

13. Современный философский словарь / Под ред. д. филос. н., проф. В. Е. Кемерова. М., 1996. С. 282.
14. Вартофский М. Эвристическая роль метафизики в науке // Структура и развитие науки. М., 1978. С. 109-110.
15. Лешкевич Т. Г. Философия науки: традиции и новации. М., 2001. С. 20-21.
16. Борн М. Эксперимент и теория в физике // УФН, 1958. Т. 66. Вып. 3. С. 374.

**Татьяна Иосифовна БОРКО —  
докторант кафедры философии,  
кандидат философских наук**

УДК 2-264

## **МИФОЛОГИЯ КАК ОБЪЕКТ ИССЛЕДОВАНИЯ. ПРОБЛЕМА МЕТОДА**

*АННОТАЦИЯ. Автор рассматривает этапы становления метода исследований в области теории мифа (первоначально оформившейся в рамках религиоведческой науки). В статье анализируются различные подходы к изучению мифологии; определяются задачи и цели, возникшие в каждом из направлений (лингвистическая, эволюционистская, социологическая школы). Выявляются наиболее эффективные пути, открывающие возможности для философской интерпретации мифологических смыслов.*

*The author scrutinizes methodological history of myth theory that in its turn is deeply rooted in religion studies and analyses different approaches to myth studies including objectives of every school (linguistic, evolutionist and sociologist) which results in determining the most effective ways to philosophically interpret mythological semantics.*

Перед каждым из авторов, обратившихся к изучению мифа, встает ряд неизбежных проблем, способных повергнуть исследователя в отчаяние. Прежде всего, невозможность определить, дифференцировать или хоть как-то обозначить объект, ускользающий от всяких дефиниций. В принципе, невозможно даже очертить его границы: слишком необозрима сфера его бытования. Мы говорим о мифе не только в связи с литературным сюжетом или в связи с системой религиозных воззрений в древних цивилизациях. Когда мы упоминаем о мифе в современных идеологиях или в научных парадигмах (древних или современных), мы вполне отдаем себе отчет, что это не метафорическое высказывание, а высказывание, выражающее суть описываемого явления.

Естественно, что в подобных условиях неопределенности очень трудно остановиться на какой-либо методологии. Чем больше самого разнообразного материала попадает в поле зрения исследователя, тем сложнее выбрать критерии анализа и категории для классификации. Неслучайно в последнее время появилось невероятное количество работ, посвященных историографии религиоведения (изучение мифологии проводится также в рамках этой дисциплины). Интерес к истории молодой науки (возникшей не так давно, во второй половине XIX в.), стремление наметить этапы ее развития свидетельствуют о потребности обозначить пути исследования, обнаружить наиболее эффективные методологические ходы, способы решения задач. Следует назвать имена Ю. А. Кимелева, анализирующего различные направления современной западной философии религии; А. Н. Красникова, М. М. Шахнович, изучающих становление и современное состояние классической феноменологии религии; А. П. Забияко и М. А. Пылаева, сосредоточивших внимание на характерных специфических категориях религиоведения. Обзор обширнейшей литературы свидетельствует о том, что как во времена возникновения, так и сейчас оформившееся как самостоятельная дисциплина религиоведение не имеет единого и самостоятельного метода.

Стоящий у истоков новой науки М. Мюллер находился, пожалуй, в более выигрышном положении по сравнению с современными исследователями, в растеряннос-

