

А.А. Чагинский

О понятии «миф» в русской философии XIX века

Хотя интерес к мифу в русской мысли XIX века пробудился под влиянием мысли европейской, разработка данной темы отечественными философами не только дала весьма любопытные результаты, но и заложила фундамент для дальнейших исследований, проводившихся уже в XX веке. Особый интерес вызывает факт сходимости результатов у весьма несхожих между собой мыслителей, работавших с разных позиций и опиравшихся на различный по характеру материал.

Ключевые слова: миф; мифология; религия; русская философия.

Общепринятую традицию понимания термина «миф» в русской философской мысли девятнадцатого века выделить не удастся. А была ли она? С одной стороны, очевидно, что русские ученые не могли не испытывать влияния зарубежных — романтической, мифологической, антропологической — теорий мифа; с другой, свести решение этой проблемы к простому заимствованию означает чрезмерно упростить ситуацию. Для возникновения в России в двадцатом веке глубоких и оригинальных исследований мифа одних заимствований явно недостаточно, а общеупотребительные значения «мифа» отражают так называемую «наивную картину мира» [4], используются скорее в качестве художественных либо полемических вставок и скорее помешают философу религии, нежели помогут. Нужен и определенный понятийный субстрат, и опыт работы с ним.

Мы попробуем показать, что значение термина «миф» для философа соотносится с его пониманием сути и роли религии следующим образом: несмотря на отсутствие общепризнанного определения, сложилась традиция понимания данного термина, сознательно либо интуитивно воспринятая различными мыслителями. За границы данного исследования сознательно выведены как филологическая, так и духовно-академическая традиции изучения мифологии, сформировавшиеся в достаточно специфичной и в известной степени закрытой среде.

Основные подходы к пониманию «мифа» закладываются уже **около 40-х годов XIX века, когда в России оформляется философская традиция славянофильства**, представителями которой явились А.С. Хомяков, К.С. Аксаков, И.В. Киреевский, Ю.Ф. Самарин. Позиция славянофилов подразумевала не столько критику в отношении так называемых западников, сколько попытку построения оригинальной философской системы, не следующей только лишь «в кильватере» тенденций развития современной им европейской философии [5], но основанной на традиционных для нашей страны культурных и интеллектуальных установках. Применительно к нашей теме это можно проиллюстрировать на примере немецкой философии, преимущественно в плане заимствования методологии и понятийного аппарата: так, очевидные точки пересечения концепций хорошо показывает Киреевский в своей «Речи Шеллинга», конспективно излагая систему религиозно-философских построений последнего [10]. Одним из виднейших представителей — «Ильей Муромцем», по выражению А.И. Герцена, славянофильства был Алексей Степанович Хомяков.

Главный труд, дело всей жизни Хомякова — масштабное исследование по всемирной истории — остался незавершенным. В восьмитомном собрании сочинений, изданном до Октябрьского переворота, опубликована его первая часть, так называемые «Записки о всемирной истории», в которой рассмотрены вопросы философии истории. Для нас «Записки» интересны прежде всего тем, как автор понимает и в каком смысле применяет понятие мифа. основополагающие понятия «Записок» (или «Семирамиды» [3]) — иранство и кушитство — это выражения возможных, образно выражаясь, «режимов существования» реальности: непроявленного, духовного, свободного, и, наоборот, вещественного, проявленного, причинного [18: с. 223]. На этой основе автор выстраивает описание различных состояний или уровней реальности: если иранству соответствует истинное бытие, то кушитство оказывается связанным с «бытием» кажущимся, призрачным. Эти характеристики наиболее полно проявляются там, где автор касается темы мифа. Рассматривая процесс возникновения образов божеств либо героев, Хомяков особо отмечает следующие моменты: во-первых, теснейшую связь элементов реального и мифологического в исторических процессах, и, во-вторых, особенности перехода между мифическим и историческим на Западе и на Востоке. Восточные боги из мифов постепенно «просачиваются» в историю, становясь историческими персонажами [19: с. 204]; на Западе же, напротив, прославленным героям люди со временем присваивали божественный статус. Да, при этом миф определенным образом связан с фактами истории — но он дает такую панораму исторических процессов, которая невыводима из одних только фактов.

