

Татьяна Иосифовна БОРКО —
докторант кафедры философии,
кандидат философских наук

К ВОПРОСУ О ГЕНЕЗИСЕ МИФА. ИСТОРИЯ ПРОБЛЕМЫ

УДК 398.2

АННОТАЦИЯ. Статья посвящена анализу различных концепций генезиса мифа, в которых рассматривается его эволюция в сторону литературных жанров, философии, научного знания. Особое внимание автор уделяет вопросу мифогенного происхождения религии. Обозначается круг проблем, связанных с компаративистским исследованием мифологического и религиозного типа воззрений, намечаются пути их решения в рамках религиоведения.

The author analyses different approaches to the genesis of the myth where its evolution is considered within the limits of literature genres, philosophy and scientific knowledge, and focuses upon the dominant role of the myth in the origin of religion. The author also outlines the range of problems connected with the comparative studies of mythological and religious ways of thinking and offers the scope of religious studies as a major field to tackle such problems.

В XX веке в религиоведении, наконец-то, была преодолена тенденция рассматривать миф исключительно как повествование, историю, рассказывающую о подвигах сверхъестественных существ. Возникает отношение к мифу как способу восприятия и объяснения мира (К. Леви-Строс). Миф представляется в качестве системы мышления (К. Хюбнер), не обязательно альтернативной научному познанию [1]. Находят поддержку концепции мифогенного происхождения философских систем (М. К. Мамардашвили, Г. А. Франкфорт, Дж. Уилсон, Т. Якобсен) [2]. В последнее время появляется все больше трудов, в которых утверждается эвристическая значимость мифологии (Э. Я. Голосовкер, А. Ф. Косарев) [3]. Авторы гипотетически реконструируют систему взглядов на ранних стадиях истории, задаются вопросом, чем обусловлено появление тех или иных идей в архаическом сознании, и объясняют, почему в силу когнитивных возможностей и ограниченного эмпирического опыта первоначально познание не могло быть исключительно рациональным, но должно было быть эмоционально образным. Последнее обстоятельство повлияло на появление «логики воображаемого», как назвал Э. Я. Голосовкер мифологический механизм выстраивания суждения и образования понятий. Отличие от современной позитивной логики автор видит не в принципах или процедурах мышления. Мифологическое высказывание представляется заблуждением, потому что в качестве исходного положения заведомо берется ложное основание. Однако для логики воображаемого такое основание является ее специфической истиной [4].

Собственно в теории мифа доминирует иное направление: преобладает интерес к генезису мифологии и ее преобразованию в литературные жанры. Подобный подход традиционен для отечественных исследований и ведет свою историю от концепций русской филологической школы XIX века (А. Н. Афанасьев, Ф. И. Буслаев, А. А. Потебня), согласно которым миф и поэзия имеют общий источник, происходят из метафорического высказывания [5]. Метафора, в свою очередь, возникает в результате заблуждения языка (затемнение, забвение первоначального значения слова и неправильное его использование), что и приводит к искажению буквального смысла и к порождению фантастических образов. В XX веке линия была продолжена виднейшими исследователями — О. М. Фрейденберг [6], изучающей становле-

ние жанров сказки, эпоса на основе мифа; В. Я. Проппом [7], увидевшим в сюжетной схеме сказочного повествования структурное родство с обрядовым действием инициации и с соответствующим мифологическим сюжетом. В трудах названных авторов появился диалектический подход, позволяющий наблюдать феномен не только в синхроническом плане, но видеть исторические изменения, метаморфозы мифа и определять закономерные черты этого преобразовательного процесса. Диалектический метод наиболее полно проявился в трудах Е. М. Мелетинского [8], выделявшего основные ступени трансформации мифа в сказку и эпос. Автор рассматривает, какие сюжетные изменения происходят в связи с историческим развитием общества (замена мифического персонажа и прецедента на конкретного героя и его личную судьбу, перенос внимания с космического на социальное) и как эти изменения в содержании влияют на общий характер мифического повествования (десакрализация, деритуализация, ослабление веры).

