

УДК 130.122; 291.13; 291.11  
DOI: 10.17223/1998863X/39/10

**Е.О. Гаврилов, О.Ф. Гаврилов**

## **МИФ И РЕЛИГИЯ: ИСТОРИЧЕСКИЕ И СОДЕРЖАТЕЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ СРАВНЕНИЯ**

*Обосновывается положение, согласно которому допускаемое иногда отождествление или, наоборот, противопоставление мифа и религии некорректно. Показано, что миф и религия имеют общие исторические предпосылки и обладают содержательным сходством. В религиозно-мифологических представлениях чувственно-предметный мир дополняется метареальностью, придающей смысл существованию. Только на определенном этапе человеческой эволюции они становятся автономными явлениями, способными как взаимодействовать друг с другом, так и находиться в отношении взаимного отрицания. Их специфика проявляется в различном отношении к повседневному миру, а также в своеобразии способов выражения собственного содержания. В мифе жесткая демаркация сакрального и профанного отсутствует, а для религии она является обязательной. Используя образно-символические средства, миф может служить формой выражения религиозных идей, может включать в себя элементы сакрального, но переводить его в плоскость профанного бытия, а может и вовсе не иметь сакрального компонента.*

Ключевые слова: религия, миф, сакральное, трансценденция, метареальность, дискурс, суеверие.

В наши дни религия сохраняет свою значимость, оставаясь, как и прежде, исключительно важным фактором многих социальных процессов. Естественно, что это обстоятельство подпитывает к ней интерес ученых, стремящихся увязать бурный процесс религиозного развития с тенденциями общественного развития [1; 2. Т.2. С. 141]. Однако часто одни и те же либо схожие явления трактуются специалистами как проявления мифа, а не религии [3. С. 139–140; 4. С. 38]. Соответственно, умножение числа религиозных и квазирелигиозных течений, усиление мистических настроений, мировоззренческих кризисов и массовых истерий воспринимаются некоторыми исследователями как свидетельство начала эпохи ремифологизации [5. Т. 14. С. 35–49; 6. С. 32–38]. Проблема состоит в том, что прояснение отношения мифа и религии затрудняется наличием между ними схожих черт и длительным периодом их совместного существования. В связи с этим основной задачей исследования будет определение соотношения мифа и религии в исторической ретроспективе и в аспекте содержательного сравнения.

В некоторых интерпретациях религия и миф отождествляются или понимаются как однопорядковые явления. Если в исследовании М.В. Щеглик «мифология является только формой выражения религиозности» [7. Т. 314. С. 79], то для А.Ф. Лосева религия, вытесняя миф в ходе исторического развития, сама вбирает его черты и становится «абсолютной мифологией» [8. С. 117–118]. В других трактовках, напротив, осуществляется радикальное противопоставление мифа и религии, нередко продиктованное мировоззрен-

ческими предубеждениями. Так, представители прамотеизма доказывают, что если элементы мифа и присутствуют в содержании религии, то это надо воспринимать как результат чуждых наслоений и человеческого невежества, проявляющихся в поклонении вещам и стихиям. Марксизм же, напротив, видя в религии идеологию, выражающую интересы господствующего класса, противопоставляет ей миф как продукт народного творчества и как первые попытки осмысления мира.

Эти попытки отождествить миф и религию либо, напротив, противопоставить их как своего рода антагонистов нам представляются односторонними. Мы исходим из следующих соображений. Во-первых, их радикальное противопоставление недопустимо, так как они выступают в качестве выражения единых антропологических модусов. Во-вторых, развитие определенных антропологических факторов человеческой духовности со временем привело к дифференциации мифа и религии, к превращению их в относительно самостоятельные и в некоторых случаях противостоящие друг другу феномены.

Рассмотрим отношение мифа и религии в историческом и содержательном аспекте более подробно. Вопрос о временной очередности появления мифа или религии сохраняет свою дискуссионность и в значительной степени зависит от понимания сущности этих явлений. Так, У.Р. Смит, предполагая, что религия предшествует мифу, сводит ее содержание в первую очередь к обрядовым практикам. Миф же, согласно его позиции, возникает на основе религии и представляет собой только теоретические положения, поясняющие смысл предшествующего им по времени появления ритуала [9. Т. 1. С. 321]. Напротив, для К. Леви-Стросса предшественником и основой ритуала оказывается миф как мыслимый образ мира [10. Т. 4. С. 645–647]. Если, следуя логике У.Р. Смита, под религией понимать ритуал, то получается, что миф первичен и по отношению к религии.

Итак, для У.Р. Смита начальные формы духовности нашли свое выражение в ритуальной активности человека, а для К. Леви-Стросса – в представлениях и мышлении. И в том, и в другом случае перед нами попытки редуцирования начального содержания религии и мифа либо к ритуалу, либо к комплексу представлений. Такое упрощение есть результат недостаточного учета неразрывного единства предметной активности и продуктов мышления на заре человеческой истории. Стремясь зафиксировать эту особенность, В.М. Найдыш предлагает использовать сочетание «мифо-ритуальные практики», которые, по его мнению, есть «дериваты предметно-действенного мышления», лишь по мере исторического развития обретающие самостоятельность [11. С. 503]. Эту терминологию можно принять, но только вместе с другим понятийным рядом – «религиозный миф», «религиозно-мифологические верования», «ранние формы религии» или «первобытная религия», – который говорит о том, что первобытный мировоззренческо-ритуальный комплекс может с равным основанием называться религиозно-ритуальными практиками.

