конкретности и абстрактности конструируемых образов реального и сверхъестественного.

Следует отметить методологическое значение подобных исследований, так как они создают возможность выстраивать типологии религий, дают основания для дифференциации подходов в теологии и в философии религии: позволяют различать системы категорий, поставить вопрос об объекте, на который направлено сознание, о познавательных возможностях человека. В религиоведческом направлении выявленные критерии позволили более четко определить и дифференцировать ранние формы религии от поздних воззрений, обратиться к проблеме генезиса. Обычно авторы ограничиваются сравнением по определенным параметрам законченных, готовых структур, констатируя различия, что не позволяет увидеть развития, движения. Подобное сопоставление происходит независимо от того, ставят ли исследователи вопрос о генетической преемственности типов или рассматривают их как параллельные, одновременно существующие системы воззрений.

Во втором параграфе **«Миф и религия: проблема определения»** раскрывается новый поворот в исследованиях двух феноменов, наметившийся в связи с потребностью обнаружить некую субстанциальную основу, характеризующую явление безотносительно к другим явлениям; анализируется

опыт дефиниций, базирующихся на выявлении функций, либо на описании структуры. Если в XIX веке вопрос о соотношении религии и мифологии был проблемой классификации (контуры феномена обрисовывались в процессе сравнения с близкими и идентичными фактами), то сегодня он является проблемой определения. Стремление дать дефиниции предстает как попытка отыскать самостоятельную сущность объекта, феноменологически явленного во всей своей специфичности.

Свойство мифа ускользать от определений отмечали М. Элиаде, М. Frank, К. Wuchterl. Трудность вызвана тем обстоятельством, что миф и культ возникли у самых истоков человеческой культуры, а, может быть, и сами являются основанием для многих форм ее проявления. В архаику они пронизывали все сферы жизни, оказав влияние на все виды человеческой деятельности. Поэтому определения зависят от того, какая наука обращается к изучению феномена: психология или социология, литературоведение или история, философия или этнография. Соответственно миф и религия расцениваются как символическое выражение социальных состояний (Э. Дюркгейм); воплощение универсальных структур человеческой психики (К.-Г. Юнг, К. Леви-Строс); представляются верой в сверхъестественное или сказочной историей богов (в фольклористике); источником исторических данных и системой знаний первобытного человека (К. Хюбнер). Были попытки охарактеризовать миф как фундаментальную опору, «вневременную основу культуры», в которой определенным образом конструируется реальность (С. Л. Бутина); как архаичный способ выражения смысла посредством образов, оформившийся у истоков смыслогенеза (М. Н. Щербинин); рассмотреть священный текст как твердое ядро культуры, вокруг которого «нарастает защитный пояс светских идей: мораль, политика, философия, наука» (Д. В. Пивоваров), как эмоционально-содержательный элемент религиозной догмы (Е. В. Иванова). В своей апофатической феноменологии мифа А. Ф. Лосев («Диалектика мифа») пытался определить его, исключая те признаки, которые указывали бы на родство мифа с другими видами духовной деятельности: миф не есть наука, миф не есть метафизика, он не является религиозным построением и так далее. Однако мифология невозможна без религии, так как диалектически возникает из основной ее идеи – субстанциального утверждения личности в вечности и является фактическим воплощением данного стремления. Очевидно, невозможно выявить атрибуты мифа как такового, объект определяется только в соотношении с иными феноменами культуры.

Тот же принцип действует в отношении религии. И. Н. Яблоков утверждает, что в ее определении нельзя ограничиться одним каким-либо признаком или свойством. Представить религию как таковую можно лишь посредством системы различных качеств, соответствующих различным аспектам явления. О двух уровнях религиозной культуры: специальном (систематизированное учение, профессионально построенная эзотерика) и

обыденном (мистика, бытовая магия, суеверия) говорит Ю. В. Ларин. Как сложную многоуровневую структуру (включающую интеллектуальный, социальный, культовый пласты) рассматривает религию Р. Генон. В данном случае миф расценивается как характеристика нарративных возможностей и, наряду с этическим, правовым, доктринальным и институциональным компонентами, оказывается среди прочих измерений религиозного феномена (М. Форвард, N. Smart). При более специфичном и узком подходе миф характеризуется не как повествование или содержательный пласт религиозного учения, а как своеобразный язык, служащий для символического выражения религиозных идей (В. Н. Топоров, В. М. Пивоев). Подобные определения тяготеют к функциональной характеристике, определяющей место и роль феномена в обществе. При функциональном подходе обнаруживается, скорее, сходство, чем различие, что неудивительно, поскольку существует генетическая связь и преемственность рассматриваемых форм воззрений. Описание структурных элементов позволяет обозначить параметры для компартивистского анализа и наметить границы феноменов, что прекрасно продемонстрировал К. Леви-Строс. Следующий этап исследования посвящен выявлению наиболее ранних мифологических представлений и тех форм верований, с которых, собственно, и начинается религиозное поклонение.

В третьем параграфе первой главы **«Этнографические версии первоначал религиозного опыта»** анализируются существующие теории «минимума религии». Поиском первоначальных элементарных форм культа и проблемами их генезиса к более сложным системам верований преимущественно занимались этнографы и антропологи. Основная задача, сформулированная для данных дисциплин, – сбор и классификация эмпирических фактов религиозности – определила и метод исследователей, заключающийся не в поиске неких а priori существующих или исходящих из природы человека причин, но в поиске типичных элементов, в определении простейшего ядра, ставшего базисом для всех дальнейших религиозных проявлений. Развитие религии мыслится от простого к сложному и рассматривается как некий кумулятивный процесс приращения к первоначальной форме, обрастание ее дополнительными элементами.

Подобный подход нашел отражение в антропологических исследованиях, сложившихся в так называемое эволюционистское направление (Э. Тайлор, Л. Г. Морган, Э. Лэнг, Р. Маретт), а также в общих философских концепциях религии (О. Конт, Г. Спенсер, Н. Зёдерблом). Самой популярной теорией до сих пор остается концепция Э. Тайлора, выводящего все религиозные верования из учения о душе и духах. Для мифологии антрополог указывает свой источник происхождения и независимую от путей развития религии эволюцию, которую можно описать в два этапа: одушевление (объекты сами по себе воспринимаются как живые) и олицетворение (явления природы принимают антропоморфную форму, отождествляются с героями и богами). Собственную теорию анимизма развивает В. Вундт. Новизна его концепции заключается в

обнаружении соответствий определенному этапу верований конкретных обрядовых действий, в выведении представлений о душе и духах из состояний аффекта. Поиски закономерностей в образовании восприятий и возникновении мифических образов на основании впечатлений от предметов реального мира ставят В. Вундта в ряд основателей психологических теорий объяснения религии и мифологии.

Ошибка этнографов, ищущих корни религии в каком-либо церемониале или в какой-либо одной форме верований (культ предков, культ солнца или духов природы), заключается в том, что они сопоставляют разнородные и разносоставные системы. Ситуация осложняется невозможностью определения хронологической последовательности элементарных ритуальных действий. К тому же чрезвычайно трудно удостоверить факт религиозности, в особенности, когда дело касается древности, когда речь идет о бесписьменных культурах. Свидетельством религиозных представлений могут быть артефакты – знаки того, что некогда здесь проводились какие-то специализированные действия, знаки – проявления почтения или страха, смирения или гнева. Объективация воззрений исключительно в формах обрядовой деятельности способствовала возникновению ритуалистической версии происхождения религии.