При многообразных взглядах на мифологию как основу для развития научного знания, философии, литературного творчества, нет исследований, посвященных становлению религии из мифологических представлений. Несмотря на очевидность взаимообусловленности мифологии и религии или, может быть, по причине этой очевидности, лишь немногие авторы обратились к изучению процессов взаимодействия. В основном исследователи ограничиваются тем, что констатируют присутствие мифологических сюжетов в священных писаниях позднейшего времени. За пределами внимания ученых оказался процесс возникновения из безрелигиозной мифологической практики (не в смысле отсутствия нуминозного чувства, но в смысле отсутствия веры и поклонения) оформленного культа почитания богов. В лучшем случае устанавливаются отличительные черты двух систем, в худшем — о мифологии и религии говорится как о тождественных, равнозначных, синонимичных феноменах.

Подобное смешение понятий, пожалуй, заслуживает упрека, справедливо высказанного оппонентами религиоведения по поводу неопределенности объекта исследования. Но в оправдание дисциплины необходимо сказать, что отсутствие дефиниций обусловлено не небрежностью авторов, но объясняется объективным положением вещей: религия и мифология, безусловно, являясь культурными феноменами, пронизывают все сферы жизни, накладывают отпечаток на всю человеческую деятельность. Следы мифологического восприятия можно обнаружить в любом виде духовной практики. Поэтому все определения мифа будут зависеть от того, какая наука обращается к его изучению: психология или социология, литературоведение или история, философия или этнография. Подобное свойство мифа — ускользать от определений — отмечали М. Элиаде, М. Гранк, утверждавший, что среди определений мифа действительны все возможные. Миф предстает то как коллективный символ, то как история богов и сказания о героях, как идеология и мировоззрение, как объективация стандартизированных социальных отношений, то как народные сказки и предания старины, аллегория природы и религиозные свидетельства [9; 76-78]. По мнению К. Вучтерл, описание мифа как феномена в различных дисциплинах — продукт специфического подхода. Так, психология будет настаивать, что «смысл мифа редуцируется к наглядному изображению человеческого самопонимания, как оно провозглашается благой вестью праобщины» [10; 86], или что миф является воплощением универсальных структур человеческой психики (К. Леви-Строс, К. Г. Юнг). С точки зрения социологии, миф и религия являются символическим выражением социальных состояний, закодированной системой ценностей, отстаиваемых обществом. В рамках теории познания высказывается предположение, что мифология служит источником исторических данных и системой научных знаний первобытного человека.

Трудность определения вызвана еще и тем обстоятельством, что миф и культ возникли у самых истоков человеческой культуры, а может быть, и сами являются истоком для многих форм ее проявления. Практически между ними невозможно обозначить границы. Если проследить историографию проблемы, можно убедиться, что поначалу она являлась проблемой классификации. Основываясь на материалах этнографии, лингвистики, археологии и теологии, раннее религиоведение выстраивало свои классификации верований, в большинстве своем оказавшиеся неудачными. Одна из популярных систематизаций в XIX веке, справедливо критикуемая М. Мюллером, подразделяла религии на истинные и ложные. Разумеется, подобная схема не могла возникнуть в результате серьезных научных осмыслений, но является воплощением свойственного человеку бессознательного стремления к самоопределению по принципу «свой-чужой». В этом случае собственные верования всегда будут казаться истинными, в то время как представления и обычаи других народов однозначно предстают ложными [11]. Исходя из этой позиции христианские европейские богословы, конечно же, должны были расценивать античную мифологию не только как заблуждение ума, но как учение от дьявола.

Критике М. Мюллера [12] подверглись и прочие существующие классификации. Разделение на естественные религии и религии откровения, на национальные и индивидуальные неполно и требует последующей систематизации. Выявление объекта поклонения или содержание верований тоже не могут быть принципом, положенным в основу классификации в силу своей разнородности и невозможности отделить одно явление от другого. Для самого М. Мюллера нет вопросов по поводу того, как должна быть построена классификация религий (мифологий). Будучи знатоком древних языков, оксфордский профессор переносит методы сравнительной лингвистики в религиоведение. Он делит религии на три большие группы (арийская, семитская и туранская) по аналогии с тем, как языки были отнесены к идентичным трем языковым семьям. Более того, Мюллер абсолютно убежден: если существует генетическая связь языков, то существует точно такая же связь между религиями мира, по крайней мере, самыми древними. Необходимо обнаружить единый источник различных религиозных традиций и выявить в любой из них то неизменное фундаментальное ядро, которое независимо от исторических условий свидетельствует о «способности ума или предрасположенности, которая дает возможность человеку постигать Бесконечное под различными именами и в разнообразных формах» [12; 42]. Без этого томления по Бесконечному невозможны ни религия, ни поклонение фетишам и идолам.