Как видно, сводить миф и религию в содержательном отношении только к ритуалу или только к представлениям нельзя. Поэтому А.А. Целыковский рассматривает миф как «первоначальный способ осмысления и организации (выделено нами. – Е.Г., О.Г.) окружающей реальности» [12. С. 266]. Эта трак-

товка позволяет увидеть в мифе не только комплекс представлений о действительности, но и набор правил, нормирующих быт людей. Единство этих двух черт еще более отчетливо проявляется в интерпретациях, отождествляющих мировоззрение и ритуал со знаковыми системами, текстом, дискурсом (Э. Кассирер, Р. Барт, В. Тернер, К. Гирц и др.).

Если отвлечься от вопроса о первичности мифа или религии и обратиться к самому процессу их исторического развития, то можно интерпретировать формирование и усложнение отношений между ними в соответствии со схемой гегелевской диалектики движения от тождества к различию, а от различия к противоречию. Иными словами, первоначально мифа и религии как автономных в содержательных отношении явлений не существовало. Только со временем из комплекса первобытных представлений и ритуалов возникает миф, в недрах которого формируется религия.

Ценность такого видения состоит в том, что в нем учитывается качественное своеобразие синкретичного архаического мышления. Оно, по мнению специалистов, отличается предметностью и конкретностью, общие понятия в нем практически отсутствуют. Абстрактное и конкретное, сознательное и бессознательное, субъективное и объективное, персональное и коллективное образуют нерасторжимое единство в духовном мире первобытного человека. Древняя мифологическая картина мира и есть наглядное выражение этих особенностей. Религия, как и другие формы мировоззрения, содержатся в нем в имплицитной форме. В гомогенном содержании «архаического сознания» только со временем происходит накопление некоторых изменений, в результате которых она начинает выступать как нечто, от мифа отдельное и даже ему противоположенное. Только тогда миф и религия, в чем-то совпадая, а в чем-то отличаясь, могут образовывать синтетическое единство, а могут вступать в отношения глубокого противоречия. Но даже и в этом случае религия, преодолевая, превозмогая миф, продолжает сосуществовать с ним в едином времени и пространстве.

Сегодня миф и религия нередко рассматриваются как нечто противоположное разуму. Однако в историческом плане выделение, обособление и противопоставление рассматриваемых форм мировоззрения происходят именно в результате развития рационального мышления [13. Т. 2. С. 53–54; 14. С. 61–62; 15. С. 40–41], а точнее – совершенствования способностей к абстрагированию и дифференциации явлений как окружающей человека действительности, так и его внутренних состояний. Развитие абстрактного мышления с какого-то момента позволило человеку продуцировать знание, не только несводимое к обыденному опыту, а в определенном смысле даже противоположное ему. Формирование самосознания, сопряженное с постепенным открытием своей отдельности, инаковости по отношению к природе и социуму, вело к преодолению своей ментальной зависимости от наличного бытия, дифференциации субъективного и объективного.

Собственно общей содержательной основой для религиозно-мифологических представлений становится дополнение в ходе рационализации чувственно-предметного мира некой метареальностью<sup>1</sup>, в рамках которой формируется целостная картина мира, закладываются принципы организации повседневной деятельности, задается система ценностей и, наконец, обретается смысл существования. Последний, на наш взгляд, формируется в процессе соотнесения мышления и деятельности с содержанием метареальности, благодаря чему поведение индивидов осознается ими как значимое и упорядоченное. В результате осуществляется преодоление границ повседневного мира и вместе с тем рождается целостный образ действительности, где религиозно-мифологические представления выступают в качестве связующего звена. Осознание этой связи между миром видимым и невидимым сохраняется до сих пор в качестве одной из констант человеческой активности.

Формирующиеся в первобытном обществе религиозно-мифологические представления несут на себе печать трансформации человеческой субъективности. В частности, изменяется восприятие внешнего по отношению к человеку мира. Инстинктивная вера избирает новый, достаточно специфический объект – реальность, населенную духами, наполненную магическими предметами, пронизанную мистическими связями. Причем вопрос о предмете этих представлений, по крайней мере в контексте нашего исследования, лишен смысла. Неважно, что отражают эти архаичные образы, явления человеческой субъективности или феномены объективной действительности. Фантастический, неправдоподобный мир древнего человека – подлинная для него реальность, выступающая объектом конструктивного диалога, продуктивного воздействия. Заметно, что при всей своей необычности для нас, представителей техногенной цивилизации, религиозно-мифологические представления древних людей имели сугубо практическое значение, были органичным элементом повседневной жизни.

Выделение общих исторических предпосылок и содержательного сходства мифа и религии, а равно рассмотрение их смыслообразующей роли невозможно без указания на исходные для них антропологические предпосылки. Религиозно-мифологические представления вызваны, с одной стороны, неукорененностью человека в наличном бытии и недовольством ограниченностью пределов собственного бытия, а с другой стороны, установкой на реализацию всей полноты своих потенций. Как отмечает А. Гелен, «человек, органически не специализированный и открытый для раздражений, не приспособлен ни к какой специфической природной констелляции, но в любой констелляции удерживается, благодаря планирующему изменению преднайденого и достижениям ориентации (истолкованием, интерпретациям, новым комбинациям представлений и т.д.)» [16. С. 173]. Именно поэтому религиозно-мифологические представления следует рассматривать как

---

<sup>1</sup> Процесс, приводящий к своеобразному «удвоению» действительности, может быть истолкован в понятиях, обозначающих взаимную связь процессов опредмечивания и распределенности. Свойства окружающей человека реальности в результате интериоризации превращаются в явления его сознания, а те, в свою очередь, объективируясь, создают тот самый одухотворенный мир, в котором отныне предстоит человеку жить.