В четвертом параграфе **«Ритуалистическое толкование происхождения культа»** разворачивается дискуссия, в которой автор пытается опровергнуть распространенную версию происхождения мифа из обряда. Ритуалисты, утрируя значение обряда как самоценного проявления религиозности, говорят о нем как об общем источнике всех форм культуры (Д. Харрисон, Т. Х. Гастер, Ф. Рэгланд, Д. Фонтенроуз, С. Хьюман). Истоки религиозности исследователи видят в обряде жертвоприношения, так как он воплощает бескорыстное подношение богу. Учитывая многоуровневую семантику обряда, можно предпринять попытку реконструкции наиболее архаических его форм. Кровавым жертвоприношениям человека, вероятно, предшествовало ритуальное убийство животного. Скорее всего, в охотничьих культурах оформился паттерн представлений о связи смерти с благом, с расцветом природных сил, с продуцирующим влиянием насильственного прекращения жизни. Функциональное ядро практической пользы (ритуал направлен на то, чтобы обеспечить людей пропитанием) обрастает комплексом идей, среди которых центральной является отождествление, обретение единства со съеденным персонажем.

В качестве аргументации первичности обрядового действия указываются его функции. Каковы бы ни были задачи ритуала – устранить чувство тревоги (Э. Сепир, З. Фрейд), или, напротив, породить чувство опасности, чтобы затем с помощью санкций держать поведение индивидов под контролем (А. Р. Рэдклифф-Браун), снять агрессию (К. Лоренц, Р. Жирар) или направить ее на менее значимый объект (В. Буркерт), – в подобных объяснениях выявляются только цели существования обрядовой деятельности. Функциональная интерпретация не объясняет происхождение религии и

мифологии, но позволяет наметить различия ранних форм магического ритуала и религиозных культовых действий. В отличие от прагматической магической практики, имеющей цель воздействовать на природу, в религии манифестируется бескорыстный характер дарения (И. Т. Касавин); ставятся задачи внутреннего преобразования (Г. Померанц). Религиозный ритуал экспрессивен и не утилитарен (Б. Малиновский). Возникает ли сам ритуал из импульсивных движений, провоцируемых инстинктами, или в результате олицетворения социальных потребностей, или для удовлетворения психологической тревоги, он образуется только как система последовательных действий, детерминированных определенными идеями и намерениями. Чтобы регулярные повторяемые, практические действия оформились в ритуал, необходимо их осмысление в ракурсе сакральности. А значит, эти действия, как и мотивация периодического их воспроизведения, должны получить предварительное объяснение, которое может быть только мифологическим, потому что при реальной практической цели метод ее достижения имеет исключительно символический характер, диктуется иллюзорными представлениями о способе достижения желаемого. Ритуал является контекстом для функционирования символов, но сами символы уже должны быть наделены значением.

Религия не сводится только лишь к упорядоченным церемониальным действиям и происхождение ее не объяснимо из того, в какой форме осуществляется поклонение. Суть не в том, какой именно прототип заложен в основу почитания божества: образ предков или животное-родоначальник, дух – хозяин природы или объект-фетиш. Думается, рождение культа подчинено закономерностям иного порядка. Необходимо сосредоточить внимание на проблеме сознания. Для реконструкции процесса движения архаических образов в сторону религиозных символов и содержаний следовало бы учитывать мыслительные способности древнего человека, попытаться вникнуть в его образ чувств, очертить границы понимания мира.

Глава вторая **«Антропологические истоки культа»** посвящена исследованию происхождения религии на основании сущностных характеристик человека. Если в этнографических версиях ведется поиск неких изначальных форм, проявляющих себя в обрядах, содержаниях верований (то есть, подразумеваются внешние параметры), то философские и психологические концепции сосредоточены на обнаружении нуминозного чувства как такового, фундаментального религиозного опыта, свойственного человеку независимо от вероисповедания, принадлежности к той или иной конфессии, от исторического периода.

В параграфе первом **«Инстинктивные основания религиозности»** рассматриваются получившие распространение в XX веке теории биологических, или психофизиологических оснований религиозного чувства, в которых переживание священного расценивается как природный задаток, инстинктивная способность, обеспечивающая выживание и адаптацию.

Безусловное влияние на подобный подход оказала теория З. Фрейда, уподобляющего процесс возникновения религии механизму формирования комплексов, а также аналитическая психология К.-Г. Юнга, у которого религия не ставится в прямую зависимость от невротических состояний. Религиозные идеи и смыслы не являются компенсацией вытесненных сексуально-агрессивных влечений, они возникают в результате проникновения в сознание универсальных, архетипических образов, происходящих из глубинных слоев психики – коллективного бессознательного.

Для психоаналитических концепций религии можно назвать несколько общих положений. Во-первых, религиозные феномены редуцируются исключительно к психическим свойствам, причем возникают преимущественно в компенсаторных целях, как реакция на раздражающие тревожащие факторы. Аналогию религиозным феноменам представители психоанализа видят в художественном творчестве и фантазировании (К.-Г. Юнг, Р. Дезолье, Д. Хиллман, Дж. Кэмпбелл), и в психопатологии (З. Фрейд, Ж. Делёз). Таким образом, религия предстает то как «коллективная фантазия», то как «коллективный невроз». В оформлении основных религиозных идей значительная роль отводится бессознательному, чем обусловлен иррациональный характер религиозных воззрений. Во-вторых, представители школы психоанализа отмечали общность психических процессов на онтогенетическом и филогенетическом уровнях, и как следствие – то, что религиозные символы выражают не только идеи и догматы вероисповедания, но могут воплощать эмоции, различные состояния и переживания личного характера. Они совпадают с образами индивидуальной психологии, так как принцип их возникновения тот же самый.

В психоаналитических концепциях мифология и религия представлены как явления одного порядка. Нам думается, мифологический опыт находится в непосредственной связи с архетипическими представлениями, потому что мифологические образы часто являются прямой объективацией чувств и эмоций. Близость фундаментальным структурам психики приближает значения этих образов к неким универсальным, интуитивно схватываемым, не требующим толкования символам. Систематизированные, канонизированные символы развитых религий могут быть поняты в парадигматических рамках вероучения.

Просчетом психоаналитических теорий оказалось игнорирование иных факторов, кроме психологических, в частности, социальных предпосылок для возникновения религиозных образований. Авторы, как правило, рассматривают функциональное значение любого религиозного проявления в отношении индивида, но не общества. Они не дают ответа на вопрос, каким образом личные психологические устремления превращаются в «коллективные представления» и как на основании инстинктов возникает культура со всеми сложными и многогранными феноменами. Мы можем приблизиться к пониманию сущности явления, взяв в расчет, наряду с индивидуальным,

социально оформленный опыт, учитывая многомерность функций и существование многоуровневых форм, охватывающих в древности все стороны жизни.

В параграфе втором **«Религия: между биологическим и социальным»** проблема происхождения религии рассматривается в ключе функционализма. Как было сказано выше, представления о священном социологи выводят из телеологических соображений: сакральной природой наделяются те явления, которые обеспечивают нормальное и бесперебойное функционирование общества. В социологических теориях религии (Б. Малиновский, Э. Дюркгейм) в качестве элементарной единицы исследования учитывается община или группа. Но при объяснении функции, так или иначе, исследователи вынуждены прибегать к индивидуальному сознанию, к психологическим свойствам, проецирующимся на общество в целом. Метод функционалистов дескриптивен: фиксация действительного факта соответствия определенных религиозных символов определенным историческим реалиям (единый бог – единство племенной общины; близнечная пара – дуальная фратриальная организация; поклонение богине – матриархальное устройство и тому подобное). Как возникают в сознании символы, удостоверяющие солидарность общины, вопрос не ставится. Относительно большую ясность вносит марксова теория отчуждения, раскрывающая механизм, благодаря которому социальное давление начинает господствовать над сознанием масс как чуждая и потусторонняя сила и в конце концов превращается в объект веры и поклонения.

Социальные факторы могут быть лишь предпосылками, основанием для функционирования, но не для происхождения религии. Исторические условия делают возможным проявления религиозного феномена в тех или иных формах. Свойства психики человека являются лишь задатком для возникновения религиозных чувств и источником для символов. Они также требуют рассмотрения, прежде чем мы вплотную сможем приблизиться к исследованию работы сознания, создающего религиозные образы.

