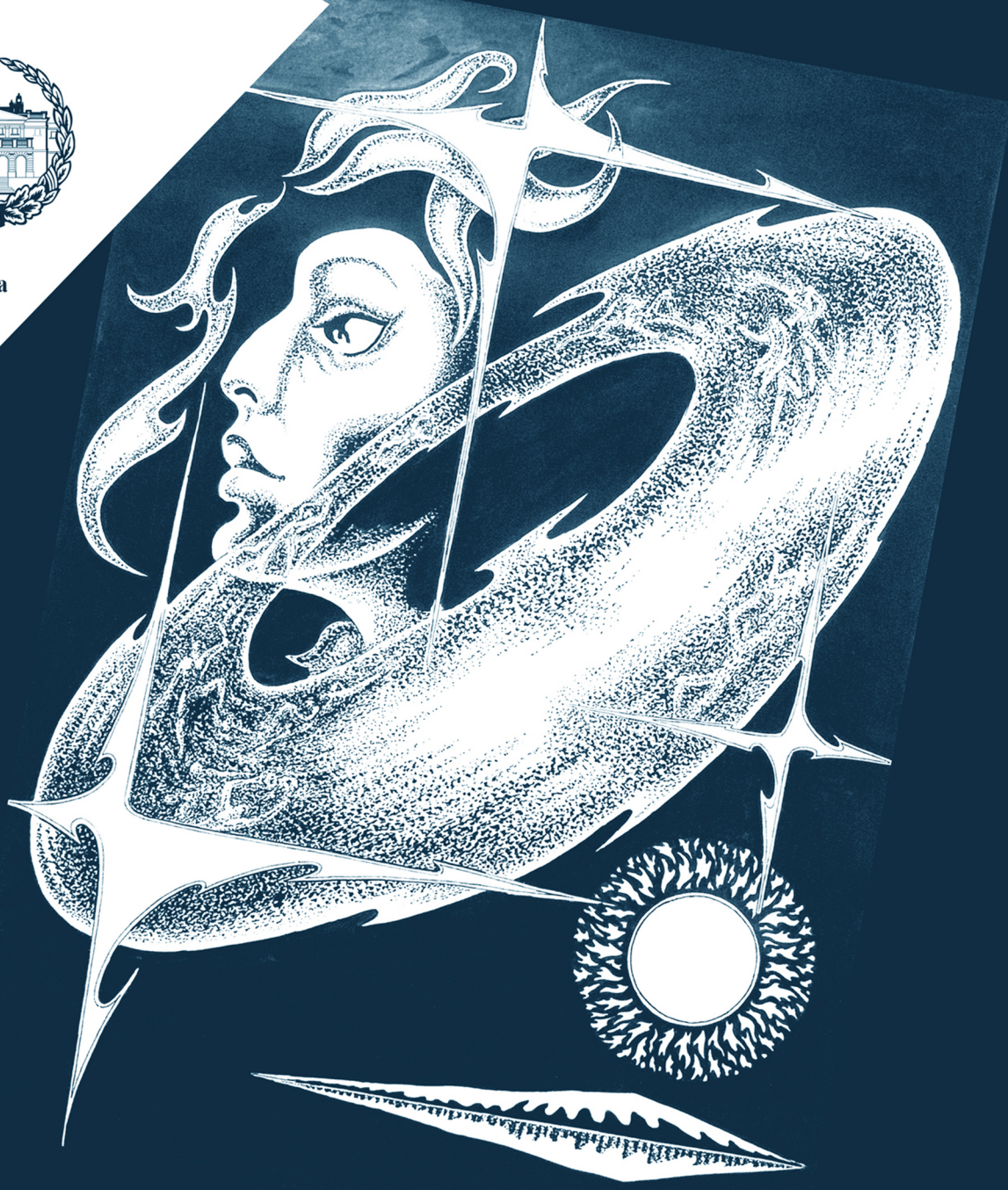
ФИЛИАЛ МГУ
имени М. В. Ломоносова
в городе Севастополе



III Международная научная
междисциплинарная конференция

МИФ В ИСТОРИИ, ПОЛИТИКЕ, КУЛЬТУРЕ

ФИЛИАЛ МГУ В ГОРОДЕ СЕВАСТОПОЛЕ 20

СБОРНИК МАТЕРИАЛОВ

26 - 27 июня 2019 г.
г. Севастополь

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М. В. ЛОМОНОСОВА

ФИЛИАЛ МГУ в городе СЕВАСТОПОЛЕ

Центр информационной политики и
международного сотрудничества

МИФ
В ИСТОРИИ, ПОЛИТИКЕ, КУЛЬТУРЕ

Сборник материалов
III Международной научной междисциплинарной конференции
(июнь 2019 года, г. Севастополь)

Севастополь
2019

УДК 008:130:30
ББК 87
М 68

Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов III Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2019 года, г. Севастополь) / Под редакцией О. А. Габриеляна, А. В. Ставицкого, В. В. Хапаева, С. В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2019. 584 с.
ISBN 978-5-907196-20-9

Все публикуемые статьи проходят внутреннее рецензирование, литературное и техническое редактирование и проверку программой «Антиплагиат».

Редакционная коллегия:

Баранов А. В. профессор кафедры политологии и политического управления Кубанского государственного университета, доктор исторических наук, доктор политических наук, профессор.
Габриелян О. А. декан философского факультета Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского, зав. кафедрой философии естественнонаучного профиля, доктор философских наук, профессор.
Ирхин А. А. заведующий кафедрой «Исторические, философские и социальные науки» Севастопольского государственного университета, доктор политических наук, профессор.
Кузьмина А. В. доцент кафедры истории и международных отношений Филиала МГУ в городе Севастополе, кандидат исторических наук.
Мартынкин А. В. заместитель директора по учебной работе Филиала МГУ в городе Севастополе, заведующий кафедрой истории и международных отношений, кандидат исторических наук.
Олефиренко О. М. старший преподаватель кафедры истории и международных отношений Филиала МГУ в городе Севастополе, кандидат политических наук.
Ставицкий А. В. доцент кафедры истории и международных отношений Филиала МГУ в городе Севастополе, руководитель Центра информационной политики и международного сотрудничества, кандидат философских наук (ответственный секретарь).
Теплова Л. И. доцент кафедры иностранных языков Филиала МГУ в городе Севастополе, кандидат филологических наук.
Хапаев В. В. заместитель директора по научной работе Филиала МГУ в городе Севастополе, доцент кафедры истории и международных отношений, кандидат исторических наук.
Юрченко С. В. профессор, профессор кафедры истории и международных отношений Филиала МГУ в г. Севастополе, проректор Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского, заведующий кафедрой политических наук и международных отношений КФУ, доктор политических наук.