своеобразную антропологическую форму проявления двух взаимосвязанных интенций, выражающих специфику бытия человека: к самосохранению и к высвобождению творческого потенциала. В этом качестве миф и религия как на стадии зарождения, так и в наши дни – воплощение стремления к стабилизации (консервации) и к изменению как внутреннего мира человека, так и его социокультурного пространства. Именно этим объясняется подмечаемая многими авторами важная роль религии и мифа в современных тенденциях социального развития.

Все, что было сказано выше, касается исторической и содержательной общности мифа и религии, которая, еще раз повторим, состоит в единых антропологических предпосылках, в том, что они выражают общие антропологические интенции и выполняют одни и те же социальные функции. Результатом развития этих черт становится то, что в недифференцированных религиозно-мифологических представлениях чувственно-предметный мир дополняется метареальностью, придающей смысл существованию. Но в чем же состоит их различие? Полагаем, что оно особенно ярко проявляется, во-первых, в исторически обусловленной степени выделенности метареальности из повседневной жизни и, во-вторых, в способе выражения мифом и религией собственного содержания. Рассмотрим эти отличительные черты более подробно.

Определяя мифическое время как «начальное», «правремя», время до времени, до исторического времени, Е.М. Мелетинский стремится подчеркнуть замкнутость и завершенность мифа, где единственное возможное в нем движение – повтор, воспроизведение уже некогда свершившегося [17. С. 653]. Тем самым задаются исходные характеристики мифологического мировосприятия, предполагающие пребывание человека только здесь и сейчас, максимальную включенность в повседневность. Для такого мировосприятия характерна сравнительно невысокая степень абстрагирования и дифференциации явлений внутренней и внешней действительности. Сакральная метареальность, присутствующая архаическому мифу, выступает как прямое продолжение мира профанного. Некоторые исследователи вообще склонны утверждать, что для первобытного человека «сверхъестественного» в буквальном понимании этого слова и не существовало вовсе [18. С. 24; 19. С. 25–27; 20. С. 158–159; 21. С. 110–128]. Мистические силы и чудесные существа, духи и божества мифа включены в повседневность предметного мира и воспринимаются вполне буднично. Как отмечает В.Н. Топоров, «всесакральность» оказывается одной «из наиболее характерных черт мифопоэтической модели мира» [22. Т. 2. С. 13]. С тем же успехом можно говорить, что в мифе все профанно, сакральное зачастую не вызывает ни трепета, ни удивления, ни ощущения чуда, ни благоговения [23. С. 171–172].

Конечно, сакральное в мифе все же присутствует, выделяется, но оно находится с профанным в особом отношении. Изучая структуры первобытного мышления, К. Леви-Стросс трактует миф как область медиации бинарных оппозиций, т.е. как ту область, где они преодолеваются, где противоречия между ними сглаживаются [24. С. 235]. Имплитность сверхъестественного предметному миру в мифе обусловлена восприятием действительности как неделимого целого, чьи дифференциации нивелированы множеством неви-

димых связей. Эти связи выстраиваются так, чтобы отдельное перестало быть отдельным, противоположное перестало быть противоположным, противоречивое перестало быть противоречивым. В отличие от мифа в религии акцентируется инаковость или даже оппозиционность этих измерений друг другу. В значительной степени это связано с возникновением представлений о трансцендентном как результате развития сознания и рефлексии. Как отмечает В.И. Красиков, «трансцендирование – завершение и полнота рефлексии» [25. С. 329–330].

Именно представления о трансцендентном приводят к переосмыслению отношения метареальности и повседневной жизни. Метареальность приобретает вид суверенного бытия, что раскрывает потенциал сознания в преобразовании наличного бытия, в создании такой среды обитания, которая человеку изначально не предшествовала. Результатом подобной активности становится непрекращающаяся динамика «второй природы», способы освоения которой человеку от природы не заданы. М. Шелер справедливо уподобил человечество вечному «Фаусту», который никогда не успокаивается «на окружающей действительности», всегда стремится «прорвать пределы своего здесь-и-теперь-так-бытия и «окружающего мира», в том числе и наличную действительность собственного Я» [26. С. 65]. Способность к трансценденции вывела творческие способности человека на новый уровень, обусловила динамизм его развития. Она легко угадывается в отдельных произведениях искусства, научных открытиях и, конечно же, в сакральных символах религии, достигая в последних характеристик универсальности, сверхценности, совершенства и запредельности или, другими словами, характеристик трансцендентной реальности. Благодаря развитой способности к трансценденции религия приобрела самостоятельный и самодостаточный объект веры, выступающий в качестве первопричины сущего, первореальности и первопринципа, определяющего смысл и назначение мироздания. Трансценденция в своем предельном выражении сделала сверхъестественное действительно сверхъестественным, т.е. потусторонним, находящимся за пределами известной человеку реальности естественного и многократно превосходящим ее.