В параграфе третьем **«Эмоциональные истоки нуминозного чувства»** оспариваются концепции происхождения религиозных воззрений из ощущения страха. Поиски психических механизмов, способствующих возникновению религии, привели к довольно распространенному мнению, что первоначальным условием всякого нуминозного опыта является чувство страха, способствующее, по мнению Р. Отто, пробуждению «специфического духовного задатка», или функции человеческой души – ощущению нумена. Чувство священного непременно должно привести к поклонению, так как указывает на собственную ничтожность человека и величие тайны.

Стимулом к появлению религиозного мироотношения и идеи Бога может быть страх смерти, считают В. Дильтей, М. Элиаде. Осознание факта смерти вызывало глубокое разочарование в устройстве бытия (Ю. И. Мирошников). Устранению негативного эффекта иррационального чувства способствовали

религия, а также философская рефлексия. По мнению С. Кьеркегора, К. Ясперса, В. Франкла, экзистенциальный страх перед собственным предназначением заставляет человека сделать выбор: остаться ли в границах своего природного существования или вступить в сферу свободы, совершить выход к трансцендентному. В ситуации утраты смысла жизни, потерянности и одиночества, ответ на важнейшие запросы человечества поступает со стороны трансцендентного, которому приписывается свойство быть личностью. Возникновение идеи Бога из диалогических отношений выводят религиозные философы неортодоксального направления (П. Тиллих, М. Бубер), и атеистически настроенные авторы (К. И. Никонов, Е. С. Новик).

Думается, едва ли деструктивные импульсы ощущения потери, ужаса уничтожения явились моделью религиозного акта. Остается либо признать невротическое происхождение религии, согласившись, что идея бога является компенсацией страхов и создает хрупкую иллюзию равновесия, утешая и давая надежду. Либо мы обязаны искать наряду с первобытным ужасом, которому приписывается стимуляция всякой религиозности, некие созидательные жизнеутверждающие силы, не являющиеся порождением (или сублимацией) страхов, но изначально содержащие креативный творческий потенциал. Можно искать этот потенциал в двойственности аффективных состояний. Отдельные чувства в аффекте не дифференцированы, не имеют нюансов, не образуют последовательную цепочку эмоций, но объединяются в один паттерн ощущений, усиливая друг друга по контрасту и перетекая в свою противоположность. Безграничные ужас и восторг, ненависть и притяжение, любовь и отвращение, осторожность и любопытство сливаются в одно необъяснимое, иррациональное и очень насыщенное чувство. Можно предположить, что когда сознание учится различать полюса, когда чувства перестают быть двойственными, миф подходит к своему завершению. В этот момент необходимо, чтобы над парализующим, вызывающим оцепенение ужасом, возобладали какие-либо жизнеутверждающие эмоции. Следовало бы сделать выводы, что причиной возникновения религии является не страх, а опыт преодоления ужаса. Подобный опыт могло дать знание, вселяющее уверенность в собственных силах, но могла дать и вера.

В параграфе четвертом «**Вера – закрепление знания**» аргументируется версия появления веры в мифологическом сознании, рассматриваются ее функции, способы убеждения, существующие в мифе, и дальнейшее преобразование в религиозную, не допускающую сомнения веру. Мифологическая и религиозная вера исследуются в аспекте направленности сознания.

Мы полагаем, феномен веры впервые появляется при попытке осмысления своего опыта, попытке обнаружить некий объективный порядок, установить логические связи в мире вещей. Действовал ли человек под влиянием инстинктивных порывов, или в слепом эксперименте, – если опыт был удачен и эффективен (хотя бы психологически), он должен был быть закреплен в

практике. Должна была появиться содержательная фундаментальная структура, являющаяся ориентиром, точкой отсчета для последующего осмысления. Опыт предков расценивался мифологическим человеком как достаточно надежный, не нуждающийся в проверке. Подобная готовность признавать возникший обычай как не подлежащий сомнениям и реинтерпретации, изначально был чем-то вроде адаптивного механизма. Если бы каждое новое поколение не аккумулировало знания уже в готовом виде, а пыталось проверять их на собственном опыте, эволюция была бы слишком долгой, если вообще возможной. Установка сознания на безоговорочное доверие способствовала закреплению знаний, создала условия для надбиологического программирования деятельности, выраженной в социально-организованных стереотипах.

Когда мифологическая парадигма приходит в несоответствие с эмпирическим опытом и деятельностью, содержание мифов больше не подтверждается наглядно, непротиворечивость и устойчивость сознания обеспечивается иным способом. В условиях кризиса мифа для устранения сомнений, подтверждения иной реальности и возможности проникновения в сферы инобытия использовались техники экстаза. Самые невероятные и непроверяемые содержания, которые в религии могут быть приняты только на веру, посредством экстатической практики становятся личными переживаниями каждого члена коллектива, а значит, воспринимаются как реальность. Важность феномена заключается еще и в том, что экстаз в той же мере способен «подтверждать» новый опыт, то есть способствует усвоению (возможно, и возникновению) новых идей.

В мифологическом сознании действует интенция от образного к рассудочному объяснению, от слитного к дифференцированному, от невнятных усилий бессознательного к отчетливой работе мышления. Вера должна закрепить выявленные, значимые смыслы. Думается, для религиозного сознания характерна иная направленность. Вера не есть однажды достигнутое и затем имманентно присущее человеку состояние. Она начинается с акта воли, заставляющего сознание принять то, что не очевидно и не доказуемо. Дальнейший процесс становления веры заключается в удержании первоначальной уверенности.

Третья глава **«Эволюционные преобразования мифа»** посвящена рассмотрению причин и возможных путей преобразования архаического мировоззрения. Предлагается гипотеза возникновения идеи Бога в соотношении с образом культурного героя, дается характеристика мифологического типа воззрений.

В первом параграфе **«Языковая версия происхождения мифа»** анализируются теории появления мифа вследствие «болезни языка» (М. Мюллер) или из метафорического высказывания (А. Н. Афанасьев, Ф. И. Буслаев, А. А. Потебня, А. Н. Веселовский). В полемике с данными

специалистами выявляются аргументы для опровержения мнения о метафоричности мифологического мышления.

На наш взгляд, существенным недостатком филологической теории мифа является игнорирование мышления. Мифологизация рассматривается как процесс, происходящий исключительно в языке (забвение корней, смешение значений, игра созвучия, фонетические видоизменения слов, вольность произношения, недостаток терминов и т. п.). Однако поиски аналогий, выстраивание понятий, попытки свести какие-либо явления к одному классу, обнаружение функциональной зависимости объектов – все это операции мышления, которые, безусловно, находят отражение в языке. Но сам язык никак не является средством и материалом для возникновения подобных понятий. Материал – образы восприятия, из которых вследствие семантической нагруженности определенными значениями вырастают представления. Надо сказать, приписывание значений не может быть ни беспорядочным, ни случайным и не является результатом путаницы терминов или лексической бедности языка, но подчинено неким закономерностям, открывающимся в анализе мифологического мышления. Миф дает нам возможность приблизиться к пониманию того, как из тьмы бессознательного рождаются вполне определенные, имеющие ясные очертания, образы, как работает мысль при восприятии действительности.

Рассматривая миф как нарушение правил логики высказывания, исследователи непременно упоминают о его метафоричности (Е. М. Мелетинский, О. М. Фрейденберг, Э. Я. Голосовкер). Сходство метафоры и мифа кажущееся. Миф – это смысл, возникающий в сознании на уровне восприятия и понимания. Мифотворчество носит спонтанный, непреднамеренный характер. Метафора – это смыслопорождение на уровне оперирования уже имеющимися, готовыми понятиями. Она завершает мыслительный акт. Однозначность и непереваемость метафоры (переносное значение закрепляет отношения двух объектов, в которых ничего нельзя сдвинуть) делает ее ближе к аллегории. В силу своей всеохватности мифологический образ тяготеет к символу.