М. Мюллер не проводит четкой границы между религией и мифологией. В первых работах религиоведческого характера («Сравнительная мифология» 1856 г., «Введение в науку о религии» 1870-1873 г.) он обращается к самому разнообразному материалу: Веды, шумеро-аккадские, вавилонские, авестийские тексты, египетские верования, греческие и римские культы называются исследователем то мифологиями, то религиями. Кроме того, ученый убежден, что достаточно массивный мифологический нарративный пласт существует и в высших религиях, таких как христианство, ислам, иудаизм. Наличие мифологического слоя обусловлено тем, что религия не может сохранить свой возвышенный характер, не может оставаться чистой, так как для понимания собственных доктрин и величественных идей вынуждена прибегать к конкретным и чувственным образам. Первичные стройные системы верований с высокими моральными установлениями, с культом единого бога в результате слишком высоких требований, непонимания и искажения языка постепенно превращаются в приземленное, иногда невнятное повествование о сверхъестественных героях и существах (миф).

Подобно М. Мюллеру, К. Тиле (которого феноменология религии считает своим предшественником) убежден, что история религии означает развитие человечества, религиозного по природе. В вопросе о классификации верований лейденский теолог исходит из положения о том, что «всеобщее религиозное развитие человечества продолжается непрерывно и являет нам восхождение от низшего к высшему, прогрессивный путь снизу вверх» [13; 166]. В отличие от М. Мюллера, считающего миф «заблуждением», искажением религии, Тиле рассматривает его как раннюю стадию в эволюции религиозных верований. Сходство в проявлениях культа у различных народов обусловлено не генетическим родством, но универсальными законами развития человеческого духа. Это движение ведет от простейших форм поклонения (анимизм, фетишизм, спиритизм) к культу антропоморфных божеств. В дальнейшем возможен переход от политеизма к монотеизму, вытекающему из этико-индивидуалистического характера личности основателя. По классификации К. Тиле мифологии относятся к «низшим» религиям. Сам философ не задается целью разграничить понятия, но по употреблению терминов автором можно заключить, что высшими религиями он называет те, в которых бог представлен как абсолютно моральная личность (Тиле называет их этическими). К высшему же разряду относятся также те, в которых боги побеждают злых духов, выступают за право и порядок, но их нормы не соответствуют нашим понятиям нравственности (потому они обозначены как полуэтические). Низшие религии (часто обозначаемые Тиле как мифологии) — это те, в которых сверхъестественные персонажи (боги и духи) не характеризуются с точки зрения морали. В лучшем случае мораль сводится к соблюдению ритуальных правил и норм во время обряда.

Понимание истории религии как единого процесса, обобщающего отдельные своеобразные и уникальные течения в единый поток, безусловно, отсылает к взглядам представителей немецкой классической философии. В концепции К. Тиле можно обнаружить ряд кантовских идей (развитых философом в статье 1784 г. «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане»), экстраполированных не на историю в целом, а на историю религии, которая разворачивается согласно некоему, данному априори закону. Она ведет человека от грубых низших ступеней к состоянию высшей нравственности и морального совершенства. Религиозная сущность человека во всей полноте может проявиться не в отдельных верованиях, принятых в той или иной традиции, а во всем многообразном религиозном опыте, представленном человеческой историей. Рассматривая различные религиозные проявления как закон единого развития духа, Тиле, вероятно, апеллирует к Гегелю. Однако у лейденского теолога дух не есть нечто внешнее по отношению к человеку (не трансцендентен), он присущ ему как врожденное свойство. Здесь мы наблюдаем некоторую инверсию: религия не является лишь формой объективации Духа, а человек — инструментом для его воплощения. Напротив, у К. Тиле сам человек посредством духа стремится к беспредельной тайне, к Бесконечности. Это стремление к непостижимому приобретает форму религиозного культа.