Публикуется по решению Оргкомитета
Международной научной конференции «Миф в истории, политике, культуре»

ISBN 978-5-907196-20-9
9 785907 196209

© Филиал МГУ в г. Севастополе

Editorial Board:

Baranov A. V. Professor of the Department of Political Sciences and Political Management of Kuban State University, Doctor of History, Doctor of Political Sciences, Professor.

Gabrielyan O. A. Dean of the Faculty of Philosophy of Vernadsky Crimean Federal University, Head of the Department of Philosophy of Natural Sciences, Doctor of Philosophy, Professor.

Irkhin A. A. Head of the Department of Historical, Philosophical and Social Sciences of Sevastopol State University, Doctor of Political Sciences, Professor.

Kuzmina A. V. Associate Professor of the Department of History and Foreign Affairs of Sevastopol Branch of Lomonosov Moscow State University, Candidate of History.

Martynkin A. V. Deputy Director in Education of Sevastopol Branch of Lomonosov Moscow State University**,** Head of the Department of History and Foreign Affairs, Candidate of History.

Olefirenko O. M. Senior Lecturer of the Department of History and Foreign Affairs of Sevastopol Branch of Lomonosov Moscow State University, Candidate of Political Sciences.

Stavitskiy A. V. Associate Professor of the Department of History and Foreign Affairs of Sevastopol Branch of Lomonosov Moscow State University, Head of the Center of Information Policy and International Cooperation, Candidate of Philosophy (Chief Secretary).

Teplova L. I. Associate Professor of the Department of Foreign Languages of Sevastopol Branch of Lomonosov Moscow State University, Candidate of Philology.

Khapaev V. V. Deputy Director in Science of Sevastopol Branch of Lomonosov Moscow State University**,** Associate Professor of the Department of History and Foreign Affairs, Candidate of History.

Yurchenko S. V. Professor, Professor of the Department of History and Foreign Affairs of Sevastopol Branch of Lomonosov Moscow State University, Vice-Rector of Vernadsky Crimean Federal University, Head of the Department of Political Science and Foreign Affairs, Doctor of Political Sciences.

Myth in history, politics, culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 3rd International scientific interdisciplinary conference (June 2019, Sevastopol) / Ed. O. A. Gabrielyan, A. V. Stavitskiy, V. V. Khapaev, S. V. Yurchenko. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2019. 584 p.

СОДЕРЖАНИЕ

Редакционная коллегия……. 2

Содержание…….. 4

Введение…… 14

1. Человек мифический: прошлое, настоящее, будущее. Роль мифа в жизни человека и общества. Ремифологизация: причины и последствия. Проблема преодоления мифа. Миф в человеке и человек в мифе. Мифы повседневности

Арпентьева М.Р. «Человек мифический» и тенденции развития человечества……... 19

Асмус М. Человек и миф: какие вопросы ставит проблема «искусственного интеллекта»?..... 25

Караваева Д.Н. Британская империя и современная концепция британскости (на материалах британской историографии)…… 29

Крайнов Г.Н. Мифы и историческая реальность…….. 34

Каюмова Д.Ф. Образ человека в религиозно-мифологических представлениях и в лексико-фразеологической системе английского языка…….. 37

Полякова И.П., Целыковский А.А. Место политической мифологии в повседневном сознании субъекта повседневности……. 43

Ставицкий А.В. Человек мифический: о роли мифа и неизбежном мифотворчестве людей……. 45

Толоконникова С.Ю. Мифологический текст Андрея Белого…… 49

Шарапова Е.А., Маленко С.А., Некита А.Г. Ужас темпорального тоталитаризма: мифология антиутопических обществ в американском кинематографе…… 53

Яковлева Е.Л. Попытка демифологизации личности Галы Дали……. 57

2. Миф как универсалия и смысловая матрица культуры. Великие мифы великих культур. Роль мифа в жизни общества. Культурно-символический ресурс мифа. Универсальные мифоосновы человеческого бытия и психологические практики. Проявление мифа через культы и табу

Бурнашева М.П., Маленко С.А., Некита А.Г. Мифология тоталитарного ужаса на примере фильма «Равные»…… 60

Гагаев А.А., Гагаев П.А. Эстонский КПЛ: компаративистский подход……. 64

Дианов С.А., Дианова Ю.В. Мифические образы «пермского звериного стиля» как имиджевый ресурс в геокультурном брендинге г. Перми……. 68

Евдокимов А.А. Шекспировская мифология в интерпретации А. А. Григорьева……. 72

Спорник А.П. Рекламный миф как форма компенсации комплекса «социальной ущербности»…… 77

Ставицкий А.В. Миф и время: гносеологический аспект…….. 79

Сюзюмов И.А., Некита А.Г., Маленко С.А. Архетипическая мифология лидерства в фильме «Повелитель мух»: между игрой и террором…… 86

Федина О.В. Мифология Добра и Зла в мультипликации СССР и США…….. 88

Харитонов А.М. Проблема великанов и карликов в мифах некоторых народов мира…… 92

Шанина Ю.А. Миф о Спасителе в романе У. Голдинга «Зримая тьма»…… 97

3. Миф как поле ценностных смыслов. Мифопоэтическое восприятие народов и людей. Синергия смыслов и ценностей в условиях социального, этнокультурного и религиозного многообразия. Миф в литературе и культуре. Миф и поэтика исторического действа

Гагаев А.А., Гагаев П.А. Концепция эпоса манси В.Б. Орлова……... 101

Гусейнов Г.Р. А.К. Еще раз об одном мифологическом персонаже в фольклоре гребенского (терского) казачества…….. 106

Дубовицкий В.В. Миф о «Хивинском Гибралтаре»: от рождения до кончины (1717-1873 гг.)……... 108

Кирюхин Д.В., Кирюхина Е.М. Образ Ричарда III в «Истории жизни и достижений Генриха VII» Бернара Андре: начало конструирования мифа…… 111

Маленко С.А. Имагинации зла в мифологии голливудских монстров……... 114

Мешкова К.Н. Шекспировская поэтика мифа в мистерии В. К. Кюхельбекера «Ижорский»……. 119

Пименова М.В., Тиунова О.В. Мифопоэтика Дома в русской лингвокультуре……. 123

Сарваретдинова Н.Х. Миф и мифические образы в персидском творчестве……... 130

Ставицкий А.В. Смысл и причины исторического мифотворчества……. 134

Шустов А.С., Маленко С.А., Некита А.Г. Наказание как миф в американских фильмах ужасов…… 138

4. Причины и смысл мифотворчества, его природа и предназначение. Смысловое многообразие мифотворчества. Мифотворчество как антропологическая потребность и исторически предопределённое упорядочение хаоса. Исторический контекст и социокультурные пределы мифотворчества