ти взирающими на океан материалов и не имеющими способа его обработать и систематизировать. Перед М. Мюллером вопрос метода не вставал. Основатель религиоведения был уверен, что мифология поддается сравнительно-лингвистическому анализу. Выбор теории обусловлен не столько пристрастием и образованием исследователя, изучавшего классические языки, знатока санскрита. В то время для исследования в области религий сравнительная филология была единственно возможным методом. Во-первых, благодаря успехам индоевропеистики стали доступны не известные ранее мифологии. Кроме того, небывалый взлет языкознания позволил обнаружить связи и родство языков, свидетельствующие о первоначальном единстве в рамках выявленных языковых семейств. Во-вторых, преобладало отношение к мифу как повествованию, то есть явлению, обусловленному языком. Оксфордский профессор переносит приемы сравнительной лингвистики в область сравнительной мифологии [1]. Он пытается за наслоениями и искажениями позднейшего времени обнаружить и обнажить некое неизменное ядро, как если бы он выстраивал этимологию слова. Следующий шаг: при сравнении редуцированных к элементарным ядрам форм выявить фундаментальные правила их функционирования, действующие в каждой религии, что в языкознании соответствует общей грамматике, по убеждению ученого. В конечном итоге М. Мюллер определяет для религиоведения задачи, совпадающие с теми, что возникли перед индоевропеистикой того времени. Сравнительное религиоведение должно было обнаружить генетические связи между религиями мира, «которые могут быть объяснены признанием первобытной концентрации, после которой последовал новый период независимого развития» [2; 105]. По существу, автор настаивает на общем источнике происхождения мифологий.

Основные положения теории М. Мюллера были подхвачены многими исследователями (А. Дитрих, В. Маннхардт, Г. Узенер). Возникшее направление условно можно назвать лингвистической школой в раннем религиоведении. Взгляды М. Мюллера стали стимулом для дальнейшего изучения мифологии. В частности, русские фольклористы (А. Н. Афанасьев, Ф. И. Буслаев, А. А. Потебня), как и их английский предшественник, были убеждены в изоморфизме языка и мифа, поддержали его концепцию происхождения мифа из «заблуждений» языка. (Миф возникает в результате забвения первоначального значения слова и искажения смысла при дальнейшем его употреблении). Их также интересует проблема общих корней. Поэтому основная задача русской филологической школы — реконструировать древнейшую индоевропейскую мифологию на основе этимологических сопоставлений. Исходные установки, как и результаты исследования, подверглись критике А. Н. Веселовского, справедливо упрекающего коллег в сомнительности этимологий, часто субъективных. Необоснованной он считал теорию индоевропейского происхождения мифологий, так как сходные сюжеты существуют у этносов не индоевропейской группы. На наш взгляд, к недостаткам метода относится также однозначное сведение мифа к языку.

Отход от филологических методов в религиоведении осуществил К. Тиле, которого наравне с М. Мюллером считают основателем науки, а феноменологи религии указывают его имя среди своих предшественников. Главная цель науки о религии, с точки зрения лейденского теолога, — выявить основные законы образования и развития верований у разных народов. Человек рассматривается как религиозное существо по своей природе, что обеспечивает типологическое сходство религиозных феноменов, независимо от конкретных исторических проявлений. Пытаясь охарактеризовать такие явления как религиозный культ, церковь, религиозное сообщество, религиозная этика, откровение, К. Тиле действительно предопределяет круг проблем феноменологии религии, осмысляющей многообразные виды отношения человека к священному. Интересуясь индивидуальными проявлениями религиозности (личное чувство, личная убежденность, вера), он открывает возможности для психологических методов исследования. Подобный подход привел позднее к знаменательным идеям В. Вундта, удос-

товерившего роль аффективных состояний и сновидений в образовании мифа, а в дальнейшем и к использованию психоанализа для объяснения сюжетов мифа. Кроме того, К. Тиле оказал влияние на взгляды эволюционистов, рассматривающих любое состояние культуры как результат предшествующего развития и как исходный пункт для последующего преобразования. В качестве метода К. Тиле предлагает сравнительно-исторический, «достигающий такого понимания явлений, которое проясняет их причины и раскрывает управляющие ими законы, то есть позволяет увидеть сохраняющееся и неизменное в изменчивом и преходящем» [3; 146].