Миф раскрывает метафизический уровень истории [19: с. 129]; это возможно постольку, поскольку в символической системе мифа происходит фиксация проявлений идеальной — т. е. *реальной* реальности, и выразительное их описание. Только через миф — точнее, через рассмотрение мифов сквозь

призму «кушитства» и «иранства» — можно адекватно рассматривать факты минувшего: несмотря на то, что полная реконструкция невозможна («кирпичи Вавилона для нас молчат» [19: с. 129]), мы в состоянии восстановить структуру исчезнувшей культуры, «дух учений» [19: с. 114], благодаря чему сможем точнее интерпретировать имеющиеся у нас данные. При этом история представляется Хомякову комплексным, сложносоставным мифом, в котором действуют тайные связи и метафизические закономерности, а за каждым историческим событием стоит некий идеальный прообраз.

Такой метод нельзя назвать совершенно оригинальным и беспредпосылочным: здесь видится как отражение идеи Шлегеля о «каинитах» и «сифитах», так и преломление гегелевских принципов «света» и «тайны» [19: с. 10, 13]; тем не менее два момента, а именно:

– понимание религии как предельного выражения всего человеческого мышления, где сознательно и бессознательно, явно и тайно содержится окончательный вывод из всей его духовной жизни [19: с. 194];

– разделение в полисемичном понятии «мифа» значений «миф – мифологема», «миф – небылица» и «миф – реальная реальность» для нас важно.

Особенно важно (и вряд ли случайно) одновременное наличие обоих этих моментов. Ведь несмотря на несомненный авторитет Хомякова, славянофилы далеко не всегда следовали в кильватере применяемой им концепции мифа. Так, к примеру, понимание Иваном Васильевичем Киреевским «мифа» пережило столь же сложную эволюцию, сколь и его подходы к пониманию религии: последовательно преодолев «просвещенческий, романтический, традиционалистский» [1: с. 46] этапы, оно последовательно трансформировалось. В своей статье «Девятнадцатый век» он даже не считает нужным использовать собственно слово «миф» в его обиходном значении «вымысел», вместо этого применяя конструкцию «яркие воспоминания» [8: с. 93]; в ходе полемики с А.С. Хомяковым аналогичную смысловую нагрузку у него будет нести «отвлеченность» [7: с. 111]. Собственно «миф» проявится много позднее — в статье «О необходимости и возможности новых начал для философии», когда идея Киреевского о роли античности в становлении европейской культуры мысли будет высказана в более развернутой форме. И, как ни странно, несмотря на подчеркнутую смычку мифологии и «отвлеченности» [9: с. 234], «аллегоричности» [9: с. 262], миф в тексте Киреевского усваивает себе коннотации осмысленности, жизненности, а также ряд оттенков эстетического характера. Мифологии античного мира, если следовать логике его рассуждений, ныне не актуальны — но в свое время они были необходимы как субстрат для развития философии, как «живая пружина греческой образованности» и особая, пусть и несовершенная, форма «богосознания»

Необходимо отметить, что однозначного ограничения понятия «мифа» одним лишь его обиходным значением в философских текстах XIX времени не происходило — даже Бакунин в своей работе «Бог и государство», критикуя христианскую мифологию, не опускается до подобного упрощения.

Более того, его подход достаточно конструктивен: в мифе он выделяет «баснословную часть», т. е. литературную, художественную форму, и «истинное значение», несущее определенное и — что вызывает особенный интерес — *однозначное* послание [2: с. 10]. Да, именно так: атеист Бакунин, в труде, посвященном опровержению идеализма, постулирует, что в книге «интересной и местами очень глубокой», Библии, в форме мифа наивно выражена истина (конкретно в случае мифа о грехопадении — о движущей силе исторического процесса) [2: с. 8].

Автор «Бога и государства» — признанный атеист, и к религии он относится резко негативно, но профессионально. Бакунин воюет с деспотичным и кровожадным Богом, с «божественными посредниками» и мыслителями-идеалистами за преобразование института церкви в школу «человеческой эмансипации»; однако существование его противников подлинно, а их роль в жизни и истории человечества несомненна. Подобную позицию в отношении «мифа» нельзя назвать совершенно оригинальной — по всей видимости, здесь мы имеем дело с одним из преломлений мысли Гегеля или даже, скорее, «фантазии» Фейербаха [18: с. 90–145]. Тем не менее пример Бакунина важен для нас, чтобы наглядно проиллюстрировать, что проникновение в суть термина «миф», обнаружение, понимание и применение различных оттенков его смысла зависит не от личной религиозной позиции философа, а от того, насколько всерьез он относится к изучению сути и роли религии.