Подобную эволюцию мифологический образ претерпевает в процессе преобразования архаических представлений в религиозные верования. Так как религиозные воззрения противопоставляют сферу сакрального мирскому существованию (в отличие от мифа, для которого реальное и сверхъестественное неотделимы друг от друга), то о трансцендентном становится невозможно сказать на языке, используемом в повседневности. Реальные вещи уже не являются знаками, указывающими на сверхреальное (как они воспринимаются в мифе). В этом случае религия прибегает к отвлеченным от жизни, абстрактным символам – так возникает язык жрецов, доступный только посвященным. Либо, чтобы быть понятной верующим, она должна апеллировать к наглядному образу и вынуждена изъясняться притчами, широко использующими метафору и аллегорию. Мифологический образ, перекочевывая

в религиозную систему, закрепляется в ней в том случае, когда он способен превратиться в многозначный символ.

В параграфе втором «Символизм мифа» представлена гипотеза образования символов в рамках мифологического восприятия, анализируется соотношение символа и референта в системе религиозных воззрений и в мифологии.

«Лингвистический поворот» в гуманитарных науках привел к тому, что все проявления человеческого духа (религия, миф, искусство и т.д.) мыслятся структурно упорядоченными в соответствии с теми же законами, которые управляют естественными языками (Ж. Лакан), или к еще более радикальному мнению о том, что язык продуцирует мышление. В таком случае любая семиотическая деятельность должна рассматриваться как отражение процессов, происходящих в языке. Так Р. Барт описывает миф как надстроенную над языком систему, возникающую на основе последовательности знаков, которая существует до него. При его подходе знаки языка являются истоком, стимулом, причиной и исходным материалом для построения мифологической семиотической системы, в которой они превращаются из конечного результата в начальный этап, в означаемое. Миф, по Р. Барту, Ф. де Соссюру, К. Леви-Стросу, рождается из беспрестанной игры эпитетов, так как означаемое может иметь несколько означающих. Данная гипотеза рождения мифа предполагает увеличение способов выражения, количественное нарастание формы. На наш взгляд, для мифологизирования более принципиальным является увеличение и нарастание смысла. Причем смысл рождается не на уровне звучания, а на уровне значений.

Многозначность смысла, ведущая к образованию символизма, происходит из зазора между означающим и означаемым. Этот разрыв возникает потому, что образы мифа обозначают предметы, одновременно указывая на их возможность быть чем-то иным. Несмотря на чувственно-конкретный характер и «миметическую» природу мифологических образов, они могут вмещать дополнительные значения, индивидуальные или общекультурные, в зависимости от контекста. У них появляется несколько смысловых уровней. Мифологизация, связана с появлением добавочных значений у конкретного образа. Соответственно эволюционируют средства воплощения мифа, будь то естественный язык или язык искусства. Они движутся в своем развитии от знака со строго закрепленным за ним значением, имеющего сходство с отображаемым объектом (в изобразительном искусстве или драматическом действе) – к условному и схематичному символу, способному вмещать множество значений.

В мифологии соотношение образа и обозначаемого отличается от религиозного, возникают различные типы символизма. В мифологии символическая связь объектов – свидетельство их взаимозаменяемости и возможности тождества. В религиозном сознании образ отсылает к недоступной сфере трансцендентного, сообщает о его бытии. Символы мифа,

воздействуя через аффекты, апеллируют к бессознательному, они всеохватны и амбивалентны. Религиозные символы требуют понимания, разворачивающегося в определенном круге значений, обусловленных вероучением.

В параграфе третьем **«Мифологические истоки творческой деятельности»** миф представлен как основание и источник развития различных видов духовной деятельности; выявляются причины его трансформации к новым формам культуры. Разумеется, самыми обоснованными и не вызывающими сомнений являются труды, в которых исследуется генезис мифологии в сторону литературных жанров (О. М. Фрейденберг, М. И. Стеблин-Каменский, Е. М. Мелетинский). Анализируя композиционную схему мифа и сказки, Е. М. Мелетинский, В. Я. Пропп показывают преемственность повествовательных форм и выявляют исторические, социальные причины преобразований. Генетически с мифом связаны нормы социальной жизни, право, мораль. На основе конкретно-чувственной практики архаической мифологии вырастает в дальнейшем позитивное знание и черпает опыт протонаука, считает ряд исследователей (К. Хюбнер, С. М. Халин). Большинство авторов признает «мифогенные» истоки философии. Е. И. Аринин, Ф. Х. Кессиди, М. И. Шахнович связывают ее возникновение с преодолением мифологического способа мышления. С. Л. Бутина, Г. Франкфорт, Дж. Уилсон придерживаются мнения, что становление философии происходит путем последовательной трансформации мифологических образов в понятия. Нет необходимости говорить о том, что различные виды искусств берут начало в обряде. Способность вводить в аффективные состояния, когда «Я» растворяется в потоке эмоций, и человек чувствует родство с любым объектом, способность наглядно представить другие миры, а тем самым засвидетельствовать их существование – все эти признаки указывают на близость мифа с искусством. Кроме того, искусство заставляет воспринимающего забыть об условности собственной природы, поверить в равенство образа и обозначаемого, символа и значения, актера и персонажа.

Исследование путей эволюции мифа в иные виды человеческой деятельности позволяет вскрыть причины и закономерности его трансформации. Можно заметить, что все эти формы вычлениваются из мифа и приобретают самостоятельность, когда осознается репрезентативный характер подобной деятельности, когда он становится средством выражения, когда мифологические образы являются лишь обозначением (чувств, опытных знаний, идей, ролей и т. д.), утрачивают равенство описываемым предметам и явлениям. Миф остается мифом, пока он воспринимается неосознанно и при этом вызывает полное доверие, пока он переживается как реальность. Когда его содержание не кажется более адекватным видимому и наблюдаемому миру, происходит его переосмысление. Важный момент, отмечающий начало демифологизации и превращения его в другие формы деятельности, безусловно,

связан с процессом осознания его основ. В зависимости от того, какая сторона в мифе подвергается осмыслению, возникает соответствующая отрасль культуры. Проблема происхождения литературы – это вопрос о развитии сюжета в связи с осознанием особенностей повествовательной формы и стиля высказывания. Если рефлексии подлежат отношения героев, их фантастическая иерархия – создаются условия для возникновения права как такового и прочих социальных институтов (власти, брака). Они не являются более спонтанными образованиями, но утвержденными и общественно закрепленными формами. Когда мифологические образы перестают быть самими собой и указывают на онтологические основания бытия – рождается философия. Основной вопрос, возникающий на границе между двумя зонами – вопрос о подлинном существовании вещей, человека, космоса. Когда в семантическом поле мифа возникает вопрос об истинности опыта, появляется наука. В момент, когда ритуальное действие осознается как имитация – появляется театр. Логично предположить, что и религия возникает в процессе осознания мифологических идей и образов. Вероятно, чтобы стало возможным становление религии, переосмыслению подлежат отношения человека с существами иного порядка, отношение к трансцендентному, соотношение сакрального и профанного, рационального и иррационального, вымышленной реальности и действительности.

В параграфе четвертом **«Мифология и религия как типы мировоззрения»** дается анализ мифологического восприятия в соотношении с магией, мистическим и религиозным опытом, намечаются интенции сознания в рамках мифологической и религиозной системы воззрений.

Постепенную смену типов мышления И. П. Меркулов, И. В. Полозова связывают с когнитивными возможностями, свойственными человеку на той, или иной стадиях исторического развития. Миф в данной системе расценивается как выгодная для своего времени стратегия, позволяющая при недостаточном объеме знаний эффективно адаптироваться к пространству, к реальности. В рамках данной теории мифу приписывается эвристическая значимость (А. Косарев). На наш взгляд, не стоит думать, что эволюционный процесс смены типов мышления линеен и необратим, поскольку в познании задействованы как рациональные (ощущение и мышление), так и иррациональные (интуиция и эмоции) функции сознания. История (в частности, история религиозных идей) свидетельствует, что развитие человеческого сознания идет по графику синусоиды, что периоды иррационального мировосприятия, периоды господства над умами бессознательных побуждений, сменяются этапами усиления рационалистического сознания; учения, настаивающие на интеллектуальном познании бога, уступают место крайнему мистицизму, и наоборот.