Антропологи-эволюционисты второй половины XIX в. (Э. Тайлор, Э. Лэнг, Г. Спенсер) наряду с этнологами (В. Шмидт, Ф. Гребнер) расширили базу исследования, обратившись не только к фольклору, но и к другим этнографическим источникам, в частности к обряду. Преемником подобного подхода стал Дж. Дж. Фрэзер, конкретизировавший задачи предшественников, пытавшихся обнаружить аналогичные обряды в различных культурных традициях, раскрыть их семантику. Компаративистика Фрэзера строится на выявлении параллелей мифологического повествования и его обрядового воспроизведения. Предложенный метод поиска сходных черт, объяснение этого сходства генетическим родством или заимствованиями мог бы стать тормозящим фактором, ограничивая исследование рамками сравнительной этнографии. И только благодаря тому, что авторы поднимали вопросы происхождения религии как таковой и различных религиозных идей в истории человеческого общества, исследования вышли на более высокий уровень обобщения.

Впрочем, избежать опасности одностороннего подхода не смогли апологеты Дж. Дж. Фрэзера, представители кембриджской школы ритуалистики (Д. Харрисон, Ф. М. Корнфорд, А. Б. Кук), господствующей в теории мифа до середины XX века. Взглядов на доминирование обряда над мифом и на первичность ритуала придерживались в 30-40-е гг. С. Хук, Т. Гастер, Э. Джеймс, Ф. Реглан. Весьма плодотворные сопоставления Фрэзера превратились в бесцельный, не дающий никаких результатов спор о ритуале как источнике мифа и всех иных форм культуры [4]. Вероятно, ритуалисты неверно сформулировали основной вопрос исследования, и сравнительный метод превратился у них в набор приемов, в то время как задачи и цели оказались вне методологического рассмотрения. Хотя основное внимание Фрэзер уделяет обрядовой стороне священнодействия, с его точки зрения, без словесного сопровождения оно не поддается истолкованию. Но так же точно невозможно уловить сюжет мифа, если неизвестно, какому культовому событию он служит параллелью. К достижениям Фрэзера можно добавить не только то, что он объясняет содержание мифа через ритуал, он показывает значение и смысл ритуального действия в жизни сообщества. В его толковании ритуального состязания царя-жреца с молодым воином (как оправдание смены власти) видится уже функциональный подход. Новая методология проявляется в том, что он ставит в прямые отношения сакрализацию правителя и становление института власти.

Обращение к функционализму в религиоведении связано с именами Э. Дюркгейма и Б. Малиновского. Применение нового метода позволило искать истоки религиозного чувства в социальной природе человека, объясняя его механизмы посредством исторических, общественных, психологических факторов. В задачу исследований входило выяснение роли как религии в целом, так и отдельных ее проявлений (культа, обряда, религиозного чувства) в жизни общества. Выводы, сделанные учеными, оказались весьма знаменательными и дали импульс к дальнейшему изучению религиозных феноменов в данном аспекте. Религия выполняет адаптивные функции, обеспечивает сплочение коллектива, позволяя человеческому сообществу наиболее эффективно существовать в определенной среде. Религия освобождает от чувства страха и дает надежду на будущее, обеспечивая психологическое спокойствие. Кроме того, через соблюдение религиозных обычаев и обрядов поддерживается непре-

рывность традиции, «культурный стандарт» (термин Б. Малиновского), стабильность существования. Б. Малиновский [5] был убежден в целесообразности и практической полезности любого религиозного проявления, что раскрывается только через внимательное отношение к культурному контексту (непременное методологическое требование). Чтобы понять значение обряда, надо знать ситуацию, в которой он возникает и бытует. Чтобы прояснить смысл мифа, необходимо знать обстоятельства, при которых он рассказывается.