Комоликова В.В., Маленко С.А., Некита А.Г. Фильм «Посвященный»: идеология негативной голливудской мифоутопии……..... 142

Караваева Д.Н. «Имперский миф» и современный дискурс британской национальной идентичности… 145

Конопленко А.А. Орден меченосцев и крестоносное завоевание земель ливов и латгалов в «Старшей ливонской Рифмованной хронике»: мифологизация ранней ливонской истории……. 150

Лосев Д.В., Маленко С.А., Некита А.Г. Мифологическая основа жанра супергероики в американском кинематографе……... 154

Найдыш О.В. Смысловая реальность и мифотворчество…….. 158

Некита А.Г. «Американская мечта» и голливудская хоррор-технология ее продвижения…… 162

Ставицкий А.В. Мифопоэтика исторического действа: от образа реальности к факту сознания…….. 166

Ставропольский Ю.В. Исторический контекст и социокультурные пределы мифотворчества: доктрина Ёсиды……... 174

Стахурская Е.И. Культ святых мест и явленных икон в православии..... 177

Черепанова Р.С. Национальная мифология: конструируя прошлое, организовывая настоящее, предопределяя будущее……... 181

5. Миф и проблемы познания. Возможности науки и её право на истинность. Миф в контексте объективности научного познания. Миф и основы научной методологии. Миф в процессе социального познания. Истина мифа и миф истины

Коваленко С.В. Архетипы мифологического сознания русского народа, как система исторических свидетельств его происхождения…… 186

Левитт Дж. Миф сегодня: чем вызван интерес к мифологии?..... 190

Онопко О.В. Теория мономифа Дж. Кэмпбелла: возможности применения в политической сфере…….. 193

Солодова Г.С. Стереотип как социальная конвенция межэтнических взаимодействий……... 196

Ставицкий А.В. Линейные и нелинейные динамические системы в контексте соотношения рационального и иррационального: мифологический аспект…….. 198

Трофимцева С.Ю. «Стабильность», «единство», «патриотизм» как основной миф закрытого общества (по концепциям А. Бергсона и К.Р. Поппера)…… 203

Фоминенко Ю.А. Мифотворчество как базовый принцип познания……. 208

Харитонов А.М. Библейская «манна небесная» с точки зрения географии и мифы «новой хронологии» 211

Целыковский А.А. Национальный менталитет и политическая мифология…… 213

Шрейбер В.К. До смешного короткий эскиз особенностей мифологического мировоззрения……... 216

6. Миф и логос. Наука и миф: причины и особенности взаимоотношения. Борьба с мифом как основа научного познания и мифотворчества. Преодоление наукой мифа как опыт её мифологизации. Причины и условия для современного научного мифотворчества. Миф и наука: диалектика взаимодействия и соотношения

Лосев Д.В., Маленко С.А., Некита А.Г. Мифология ученого-исследователя в американском кинематографе……... 221

Мартишина Н.И. Паранаука в поле взаимодействия мифологии и науки……... 225

Менщиков И.С. Миф и современное историческое знание……. 228

Найдыш В.М. Миф и мышление……... 233

Серов Н.В. Наука и мифы берклианства……. 238

Спорник А.П. Мифология науки: между сакрализацией и популяризацией……. 244

Ставицкий А.В. Наука и миф: проблема взаимной дополнительности……. 247

Харланова Ю.В. Мифотворчество и наука как две антропологические потребности: их противоборство и взаимозависимость…… 251

Целыковский А.А. Функции современной мифологии и идеологии в системе политического сознания.. 253

7. Миф и слово: языковая сущность мифа в контексте смыслового многообразия. Вербальное измерение мифотворчества в культурном пространстве и социальном времени: тексты, подтексты и контексты

Илива М.Н. Миф о бескорыстии Ордена Иезуитов как способ манипуляции сознании……. 256

Карабыков А.В. Миф об адамическом языке в культуре Ренессанса……. 260

Пименова М.В. Русская сказка – миф…… 264

Ставицкий А.В. Проблема совместимости языка науки и мифа: трудности перевода…… 271

Тимощук А.С. Нарративные пределы мифотворчества……... 274

Федосеева К.В. Разграничение пространственно-временных пластов при реконструкции научной биографии: историограф и историческая личность…….. 278

Черепанова Т.В. Мифологическая трактовка харизматического лидерства……. 282

Шинкаренко В.Д. Знаково-смысловая структура мифа…….. 285

8. Миф как универсальный объект. Онтологические основы мифа в его расширительном толковании. Миф традиционный и современный: опыт сравнительного анализа. Миф в социальном пространстве и времени. Особенности отношения мифа и времени. Эволюция мифа: пределы и возможности

Зарубина Н.Н. Особенности буржуазного мифа монетарного универсализма в русской культуре XIX–XX вв…… 289

Пантюхина Т.Л. Политическая мифология в историко-культурном контексте…….. 293

Петев Н.И. Особенности мифотворческого процесса искусственной мифологии…….. 295

Пивоев В.М. Звук и миф (гипотеза возникновения мифологии)……. 299

Прокнер М. О сарматском происхождении поляков…… 302

Розина О.В. Эволюция мифов о Западе в современной России…….. 304

Смирнов В.А. Мифология понятия «мягкой силы» в современном научном дискурсе……... 307

Ставицкий А.В.Мифологизация истории: смысл и предназначение…… 310

Сташевская С.В., Маленко С.А., Некита А.Г. Мифоностальгия по будущему, которого не было: ужас встречи с грядущим в американских фильмах ужасов…… 313

Царева Н.А. Динамика развития мифа (Вяч. Иванов и Р. Барт)…….. 315

Широкова О.В., Маленко С.А., Некита А.Г. Ужас «идеального общества» в голливудских моделях тоталитарного мифа…….. 319

9. Миф в истории и историческом поле сознания. Особенности исторической памяти. Причины и характер исторической политики. Битва за историю в контексте исторического мифотворчества. Смысл и назначение мифоистории. Особенности и роль мифоистории в жизни обществ и государств. Национально-исторический миф Украины

Алентьева Т.В. Президент США Э. Джексон как миф и как инструмент политики в 1840-1850-е годы.. 323

Арпентьева М.Р. Проблема и мифы в истории крымских татар…… 328

Белозёрова М.В. Историческое мифотворчество и проблемы этнической идентичности у коренных народов юга России (конец 1980-х – 2010-е гг.)…… 344

Иванов А.М., Аксёнова Е.К. Мифы Великой Отечественной войны: что стало коренным переломом – Сталинград или Эль-Аламейн? …….. 349

Павлова А.В. Миф о том, как Сталин «подарил» Украине Донбасс в 1920-х гг……... 353

Соегов М. Об одном мифе с трагическими последствиями или политическое кредо туркменской элиты начала XX века…… 359