Несомненно, господство рационального или иррационального мышления имеет характер парадигматических предпочтений в ту или иную эпоху. В его рамках продуцируется своеобразная система ценностей и представлений о

месте человека, о строении космоса. Как мы уже предварительно выяснили, религиозному сознанию, осуществляющему разделение на профанное и сакральное, добро и зло, человеческое – божественное, предшествовало мироощущение, основанное на целостности восприятия. Поскольку главным признаком дорелигиозного типа сознания является ощущение единства, целостности, символической связи вещей, то в качестве основоположных систем предлагались магия (Дж. Фрэзер, А. Ю. Григоренко) и мистический опыт (Л. Леви-Брюль, У. Джемс, А. Г. Кайгородов). На наш взгляд, возводить магию и мистику в разряд самостоятельного мировоззрения неправомерно. Магическая практика (как система обрядовых действий с целью воздействия на духов) уже предполагает наличие представлений о сверхъестественных существах и о том, как можно оказать на них давление или задобрить их, чтобы получить желаемое. Мистицизм не может претендовать на статус мировоззрения, он выступает, скорее, в роли методологии восприятия, направленной на достижение цели: слияние с единым сущим.

Интенции мифологического восприятия и мистического опыта можно определить как два разнонаправленных вектора: от недифференцированного сознания, единства и тождественности, к стремлению разделить и различить (в мифологическом сознании); и напротив, – от определенных понятий и представлений к попыткам в их смешении обрести единство. Смешение как техника имитации тождества находит выражение в оккультных практиках современности или в синкретичности культов эллинистической Греции и позднего Рима. Мистический опыт возможен только после осознания разъединенности, фрагментарности сознания и ощущения дискомфорта по этому поводу. Закономерным представляется движение от мифопоэтического сознания (как ощущения целостности, в которой симметричные полюса взаимобратимы) к религиозному (утверждение бинарных оппозиций) и к мистицизму (характеризующемуся желанием восстановить единство).

В мировоззрении характерным является принцип, соответственно которому выстраивается самоопределение человека. В интуиции мифологического восприятия мир описывается через свойства и качества самого человека, обретает антропоморфные характеристики. Он пронизан нуминозными силами и не имеет центра как такового, человек занимает равноправное место среди прочих объектов природы. В религиозном, разделенном на священное и профанное мире центр переносится в сферу божественного, священного. Сакральное выносится за пределы природы, и все ценности сосредоточены также за границами человеческого бытия. Человек, занимая главенствующее положение в мире физической реальности, между тем, оттеснен на периферию, поскольку ощущает свою ничтожность в отношении сверхъестественных существ.

В пятом параграфе **«Тотемизм: от зооморфного предка до божества»** рассматривается первая система представлений, обусловленная мифологическим мышлением и обладающая ярко выраженными признаками

мировоззрения; излагается концепция эволюции образа тотемного предка в образ всемогущего божества, связанная с опытом самоопределения.

С одной стороны, для осознания себя именно в человеческом качестве, необходимо противопоставить себя прочим объектам. С другой стороны, очевидна обратная тенденция – стремление к восстановлению первоначальной неделимости. Постоянная и настойчивая идея происхождения от зверя – неизменный мотив архаичной мифологии. Ритуалы тотемизма преследуют вполне определенную цель – вернуться и укорениться в природном, избежать раздвоенности. Мы полагаем, на основе священного образа тотема происходило становление фигуры бога. Кардинальной идеей, под влиянием которой осуществилась эволюция, стал образ культурного героя – воплощения сверхъестественных созидательных способностей и могущественной силы. Анализ сюжетов о появлении благ свидетельствует, что миф о культурном герое является попыткой осмыслить креативные возможности человека, объяснить происхождение цивилизации. Кроме того, на трансформацию мифологического персонажа оказали влияние попытки самосознания и идентификации. Интерпретация мифов позволяет реконструировать несколько ступеней преобразования фигуры тотемного предка:

1. *Зооморфный прародитель, даритель культурных благ.* Зооморфизм персонажа свидетельствует о том, что представления о культурном герое оформились уже в охотничьих сообществах.

2. *Двойственный персонаж «шаманского типа», полужверь-получеловек,* даритель или посредник, добывающий ценности из мира сакрального. В образе объективируется осознание своей инаковости по отношению к миру природы, осмысление специфически человеческого в себе. На этом же этапе человек начинает осознавать собственные творческие возможности, что находит отражение в мифе: он сам становится мастером-изготовителем, хотя изобретателем и автором всех вещей, правил и законов остается культурный герой.

3. *Глуповатый трикстер, имеющий антропоморфный облик.* Антропоморфизация персонажа связана с перемещением основных ценностей из мира природы (для охотника самым значимым объектом должен быть промысловый зверь) в мир культуры (обработка материалов и изготовление инструментов, утвари). Преодолев звериную сущность, чудовищный облик, герой приобретает человеческие черты (это исключительно внешнее преобразование). Кроме того, он получает сверхмогущество, становится богом, или божьим сыном.

4. *Демииург, творец.* Персонаж соответствует осознанию своего неповторимого и уникального положения в мире природы.

В поисках своего места человек стремится к экстатическим переживаниям, связанным с отбрасыванием человеческого состояния. В архаические времена мистическое растворение «Я» восстанавливало связь с миром природы и обеспечивало возвращение к биологическому, животному началу. Тем самым,

человек в мифе – это равный среди прочих объектов реальности. Демифологизация и появление религиозных представлений о высшем божестве означает, что человек уже не идентифицирует свое бытие с природой. Религиозное сознание ищет укорененность антропоса не в имманентном, но в трансцендентном бытии: человек стремится за пределы человеческого с целью проникнуть в сферы божественного и в силу своего богоподобия возвышается над всеми существами. Появление образа Бога соответствует попыткам самоопределения через идеал.

Глава четвертая **«Векторы мифологического сознания: опыт феноменологии»** посвящена исследованию мифа как эпифеномена мышления. Доказывается закономерность его появления в связи с осознанием мира, реконструируются операции первоначального опыта понимания.

В параграфе первом **«Мифологическое сознание между восприятием и интерпретацией: к вопросу о возникновении представлений»** рассматривается появление мифа в связи с актом понимания, в котором сознание движется от экспрессивного восприятия к эмоциональному оцениванию и к понятийному толкованию. На наш взгляд, мифологические смыслы предстают как константные содержания сознания не потому, что являются изначально неотъемлемой его структурой, а в связи с тем, что мифологизация связана с процессом мышления, сопутствует ему и из него вытекает. То есть, термин «мифологическое мышление» мы употребляем, когда речь идет об операциональном осуществлении данной способности, о методах и процессуальных формах восприятия и интерпретации.

В мифологическом восприятии сохранен опыт первой встречи с объектом, миф содержит импульс неотрефлексированного впечатления. Мифологическое повествование – почти экстатическое выражение экспрессивного восприятия, сопровождающегося ощущением удивления, любопытства, настороженности и опаски. В нем есть изумление и растерянность, стимулирующие познание. В нем явлено не фактическое существование отдельных вещей, а универсальный и всеобщий характер действительности (мифологическое сознание, не умеющее в экспрессии различать и разграничивать объекты, создает аффективную иллюзию целостности и единства окружающего мира). Из этой неопределенности, из непреднамеренного ощущения целостности обособляются лишь некоторые впечатления, выделяющиеся на общем фоне за счет своей интенсивности, силы и проникновения. Они овладевают сознанием с тем большей силой и властью, чем больше поражают.

Для того чтобы экспрессивное восприятие, соединяясь в аффекте с эмоционально-оценочным переживанием, послужило основой для появления представлений, сознанию необходимо вырваться за пределы чувственных ощущений, выйти за рамки конкретной ситуации. Чтобы включиться в отношение познания к реальности, сознание должно перестать скользить от одного предмета к другому, будучи уверенным в их тождественности. Ему следует уметь останавливаться, а значит уметь выделять объект из

непроницаемой всеобщности. Для этого сознание должно быть интенциональным. Оно не может оставаться рассеянным, охватывая все, что попадает в поле зрения. Направленность на предмет лишает восприятие целостности, но вместе с тем позволяет сосредоточить внимание на отдельных признаках. В этом усилии сознания сконцентрироваться и обрести вектор рождается значение.