Будучи тесно связанным с социологическим подходом, функциональный метод в трудах Б. Малиновского и Э. Дюркгейма не сведен исключительно к выявлению социального значения явления. Английский антрополог при исследовании мифа учитывает как коллективную, так и индивидуальную психологию, используя и психоаналитические приемы толкования, а в возникновении религиозного чувства допускает участие психофизиологических потребностей и реакций, то есть предполагает инстинктивные основания религиозного феномена и культуры в целом. Особенность подхода Э. Дюркгейма в том, что любое социальное явление он рассматривает как эволюционист, пытаясь редуцировать его к самым элементарным формам, к состоянию, дальше которого углубиться невозможно [6]. Выбирая метод исследования, Э. Дюркгейм пишет: «Всякий раз, когда предпринимается попытка объяснить какое-нибудь человеческое явление, взятое в определенный момент времени — будь то религиозное верование, нравственное правило, правовое предписание, художественная техника, экономический порядок — надо начать восхождение к его наиболее простой, первобытной форме, постараться понять его особенности, характерные для этого периода его существования, затем показать, как оно стало тем, что оно есть в рассматриваемый период» [6; 70-71]. Односторонность, ограниченность функционального метода стала очевидна в творчестве М. Вебера. Практическая польза религии трактуется им слишком буквально: все ее проявления подчинены одной постоянной мотивации — поиск лучшей жизни и экономических благ. Социологический подход показывает, как работает феномен в социуме, но не раскрывает его сущности.

Как реакция на историцизм и редукционизм социологов и упрощенную трактовку ими религиозных явлений возникает новое направление — феноменология религии, считает А. Бронк [7]. Становление его связано с именем Р. Отто и его вышедшим в 1917 г. трудом «Священное», предопределившим основную проблему религиоведения в 20-30-е годы. Все исследования феноменологов (Р. Отто, Ф. Шлейермахер, М. Шелер) разворачиваются вокруг категории «священного». «Священное» у Р. Отто [8] — тайна, повергающая в трепет, заставляющая переживать одновременно ужас и восторг, величие, восхищение и страх. Нуминозное чувство священного — первоначальное элементарное чувство, лежащее в основе любого религиозного опыта. Апеллируя к философскому методу Э. Гуссерля, представители данного направления стремятся постичь религиозный факт таким, каким он явлен в человеческом опыте, не поднимая вопроса о происхождении, генезисе, исторических связях, воздерживаясь от ценностных суждений. Феноменология должна фиксировать и осмыслять многообразные виды отношения человека к божеству, при этом от исследователя требуется предельная объективность, его суждения не должны быть эмоциональны, идеологически нагружены. Сам метод представляется противоречивым. «Эйдетическое видение», «усмотрение сущностей» понимается как созерцание и постижение интуицией абсолютного и неизменного, находящегося в основе религиозного феномена. Эйдетическое видение предполагает вчувствование и личный опыт. Вопрос в том, может ли человек, находящийся во власти религиозного чувства, оставаться объективным и безучастно фиксировать все, что с ним происходит? Может ли вообще религиозный опыт быть безэмоциональным? Другой вопрос: как возможно избежать оценочных суждений при исследовании того или иного феномена и могут ли исходные положения и установки не влиять на результаты исследования?

Превратности метода предопределили раскол школы и спровоцировали поиски новых возможностей. Одни исследователи предпочли остаться в рамках традиционного подхода и ставили задачу — описывать, фиксировать и систематизировать всевозможные религиозные события и факты. Поскольку собственные религиозные переживания стали частью метода, он применялся преимущественно в рамках философской теологии (Б. Вельте, Г. Плеснер, В. Панненберг [9]). С точки зрения данных авторов, противоречие между требованием объективности и субъективным личным опытом снимается, так как откровение, выступающее в качестве метода постижения (вернее будет сказать, обнаружения Бога), становится проявлением абсолютной, высшей, максимально объективной истины.

Другая ветвь феноменологии, основоположником которой стал Г. ван дер Леув (его главный труд — «Феноменология религии» (1933)) выросла из критики традиционного направления. В противовес чисто описательным методам накопления эмпирических данных он выдвигает требования интерпретации любого религиозного явления, тем самым вводя религиоведение в круг герменевтических дисциплин. Однако философская герменевтика, по убеждению Г. Г. Гадамера [10], не ставит задачу разработать методологию понимания текстов, а представляет собой философию понимания. По мнению П. Рикера [11], герменевтика — теория операций понимания в их соотношении с интерпретацией текста. В качестве герменевтических приемов понимания могут быть использованы и феноменологическая редукция, и психоанализ, и структуралистская процедура.