Если же мы в своих изысканиях обратимся к мысли конца XIX века, то перед нами во весь рост воздвигнется фигура Владимира Сергеевича Соловьева, именуемого «наиболее ярким и выразительным философом» «периода систем» [6: с. 452]. В его работах свое логическое развитие получили многие важнейшие концепции философии религии [1: с. 88–89]; есть основания полагать, что и понятие мифа не было оставлено им без внимания. Действительно, уже среди ранних его работ мы обнаружим статью «Мифологический процесс в древнем язычестве»; целью исследования является «объяснение первобытной языческой жизни человечества» [13: с. 1], поиск оснований культуры в первобытном обществе — что является, по мнению самого Соловьева, отправной точкой изучения всей мировой культуры и истории в целом. Будучи последовательным в реализации «принципа всеединства», автор стремился к наиболее полному теоретическому обобщению опыта предшествующего философского и культурного развития, и потому обращение к первобытности, как к истокам человеческой истории — логичное следствие этого методологического принципа.

Исследователю первобытности, сразу оговаривается Соловьев, приходится иметь дело с эпистемическим барьером особой природы: жизнь первобытного общества всецело определяется религиозным верованием, так как никакие иные формы общественного сознания (например, наука или юриспруденция) ещё неизвестны. Таким образом, возникает задача объяснения язычества. Актуальные на тот момент теории имели ряд существенных

недостатков (так, теория мифологии природы, объяснявшая содержание «мифологических религий» из явлений внешней природы — восход, закат, метеорологические явления, — справлялась с задачей, куда речь шла о форме, но объяснить смысл языческого культа, не скатываясь в упрощение, не позволяла [13: с. 2–3]), а подходы Шеллинга и Хомякова автор признаёт оригинальными, но незавершёнными [13: с. 4–5]. Не удовлетворившись доступными инструментами, В.С. Соловьев, опираясь на лекции Макса Мюллера и работы А. Куна, предлагает сосредоточить внимание на рассмотрении «первого религиозного сознания», как оно выражено в индусских Ведах [13: с. 5–7].

Известную сложность может вызвать то, что в упоминаемой статье Соловьев использует ряд однокоренных терминов для обозначения различных (хотя и связанных) процессов и понятий религиозно-философского характера. Дистинкцию этих понятий возможно провести только посредством анализа текста статьи на предмет авторских характеристик. Так, «мифология» у Соловьева обладает следующими свойствами:

- по своей форме в общих чертах «соотносится с явлениями природы»;
- имеет «религиозное содержание», совершенно очевидное для древнего человека, но отделенное от современности эпистемическим барьером;
- подразумевает возможность развития «мифологического процесса» [13: с. 2–3], который по своему характеру есть конкретизация (переход от общего к частному, от отвлеченного к конкретному, от неопределимой однородности к определенности и разнообразию), протекающая в несколько стадий, различным образом, но по определенному закону [13: с. 25–26].

Мифология может иметь ярко выраженный национальный характер («германская мифология», мифология греков и египтян, параллелизм божеств в различных религиях) и не выходит за рамки первобытности — точнее, Соловьев не считает возможным применять разработанные методы или экстраполировать полученные результаты на позднейшие религии и отмечает необходимость специальных исследований в каждом конкретном случае [13: с. 26].

Одновременно за кулисами «мифологии» существует «миф»; он имеет «собственное содержание», тождественное предмету культа, и транслирует сакральные смыслы в виде различных образов (причем *все характеристики* этих образов важны и неслучайны). Мифология и миф связаны через средство специфического способа выражения, обозначаемого Соловьевым как «мифологический язык» [13: с. 14].

Нетрудно заметить, что под «мифологией» Соловьев понимает тут конкретную словесную форму, в которой посредством мифологического языка выражается содержание «мифа». В этом смысле он и будет в дальнейшем пользоваться данным термином — например, в «Духовных основах жизни», говоря о выражении религиозных основ древнего язычества [12: с. 337], или в «Оправдании добра», там, где речь заходит об Осирисе и Гекате. Мы можем утверждать это с достаточной определенностью, поскольку автор сам подчеркивает преемственность характеристик задействованных терминов.

Справедливости ради необходимо заметить, что и слово «миф» в обиходном значении «небылица» у Соловьева тоже встречается — причем в тех же самых текстах, например, в том же «Оправдании» [14: с. 241] или «Понятии о Боге» [16: с. 18]. При этом оно никак не выделяется специально, и догадаться, что в данном случае автор имеет в виду, можно только по контексту и перемене тона.