Исторически миф по сравнению с религией и другими формами мировоззрения почти неререфлексивен. Характерно, что если в религиозно-мифологических учениях древнего человека такая цель, как «спасение души», посмертное воздаяние, достижение посмертного блаженства в загробном мире, совсем или практически полностью отсутствует, то в религиях последующих ступеней исторического развития эта цель занимает центральное место [27. Т. 1. С. 43]. Иными словами, первоначально носитель мифологического сознания почти не выделяет собственное бытие из бытия вне себя. Но со временем человек приобретает способность к восприятию себя как бытия особого рода, в определенной степени обособленного от окружающей среды, но вместе с тем бытия ограниченного и конечного. Идея бессмертия души позволила человеку включиться в реальность, масштабы которой оказались неизмеримо большими, чем та, в которой он присутствует физически. Жертвуя своей внутренней самодос-

таточностью и телом, которое подвержено страданиям и смерти, человек обрел перспективу вечного существования. Так была установлена связь между двумя планами бытия – наличной повседневностью и сферой за-предельного, связь, постоянно требующая подтверждений и инициаций. В представлениях о трансцендентном проявились полагания реальности, лежащей за пределами наличного бытия, несовместимой с ним, но представляющей возможность его потенциального продления и развития.

Идея трансцендентного, по мнению К. Ясперса, формируется в эпоху «осевого времени» [28. С. 33–35]. На наш взгляд, способность к трансцендированию развивается вместе с развитием рационального мышления и рефлексии (самотрансцендирования), а в «осевую» эпоху достигает своего максимума и нового качества. Это время оказывается периодом невиданной до тех пор «взрывной» духовной активности, заложившей основы целеполагания и смыслопонимания всего дальнейшего исторического процесса, сформировавшей мировые религии и важнейшие философские системы.

Вот почему в историческом плане, мы подчеркиваем – только в историческом, религия выступила и нередко в настоящее время продолжает выступать в качестве отрицания мифа. Только в такой трактовке, в которой признается наличие общих для мифа и религии черт, но в то же время подчеркивается различие в степени их развития, трансценденция становится качественным отличием религии от мифа. Да, сакральное как объект веры присуще и мифу, и религии. Но если сакральное и профанное в мифе практически неразличимы, то сакральное в содержании религии приобретает подлинную чистоту и цельность. Да, и миф, и религия во многом выступают как результат трансцендирования, но только в религии эта способность находит выражение в конструировании такой реальности, которая принципиальным образом запредельна наличной действительности.

Что же касается специфики способов выражения мифом и религией своего собственного содержания, то стоит сначала повториться, что различия между ними начинают обнаруживаться не сразу, а только в ходе исторического развития. Говоря о содержании религии, Н. Смарт выделяет в нем сочетание семи измерений: ритуального (практического), опытного (эмоционального), доктринального (философского), этического, мифологического, социального (организационного), материального<sup>1</sup>. В каждой конкретной религии сочетание и полнота содержательных элементов религии более или менее уникальны, так что складывающиеся варианты их комбинации иногда существенно отличаются друг от друга: где-то превалирует этический компонент, где-то ритуальный, а где-то доктринальный [29. С. 4–5]. Правда, Н. Смарт не уточняет, какой минимум измерений суммарно необходим для того, чтобы можно было констатировать наличие религии, а также насколько широка амплитуда вариативности «пропорций» между измерениями, чтобы аутентичность религии была сохранена. Тем не менее ценность его позиции видится в том, что она сочетает выделение качественного своеобразия религии с констатацией ее морфологической пластичности. Трактовка Н. Смарт

---

<sup>1</sup> Этим измерениям соответствуют элементы культа, эмоционально-волевые явления религиозного сознания, доктринальные концептуализации, нравственные регулятивы, образы мироздания и истории, принципы и практика взаимодействия единоверцев, храмовые сооружения.

является принципиально антисубстанционалистской, что затрудняет определение содержательных констант, связующих выделенные элементы. На наш взгляд, таким ключевым связующим звеном в религии выступает сакральное как проявление трансцендентной метареальности. Именно в нем многие авторы видят основу религии (Э. Дюркгейм, М. Мосс, Р. Отто, М. Элиаде, Р. Кайуа, М. Дуглас, Р. Жерар, Л. Леви-Брюль, В.Н. Топоров, С.Н. Зенкин, Д.Ю. Куракин, К.А. Колкунова). Только благодаря сакральному, остальные компоненты обретают значимость и необходимый смысл. Следовательно, основная специфика выражения религией своего содержания состоит в выделении сакрального путем дистанцирования от посюстороннего, противопоставление религиозного смысла наличному бытию. В результате сакральное приобретает характер независимой от повседневного мира реальности, несовместимой с ним.

Могут ли названные выше содержательные черты религии быть обнаружены и в мифе? Безусловно, особенно если речь идет об архаическом мифе. Однако те же самые ритуалы, представления о сакральном и мистических связях в мифе носят второстепенный, необязательный характер по сравнению со способом установления взаимосвязи посюстороннего мира и метареальности. Во-первых, для мифа он ограничен образно-символическими средствами, преобладающими над отвлеченными концептуализациями ума. Во-вторых, миф в силу своей образности и конкретности оказывается частью повседневности. В отличие от религии миф, сюжетно воспроизводя событийную действительность, на самом деле преобразует и дополняет ее, в результате порождая композиционно оформленные, но искаженные, «отклоняющиеся» от буквального значения [30. С. 289] и от верифицируемой достоверности, образы реальности.