Концепция общего закона развития религии вплотную приблизила К. Тиле к пониманию мифа как источника религиозных воззрений, но осталась без продолжения. Идея поиска первоначального ядра, основы, из которой произошли все прочие формы верований, получила распространение в среде этнологов-эволюционистов. Но в их теориях остается традиционное отношение к мифу как повествованию. Если признается, что мифологические моменты наличествуют в религии, все же исследователи данного направления не ставят задачу дифференцировать одно от другого. Э. Тайлор [14] в своих взглядах оказывается ближе К. Тиле. По его мнению, культура в своем становлении проходит ряд стадий, развивается от простого к сложному, от менее совершенного к более совершенному. Каждая ступень, каждый этап является результатом предшествующего разви-

тия и становится основанием для будущего ее движения. Английский антрополог говорит преимущественно о ранних формах религии: о фетишизме; об анимизме, который, по его теории, становится основополагающим в развитии всех дальнейших форм религии. Все эти проявления Тайлор называет верованиями. О мифе речь заходит в случаях, когда описывается сюжетная сторона обряда.

Как словесное объяснение ритуала рассматривает миф Дж. Дж. Фрэзер [15]. Метод исследователя строится на выявлении параллелей мифологического повествования и его обрядового воспроизведения. Однако Фрэзер не столько стремился объяснить содержание мифа через ритуал, сколько желал выяснить значение и смысл ритуального действия в жизни сообщества. Его толкование направлено на раскрытие функций определенного сюжета, всегда удостоверяющего, или оправдывающего, или закрепляющего какие-либо законы жизни коллектива: утверждение права наследования; правила землепользования или судебные нормы. Разбирая тот или иной сюжет, антрополог говорит большей частью о преданиях и легендах, так как, по его глубокому убеждению, в основе повествований лежат воспоминания о реальных событиях и исторических персонажах. Так, многочисленные сказания о потопе возникли как «преувеличенные описания» наблюдаемых в различных географических зонах местных наводнений. Собственно, мифы «вызваны ложным истолкованием верных наблюдений явлений природы» [16; 159]. В теории Фрэзера миф однозначно древнее религиозных верований, и мифологические сюжеты составляют большой повествовательный слой в священном писании. В частности, вавилонские и другие семитские предания стали частью христианской Библии. Но в вопросе генезиса религиозных верований мифу отводится весьма несущественная роль. Одна из важнейших идей в концепции автора — его взгляд на происхождение религии из магии. Миф — словесное сопровождение обрядов в рамках той и другой системы.

Дж. Фрэзер предвосхитил изыскания функционалистов (Э. Дюркгейм, Л. Леви-Брюль, Б. Малиновский), видевших источник религиозных верований в социальной жизни. Э. Дюркгейм не выстраивает классификаций. Он задается целью выявить элементарные формы религиозной деятельности, универсальные представления и ритуальные установки, которые имеют объективное значение и выполняют одинаковые функции, несмотря на разнообразие вариантов [17]. Редуцируя различные религиозные феномены к начальным простейшим состояниям, «дальше которых углубиться невозможно», автор видит в архаическом сознании источник всех представлений позднейших систем. Наиболее общие категории и понятия, по мнению Э. Дюркгейма коренятся в социальной психологии, бесконечно превышающей содержания каждого индивидуального сознания, взятого порознь. Автор вводит термин «коллективные представления», имеющий важное значение для дальнейшего изучения архаических религий. Коллективные представления существуют как предварительные и обязательные типы мышления, они внеличностны и безэмоциональны, в отличие от ощущений. Они детерминированы социальным опытом, поэтому отличаются от юнговских архетипов, проистекающих из коллективного бессознательного. Хотя Дюркгейм не говорит о мифе как таковом, рассматривает ранние формы религии, в его теории намечается ряд существенных моментов для понимания мифа. Архаическое время (как и последующие этапы) характеризуется определенным типом мышления, в рамках которого создана своя организованная система концептов. И второе: обусловленность архаических идей коллективными представлениями.

Английский исследователь Б. Малиновский подразумевает под архаической системой воззрений именно миф. Отличие его взглядов от позиции коллег: при объяснении функционирования религиозных феноменов он обращается к индивидуальной психологии. По Б. Малиновскому [18], любой обряд, любое проявление