А что же собственно «миф» как носитель смыслового наполнения культа? В отличие от «мифологии» данным конкретным термином Соловьев практически нигде не пользуется. Некоторые наметки к пониманию причин этого можно обнаружить в его работе «Первобытное язычество, его живые и мертвые остатки»; во многом она продолжает темы «Мифологического процесса» (включая и критику, и проблему эпистемического барьера), однако в ней присутствует важный штрих к характеристике понятия «миф», а именно: характер связей в мифе, несмотря на их системность, кардинально отличается от привычного нам и подразумевает сопряженность внешнего и внутреннего, по аналогии со сновидениями [15: с. 180–181].

В статье в качестве примеров «живого» язычества рассматриваются верования маньчжуров юго-восточной Сибири и северных лопарей; последние интересны тем, как повлияли процессы христианизации на религиозные представления народа. О просвещении в собственном смысле, подчеркивает Соловьев, можно было говорить, покуда проповедью занимался преподобный Трифон Печенгский [15: с. 219], живым личным примером затмивший привычный лопарскому сознанию образ могущественного колдуна. Его преемники святостью не отличались, и потому языческий миф, не будучи преодолен, продолжал транслировать свое содержание, создавая ситуацию двоеверия; христианство «осложнило внешним образом верования и жизнь народа, а не переродило их внутренне» [15: с. 221–224]. Выражалось это в форме переименования крещёных детей, исповеди духам, причастия во имя местных божеств.

Все это подтверждает и уточняет оформившуюся уже в ранних работах мысль: миф присутствует в обществах, где нет философии, науки и монотеистической религии; как таковой он есть лишь в древнем язычестве. И понятен, по Соловьеву, только древнему язычнику, да и нужен, по сути, только ему же. Смыслы, которые миф транслирует, сугубо языческие, и они удерживают человека на уровне примитивного религиозного сознания, в лучшем случае выхватывая кое-что из внешних форм более совершенных религий. При этом учение об идеях у греков и монотеизм иудеев понимаются Соловьевым как теоретические и практические основы положительной религии, предварение христианства, построенного вокруг личного воплощения, и тем принципиально отличным от языческих систем.

Таким образом, и у В.С. Соловьева обнаруживается уже знакомое виденное нами ранее разделение в полисемичном понятии «мифа» значений «миф – мифологема», «миф – небылица» и «миф – реальная реальность» — с некоторыми уточнениями:

- он выделяет из мифологемы мифологический язык в отдельную, пусть и служебную, категорию;
- он ограничивает «реальность» мифа весьма жесткими рамками древнего язычества.

Последнее, впрочем, достаточно специфично для русской философии XIX века; так, даже Е.Н. Трубецкой (принимавший участие в работе над тем самым изданием собрания сочинений Соловьева, с которым мы имели дело [11: с. VI]) в своём труде «Смысл жизни» скорее склонен придерживаться иного взгляда (что смыслы, транслируемые языческим мифом, в христианстве не только сохраняются, но углубляются и раскрываются в большей полноте [17: с. 202]). Таким образом, искомая традиция понимания термина «миф» сводится к трехчастной схеме:

- переносное употребление слова «миф» в речи как синонима слов «выдумка», «чепуха», «ложь», «неправда»;
- миф — мифологема, миф в собственном смысле слова как литературная, художественная, архитектурная, пластическая и др. форма;
- миф — смысл, источник смыслового наполнения мифологемы и культа.

Структура, в общем случае, сохраняется, но, в зависимости от концепции конкретного мыслителя, возможны уточнения к одному из пунктов. При этом ни исходные предпосылки, ни личная позиция автора не играют решающей роли: если проводимое исследование достаточно полно учитывает суть и роль религии, то проявляются все три смысловых слоя, одновременно сосуществующие в тексте.

Литература

1. Антонов К.М. Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. 360 с.
2. Бакунин М. Бог и государство. М.: Изд-во «Солдат-гражданин» Моск. Совета Солд. Деп., 1917.
3. Гранин Р.С. Структурирование текста «Семирамиды» А.С. Хомякова в процессе формирования традиции ее издания // Вестник славянских культур. М.: ГАСК, 2009. № 4. С. 35–47.
4. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: Т. 1–4. Т. 2: И–О. М.: А/О Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994. 912 с.
5. Емельянов Б.В. Рецепции философии Канта и Шеллинга в русской философии первой половины XIX века // Научный ежегодник Института философии и права УрО РАН. Екатеринбург, 2010. Вып. 10. С. 53–66.
6. Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001. 880 с.
7. Киреевский И.В. В ответ А.С. Хомякову // Полное собрание сочинений И.В. Киреевского: в 2 т. / Под ред. М. Гершензона. Т. 1. Фототипия Штерер, Набгольц и К., 1911 г. С. 109–120.
8. Киреевский И.В. Деятнадцатый век // Полное собрание сочинений И.В. Киреевского: в 2 т. / Под ред. М. Гершензона. Т. 1. Фототипия Штерер, Набгольц и К., 1911 г. С. 85–108.