Говоря о содержательном наполнении мифа, отметим, что нередко ему отводится роль сказания или предания [31. Т. 1. С. 71–72]. Развивая этот подход, Р. Барт замечает, что «мифом может быть все, что покрывается дискурсом ... Носителем мифического слова способно служить все – не только письменный дискурс, но и фотография, кино, репортаж, спорт, спектакли, реклама. Миф не определяется ни своим предметом, ни своим материалом, так как любой материал можно произвольно наделить значением: если для вызова на поединок противнику вручают стрелу, то эта стрела тоже оказывается словом» [30. С. 265–266]. В таком понимании миф становится образно-символической оболочкой смысла, который может распространяться на любые явления культуры, усваиваться ими. Идет ли речь о науке, религии, философии, политике, экономике, искусстве – всюду миф используется как средство конструирования соответствующих образов действительности. Миф может выступать в качестве образно-символического материала для выражения религиозных идей и догматов. Сам же по себе вне религии он может и не иметь сакрального компонента вообще, который для религии является исходным, либо включать в себя элементы сакрального, но переводить его в плоскость посюстороннего профанного бытия.

Мифологические сюжеты слагаются из элементов посюсторонней действительности, проецируются на конкретные жизненные ситуации, предпочитая логике умозаключений ассоциативность аллегорий и метафор. Укоренен-



ность мифа в наличном бытии проявляется и в присущей ему смысловой незавершенности, отсутствии строгой догматики [31. С. 192]. Благодаря этим особенностям, миф гораздо в большей степени, чем религия, демонстрирует момент флуктуативности в установлении связей между явлениями действительности. Особенно это касается современных мифов, распространение которых наблюдается во всех сферах общества. Масса новых верований, чем-то напоминающих религию, по существу являются мифами, т.е. квазирелигиозными продуктами духовного творчества. Выполняя схожие с религией функции, восполняя потребность в смысле, данные продукты современной мифологии зачастую балансируют на грани идеологической манипуляции или суеверия. Как отмечает Д.П. Козолупенко, стремление мифа к наделению реальности правдоподобным смыслом происходит в ущерб достоверности, тогда как для религии смысл образуется посредством принципиального отказа как от реальности, так и от достоверности [31. С. 194–195].

Итак, с определенного времени миф и религия выступают как относительно автономные, но способные в определенных случаях к синтезу феномены. А эта констатация, в свою очередь, предполагает, что не только религия может быть мифологичной, а миф религиозным, но возможно существование также и нерелигиозного мифа и демифологизированной религии. В качестве конкретных примеров взаимодополнения мифологического и религиозного компонентов можно привести аватары Вишну в индуизме, образы рая в исламе, сюжеты искушения Иисуса Христа в пустыне и т.п. Как видно, в этих иллюстрациях находит отражение синтез мифологической образности и религиозной трансценденции к сакральному. Правда, он формируется при подчинении мифологического содержания системе религиозных принципов и смыслов. Не случайно некоторые христианские праздники, хотя генетически и связанные с мифологическими представлениями о чередовании времен года, в результате отрицания их исходного смысла выступают уже в качестве манифестаций трансцендентного священного начала. Тем самым религия в некотором роде превосходит миф.

Но в некоторых случаях в области пересечения мифа и религии рациональный и образно-символический компоненты человеческого творчества могут вступать в определенное противоречие. Последнее обнаруживает себя, в частности, в «программе демифологизации» Нового Завета протестантского мыслителя Р. Бульмана [33] или в осуждении монотеистическими религиями суеверий, которыми оказываются подвержены многие из прихожан [34]. Демифологизация и даже демистификация явлений действительности осуществляется представителями религий посредством редукции мифологических образно-символических конструкций только к продуктам творческого воображения. В этом ракурсе бытовое суеверие приобретает статус не более чем вредного вымысла, опасного предрассудка.

Нерелигиозный же миф – бесконечное множество явлений культуры, структурирующих, смыслообразующих человеческую активность посредством образной наглядности как на бытовом уровне, так и на уровне деятельности социальных институтов. К проявлениям современной нерелигиозной мифологии можно отнести различные социальные стереотипы, формирующиеся в сфере науки, политики, истории, масс-медиа, искусства, повседневной жиз-

ни и пр. Конкретным примером современного мифотворчества, в частности, являются попытки «фальсификации истории», призванные, по мнению Е.Е. Вяземского, сформировать негативный образ современной России [35. С. 39]. Возможность же существования «немифологичной» религии обусловлена тем, что религиозные идеи способны выражаться не только при помощи образно-символических средств мифа, но и принимать предельно рационализированную форму. В качестве примера значительно демифологизированной религии приведем продукты философской рефлексии в рамках средневековой схоластики, восточного перипатетизма, некоторых протестантских течениях, философских школах индуизма и буддизма и др.

Итак, различия мифа и религии видятся в следующем: во-первых, благодаря интенсивному трансцендированию, которое разворачивается в религии, полагаемая субъектом метареальность обособляется от профанного и даже противопоставляется ему. В мифе же, где трансцендирование выражено в гораздо меньшей степени, оппозиция метареальности и повседневности практически нивелирована. Во-вторых, если в религии сакральное составляет имманентную характеристику его содержания, то в мифе оно не обладает статусом константы. В-третьих, религия отличается большой вариативностью в выражении своего содержания при неизменной манифестации сакрального, в то время как характерной чертой мифа является неизменность наглядно-образного способа выражения любого, далеко не всегда религиозного смысла. Используя образно-символические средства, миф может служить формой выражения религиозных идей, может включать в себя элементы сакрального, но переводить его в плоскость профанного бытия, а может и вовсе не иметь сакрального компонента.

Таким образом, однозначное отождествление или, напротив, жесткое противопоставление мифа и религии представляется во многом искусственным. Будучи генетически связанными, они и сейчас довольно часто образуют комплексное единство. Тем не менее мифом религия не определяется и мифом она не исчерпывается. Миф и религия образуют относительно автономные явления культуры, в некоторых своих характеристиках значительно отличающиеся друг от друга.