ние культа всегда целесообразно. Их прагматический характер раскрывается только в контексте культуры, практичность становится очевидной только при рассмотрении определенных конкретных условий существования обычая. Миф, магия, религия обеспечивают стабильность жизни, поддерживают устоявшийся порядок. В этом английский антрополог сходится со своими французскими коллегами, в частности с Дюркгеймом, считающим, что переживание религиозного опыта способствует сплочению общества, укрепляет чувство групповой солидарности. Однако Б. Малиновский утверждает роль воображения и бессознательных мотиваций, аффективных эмоций в происхождении мифа. Автор открывает возможность использования в интерпретации текстов психоаналитических методов З. Фрейда, рассматривающего фантастические образы воображения (в том числе и мифические) как компенсирующие чувство неудовлетворенности. К прояснению содержания мифа Б. Малиновский прибегает через выяснение психологического значения символов индивидуального сознания, в чем сказывается влияние К. Г. Юнга. Рассказывая о драматичных событиях человеческой жизни, мифы должны трансформировать эмоции ужаса и страха в приемлемые, не столь травмирующие формы. Тем самым, они помогут преодолеть страх и не поддаваться в реакции на смерть дезинтегрирующим импульсам, разрушающим непрерывность традиции. Миф создает иллюзию надежности и контроля над внешними силами. В этом смысле он отличается от религии, возникающей в ситуации эмоционального стресса, который нельзя погасить. Так как человек не может сам устранить случайности, непредсказуемые явления и катастрофы из собственной жизни, он должен апеллировать к внешним силам сверхъестественной природы, но не с целью заставить их действовать по собственному усмотрению, а с прошением и мольбой. Миф использует в обряде магические средства, но не сводится к системе манипуляций. Так Малиновский приходит к заключению, что, не будучи ни магией, ни религией, миф все же является предпосылкой и основанием религиозной веры. Первоначальное ядро, на которое наслаивались различные представления о сверхъестественном — вера в безличную силу, которой могут обладать как люди, так и предметы. Б. Малиновский развивает идею, что мифология и религия — это и мировоззрение, и философия, и особые типы поведения и прагматические установки. При этом они существуют как самостоятельные, иногда параллельно существующие системы.

Функционалисты, используя эволюционистский подход, сосредоточили внимание на выявлении первоначального минимума идей, из которых произошли позднейшие религиозные воззрения. Поиски неких константных идей, фундаментальных свойств мышления, определивших общность первоначальных религиозных представлений — наиболее распространенная тема религиоведческих исследований XX века. Философы и антропологи, занимающиеся ранними формами религии, ставят вопросы происхождения религиозного чувства, генезиса элементарных форм религии к более сложным системам верований и к монотеистическим религиям. Но как прежде (у Э. Тайлора или Б. Малиновского, пытающихся определить первоначальный «минимум религии», ставший базисом для всех дальнейших религиозных концепций), так и в современной науке не указывается роль мифологии в процессе становления религиозной веры и религиозного культа. К примеру, М. Элиаде считает, что можно говорить о магико-религиозном поведении человека относительно столь ранних периодов, как палеолит [19; I: 11-14]. К религиозному опыту он относит любые проявления священного (не поклонение или веру, но именно иерофанию). В теории этого глубочайшего исследователя миф — прежде всего история подвигов сверхъестественных существ, одновременно реальная (а значит, истинная) и сакральная. Миф у Элиаде — прорыв священного в обыденное. В этом смысле он неотличим от религии, во всяком случае, на ранних

этапах эволюции. Верования, мифы и легенды возникли одновременно. Главным источником стало, по мнению ученого, событие, произошедшее с палеоантропом — овладение объектом с помощью метательного оружия (комплекс мифов и верований, сложившийся вокруг копий или стрел, пробивающих небесный свод). То есть, homo faber был одновременно и homo sapiens, и homo religiosus. Утверждая фундаментальное единство религиозных феноменов, обусловленное единством человеческого разума, М. Элиаде не ставит вопрос о хронологической последовательности явлений, о заимствованиях или наследовании определенных традиций культуры. Он дает достаточно полную характеристику мифа [20], но при этом не задается целью выявить соотношение мифологического и религиозного типов сознания. Его задача — обрисовать круг идей, порожденных нуминозным опытом, общих для всех религиозных традиций.

Обзор литературы по проблеме позволяет сделать предварительные выводы относительно уровня изученности и наметить пути для дальнейшего исследования. Целесообразно рассматривать мифологию и религию как последовательно развивающиеся способы освоения мира, причем мифологический предшествует религиозному. Сегодня большинство исследователей придерживается данного мнения, но, к сожалению, при сопоставительном анализе не берется во внимание процесс, описывающий, как на базе мифологических воззрений возникают религиозные верования. 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.