Для нас важный момент заключается в том, что П. Рикер вернул миф в область интересов религиоведения. Феноменология религии не уделяла внимания мифологии, возможно потому, что архаический нуминозный опыт нам недоступен. Рикер возвращает мифу статус объекта исследования в рамках феноменологии религии. Более того, он отдает в распоряжение мифологии целую область науки интерпретации. Философ утверждает, что существуют две герменевтики: одна нацелена на возникновение новых символов, вызванных к жизни в сфере культуротворчества; другая имеет дело с перевоплощением архаических символов [12]. Интерпретация направлена в этом случае не на восстановление лакун или реконструкцию неполноценного текста, но на формирование новых типов мышления, порожденных и провоцируемых древними образами.

Феноменологический метод, на который опирается П. Рикер, — интуитивная область. Это царство смысла, освобожденное от любого вопроса о фактичности [11; 85]. Как же осуществляется процедура понимания? Учитывая то, как философ определяет понимание (это искусство постижения значения знаков, передаваемых одним сознанием, воспринимаемых другим сознанием через их внешнее выражение; далее, понимание как способность воспроизводить в собственном сознании работу структуризации текста [12; 89]), он неизбежно должен был обратиться к структурно-семиотическому методу. Процесс понимания в герменевтике уподобляется естественно-научному познанию и описывается как действие в несколько шагов:

1. Рациональная наука начинает с наблюдения и систематизации фактов, в «науке о духе» факты заменены знаками.
2. Верификация должна определить верность гипотезы. Аналогичное действие в герменевтике соответствует симпатии или интропатии (личная заинтересованность, позволяющая субъекту проникать в чужое сознание).
3. Объяснение генетическое (из предшествующего состояния).
4. Материальное (из системы меньшей сложности к системе большей сложности).
5. Структурное (через синхронное расположение элементов или составляющих частей).

Последние три пункта в том же рациональном виде переходят в гуманитарное знание и в совокупности представляют собой операции структурализма. Словом, П. Рикер предоставляет исследователям мифа довольно широкие методологические возможности. Для прояснения исторических, психологических, социальных и прочих

черт в том или ином явлении и для понимания их значения Рикер предлагает обращаться к различным способам интерпретации. То есть объект и задачи исследователя в конкретной ситуации определяют выбор конкретных техник истолкования.

Герменевтика, таким образом, предстает лишь как общая интенция, целеполагание, помогает поставить задачи, но не дает практических рекомендаций для их решения. То есть она не является методом в прямом смысле этого слова. Создавая установки, определяя границы понимания, герменевтика не изобретает средств для дешифровки кодов культуры, обращаясь к уже существующим. Самым эффективным оказывается сотрудничество с психоанализом. Обращение к теории З. Фрейда вполне закономерно, когда необходимо проникнуть в сознание человека другого времени, постичь значение и смысл чужой культуры по оставшимся фрагментам, сформулировать вопрос, ответом на который является данная культура. Практически это то же самое, что за внешними проявлениями обнаружить скрытые в бессознательном мотивации поведения человека и выявить, вернее, проявить из пелены фантастических наслоений истинное значение искаженного образа. Прояснение символов сна или бредовых фантазий через параллели из мифологии, фольклора, искусства К.-Г. Юнг назвал методом амплификации. Если мотивы сновидения или авторской фантазии могут быть истолкованы с помощью аналогичных сюжетов мифа, можно осуществить обратную операцию: творения культуры могут быть истолкованы, исходя из личностной психологии и из универсальных, внеличных психологических структур, какими являются архетипы.