### *Литература*

1. *Гаврилов Е.О.* Современная религиозность как репрезентант и фактор социального развития. Новокузнецк: КИ ФСИН России, 2015. 263 с.
2. *Гаврилов Е.О.* Наука и религия: метаморфозы взаимовлияния // Идеи и идеалы. 2013. Т.2, № 1(15). С. 138–146.
3. *Зыкин А.В.* Миф как одна из основ традиционной культуры (социально-философский анализ) // Austrian Journal of Humanities and Social Sciences. 2015. № 5–6. С. 137–140.
4. *Родина М.В.* К вопросу о сущности мифа и подходах к его интерпретации // Уникальные исследования XXI века. 2015. №3. С. 26–40.
5. *Рязанова С.В.* Русское православие в современном обществе // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2014. Вып. № 4, т. 14. С. 35–49.
6. *Яшин В.Б.* Мифологическое и новые религиозные движения // Вестник Омского университета. 2012. № 3. С. 32–38.
7. *Щеглик М.В.* Религиозный миф как неперемное условие существования человеческого общества // Философия, социология и культурология // Известия томского политехнического университета. 2009. Т. 314, № 6. С. 79–82.

8. Лосев А.Ф. Диалектика мифа М.: «Мысль», 2001. 558 с.
9. Смит У.Р. Лекции о религии семитов // Классики мирового религиоведения. В 2 т. М.: Канон+, 1996. Т. 1. С. 303–326.
10. Леви-Стросс К. Мифологии: в 4 т. М.: ИД Флюид, 2007. Т.4. 784 с.
11. Найдых В.М. Философия мифологии. XIX – начало XXI в. М.: Альфа-М, 2004. 544 с.
12. Цельковский А.А. Миф традиционный и современный: единство и различие // Научные проблемы гуманитарных исследований. 2010. № 6. С. 264–268.
13. Губман Б.Л. Миф и религия // Культурология XX век. Энциклопедия. В 2. т. СПб.: Университетская книга, 1998. Т. 2. С. 53–54.
14. Фрезер Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии. М.: Политиздат, 1983. 703 с.
15. Пивовев В.М. Мифологическое сознание как способ освоения мира. Петрозаводск: Карелия, 1991. 111 с.
16. Гелен А.О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 152–202.
17. Мелетинский Е.М. Общее понятие мифа и мифологии // Мифологический словарь. М.: Большая Рос. энциклопедия, 1992. С. 653.
18. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1994. 608 с.
19. Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М.: Наука, 1984. 236 с.
20. Мелетинский Е.М. Первобытные истоки словесного искусства // Ранние формы искусства. М.: Искусство, 1972. С. 158–159.
21. Новик Е.С. Архаические верования в свете межличностной коммуникации // Историко-этнографические исследования по фольклору: сборник статей памяти С.А.Токарева. М.: Восточная литература, 1994. С. 110–164.
22. Топоров В.Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. В 2 т. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. Т. 2. 496 с.
23. Беккер Г. Современная теория священного и светского и ее развитие // Современная социологическая теория в ее преемственности и изменении. М., 1961. С. 158–218.
24. Леви-Стросс К. Структурная антропология: пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. 512 с.
25. Красиков В.И. Экстрим: Междисциплинарное философское исследование причин, форм и паттернов экстремистского сознания. М.: Водолей Publishers, 2006. 496 с.
26. Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 31–96.
27. Крывелев И.А. История религий. Очерки в двух томах. М.: Мысль, 1975. Т. 1. 415 с.
28. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. 527 с.
29. Smart N. Buddhism and Christianity: Rivals and Allies. Hawaii. Honolulu 1993. 158 p.
30. Барт Р. Мифологии. М.: Академический проект, 2008. 351 с.
31. Сыров В.Н. В чем заключается специфика мифа? // Идеи и идеалы. 2001. Т. 1, № 4(10). С. 70–77.
32. Козолупенко Д.П. Миф, наука, религия: линии родства и принципы разграничения // Знание. Понимание. Умение. 2009. № 1. С. 190–195.
33. Любнер К. Истина мифа. М.: Республика, 1996. 448 с.
34. Приметы и суеверия: верить ли в приметы и околоцерковные суеверия? // Православие и мир. URL: <http://www.pravmir.ru/primety-i-sueveriya-verit-li-v-primety-i-okolocerkovnyesueveriya/> (дата обращения: 23.09.2016)
35. Вяземский Е.Е. Проблема фальсификации истории России и общее историческое образование: теоретические и практические аспекты // Проблемы современного образования. 2012. № 1. С. 28–43.

**Evgeniy O. Gavrilov.** Federal service of execution of punishments of Russian federation (Novokuznetsk, Russian Federation)

E-mail: Gavrilich@yandex.ru

DOI: 10.17223/1998863X/39/10

**Oleg F. Gavrilov.** Kemerovo state university (Kemerovo, Russian Federation)

E-mail: gof57@yandex.ru

DOI: 10.17223/1998863X/39/11

## MYTH AND RELIGION: HISTORICAL AND SUBSTANTIAL ASPECTS OF COMPARISON

**Key words:** religion, myth, sacral, transscendention, metareality, discourse, superstition.

The authors view justification of situation according to which the radical identification or on the contrary opposition of the myth and religion is incorrect is carried out in the article. It is shown that the myth and religion have the general historical prerequisites and therefore they have substantial similarity. So, the myth and religion use figurativeness and metaphoricalness in the course of expression of sense, they contain ideas of sacral and perform similar social functions. Both the religion, and the myth form ideas of metareality which acts as addition and a link of the phenomena of daily reality. But similarity ascertaining does not exclude allocation and essential distinctions.