По нашему глубокому убеждению, компаративистский аспект совершенно необходим, независимо от того, происходило ли становление религиозного мировоззрения как продолжение прежних архаических идей или как их преодоление. Нам представляется, что нелинейная логика мифа дает возможность развивать идеи до полной инверсии значений и обладает чрезвычайной эмерджентностью, позволяя выбирать различные варианты решений, в зависимости от определенной конкретной ситуации. Поэтому пути генезиса мифа движутся в различных направлениях (к рациональному толкованию или к иррациональному постижению мира). Всякий раз конкретика и непосредственный эмпирический опыт могут приводить к альтернативным, противоположным результатам, хотя исходные условия задачи были одинаковы. По этой причине миф чрезвычайно удобен в ситуациях сомнения, неоднозначности, туманности знания. Исследования мифа и путей его трансформации помогут обнаружить, в каких ситуациях и при каких обстоятельствах возникают иррациональные тенденции сознания, выявить условия, когда они наиболее активизируются. Рассмотрение развития архаических образов и превращения их в объекты поклонения может прояснить некоторые факторы возникновения фанатизма. Изучение общей структуры мифа, основных мифологем, обусловленных архетипическими идеями может показать, как они способны функционировать в дальнейшем (вплоть до современных идеологических систем).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. В то время, как зарубежные исследователи пытались обнаружить сходные принципы мифологического и логического мышления [см. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М., 1994; Леви-Стросс К. Мифологии. В 4 т. М., СПб., 1999-2000; Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986; Хьюбнер К. Критика научного разума. М., 1994.], отечественная наука считала миф заблуждением познающего разума, указывая на однозначное противостояние позитивного знания и мифологии. Так, М. М. Шахнович отрицает их взаимодействие даже на ранних стадиях существования [Шахнович М. М.

У истоков науки // Религия первобытного общества в свете современных данных. Л., 1984. С. 145-153]. Ф. Х. Кессиди связывает становление рационального знания и философии с преодолением мифологического способа мышления [Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. Становление греческой философии. СПб., 2003].

2. Мамардашвили М. К. Появление философии на фоне мифа // Экология и жизнь. 1999. № 3 (11). С. 14-16; Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. СПб., 2001.

3. Косарев А. Философия мифа: Мифология и ее эвристическая значимость. М., 2000.

4. Голосовкер Э. Я. Логика мифа. М., 1987.

5. Топорков А. Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX в. М., 1997.

6. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1998.

7. Пропп В. Я. Фольклор. Литература. История. М., 2002.

8. Мелетинский Е. М. От мифа к литературе. М., 2001.

9. Frank M. Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie. Frankfurt am Main, 1982. S. 76-78.

10. Wuchterl K. Religionsphilosophie im Spannungsfeld von Wissenschaft und Innerlichkeit // Theologie und Philosophie. Freiburg etc, 1993. Jahrgang 68, Heft 1. S. 82-89.

11. Правда, история знает и другие примеры. Так, Геродот, описывая культы вавилонян, персов, ассирийцев, римлян, каждый раз пытался провести аналогию с греческими богами. Рассматривая функции бога, основываясь на родственных связях небожителей, греческий историк определял, какому персонажу греческого пантеона соответствует данный чужой бог. В этом смысле Геродота можно считать предтечей сравнительного религиоведения.

12. Мюллер М. Введение в науку о религии: четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале-марте 1870 г. М., 2002.

13. Тиле К. Основные принципы науки о религии // Классики мирового религиоведения. М., 1996. С. 144-197.

14. Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989.

15. Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Мифология и история религии. М., 1998.

16. Фрэзер Дж. Дж. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1985.

17. Дюркгейм Э. Священные объекты как символы // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 3-34.

18. Малиновский Б. Магия, наука и религия. М., 1998.

19. Элиаде М. История веры и религиозных идей. В 3 т. Т. 1: От каменного века до Элевсинских мистерий. М., 2002.

20. Элиаде М. Аспекты мифа. М., 2001.

Инга Николаевна СТЕПАНОВА —

зав. кафедрой философии

Курганского государственного университета,

кандидат философских наук, доцент

Соломон Михайлович ШАЛЮТИН —

профессор кафедры философии

Курганского государственного университета,

доктор философских наук, профессор

УДК 130.123.4:37.0

ДУХОВНОСТЬ ЛИЧНОСТИ

КАК ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ

АННОТАЦИЯ. В статье рассматриваются проблемы духовной сущности человека, духовности как качества личности, духовной направленности личности в сфере культуры, соотношения духовности и религиозности личности и внутренних механизмов формирования духовности личности. Спиритуалистическое понимание сущности человека характеризуется как