Надо полагать, с установлением и закреплением значения связано появление представления. Повторяемость опыта, периодичность сходных переживаний делает возможным обобщения. Вероятно, для закрепления в сознании требуется их упрощение и схематизация. Интеллектуальная способность запечатлеть в сознании образ предмета и создавать представление о нем без его присутствия, связана с функцией означивания. В мифе интеллектуальная и чувственная форма выражения совпадали, поэтому знак, являясь порождением эмоциональной реакции на определенный комплекс ощущений, сам позднее мог вызвать весь соответствующий паттерн ощущений и чувств. Лишь постепенно знак освобождается от чувственной зависимости, отделяется от референтного предмета, не сливается с физическими ощущениями. Возникает раздвоенность между миром реальных вещей и созданной в сознании системой означаемых. Постепенно устанавливается их несовпадение и различие, тогда и начинается движение от чисто экспрессивной феноменальности к понятийной интерпретации.

Миф рождается, когда сознание в попытках осмыслить объект, создает переизбыток значений. Мифологическое высказывание, всякий раз пытаясь охарактеризовать реальные предметы, неизбежно рисует некий идеальный мир, существующий в сознании воспринимающего. Так создаются условия для удвоения действительности. Мыслящее сознание порождает миф, но становится и причиной его распада, так как мыслящее, познающее сознание должно разделять, расщеплять, дифференцировать, устанавливать границы. Иначе оно продолжало бы пребывать в смутно-неразличимом мире вещей, где все взаимозаменяемо. Таким образом, мифологизация проявляет себя как некая тенденция сознания, возникающая в акте мышления.

Параграф второй **«Сакральное в мифе – способ придать значимость»** содержит анализ типов отношения к священному в религиозном и мифологическом сознании. Излагается концепция возникновения чувства священного в связи с первым опытом осмысления действительности. Мифологическое сознание не имеет иного способа наделить смыслом, кроме приобщения к нуну, соотнесения со священным. Благодаря причастности к сакральной сфере объекты обретают ценность, вызывают глубокие эмоциональные переживания, вследствие чего определенные содержания, связанные с этими объектами, закрепляются в сознании. Остается добавить, что этот же механизм действует для обучения опыту и передачи традиции в бесписьменных культурах.

На наш взгляд, чувство священного напрямую связано с осознанием и намерением сознания: пока длится акт осмысления, пока объект вызывает заинтересованность и жажду узнать, он представляется погруженным в сакральность. Нет ничего удивительного в том, что для архаического периода мифологии сакральным является абсолютно все, поскольку начинающему мыслить *homo sapiens* мир открывается впервые, его взор неустанно фиксируется то на одном объекте, то на другом, последовательно охватывая все вещи и явления. То есть, правильней было бы говорить не столько о неразличении священного и профанного, сколько о всеобщей, тотальной сакрализации. Священное неизменно присутствует в самой экзистенции, оно выступает как модус, как свойство реального мира природы. Священное имманентно природе, потому что окружающая действительность в первую очередь требует осознания. Для религиозно настроенного человека священное – это явление, или проявление трансцендентного в мире; способ, каковым трансцендентное заявляет о своем присутствии в существовании. Само оно мыслится окончательно отделенным от мира человека, недостижимым, недоступным. Противостояние и отчужденность сферы священного детерминирована интенцией познающего сознания, которое в своем движении из недифференцированного состояния, в попытке определить границы «я» и «не-я», разделяет, расщепляет, противопоставляет. Для познающего сознания, старающегося отделить = определить, мир представляется раздвоенным.

В параграфе третьем «**Миф – опыт самопознания**» доказывається, что осмысление внешних объектов действительности и самосознание – две стороны единого познавательного процесса, анализируются операции мышления, обеспечивающие этот процесс. Закономерность, вскрываемая мифологическим сознанием, состоит в том, что в попытках различить оно соизмеряет, соотносит внешний мир с самим собой. Для архаического человека понимание другого (кем бы или чем бы он ни был) – это полагание себя на его место, отождествление с ним. То, что представлялось дефектом мифологического мышления – неспособность отделить субъект от объекта; то, что виделось результатом психологической проекции, скорее всего, является интенцией сознания, имеющей цель – осмысление. Очевидно, что эта операция одновременно представляет собой попытку самоидентификации. Человек ощущает себя человеком, только когда выходит за пределы человеческого, осознает свои экзистенциальные границы и сущностные возможности. То есть, в поисках самого себя, в своей потребности самосознания он должен осуществлять трансцендирование. Можно сказать, что трансценденция не есть свойство религиозного сознания, но модус саморефлектирующего сознания.

Наблюдается своеобразный парадокс мифологического мышления. С одной стороны, миф стимулирует и провоцирует самопознание, будучи первоначальным способом и средством самоосмысления. С другой стороны, миф ограничивает этот процесс, не позволяя человеку почувствовать свою самость, заставляя определять себя всегда через иной объект. Высшего

напряжения мифологическое сознание достигает в движении между полюсами «Я» и «не-Я». Сознание словно пытается преодолеть притяжение центра, выйти за пределы, охватить другое, поместив его внутрь себя. Стремление стать другим и невозможность стать другим сопряжены с состояниями аффекта. Перемещение центра личности, собственного ядра, во вне сопровождается большими затратами энергии, к тому же грозит расщеплением и распадом индивидуального сознания. Разумеется, долго оставаться результативной такая практика не может.

Напряжение спадает в следующем акте понимания. После отождествления и обнаружения сходства отыскиваются несовпадения и устанавливаются различия, вплоть до полного противопоставления. На место отождествления заступает отчуждение. Подобная аналитическая операция приводит к мышлению в категориях бинарных оппозиций, в категориях различия между объектами, что большинством исследователей и было зафиксировано как характерный признак мифологического мышления. Вероятно, мифологическая бинарность возникает как отражение первых попыток сознания определить, различить отдельные предметы, утвердить их единичность и непохожесть. Собственно, эти операции напрямую связаны с первоначальным осмыслением.

Религиозному сознанию свойственна та же интенция, что и мифологическому: центр перемещается во вне, в попытке понять, осознать объект через отождествление. Однако, отождествление более не возможно, поскольку священное мыслится как принципиально другое бытие. Человек не может воздействовать на запредельное посредством магической практики, поскольку сфера сакрального недостижима и непостижима. В надежде быть услышанным человек не изобрел ничего лучше, чем совершать моление и поклоняться, что и определяет опыт общения с нуменом в религии. С одной стороны, религиозное сознание открывает новые возможности для самопознания: человек должен понять, кто он, из идеала и целей. С другой стороны, это тупиковая для самоосмысления ситуация: не имея опоры в самом себе, в знакомом мире реальности, сознание пытается обнаружить свой собственный стержень в туманных областях ирреального, что представляет собой опасность, грозит расщеплением.

Из вышеизложенного видно, что мифологические образы отчетливо демонстрируют путь самосознания, начинающийся с отождествления с миром (стадия тотальной сакральности), завершающийся противостоянием священного мира профанному (как неизвестного и таинственного – известному и ясному), и наконец, абсолютной трансцендентностью и непроницаемостью нумена.

В четвертом параграфе четвертой главы **«Мысль в поиске: объективное и субъективное в мифе»** вскрываются закономерности появления мифа в связи с началом мышления. Мифологическое сознание предстает как познающее сознание, но при этом не является ни способом или методом познания, ни формой или структурой сознания. Оно выражает некие фундаментальные

закономерности движения мысли, позволяет приблизиться к пониманию законов мышления, обнажает действия и операциональные ступени осознания, которые привели к современной логике.