Originally the myth and religion represent syncretic unity, but at a certain stage of human evolution will be transformed to the autonomous phenomena capable both to supplement each other, and to be in the denial relation. Their specifics are distinctly shown that they in their own way consider communication between the produced metareality and the daily world, and also they use the special ways of substantial self-expression.

So, if combination of metareality and the phenomena of actual existence in inseparable unity is characteristic of the myth, then the religion differentiates them in autonomous and in something life forms oppositional to each other. This division is reached because of most expressed ability of religion to a transscendention which in the myth remains in an undeveloped state. In turn it means that religions from each other as if does not differ, ideas of transcendental sacral are their cornerstone. For the myth existence of this component is optional, but invariable is only a figurative and symbolical way of its substantial self-expression and the embodiment of mythological plots in daily occurrence events. That is why the myth, substituting relationships of cause and effect associative and metaphorical, is present at quality of a source of social manipulations or superstitions in all spheres of public life. In the same cases when the religion incorporates the myth, she subordinates its figurativeness and metaphoricalness to the problems of evident expression of transcendental sacrality, thereby carrying out audit of the myth up to radical change of its initial sense.

It is possible to draw a conclusion that the myth and religion form rather autonomous phenomena of culture, in some characteristics considerably differing from each other. The evident and figurative picture of the world of mythological consciousness is almost deprived transcendental and, respectively, sacral measurement. On the contrary, the religion designs special area of sacred, transcendental reality, and using for this purpose a discourse of mythology or doing without it.

### References

1. Gavrilov, E.O. (2015) *Sovremennaya religioznost' kak reprezentant i faktor sotsial'nogo razvitiya* [Modern Religiosity as a Representative and Factor of Social Development]. Novokuznetsk: KI FSIN Rossii.
2. Gavrilov, E.O. (2013) *Nauka i religiya: metamorfozy vzaimovliyaniya* [Science and religion: Mutual metamorphoses]. *Idei i idealny – Ideas and Ideals*. 1(15). pp. 138–146.
3. Zykin, A.V. (2015) *Mif kak odna iz osnov traditsionnoy kul'tury (sotsial'no-filosofskiy analiz)* [Myth as one of the foundations of traditional culture (socio-philosophical analysis)]. *Austrian Journal of Humanities and Social Sciences*. 5–6. pp. 137–140.
4. Rodina, M.V. (2015) *K voprosu o sushchnosti mifa i podkhodakh k ego interpretatsii* [On the myth and approaches to its interpretation]. *Unikal'nye issledovaniya XXI veka*. 3. pp. 26–40.
5. Ryazanova, S.V. (2014) *Russkoe pravoslavie v sovremennom obshchestve* [Russian Orthodoxy in contemporary society]. *Nauchnyy ezhegodnik Instituta filosofii i prava Ural'skogo otdeleniya Rossiyskoy akademii nauk*. 4(14). pp. 35–49.
6. Yashin, V.B. (2012) *Mifologicheskoe i novye religioznye dvizheniya* [Mythological and new religious movements]. *Vestnik Omskogo universiteta – Herald of Omsk University*. 3. pp. 32–38.
7. Shcheglik, M.V. (2009) *Religioznyy mif kak nepremennoe uslovie sushchestvovaniya chelovecheskogo obshchestva* [Religious myth as an indispensable condition for the existence of human society]. *Izvestiya tomskogo politekhnicheskogo universiteta – Bulletin of Tomsk Polytechnic University*. 314(6). pp. 79–82.
8. Losev, A.F. (2001) *Dialektika mifa* [The Dialectic of Myth]. Moscow: Mysl'.