9. *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // Полное собрание сочинений И.В. Киреевского: в 2 т. / Под ред. М. Гершензона. Т. 1. Фототипия Штерер, Набогльц и К., 1911 г. С. 223–264.
10. *Киреевский И.В.* Речь Шеллинга // Полное собрание сочинений И.В. Киреевского: в 2 т. / Под ред. М. Гершензона. Т. 2. Фототипия Штерер, Набогльц и К., 1911 г. С. 92–103.
11. Предисловие ко 2-му изданию // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва: в 10 т. / Под ред. С.М. Соловьёва, Э.М. Радлова. Т. 1. 2-е изд. С-Пб.: Т-во «Просвещение», 1911–1914. 421 с.
12. *Соловьёв В.С.* Духовные основы жизни // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва: в 10 т. / Под ред. С.М. Соловьёва, Э.М. Радлова. Т. 3. 2-е изд. С-Пб., Т-во «Просвещение», 1911–1914. 440 с.
13. *Соловьёв В.С.* Мифологический процесс в древнем язычестве // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва: в 10 т. / Под ред. С.М. Соловьёва, Э.М. Радлова. Т. 1. 2-е изд. С-Пб., Т-во «Просвещение», 1911–1914. 421 с.
14. *Соловьёв В.С.* Оправдание добра // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва: в 10 т. / Под ред. С.М. Соловьёва, Э.М. Радлова. Т. 8. 2-е изд. С-Пб., Т-во «Просвещение», 1911–1914. 763 с.
15. *Соловьёв В.С.* Первобытное язычество, его живые и мертвые останки // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва: в 10 т. / Под ред. С.М. Соловьёва, Э.М. Радлова. Т. 6. 2-е изд. С-Пб., Т-во «Просвещение», 1911–1914. 492 с.
16. *Соловьёв В.С.* Понятие о Боге // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва: в 10 т. / Под ред. С.М. Соловьёва, Э.М. Радлова. Т. 9. 2-е изд. С-Пб., Т-во «Просвещение», 1911–1914. 444 с.
17. *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни / Сост. и отв. ред. О.А. Платонов. М.: Ин-т русской цивилизации, 2011. 656 с.
18. *Фейербах Л.* Сочинения: в 2 т.: пер. с нем. / Ин-т философии. Т. 1. М.: Наука, 1995. 502 с.
19. *Хомяков А.С.* «Семирамида»: Исследование истины исторических идей // Хомяков А.С. Сочинения: в 2-х т. Т. 1. Вст. ст., сост., подг. текста и прим.: В.А. Кошелев, Н.В. Серебрянников, А.В. Чернов. М.: Университетская типография, 1994. 590 с.

Literatura

1. *Antonov K.M.* *Filosofiya religii v ruskoj metafizike XIX – nachala XX veka.* М.: Izd-vo PSTGU, 2009. 360 s.
2. *Bakunin M.* *Bog i gosudarstvo.* М.: Izd-vo «Soldat-grazhdanin» Mosk. Soveta Sold. Dep., 1917.
3. *Granin R.S.* *Strukturirovanie teksta «Semiramidy» A.S. Xomyakova v processe formirovaniya tradicii ee izdaniya* // *Vestnik slavyanskix kul'tur.* М.: GASK, 2009. № 4. S. 35–47.
4. *Dal' V.* *Tolkovy'j slovar' zhivogo velikoruskogo yazyka:* Т. 1–4. Т. 2: I–O. М.: A/O Izdatel'skaya gruppa «Progress», «Univers», 1994. 912 s.
5. *Emel'yanov B.V.* *Receptii filosofii Kanta i Shellinga v ruskoj filosofii pervoj poloviny' XIX veka* // *Nauchny'j ezhegodnik Instituta filosofii i prava UrO RAN.* Ekaterinburg, 2010. Vyp. 10. S. 53–66.
6. *Zen'kovskij V.V.* *Istoriya ruskoj filosofii.* М.: Akademicheskij Proekt, Raritet, 2001. 880 s.