Вообще-то обращение к психоанализу нельзя считать достоянием герменевтического подхода. Сам К.-Г. Юнг успешно применял метод для истолкования мифического материала [13]. Хорошо известна его интерпретация мифологических сюжетов, таких как чудесное рождение героя, битва с драконом, спуск в подземное царство, а также отдельных мифологических идей, таких как чудовищная богиня-мать, образ змеи-дракона, зооморфизм героя, мировое древо. Юнгианский метод привлекает и структуралистов. Коллективное бессознательное, содержания которого являются универсальными, неизменными и регулярно повторяющимися, в теории К. Леви-Строса и его последователей (в частности, Ж. Лакана) выступает как момент объективного в мире субъективных смыслов. Бессознательное, по Ж. Лакану [14], структурировано как язык, который становится главнейшей формой символической деятельности. Все другие виды и уровни символических систем опосредованы языком. Поэтому анализ любых феноменов сводится к тому, чтобы «налагая языковые мерки на самые различные объекты культуры, на самые различные образования, бессознательно представленные в сознании, получить их объективный образ», — пишет Н. С. Автономова [15; 220].

Истолкование у К. Леви-Строса основывается на предположении об изоморфизме структур всех уровней. Изоморфизм, обусловленный существованием некоего универсального закона, «Порядка порядков», обеспечивает сходство различных явлений органической и физической природы, биологической и социальной жизни и т. д. Задача интерпретатора в данном случае сводится к тому, чтобы расшифровать символы одного уровня с помощью символов другого уровня. Миф, рассказывающий о разорителе гнезд, добывающем птенцов (пищевые коды), может быть перекодирован в миф о похищении невесты (брачные коды) [16]. Любой миф в конечном счете всегда рассказывает одну и ту же историю (о жизни и смерти). И рассказана она должна быть так, чтобы человек смог продолжить свое существование, несмотря на трагизм своего положения в мире. «Чтобы нейтрализовать оппозицию жизни и смерти, мысль порождает ряды бинарных оппозиций, которые никогда не разрешают эту изначальную антиномию, но лишь воспроизводят и увековечивают ее в меньших масштабах» [17; 324].

Но и эта важнейшая для человека оппозиция не раскрывает нам еще более скрытой тайны бытия. Сколько бы мы ни переводили один миф в другой, первоначальная

матричная структура, являющаяся Пракодом, дающая начало всему структурированию и образованию символов, никогда не будет найдена. В этом смысле совершенно справедлива критика У. Эко [18], который говорит об отсутствующей структуре, так как за любой выявленной структурой скрывается другая, еще более скрытая. Поскольку структурализм в своих попытках добраться до изначального «лика Последней Реальности» обречен на провал, Эко отказывает ему в притязаниях на онтологический статус. Но в качестве метода, позволяющего обнаружить сходство объектов и соотносить явления разных уровней, структурализм вполне приемлем и даже эффективен в той мере, в какой позволяет представить какие-либо явления в виде системы различий и оппозиций.

Как и психоанализ, структурализм исходит из признания константных механизмов мышления, неизменных для всех культур, порождающих универсальные семантические образы. В стремлении обнаружить тождество, реконструировать модель той или иной культуры в стабильном, неизменном виде, структурализм превращает ее в закрытую универсальную схему, не учитывающую обусловленность историческими обстоятельствами, идеологией. По данному пункту к критике У. Эко присоединяется Е. М. Мелетинский [19], требующий дополнить структурно-семиотический метод генетико-историческим при этнологических исследованиях. Структурно-семиотический подход удобен в данном случае в силу стабильности и консервативности в воспроизведении традиционных социальных устоев, религиозных норм. Сравнительно-исторический анализ позволяет увидеть их развитие и выявить черты самобытности, свойственные культуре на каждом этапе ее существования.

Вряд ли можно упрекнуть основателя структурализма в том, что он игнорирует конкретные условия функционирования культуры и сравнительный метод. По К. Леви-Стросу, структура обнаруживается, когда различные феномены сравниваются между собой и сводятся в единую систему. Более того, сходные черты у различных систем выявляются только в момент трансформации структуры. Дело в целях, преследуемых исследователями. Поскольку Е. М. Мелетинского интересует, как архаический миф с течением времени преобразуется в сказку, эпос и другие фольклорные формы, вполне естественно, что автор широко подключает исторический материал. Он желает увидеть трансформацию мифа в связи с социальными изменениями и с развитием общества, и, соответственно, при необходимости обращается к генетико-историческому методу. К. Леви-Строс в антропологических исследованиях пытается обнаружить, как в рамках одного мифа сюжет трансформируется до полной инверсии значений, за счет чего снимается оппозиция, и противоположные категории уже не кажутся столь отдаленными друг от друга. В связи с этим К. Леви-Строс соотносит различные варианты мифа или сопоставляет сюжет с обрядовым действием, или же рассматривает различные мифы с одним и тем же героем в рамках одной культурной традиции. Его интересует «арматура», неизменная схема, обеспечивающая возможность подобных превращений.