Ставицкий А.В. Мифологическое пространство русского Причерноморья в контексте аксиологической безопасности России…….. 368

Труфанов А.Ю. Историческая память и мифы о Великой Отечественной войне……. 372

Филимонова М.А. Исторические мифы Войны за независимость США……... 374

Храпунов Н.И. «На взгляд Запада»: народы Крыма в записках иностранных путешественников конца XVIII – начала XIX в…… 378

10. Миф как инструмент политики и фактор национальной безопасности. Роль мифа в межцивилизационном взаимодействии. Миф в информационно-психологических, ментальных и консциентальных войнах. Роль мифа в идентификационных практиках и психотехниках

Баранов А.В. Исторические мифы как элемент этнонационализма (на примере Юга России и Северного Кавказа)……...…… 382

Буганов А.В. Мифы исторической памяти русских крестьян ……. 387

Иванов А.Г. Мифосимволика российского имперского прошлого в современном политическом пространстве…….. 391

Лестев А.Е. Вторжение мифов в область международной политики на примере украинского кризиса... 394

Садовой А.Н. Историческое мифотворчество в структуре этнологической экспертизы: к проблеме разграничения этнического процесса и социальных технологий…… 398

Ставицкий А.В. Украинство в контексте Большой игры против России: новые вызовы……... 403

Сюзюмов И.А., Некита А.Г., Маленко С.А. Архетипические «призраки» в голливудской киноиндустрии: «Тень» в экранизации произведений Дж. Толкиена «Властелин колец»…….. 409

Черепанова Т.В. Закономерности и стадии иррациональной легитимации политического лидера в условиях системного кризиса…….. 413

Широкова О.В., Маленко С.А., Некита А.Г. Голливудская идеология страха как психосоматический фундамент тоталитарного мифа….……. 417

Шмелева О.Ю. Миф о социальной защищённости граждан РФ как фактор формирования позитивного образа современного российского государства……. 422

11. Мифы России и о России в контексте её исторического развития. Роль мифа в формировании этнокультурной идентичности. Культурные коды России. Россия на переломе: вызовы и ответы. Миф и проектное мышление. Россия и Запад в контексте мифотворчества

Гузенко С.С. Духовно-нравственная основа семьи и российской культуры…….. 427

Зевако Ю.В., Караваева Д.Н. «Пространство политики памяти и «эпоха политических репрессий» в современной России»……... 432

Лисицына Е.Ю. Крымский миф о всесоюзной здравнице в русской литературе начала XX века……. 438

Миленко В.Д. Аркадий Аверченко как трикстер севастопольского городского мифа: сюжеты 1920 года 441

Москаленко М.Р., Юдин И.В., Вовк М.В. Герои античных мифов в названиях боевых кораблей Российской Империи и Британской Империи начала XX в……. 446

Сальников В.И. Политические процессы в современной Украине в контексте архетипики революционаризма …….. 448

Ставицкий А.В. Социальное мифотворчество в контексте глобальных вызовов России……... 452

Шумилов Е.Н. Великий миф о Великом Новгороде……... 458

12. Миф в контексте глобального взаимодействия цивилизаций. Роль мифа в условиях глобального трансформационного кризиса, формирования нового мирового порядка и перехода к шестому технологическому укладу. Миф в конкуренции проектов и стратегий. Эсхатологические мотивы современной мифологии

Анчев С.И. Мифы в гибридной войне Запада против России, славянства и православия……... 461

Арпентьева М.Р. Мифы общества и государства будущего: возможности и ограничения перемен……. 465

Кузина О.А. Идеологема-мифологема «Петр Порошенко» в англоязычных средствах массовой информации: диахронический аспект…… 472

Поздяева С.М. Жизнеспособность мифа в «обществе потребления»……. 481

Самсонов А.И. Модерн и постмодерн в современной политике……. 485

Смирнов В.А. Мифология деидеологизации в контексте теории «мягкой силы»……. 489

Сосницкий Д.А. Историческая живопись как инструмент конструирования коллективной памяти о прошлом в постсоветской России…….. 491

Ставицкий А. В. Причины «холодной войны»: мифологический аспект……. 495

Титова Ю.К. Мифы о русской жестокости……... 500

Широкова О.В., Маленко С.А., Некита А.Г. Голливудская идеология страха как психосоматический фундамент тоталитарного мифа……. 504

МИФОСФЕРА

(Приложение к сборнику конференции)

Представление проекта……. 509

Ставицкий А.В., Павленко А.Н., Барышников П.Н. Отечественные исследования мифотворчества как культурной универсалии……... 510

Гагаев А.А., Гагаев П.А. История философии народов эрзи, мокши и мордвы: введение……..…… 518

Гагаев А.А., Гагаев П.А. Антропология Махабхараты……..……..……. 522

Маленко С.А. Архетипические и мифосимволические сценарии в идеологемах социального взаимодействия……. 529

Некита А.Г. Социализация бессознательного отчуждения в мифологии институтов массового общества…… 544

Габриелян О.А., Карабыков А.В. Проблема мифа в контексте современности…….. 560

Авторы……..… 565

Authors……..…….. 575

CONTENT

Editorial Board……. 2

Content…….. 4

Foreword……... 14

1. Homo mythical: past, present and future. The role of a myth in the life of a man and society. The revival of a myth: causes and consequences. The problem of overcoming the myth. A myth in a man and a man in a myth. Myths of everyday life

Arpentieva M.R. «The Mythical Man» and Human Development Trends ……... 19

Asmus M. A Man and a Myth: what Questions Does the Problem of «Artificial Intelligence» Pose?..... 25

Karavaeva D.N. The British Empire and the Modern Concept of Britishness: a Case Study of the British Historiography……..……... 29

Krainov G.N. Myths and Historical Reality ……...…….. 34

Kayumova D.F. The Image of a Person in Religious and Mythological Ideas and in the Lexical and Phraseological System of the English Language……..…….. 37

Polyakova I.P. Tselykovsky A.A. The Place of Political Mythology in the Everyday Consciousness of the Subject of Everyday Life ……..……. 43

Stavitskiy A.V. Man Mythical: on the Role of Myth and the Inevitable Myth-making of People……. 45

Tolokonnikova S.Yu. The Mythological Text of Andrei Belyi …… 49

Sharapova E.A., Malenko S.A., Nekita A.G. Horror of Temporal Totalitarianism: Mythology of Anti-utopian Societies in the American Cinematography……..…… 53

Yakovleva E.L. An Attempt to Demythologize the Personality of Gala Daly …….……... 57

2. Myth as a universal and semantic matrix of culture. Great myths of great cultures. The role of a myth in the life of society. Cultural and symbolic resource of a myth. Universal mythological foundations of human existence and psychological practices. The manifestation of myths through cults and taboos