Осознание начинается с восприятия, переживания, эмоционального оценивания, и в силу этого оно уже не может не быть субъективным. Сознание – всегда чье-то сознание, поэтому нет никаких гарантий, что объективные явления и факты, становясь предметом осмысления, то есть, превращаясь в феномен сознания, не подвергаются опасности быть субъективно истолкованными. Мифологическое сознание не ощущает подобной дилеммы, так как в условиях тотальной целостности демаркационные линии отсутствуют, господствует принцип тождества. В сознании архаического человека любой объект мог быть представлен как «Я» или «не-Я», но не как самостоятельная и независимая сущность. Сознание в процессе познания движется между двумя полюсами, пытаясь выйти за пределы субъективного, когда оно направлено на объект. Достигая цели, устанавливая сходство-различие, оно затем должно возвратиться в свой собственный центр, сконцентрироваться в точке эго. Только в этом случае объект может быть осмыслен как нечто другое, отличная от «Я» вещь. Сознание начинает работу при наличии обоих полюсов, что создает напряжение, которое и заставляет мыслить. Таким образом, миф, рождаясь из первоначального напряжения сознания в поисках смысла, является эпифеноменом мышления. Когда чувствующий субъект не столь важен, теряет значимость, «Я» выпадает из формулы описания мира, тогда появляется аналитическая позитивная мысль, за счет чего мышление кажется объективным.

В архаическом сознании не имеется готовых решений, однозначных, ожидаемых результатов. Мысль в поиске движется не по намеченному пути, не линейно и всегда готова к столкновению с неожиданным, чуждым, непредсказуемым. По этой причине мифологическое сознание пребывает в ситуации бесконечной провокации, в непредвиденных, экстренных условиях оно производит излишек значений. В своем стремлении к целостности мифологическое сознание пренебрегает ясностью. Подвластная мышлению ясность открывается на уровне фрагмента мира. Целостность находит свою опору в аффектах. Всякий раз открывая новое в мире, где не существует двух одинаковых вещей, и в то же время все похоже на все, мифологическое сознание обязано делать громадные усилия, чтобы находить общее в единичных предметах, чтобы попытаться их систематизировать. Иначе появляется опасность вообще не научиться распознавать объекты и не научиться ориентироваться в мире. Невозможность пребывать более в имманентном неразъединенном космическом состоянии провоцирует мышление ради дифференциации и различения совершить надлом цельности и единства – таков первый очевидный эффект начала мышления. Мышление накладывает лекало и на методы самоопределения, требуя о-граничить пределы собственного «Я», отграничить от всего иного, оставляя человеку только

человеческое. Осознавая, человек ощущает раздвоенность, испытывает отчужденность, противостояние сакральному миру целостности. Мифологическое и религиозное сознание закономерно возрождаются в ситуациях кризиса, надлома сознания, поскольку позволяют восстановить утраченную целостность, воссоздать ощущение единства с универсумом. Их появление закономерно также в ситуации самопознания, поскольку они создают условия для трансцендирования за пределы самого себя, позволяют отдалиться от себя, чтобы взглянуть как на иной по отношению к себе объект.

В **Заключении** диссертационного исследования формулируются основные выводы, содержащие ответы на поставленные вопросы, намечаются новые перспективные возможности развития темы.

Выводы:

1. Нецелесообразно рассматривать миф как существующий в религиозных традициях повествовательный компонент или связывать его исключительно с обрядовой стороной религии. Плодотворным представляется изучение мифа как способа восприятия и истолкования мира, на основе которого возникает одна из ранних в истории человечества форм мировоззрения. Определенный пласт древних верований обусловлен мифологическими воззрениями.

2. Основания религиозного опыта следует искать не в отдельных проявлениях культа или в определенном чувстве, в таком случае можно обнаружить лишь составные части феномена, являющиеся разрозненными и несопоставимыми элементами. Поскольку религия являет собой сложное структурное образование, истоки ее необходимо искать в оформившейся системе представлений, в которой определено место человека, нумена в мире природы и во вселенной, их отношения, нормы поведения, ценности и принципы существования. Первой оформившейся системой воззрений, включающей антропологию, объяснение социального устройства, обоснование институтов морали и права, является тотемизм.

3. Обряд не может быть истоком культа, как и культуры в целом. Прежде, чем будут производиться определенные действия, повторяющие события прецедента, в сознании должны укрепиться воспоминания об этих событиях и сложиться смысловые представления о прошлом, требующие воспроизведения, то есть, должна существовать предварительная мифология. Так, обряду жертвоприношения предшествовало ритуальное убиение животного в охотничьих культурах, оформившее комплекс представлений о связи смерти с благом и плодородием. Ни миф, ни религия не сводятся к упорядоченным церемониальным действиям. Авторы, видящие истоки мифа и религии в ритуале, тем самым утверждают исключительно имитативную их сущность.

4. Исследование соотношения мифологии и религии в функциональном аспекте указывает на сходство двух систем. Изучение структуры феноменов позволяет наметить параметры для сравнительного анализа. Помимо внешних признаков (таких как иерархия пантеона, распределение ролей персонажей, наличие или отсутствие института жрецов, храмового строительства), можно

обозначить более глубинные характеристики, касающиеся мыслительной деятельности: соотношение мифологического образа и обозначаемого, средств выражения и содержания, вымышленной реальности и действительности, рационального и иррационального; наличие или отсутствие веры и чувства сакрального, принцип тождества и имитации, фрагментарности и целостности. Выявленные критерии могли бы быть использованы для определения мифологического типа сознания в его взаимоотношениях с другими формами.

5. Мифологическое мировоззрение характеризуется не отсутствием веры, а иными методами ее обоснования. Сверхъестественные истоки события потому истинны для мифологического восприятия, что результат этих событий очевиден и подтверждается самой реальностью. Утратившие достоверность содержания мифа провоцируют появление новых версий, которые могут содержать объективное объяснение, порождающее проверяемые компоненты опыта. Но если экспериментальные действия и расширение практики приходит в несоответствие с мифологической парадигмой и не находит рационального истолкования, непротиворечивость и устойчивость сознания обеспечивается иным способом: мифологические смыслы должны быть закреплены в сознании независимо от подтверждения или несоответствия действительности, то есть, буквально, приняты на веру. Таким образом, «мифологическая вера» служит основанием для религиозной.

6. Миф невозможно свести к языковому выражению и к метафорическому высказыванию. Метафоричность мифа можно принять лишь при условии, если понимать под мифом вид языковой игры. Но если в качестве исходного положения мы допускаем, что миф – это способ восприятия и понимания мира, то следует искать истоки мифообразования не в языке, а в мышлении. В религиозной и мифологической системах возникают разные типы соотношения символа и означаемого, причем областью для означивания в одном случае выступает сфера абсолютной трансценденции, в другом – мир природы, кажущийся таинственным в силу своей непознанности. Символизация в мифе обнаруживает целостность и тождество мира; в религиозных воззрениях – указывает на недоступность сферы сакрального.

7. Когда миф утрачивает свою самостоятельность и превращается в средство выражения, начинается его трансформация в иные формы. Преобразование мифа происходит согласно определенному закону. Если на первой стадии бытования мифа образ сознания совпадал с объектом – референтом, восприятие которого и породило данный образ, то в дальнейшем миф превращается в обозначение, язык, на котором говорится об объектах (которые на самом деле существуют не в реальности, но являются фактами сознания).

8. Сюжеты архаической мифологии могут быть проинтерпретированы с точки зрения развития самопознания. В русле данной концепции представляется закономерной эволюция образа тотема (самоосознание через отождествление с природным) к фигуре культурного героя (осознание человеком собственных креативных возможностей), и к образу бога, в котором объективировано

стремление самопознающего человека стать для-себя-объектом. Тот же процесс наблюдается в развитии анимистических представлений, культа предков или богинь. Намеченные линии эволюции мифологических персонажей свидетельствуют, что религия, в конечном итоге становится механизмом, табуирующим самосознание. В образах богов человеческое ускользает от осмысления в качестве человеческого.