Исторический, компаративистский, структурный, психоаналитический подход успешно совмещаются в авторском методе М. Элиаде, которого отечественные ученые зачислили в феноменологи религии [20], в то время как сам автор называет себя историком религии. Его не устраивает феноменология, потому что она отказывается от сравнительного анализа, ограничивается «приближением», отгадыванием смысла данного религиозного явления. Историк же стремится к пониманию только после предварительного надлежащего сравнения с тысячами сходных и несходных явлений. Элиаде изначально оговаривает свои изначальные установки: а) фундаментальное единство религиозных феноменов, обусловленное единством человеческого разума (в этом заявлении можно увидеть сходство со структуралистским подходом); б) всякое проявление священного всегда является специфически конкретным, историческим [21].

Фундаментальное единство развития человеческого сознания обеспечивает «бесконечное повторение ряда архетипов, так что иерофания, имевшая место в определенном историческом моменте, совпадает по своей структуре с иерофанией на тысячу лет старшей или младшей» [22; 11]. Собственно, прийти к их пониманию можно только по той причине, что они повторяются. На этом основании допускается возможность вести исследование не в хронологической перспективе истории, но сопоставлять, казалось бы, не подлежащие сравнению эпохи, регионы, культурные традиции. Элиаде настаивает на применении обширного этнологического, археологического, искусствоведческого материала. С его точки зрения, вполне допустимо реконструировать духовную жизнь палеолита через сравнение с нынешними охотничьими цивилизациями. Если невозможно понять те или иные религиозные представления, исследователь обязан подбирать аналогии, которые хотя бы косвенно могут пролить на них свет.

Критикуемый за всеобъемлемость, за неправомерность аналогий метод Элиаде, с точки зрения толкования религиозных феноменов, сегодня оказывается самым действенным, в частности, в исследованиях мифа. Относительно архаических эпох нет исторических свидетельств, археологические материалы очень фрагментарны и не дают прямых указаний на сакральное значение. Реконструировать представления можно только прибегая к аналогиям. Сегодня никто не станет спорить, что религиозное исследование не должно ограничиваться описанием фактов, но обязано стремиться понять суть того или иного явления и его значение для истории человечества. Поэтому герменевтика М. Элиаде, позволяющая сопоставлять различные феномены и проявления сакрального, вполне оправдана, так же как и требование владеть материалами и достижениями параллельных, смежных областей знания. Герменевтика Элиаде требует от исследователя чрезвычайной эрудиции и владения различными методологическими техниками, так как применение той или иной процедуры зависит от поставленной цели. Даже определение мифа, отмечает М. Элиаде, обусловлено тем, какая наука берется за его изучение (литературоведение, история, семиология). Так же точно выбор конкретного метода зависит от конкретных задач: психоаналитическая операция позволяет выяснить значение и смысл архетипических образов; структурализм — выявить элементы системы, их отношения и связи, обнаружить сходство религиозных фактов, отдаленных друг от друга как во времени, так и в пространстве; генетико-исторический подход поможет увидеть изменение и эволюцию системы; расширенная компаративистика обнаружит сходство и различие многообразных культур. Только на основании всех этих операций возможна интерпретация мифологического материала.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Собственно начало религиоведению положили исследования в области сравнительной мифологии. М. Мюллер, К. Тиле практически отождествляют древние религии и мифологии (египетские, индийские, иранские). Говоря о поздних религиях (исламе и христианстве), Мюллер подчеркивает, что в них сохранился глубокий мифологический пласт, причем мифические образы в данном случае выступают в качестве средств языка, на котором религия может передать свои идеи.
2. Мюллер М. Введение в науку о религии: четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале-марте 1870 г. М., 2002.
3. Тиле К. Основные принципы науки о религии // Классики мирового религиоведения. М., 1996. С. 144-197.
4. По замечанию Е. М. Мелетинского, выяснение, что первично: миф или обряд, — напоминает спор о курице и яйце. См.: Мелетинский Е. М. Избранные статьи. Воспоминания. М., 1998.
5. Малиновский Б. Магия, наука и религия. М., 1998.
6. Труд французского социолога «Элементарные формы религиозной жизни», вышедший в 1912 г., заложил основы социологического направления в религиоведении. Фрагмен-