Burnasheva M.P., Malenko S.A., Nekita A.G. The Mythology of Totalitarian Horror: a Case study of the Film «The Equals»……..…… 60

Gagaev A.A., Gagaev P.A. Estonial CPL: a comparative approach ……. 64

Dianov S.A., Dianova J.V. Mythical Images of the "Perm Animal Style" as an Image Resource in the Geocultural Branding of Perm …….…….…. 68

Evdokimov A.A. Shakespeare's Mythology Interpreted by Apollon Grigoriev ……..…….……. 72

Spornik A.P. An Advertising Myth as a Form of Compensation for the Complex of «Social Inferiority»…….. 77

Stavitskiy A.V. Myth and Time: Epistemological Aspect……...…….….. 79

Syuzyumov I.A., Nekita A.G., Malenko S.A. The Archetypal Mythology of Leadership in the Film «Lord of the Flies»: Between Game and Terror……...…….…… 86

Fedina O.V. The Mythology of Good and Evil in the Animation of the USSR and the USA ……. 88

Kharitonov A.M. The Problem of Giants and Dwarfs in the Myths of Certain Peoples of the World..…… 92

Shanina J. A. Myth of the Saviour in William Golding's «Visible Darkness» ……..…….. 97

3. Myth as a field of value meanings. Mythopoetic perception of nations and people. Synergy of meanings and values in the conditions of social, ethno-cultural and religious diversity. Myth in literature and culture. Myth and poetics of historical action

Gagaev A.A., Gagaev P.A. The Concept of Mansi Epos by V. B. Orlov ……. 101

Guseinov G.-R. A.-K. Once again about one Mythological Character in Greben (Terek River's) Cossack's Folklore …….……...….. 106

Dubovitsky V. V. Myth on «Khiva Gibraltar»: from Birth to Death (1717-1873)……. 108

Kiryukhin D.V., Kiryukhina E.M. The Image of Richard III in « The Story of Life and Achievements of Henry VII» by Bernard Andre: the Beginning of the Myth's Construction …….……. 111

Malenko S.A. Imagination of Evil in the Mythology of Hollywood Monsters …….…….….. 114

Meshkova K.N. Shakespearean Poetics of Myth in the Mystery «Izhorsky» by Wilhelm Küchelbecker …… 119

Pimenova M.V., Tiunova O.V. Mythopoetics of House in the Russian Linguoculture ……..... 123

Sarvaretdinova N.K. Myth and Mythical Images in the Persian Works…… 130

Stavitskiy A.V. The meaning and causes of historical mythmaking……... 134

Shustov A.S., Malenko S.A., Nekita A.G. Punishment as a myth in the American horror films…….. 138

4. Reasons and meaning of mythmaking, its nature and purpose. Semantic variety of mythmaking. Mythmaking as an anthropological need and historically predetermined arrangement of chaos. Historical context and sociocultural limits of mythmaking

Komolikova V.V., Malenko S.A., Nekita A.G. The Film «The Giver»: the Ideology of Negative Hollywood Mythopathy …….……... 142

Karavaeva D.N. The Imperial Myth and Modern Discourse of the British National Identity …….…. 145

Konoplenko A.A. Order of the Brothers of the Sword and Crusader Conquest of the Lands of the Livs and Latgalians in the Livonian Rhymed Chronicle: Mythologization of the Early Livonian History ……...…. 150

Losev D.V., Malenko S.A., Nekita A.G. Mythological Bases of the Superhero Genre in the American cinematography……... 154

Naydysh O.V. Meaningful Reality and Mythmaking……. 158

Nekita A.G. «American Dream» and the Hollywood Horror Technology of its Promotion …….…… 162

Stavitskiy A.V. Mythopoetics of Historical Action: from the Image of Reality to the Fact of Consciousness …. 166

Stavropolsky J.V. Historical Context and Sociocultural Limits of Mythmaking: the Doctrine of Yoshida 174

Stakhurskaya E.I. The Cult of Holy Places and Icons in Orthodoxy..... 177

Cherepanova R.S. National Mythology: Constructing the Past, Arranging the Present, Determining the Future …….…… 181

5. Myth and issues of cognition. The possibilities of science and its right to the truth. Myth in the context of the objectivity of scientific knowledge. Myth and the foundations of scientific methodology. Myth in the process of social cognition. The truth of the myth and the myth of truth

Kovalenko S.V. The Archetypes of the Mythological Consciousness of the Russian People as a System of Historical Evidence of its Origin …...…… 186

Levitt J. Myth Today: What Sparks Interest in Mythology?..... 190

Onopko O.V. The Theory of Monomyth by J. Campbell: the Possibilities of Application in the Political Sphere …… 193

Solodova G.S. Stereotype as a Social Convention of Interethnic Interactions …….……..……... 196

Stavitskiy A.V. Linear and Nonlinear Dynamic Systems in the Context of the Correlation between Rational and Irrational: Mythological Aspect…….…….. 198

Trofimtseva S.Yu. «Stability», «Unity», «Patriotism» as the Main Myth of a Closed Society (according to the Concepts of A. Bergson and K.R. Popper)……..…….….. 203

Fominenko Yu.A. Mythmaking as a Basic Principle of Cognition…….…….……. 208

Kharitonov A.M. Biblical «Manna » from the Point of View of Geography and Myths of «New Chronology»……... 211

Tselykovsky A.A. National Mentality and Political Mythology ……..…….. 213

Schreiber V.K. A Ridiculously Short Sketch on the Features of a Mythological Worldview……... 216

6. Myth and Logos. Science and myth: causes and peculiarities of interaction. Struggle with the myth as the basis of scientific cognitione and mythmaking. Overcoming the myth by the science as an attempt of science's mythologization. Causes and conditions for modern scientific mythmaking. Myth and science: dialectics of interaction and correlation

Losev D.V., Malenko S.A., Nekita A.G. Mythology of a Research Scientist in the American Cinematography ……. 221

Martishina N.I. Parascience in the Field of Interaction Between Mythology and Science …….……. 225

Menshchikov I.S. Myth and Modern Historical Knowledge ……..…….……. 228

Naydysh V.M. Myth and Thinking……. 233

Serov N.V. Science and Bekly's Myths…….. 238

Spornik A.P. The Mythology of Science: Between Sacralization and Popularization…….……. 244

Stavitsky A.V. Science and Myth: the Problem of Mutual Complementation……... 247

Harlanova Yu.V. Mythmaking and Science as Two Anthropological Needs: their Confrontation and Interdependence …… 251

Tselykovsky A.A. Functions of Modern Mythology and Ideology in the System of Political Consciousness…... 253

7. Myth and a word: the linguistic essence of myth in the context of semantic diversity. Verbal dimension of mythmaking in the cultural space and social time: texts, subtexts and contexts