9. Процесс самопознания происходит параллельно процессу познания внешней действительности. Сознание в процессе познания движется между двумя полюсами, пытаясь выйти за пределы субъективного. Оно должно из ненаправленного, аффективного состояния целостности найти выход за собственные пределы (центробежный вектор). Достигая цели, устанавливая сходство, сознание затем должно быть возвращено в свой собственный центр. Центростремительный вектор определяет следующий акт познания и самопознания – противопоставление. Только через обнаружение различий между «я» и «не-я» может быть установлен и утверждён центр-эго.

10. Религиозному сознанию свойственна та же интенция, что мифологическому: пытаясь понять, осознать объект через отождествление, оно перемещает свой собственный центр во вне. Блуждающее сознание архаического человека не испытывает дискомфорта по поводу неустойчивости эго, так как в его представлениях природное (в область которого совершается трансценденция) и человеческое тождественны. Религиозное сознание ищет опору не в человеческом, и не в природном. Религиозное сознание апеллирует к совершенно Иному.

ОСНОВНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ ПО ТЕМЕ ДИССЕРТАЦИИ:

Монографии и учебные пособия:

1. Борко Т. И. Шаманизм: от архаических верований к религиозному культу». Монография. (Серия «Философское образование». Вып. 32). – Екатеринбург: Изд-во «Банк культурной информации», 2004. – 152 с. (8,83 п. л.).
2. Борко Т. И. «Рождение Божества (Антропологические истоки культа)». Монография. – Тюмень: Мандр и К^а, 2005. – 135 с. (7,91 п. л.).
3. Борко Т. И., Галкин В. Т., Еманов А. Г., Павлов А. В. Культура народов Ямала. Учебник. 5-7 классы. – Тюмень: Изд-во Института проблем освоения Севера СО РАН, 2002. – 352 с. (19,2/7 п. л.).
4. Борко Т. И., Генова Н. М., Хилько Н. Ф. Народная культура Сибири. Учебное пособие. Часть 2. – Омск: Издание Сибирского филиала Российского института культурологии, 2002. – 220 с. (14/1,8 п. л.).

Статьи в уставных изданиях:

5. Борко Т. И. Ось мира («axis mundi») в пространстве мифа: от архаических воззрений к дискурсивному пониманию // Вестник ТюмГУ. 2002, № 2. – С.153-157 (0,4 п. л.).

6. Борко Т. И. Возвращение во времена творения, или культ Великой Богини // Вестник ТюмГУ. 2003, № 1. – С. 60-64 (0,3 п. л.).
7. Борко Т. И. Миф в зеркале семиотических концепций // Вестник ТюмГУ. 2004, № 2. — С. 105-111 (0,6 п. л.).
8. Борко Т. И. Образ культурного героя в шаманской мифологии народов Сибири // Религиоведение. 2005, № 1. – С. 5-14 (0,6 п. л.).
9. Борко Т. И. Мифология как объект исследования. Проблема метода // Вестник ТюмГУ. 2005, № 2. – С. 10-18 (0,5 п. л.).
10. Борко Т. И. Экстаз шамана: на пути к религиозной вере, или Как удостовериться в реальности мифа // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2006, № 3. – С. 71-83 (0,8 п. л.).
11. Борко Т. И. К вопросу о генезисе мифа. История проблемы // Вестник ТюмГУ. 2006, № 2. – С. 92-99 (0,5 п. л.).

Статьи в научных сборниках и материалы конференций

12. Борко Т. И. Мифологический способ мышления как синтезирующий принцип в традиции контркультуры // От риторической культуры к культуре нового времени. Сб. науч. трудов. – Тюмень: Изд-во ТюмГУ, 1994. – С. 131-137 (0,5 п. л.).
13. Борко Т. И. Миростроение в системе шаманизма обских угров (отражение представлений в искусстве) // Материалы научно-практической конференции «Словцовские чтения». – Тюмень, 1995. – С. 22-25 (0,3 п. л.).
14. Борко Т. И. Некоторые индо-иранские параллели к образам «Заратустры» Ф. Ницше // Литература русского зарубежья. Материалы научно-методического семинара кафедры зарубежной литературы. Ч. 3. – Тюмень: Изд-во ТюмГУ, 1995. – С. 63-78 (0,8 п. л.).
15. Борко Т. И. Образ Первочеловека в мифах творения // Литература как фактор культуры. Материалы Всероссийской научно-методической конференции «Культура: личность, общество». – Тюмень, 1996. – С. 61-62 (0,1 п. л.).
16. Борко Т. И. Миф о культурном герое // Проблемы образования. Язык и литература в духовной структуре личности. Материалы республиканской научно-практической конференции. – Тюмень: Изд-во ТюмГУ, 1997. – С. 155-160 (0,4 п. л.).
17. Борко Т. И. Семантическое значение шаманского костюма народов Сибири // Традиции и современность. Сб. научных статей. – Тюмень: Тюменский обл. музей изобразительных искусств, 1998. – С. 17-21 (0,4 п. л.).
18. Борко Т. И. Аксиологические аспекты восприятия времени в мифологических культурах // Мозаика смыслов. Труды кафедры философии ТюмГУ. Вып. 2. – Тюмень: ТОГИРРО, 1999. – С. 88-96 (0,5 п. л.).
19. Борко Т. И. Развитие представлений о тотемном предке в сибирском шаманизме // тезисы докладов Международной научной конференции

- «Евразийство: историко-культурное наследие и перспективы развития». – Уфа: Изд-во «Восточный Университет», 2000. – С. 180-181 (0,1 п. л.).
20. Борко Т. И. Развитие представлений о Космосе в шаманской мифологии народов Сибири // Философия и культура. Сб. научных трудов. – Тюмень: Изд-во «Вектор Бук», 2001. – С. 61-77 (0,8).
 21. Борко Т. И. Искусство в системе шаманского мировоззрения // Реальность этноса. Образование и проблемы межэтнической коммуникации. Материалы IV Международной научно-практической конференции. – СПб.: Астерион, 2002. – С. 428-431 (0,4 п. л.).
 22. Борко Т. И. Тотемистические представления в сибирском шаманизме // Космос Севера. Вып. 3. – Екатеринбург: Средне-Уральское книжное издательство, 2002. – С. 51-59 (0,4 п.л.).
 23. Борко Т. И., Доценко Е. Л. Практический психолог как шаман // Журнал практического психолога. – М., 2002, № 6. – С. 15-29 (0,6/0,2 п. л.).
 24. Борко Т. И. Обрядовый травестизм: мифология андрогина или апология женского? // «Мужское» в традиционном современном обществе. Материалы научной конференции. – М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2003. – С. 16-17 (0,1 п. л.).
 25. Борко Т. И. Социальные функции шаманства в традиционных культурах Сибири // Вестник ТюмГУ. 2003, № 4. – С. 22-29 (0,5 п.л.).
 26. Борко Т. И. Психологические основания шаманской веры // Наука и религия: проблемы современного гуманизма. Материалы межрегиональной научной конференции. – Нижневартовск: НГПИ, 2003. – С. 69-76 (0,4 п. л.).
 27. Борко Т. И. Природа и человек в пространстве мифа // Новые идеи в философии природы и научном познании. Сб. научных трудов. Вып. 2. – Екатеринбург: УрО РАН, 2004. – С. 140-150 (0,6 п. л.).
 28. Борко Т. И. К вопросу о сущности шаманства: от мифологии к религии // Вестник ТюмГУ. 2004, № 2. – С. 94-99 (0,5 п. л.).
 29. Борко Т. И. Шаманские атрибуты и обряд инициации // Космос Севера. Вып. 4. – Екатеринбург: Средне-Уральское книжное издательство, 2005. – С. 178-191 (0,7 п. л.).
 30. Борко Т. И. Миф как способ рационализации: парадокс или закономерность? // Новые идеи в социокультурной динамике науки. Коллективная монография. Вып. 3. – Екатеринбург: УрО РАН, 2005. – С. 47-62 (0,9 п. л.).
 31. Борко Т. И. Миф как способ установления идентичности // Филологический дискурс: Вестник филологического факультета ТюмГУ. Вып. 5. 2006. – С. 36-41 (0,4 п. л.).