9. Smith, W.R. (1996) Lektsii o religii semitov [Lectures on the religion of the Semites]. In: Kiryazev, O.V. (ed.) *Klassiki mirovogo religiovedeniya. V 2 t.* [Classics of World Religion Studies. In 2 vols]. Vol. 1. Moscow: Kanon+. pp. 303–326.
10. Levi-Strauss, K. (2007) *Mifologiki v 4 t.* [Mythology in 4 vols]. Vol. 4. Translated from French. Moscow: ID Flyuid.
11. Naidysh, V.M. (2004) *Filosofiya mifologii. XIX – nachalo XXI v.* [Philosophy of Mythology. The 19th – early 21st centuries]. Moscow: Al'fa-M.
12. Tselykovskiy, A.A. (2010) Mif traditsionnyy i sovremenny: edinstvo i razlichie [Traditional and Modern myth: Unity and difference]. *Nauchnye problemy gumanitarnykh issledovaniy.* 6. pp. 264–268.
13. Gubman, B.L. (1998) Mif i religiya [Myth and religion]. In: Levit, S.Ya. (ed.) *Kul'turologiya XX vek. Entsiklopediya. V 2 t.* [Culturology of the 20th Century. Encyclopedia. In 2 vols]. Vol. 2. St. Petersburg: Universitetskaya kniga. pp. 53–54.
14. Frazer, J. (1983) *Zolotaya vev': issledovanie magii i religii* [The Golden Bough: A Study in Magic and Religion]. Translated from English by M.K. Ryklin. Moscow: Politizdat.
15. Pivoev, V.M. (1991) *Mifologicheskoe soznanie kak sposob osvoeniya mira* [Mythological Consciousness as a Way of Mastering the World]. Petrozavodsk: Kareliya.
16. Gelen, A. (1988) O sistematike antropologii [On the systematics of anthropology]. In: Popov, Yu.N. (ed.) *Problema cheloveka v zapadnoy filosofii* [The Problem of Man in Western Philosophy]. Moscow: Progress. pp. 152–202.
17. Meletinskiy, E.M. (1992) Obshchee ponyatie mifa i mifologii [The general concept of myth and mythology]. In: Meletinskiy, E.M. (ed.) *Mifologicheskii slovar'* [Mythological Dictionary]. Moscow: Bol'shaya Rossiyskaya Entsiklopediya.
18. Levy-Bruhl, L. (1994) *Sverkh"estestvennoe v pervobytnom myshlenii* [Supernatural in Primitive Thinking]. Translated from French by B. Sharevskaya. Moscow: Pedagogika-Press.
19. Frankfort, G., Frankfort, G.A., Wilson, J. & Jacobsen, T. (1984) *V preddverii filosofii. Dukhovnye iskaniya drevnego cheloveka* [Before Philosophy. The Intellectual Adventure of Ancient Man]. Translated from English by T.N. Tolstaya. Moscow: Nauka.
20. Meletinskiy, E.M. (1972) Pervobytnye istoki slovesnogo iskusstva [Primitive sources of verbal art]. In: Stolyar, A., Neklyudov, S. & Langleben, M. *Rannie formy iskusstva* [Early Forms of Art]. Moscow: Iskusstvo. pp. 158–159.
21. Novik, E.S. (1994) Archaicheskie verovaniya v svete mezhlchnostnoy kommunikatsii [Archaic beliefs in the light of interpersonal communication]. In: Petrukhin, V.Ya. (ed.) *Istoriko-etnograficheskie issledovaniya po fol'kloru* [Historical and Ethnographic Research on Folklore]. Moscow: Vostochnaya literature. pp. 110–164.
22. Toporov, V.N. (2010) *Mirovoe derevo: Universal'nye znakovye kompleksy. V 2 t.* [The World Tree: Universal Sign Systems. In 2 vols]. Vol. 2. Moscow: Rukopisnye pamyatniki Drevney Rusi.
23. Becker, G. (1961) Sovremennaya teoriya svyashchennogo i svetskogo i ee razvitie [Modern theory of the sacred and secular and its development]. In: Becker, G. & Boskoff, A. (ed.) *Sovremennaya sotsiologicheskaya teoriya v ee preemstvennosti i izmenenii* [Modern Sociological Theory in Continuity and Change]. Translated from English by V.M. Karzinkin, Yu.V. Semenov. Moscow: Ripol. pp. 158–218.
24. Levi-Strauss, K. (2001) *Strukturnaya antropologiya* [Structural Anthropology]. Translated from French by Vyach. Vs. Ivanov. Moscow: EKSMO-Press.
25. Krasikov, V.I. (2006) *Ekstrim: Mezhdistsiplinarnoe filosofskoe issledovanie prichin, form i patternov ekstremistskogo soznaniya* [Extreme: Interdisciplinary philosophical study of the causes, forms and patterns of extremist consciousness]. Moscow: Vodoley.
26. Sheler, M. (1988) Polozhenie cheloveka v Kosmose [The position of man in the Cosmos]. In: Popov, Yu.N. (ed.) *Problema cheloveka v zapadnoy filosofii* [The Problem of Man in Western Philosophy]. Moscow: Progress. pp. 31–96.
27. Kryvelev, I.A. (1975) *Istoriya religiy. Ocherki v dvukh tomakh* [History of Religions. Essays in 2 vols]. Vol. 1. Moscow: Mysl'.
28. Jaspers, K. (1991) *Smysl i naznachenie istorii* [The Meaning And Purpose Of History]. Translated from German by M.I. Levina. Moscow: Politizdat.
29. Smart, N. (1993) *Buddhism and Christianity: Rivals and Allies.* Hawaii. Honolulu.
30. Barthes, R. (2008) *Mifologii* [Mythologies]. Translated from French. Moscow: Akademicheskiiy proekt.

31. Syrov, V.N. (2001) V chem zaklyuchaetsya spetsifika mifa? [What is the specificity of the myth?]. *Idei i ideally – Ideas and Ideals*. 4(10). pp. 70–77.
32. Kozolupenko, D.P. (2009) Mif, nauka, religiya: lini rodstva i printsipy razgranicheniya [Myth, science, religion: the line of kinship and the principles of demarcation]. *Znanie. Ponimanie. Umenie – Knowledge. Understanding. Skill*. 1. pp. 190–195.
33. Hübner, K. (1996) *Istina mifa* [The Truth of Myth]. Translated from German. Moscow: Respublika.
34. Pravoslavie i mir.ru (2012) *Primety i sueveriya: verit' li v primety i okolotserkovnye sueveriya?* [Signs and superstitions: Believing in signs and near-church superstitions?]. [Online] Available from: <http://www.pravmir.ru/primety-i-sueveriya-verit-li-v-primety-i-okolocerkovnye-sueveriya/>. (Accessed: 23rd September 2016)
35. Vyazemskiy, E.E. (2012) Problema fal'sifikatsii istorii Rossii i obshchee istoricheskoe obrazovanie: teoreticheskie i prakticheskie aspekty [Problem of falsification of Russian history and the general historical education: Theoretical and practical aspects]. *Problemy sovremennogo obrazovaniya – Problems of Modern Education*. 1. pp. 28–43.