ты его книги [Дюркгейм Э. Социология религии и теория познания // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. Ч. 1. М., 1994. С. 69-91, 115-123] дают представление о его теории религиозных верований как символов социальной структуры общества. В частности, образ Бога выступает как олицетворение социального закона, имеющего всеобщую и безличную ценность.

7. Бронк А. Феноменология религии // Религиоведение. 2003. № 1. С. 75-92.

8. Отто Р. Священное // Религиоведение. 2003. № 1. С. 113-128.

9. Концепции теологов, занимающихся проблемами философии религии, подробно анализируются Ю. А. Кимелевым. См.: Кимелев Ю. А. Философия религии: Систематический очерк. М., 1998; Кимелев Ю. А. Современная западная философия религии. М., 1989.

10. Гадамер Г. Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988.

11. Рикер П. Герменевтика, этика, политика: Московские лекции и интервью. М., 1995.

12. Рикер П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М., 1996.

13. Множество примеров подобного толкования можно найти в таких работах К.-Г. Юнга, как «Либи́до, его метаморфозы и символы» (СПб., 1994), «О психологии восточных религий и философий» (М., 1994).

14. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М., 1995.

15. Автономова Н. С. Концепция сознания в структурализме // Проблема сознания в современной западной философии. М., 1989. С. 213-226.

16. Леви-Строс К. Мифологии. В 4-х тт. Т. 1-2. М., СПб., 2000.

17. Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983.

18. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 2004.

19. Мелетинский Е. М. К вопросу о применении структурно-семиотического метода в фольклористике // Мелетинский Е. М. Избранные статьи. Воспоминания. М., 1998. С. 33-52.

20. К феноменологам М. Элиаде отнесен на основании того, что главной категорией, вокруг которой разворачиваются исследования, является «священное».

21. Эти идеи развиваются во многих трудах М. Элиаде. См.: Элиаде М. Трактат по истории религий. В 2-х тт. СПб., 1999; История веры и религиозных идей. В 3-х тт. М., 2002.

22. Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев, 1998.

**Сергей Иванович ЛЫСОВ** —  
доцент кафедры философии,  
кандидат философских наук

УДК 101:340

## **ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ ДОЛЖНОГО И СУЩЕГО В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ ГОСУДАРСТВА И ПРАВА**

*АННОТАЦИЯ.* В статье дается характеристика содержания проблемы должного и сущего в рамках философского изучения государства и права. Автор анализирует варианты понимания должного и сущего на примере наиболее типичных для современной российской философии государства и права концепций: естественно-правовой, либертарной и этатистской.

*The article introduces the problem of the due and the existing within the framework of philosophic study of state and law. The author analyses the variety of comprehension of these two categories regarding the concepts of natural law, as well as of the libertarian and the etatistic, as the most typical concepts in modern Russian philosophy of state and law.*

Понятия «должное» и «сущее» всегда присутствовали в философском осмыслении человеческого отношения к миру. Наиболее широко они применялись в рамках религиозной философии (в плане противопоставления бытия Бога и мира, отношения человека к Богу), а также при характеристике социума и межличностных отношений (особенно широко в рамках этики). Свою специфику имеет использование этих поня-