Iliva M.N. The Myth of Self-neglect of the Order of Jesuits as a Way of Manipulating the Mind …..……. 256

Karabykov A.V. The Myth of the Adamic Language in the Renaissance Culture …… 260

Pimenova M.V. The Russian Fairy Tale - a Myth ……..……...… 264

Stavitsky A.V. The Problem of Compatibility of the Language of Science and Myth: Translation Difficulties…….. 271

Timoshchuk A.S. Narrative Limits of Mythmaking …… 274

Fedoseeva K.V. Differentiation of Space-time Layers in the Reconstruction of Scientific Biography: a Historiographer and a Historical Figure ……..……..…….. 278

Cherepanova T.V. Mythological Interpretation of Charismatic Leadership ……...……. 282

Shinkarenko V.D. Sign-semantic Structure of the Myth …….. 285

8. Myth as a universal object. The ontological bases of myth in its broad interpretation. Traditional and modern myths: an attempt of a comparative analysis. Myth in social space and time. Peculiarities of the relationship of myth and time. The evolution of myth: limits and possibilities

Zarubina N.N. Features of the Bourgeois Myth of Monetary Universalism in the Russian Culture of the 19-20 centuries……..…… 289

Pantyukhina T.L. Political Mythology in the Historical and Cultural Context……..…….….. 293

Petev N.I. Peculiarities of Mythmaking in Artificial Mythology ……...……..…….. 295

Pivoev V. M. Sound and Myth (Hypothesis of the Origin of Mythology)……..……..……. 299

Prokner M. On the Sarmatian Origin of the Poles…….……...…… 302

Rozina O.V. Evolution of Myths about the West in Modern Russia ……...……. 304

Smirnov V.A. Mythology of the Concept of "Soft Power" in Modern Scientific Discourse……...…….. 307

Stavitskiy A.V. Mythologization of History: Meaning and Purpose……..……...……. 310

Stashevskaya S.V., Malenko S.A., Nekita A.G. Mythical Nostalgia for the Future that has Never Happened: the horror of meeting the future in the American horror films……..…….…… 313

Tsareva N.A. Dynamics of the Development of a Myth (Vyach. Ivanov and R.Barth)…….…….. 315

Shirokova O.V., Malenko S.A., Nekita A.G. The Horror of the “Ideal Society” in Hollywood Models of a Totalitarian Myth ……..……...…….. 319

9. Myth in history and in the historical field of consciousness. Special features of historical memory. The causes and nature of the politics of memory. Battle for history in the context of historical mythmaking. Meaning and purpose of mythical history. Features and role of mythical history in the life of societies and states. National and historical myth of Ukraine

Alentieva T.V. US President A. Jackson as a Myth and as a Tool of Politics in 1840–1850s…….…….. 323

Arpentieva M.R. The Problem and Myths in the History of the Crimean Tatars …….…… 328

Belozerova M.V. Historical Mythmaking and Problems of Ethnic Identity Among Southern Russia Native Peoples (late 1980s – 2010s)…….…….… 344

Ivanov A.M., Aksenova E.K. Myths of WWII: What was the Turning Point - Stalingrad or El Alamein? ……. 349

Pavlova A.V. The Myth about the Fact how Stalin «Gifted» Donbass to Ukraine in 1920s ……...……. 353

Soyegov M. On one Myth with Tragic Consequences or on Political Credo of the Turkmen Elite of the Beginning of 20th Century …….……... 359

Stavitskiy A.V. Mythological Space of the Russian Black Sea Region in the Context of Axiological Security of Russia……...…….. 368

Trufanov A.Yu. Historical Memory and Myths about the Great Patriotic War ……..……. 372

Filimonova M.A. Historical Myths of the American War for Independence …..……...…….. 374

Khrapunov N.I. "In the Eyes of the West": the Peoples of the Crimea in the Notes of Foreign Travelers of the late 18th - early 19th century ……..…… 378

10. Myth as a political tool and a national security factor. The role of myth in cross-civilizational interaction. Myth in information, psychological, mental and consciousness wars. The role of myth in identification practices and psychotechnics

Baranov A.V. Historical Myths as an Element of Ethnonationalism: a case study of the South of Russia and the North Caucasus…….…… 382

Buganov A.V. Myths of the Historical Memory of Russian Peasants …….. 387

Ivanov A.G. Mythosymbolics of the Russian Imperial Past in the Modern Political Space …….…… 391

Lestev A.E. The Intrusion of Myths into the Field of Foreign Policy: a Case Study of the Ukrainian Crisis…... 394

Sadovoy A.N. Historical Mythmaking in the Structure of Ethnological Expertise: the Problem of Ethnic process and Social Technologies Distinction ……...…….…… 398

Stavitskiy A.V. Ukraine in the Context of the Great Game against Russia: New Challenges……..…...…... 403

Syuzyumov I.A., Nekita A.G., Malenko S.A. Archetypal "Ghosts" in the Hollywood Film Industry: «Shadow» in the Screen Adaptation of the Works of J. Tolkien «The Lord of the Rings» ……...……... 409

Cherepanova T.V. Patterns and Stages of irrational Legitimation of a Political Leader in a Systemic crisis…….…….…….. 413

Shirokova O.V., Malenko S.A., Nekita A.G. Hollywood Ideology of Fear as the Psychosomatic Foundation of a Totalitarian Myth……..…….. 417

Shmeleva O.Yu. The Myth on the Social Protection of Citizens of the Russian Federation as a Factor in the Formation of a Positive Image of the Modern Russia …….…….. 422

11. Russian Myths and Myths about Russia in the context of its historical development. Myth's role in the formation of ethnocultural identity. Cultural codes of Russia. Russia at the turning point: challenges and solutions. Myth and project thinking. Russia and the West in the context of mythmaking

Guzenko S.S. Spiritual and Moral Basis of the Family and Russian Culture....……... 427

Zevako Yu.V., Karavaeva D.N. Policy of Memory and "the Epoch of Political Repressions" in Modern Russia …….…….... 432

Lisitsyna E.Yu. The Crimean Myth of "the all-Union recreation center" in the Russian Literature of the beginning of 19th century ……... 438

Milenko V.D. Arkady Averchenko as a trickster of the Sevastopol urban myth: stories of 1920……...…….. 441

Moskalenko M.R., Yudin I.V., Vovk M.V. Heroes of Ancient Myths in the Names of Warships of the Russian Empire and the British Empire in the Early 20th century ……..... 446

Salnikov V.I. Political Processes in Modern Ukraine in the Context of the Archetypal Revolutionism …….. 448

Stavitskiy A.V. Social Mythmaking in the Context of Russia's Global Challenges…….……..……... 452