7. *Kireevskij I.V.* V otvet A.S. Xomyakovu // Polnoe sobranie sochinenij I.V. Kireevskogo: v 2 t. / Pod red. M. Gershenzona. T. 1. Fototipiya Shterer, Nabgol'c i K., 1911 g. S. 109–120.
8. *Kireevskij I.V.* Devyatnadczyt'j vek // Polnoe sobranie sochinenij I.V. Kireevskogo: v 2 t. / Pod red. M. Gershenzona. T. 1. Fototipiya Shterer, Nabgol'c i K., 1911 g. S. 85–108.
9. *Kireevskij I.V.* O neobxodimosti i vozmozhnosti novy'x nachal dlya filosofii // Polnoe sobranie sochinenij I.V. Kireevskogo: v 2 t. / Pod red. M. Gershenzona. T. 1. Fototipiya Shterer, Nabgol'c i K., 1911 g. S. 223–264.
10. *Kireevskij I.V.* Rech' Shellinga // Polnoe sobranie sochinenij I.V. Kireevskogo: v 2 t. / Pod red. M. Gershenzona. T. 2. Fototipiya Shterer, Nabgol'c i K., 1911 g. S. 92–103.
11. Predislovie ko 2-mu izdaniyu // Sobranie sochinenij Vladimira Sergeevicha Solov'eva: v 10 t. / Pod red. S.M. Solov'eva, E'.M. Radlova. T. 1. 2-e izd. S-Pb.: T-vo «Prosveshhenie», 1911–1914. 421 s.
12. *Solov'ev V.S.* Duxovny'e osnovy' zhizni // Sobranie sochinenij Vladimira Sergeevicha Solov'yova: v 10 t. / Pod red. S.M. Solov'eva, E'.M. Radlova. T. 3. 2-e izd. S-Pb., T-vo «Prosveshhenie», 1911–1914. 440 s.
13. *Solov'ev V.S.* Mifologicheskij process v drevnem yazychestve // Sobranie sochinenij Vladimira Sergeevicha Solov'eva: v 10 t. / Pod red. S.M. Solov'eva, E'.M. Radlova. T. 1. 2-e izd. S-Pb., T-vo «Prosveshhenie», 1911–1914. 421 s.
14. *Solov'ev V.S.* Opravdanie dobra // Sobranie sochinenij Vladimira Sergeevicha Solov'eva: v 10 t. / Pod red. S.M. Solov'eva, E'.M. Radlova. T. 8. 2-e izd. S-Pb., T-vo «Prosveshhenie», 1911–1914. 763 s.
15. *Solov'ev V.S.* Pervoby'noe yazy'chestvo, ego zhivy'e i mertvy'e ostanki // Sobranie sochinenij Vladimira Sergeevicha Solov'eva: v 10 t. / Pod red. S.M. Solov'eva, E'.M. Radlova. T. 6. 2-e izd. S-Pb., T-vo «Prosveshhenie», 1911–1914. 492 s.
16. *Solov'ev V.S.* Ponyatie o Boge // Sobranie sochinenij Vladimira Sergeevicha Solov'eva: v 10 t. / Pod red. S.M. Solov'eva, E'.M. Radlova. T. 9. 2-e izd. S-Pb., T-vo «Prosveshhenie», 1911–1914. 444 s.
17. *Trubeczkoj E.N.* Smy'sl zhizni / Sost. i otv. red. O.A. Platonov. M.: In-t ruskoj civilizacii, 2011. 656 s.
18. *Fejrbax L.* Sochineniya: v 2 t.: per. s. nem. / In-t filosofii. T. 1. M.: Nauka, 1995. 502 s.
19. *Xomyakov A.S.* «Semiramida»: Issledovanie istiny' istoricheskix idej // Xomyakov A.S. Sochineniya: v 2-x t. T. 1. Vst. st., sost., podg. teksta i prim.: V.A. Koshelev, N.V. Serebrennikov, A.V. Chernov. M.: Universitetskaya tipografiya, 1994. 590 s.

A.A. Chaginskiy

On the Concept of “Myth” in Russian Philosophy of 19th Century.

Although the interest to the “myth” had awakened in the Russian thought of the 19th century under the influence of European thought, the development of the topic, performed by native philosophers, not only gave quite interesting results, but also had laid the foundation for further studies, which were carried out in the 20th century. Of particular interest is the fact of the convergence of the results in studies proceeded by dissimilar thinkers, who worked from different viewpoints and relied on material different in its nature.

Keywords: myth; mythology; religion; Russian philosophy.