Shumilov E.N. The Great Myth about Great Novgorod ……...…….……... 458

12. Myth in the context of civilizations' global interaction. The role of myth in the conditions of the global transformation crisis, the new world order formation and the transition to the sixth technological paradigm. Myth in the projects' and strategies' competition. Eschatological motifs in modern mythology

Anchev S.I. Myths in the hybrid war of the West against Russia, Slavdom and Orthodoxy.…….……... 461

Arpentieva M.R. Myths of Society and State of the Future: Opportunities and Limitations for change …….. 465

Kuzina O.A. The Ideologeme-mythologeme «Petro Poroshenko» in the English-language Media: the diachronic aspect …….……..…… 472

Pozdyaeva S.M. The viability of Myth in the "Consumer Society"..... 481

Samsonov A.I. Modernism and Postmodernism in Modern Politics……. 485

Smirnov V.A. Mythology of Deideologization in the Context of the Theory of "Soft Power"…..……... 489

Sosnitsky D.A. Historical Painting as an Instrument of Constructing Collective Memory of the Past in Post-Soviet Russia…….. 491

Stavitskiy A. V. Causes of the Cold War: Mythological Aspect……...……. 495

Titova Yu.K. Myths about Russian Cruelty……..……...……... 500

Shirokova O.V., Malenko S.A., Nekita A.G. Hollywood Ideology of Fear as the Psychosomatic Basis of a Totalitarian Myth…… 504

MYTHOSPHERE

(Supplement to the conference material)

Project presentation…….……. 509

Stavitskiy A.V., Pavlenko A.N., Baryshnikov P.N. Domestic Studies of Mythmaking as a Cultural Universal 510

Gagaev A.A., Gagaev P.A. History of the Philosophy of the Peoples of Erzi, Moksha and Mordva: an Introduction……. 518

Gagaev A.A., Gagaev P.A. Anthropology of Mahabharata…….…….. 522

Malenko S.A. Archetypal and Mythosymbolic Scenarios in the Ideologies of Social Interaction…… 529

Nekita A.G. Socialization of Unconscious Alienation in the Mythology of the Institutions of Mass Society….. 544

Gabrielyan O.A., Karabykov A.V. The Problem of Myth in the Context of Modernity ……... 560

Authors (rus.)…….… 565

Authors…….…….. 575

ВВЕДЕНИЕ

Миф – это не факт прошлого, а вполне актуальный феномен. Это реальность, которую следует изучать применительно к современной культуре и жизни. В основе всего лежит феноменально переживаемый миф. Потом из этого переживания, очищаясь и интеллектуально утончаясь, появляются религия, наука и другие формы осмысления мира, так или иначе восходящие к мифу.

О.А. Габриелян

Миф – это форма знания, которая содержит в себе чувственно-образные, абстрактно-понятийные и ценностно-смысловые компоненты.

В.М. Найдыш

В силу своих природных свойств миф выступает механизмом управления сознанием и инструментом современной глобальной политики, главная задача которого поиск, обретение или разрушение общего символически означенного для людей сакрального смысла. В этом качестве миф становится узловым фактором национальной безопасности, матрицей общенациональной и цивилизационной программы, на основе которой общество живёт и развивается

А.В. Ставицкий

Уважаемые читатели!

Представляем вам сборник III Международной научной междисциплинарной конференции «Миф в истории, политике, культуре», которая проходила в Филиале МГУ в г. Севастополе 27–28 июня 2019 г. и была организована Центром информационной политики и международного сотрудничества Филиала МГУ в городе Севастополе при активной интеллектуальной и информационной поддержке Философского факультета Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского.

Всего в конференции и подготовке сборника приняло участие около 100 исследователей, включая 39 докторов наук и 40 кандидатов.

Уникальность данной конференции заключается в том, что за последние 30 лет в России миф становился основной темой конференции всего несколько раз, хотя интерес к мифу в условиях перехода к информационному обществу значительно вырос. И там, где миф обсуждали, тематика его обсуждения обычно ограничивалась частными темами, а сам подход к его изучению редко выходил за пределы филологических и этнографических проблем, либо имел характер оголтелого мифоборчества, главная задача которого была не разобраться и понять, а осудить.

По результатам первых двух конференций организаторами было выпущено два сборника в 2018-2019 гг. В первый сборник[1] вошло 123 статьи, а

[1] Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов I Международной научной междисциплинарной заочной конференции (ноябрь 2017 года, г. Севастополь) / Под редакцией О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в

во второй[2] – 102. Данный третий сборник содержит 121 статью, включая приложение «Мифосфера».

Предлагаемые в сборнике публикации раскрывают весь спектр наиболее актуальных направлений изучения мифа: от его онтологии до прикладных аспектов практического применения мифа в истории, политике, культуре, образовании, воспитании, медиасфере. И хотя в сборнике представлены самые разные подходы в изучении мифа, большинство его исследователей придерживаются того мнения, что в современных условиях «мифологический универсум не исчез, не был преодолён ни наукой, ни обществом, но лишь поменял способ своего выражения, сделав его более скрытым, устойчивым, гибким и опосредованным, потому что миф такая же данность нашего сознания, как язык и наука, оставаясь нерушимым фундаментом всей мировой культуры»[3]. При этом, что было отмечено многими участниками конференции, в представлениях людей миф оказался каким-то странным образом воплощением всего лучшего и худшего среди созданного человеком. В результате, миф, с одной стороны, олицетворяет ложь и порок в обществе, а с другой – самые великие достижения мировой культуры, на которые равняется человечество.

Как следствие современные исследования мифа показывают, что объяснить современный миф, опираясь исключительно на представления о традиционной мифологии, уже будет недостаточно, т.к. в рамках общей мифосферы классическая (традиционная, архаичная) мифология и неклассическая (современная) представляют собой одно живое синкретичное целое, которое можно разделять лишь для удобства понимания. И поэтому, современный миф нуждается в изучении не меньше, чем архаичный, ибо именно в нём мы все живём. В этом пространстве человек общается с окружащим его миром посредством знаков и символов, формируя свой особый преисполненный метафорами символический мир, который средствами рационального мышления нельзя ни понять, ни скомпрометировать, ни уничтожить, т.к. глубоко эмоциональные и символически оформленные представления людей во многом подсознательны, не строятся по законам логики и им не подчиняются, руководствуясь принципами экзистенциально оформленной со-причастности.

В свете этого со-бытие науки и мифа в рамках целостно функционирующей культуры может быть сравнимо с работой левого и правого полушарий мозга, функционирующих по принципу не огульного тотального отрицания, а взаимной дополнительности, проявляясь как «возлюбленная непохожесть» (Г.Д. Гачев).

Разумеется, данный аспект своего бытия люди могут отрицать и игнорировать для удобства собственного понимания, но им стоит учесть, что миф:

г. Севастополе, 2018. 592 с. URL: https://sev.msu.ru/wp-content/uploads/2018/05/00.-Mif-sbornik-dlya-F.MGU.pdf

[2] Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов II Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2018 года, г. Севастополь) / Под редакцией О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева, С.В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2019. 353 с. URL: https://sev.msu.ru/wp-content/uploads/2019/06/00.-Mif-19-sbornik-okonch..pdf

[3] Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов I Международной научной междисциплинарной конференции (ноябрь 2017 года, г. Севастополь) / Под редакцией О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2018. С. 23.

- связан со всеми проблемами жизнеустройства человека и общества;
- удовлетворяет потребность в целостном знании;
- определяет матрицу ментальных установок;
- обусловливает систему ценностных ориентаций;
- предписывает людям правила и модели социального поведения, соотносимые с их нравственными убеждениями.

Так, миф способствует выживанию человечества как социума и человека как вида. Однако статус человека как homo sapiens этим как бы поставлен под сомнение. Хотя в действительности разумность человека как вида проявится не только в том, чтобы найти способ снять глобальные угрозы человечеству техногенного характера, но и признать за мифом те права и функции, которые он осуществляет вне зависимости от человеческого мнения.

Именно поэтому организаторы конференции сделали акцент на все сферы изучения и применения мифа с учетом того, как миф может помочь России в глобальной культурной и политической конкуренции в эпоху перехода к шестому технологическому укладу и связанной с ним смены существующей модели человеческого миропроекта.

Конференция задумана как площадка для обсуждения актуальных тем информационной политики с разных позиций в форме научного дискурса и ставит задачу свободного обмена информацией по новейшим исследованиям мифа и мифотворчества, публикации результатов научных исследований, обмен научными результатами и исследовательским опытом, а также установление творческих контактов между учеными.

Основные тематические разделы ее сформированы с учетом не только научной специализации, исходя из проблематики исследований мифпа и мифотворчества, позволяющих охватить все сферы его изучения и применения.

Они охватывают двенадцать тем.

1. Человек мифический: прошлое, настоящее, будущее. Роль мифа в жизни человека и общества. Ремифологизация мифа: причины и последствия. Проблема преодоления мифа. Миф в человеке и человек в мифе. Мифы повседневности.

2. Миф как универсалия и смысловая матрица культуры. Великие мифы великих культур. Роль мифа в жизни общества. Культурно-символический ресурс мифа. Универсальные мифоосновы человеческого бытия и психологические практики. Проявление мифа через культы и табу.

3. Миф как поле ценностных смыслов. Мифопоэтическое восприятие народов и людей. Синергия смыслов и ценностей в условиях социального, этнокультурного и религиозного многообразия. Миф в литературе и культуре. Миф и поэтика исторического действа.

4. Причины и смысл мифотворчества, его природа и предназначение. Смысловое многообразие мифотворчества. Мифотворчество как антропологическая потребность и исторически предопределённое упорядочение хаоса. Исторический контекст и социокультурные пределы мифотворчества.

5. Миф и проблемы познания. Возможности науки и её право на истинность. Миф в контексте объективности научного познания. Миф и основы научной методологии. Миф в процессе социального познания. Истина мифа и миф истины.

6. Миф и логос. Наука и миф: причины и особенности взаимоотношения. Миф как единство множеств в контексте научной специализации. Борьба с мифом как основа научного познания и мифотворчества. Причины современного расширительного понимания мифа. Преодоление наукой мифа как опыт её мифологизации. Причины и условия для современного научного мифотворчества. Миф и наука: диалектика взаимодействия и соотношения.

7. Миф и слово: языковая сущность мифа в контексте смыслового многообразия. Вербальное измерение мифотворчества в культурном пространстве и социальном времени: тексты, подтексты и контексты.

8. Миф как универсальный объект. Онтологические основы мифа в его расширительном толковании. Миф традиционный и современный: опыт сравнительного анализа. Миф в социальном пространстве и времени. Особенности отношения мифа и времени. Эволюция мифа: пределы и возможности.

9. Миф в истории и историческом поле сознания. Особенности исторической памяти. Причины и характер исторической политики. Битва за историю в контексте исторического мифотворчества. Смысл и назначение мифоистории. Особенности и роль мифоистории в жизни обществ и государств. Национально-исторический миф Украины.

10. Миф как инструмент политики и фактор национальной безопасности. Роль мифа в межцивилизационном взаимодействии. Миф в информационно-психологических, ментальных и консциентальных войнах. Роль мифа в идентификационных практиках и психотехниках.

11. Мифы России и о России в контексте её исторического развития. Роль мифа в формировании этнокультурной идентичности. Культурные коды России. Россия на переломе: вызовы и ответы. Миф и проектное мышление. Россия и Запад в контексте мифотворчества.

12. Миф в контексте глобального взаимодействия цивилизаций. Роль мифа в условиях глобального трансформационного кризиса, формирования нового мирового порядка и перехода к шестому технологическому укладу. Миф в конкуренции проектов и стратегий. Эсхатологические мотивы современной мифологии.

В публикуемых ниже статьях поднимаются самые разные вопросы мифотворчества, включая темы «человека мифического» в контексте неизбежного мифотворчества людей как базового принципа познания и тенденций развития человечества, функций современной мифологии и нарративных пределов мифотворчества, знаково-смысловой структуры мифа, соотношения звука и мифа, динамики его развития, смысла мифологизации истории в целом и в конкретных случаях её применения, включая исторические мифы различных стран. При этом отметим, что особенно развёрнуто в данном сборнике представлена группа исследователей из Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого во главе с профессорами С.А. Маленко и А.Г. Некитой, где в рамках традиции знаменитой конференции «Бренное и вечное» (2004-2013 гг.) уже сложилась «новгородская школа» изучения мифа и мифотворчества. Представленные в сборнике их работы в основном посвящены мифологии американского кинематографа, раскрывая инструментарий, содержание и мотивации того механизма, с помощью которого Америка на протяжении ста с лишним лет не только

переплавляла миграционные потоки из стран Европы, но и вскрывала как консервным ножом другие культуры и социумы, делая их более лояльными по отношению к Западу в целом и США в отдельности.

Помимо представленных на конференции работ данный сборник содержит и приложение под названием «Мифосфера», который, возможно, в дальнейшем станет доброй научной традицией. Согласно замыслу составителей сборника главная задача «Мифосферы» – представлять наиболее интересных и глубоких исследователей мифа современности, чьи исследования, труды и идеи среди мифологов уже считаются классикой. В первом приложении «Мифосферы» представлены выдающиеся современные исследователи мифа В.М. Найдыш, братья А.А. и П.А. Гагаевы, новгородцы С.А. Маленко и А.Г. Некита и симферопольцы А.В. Карабыков и О.А. Габриелян.

Особо отметим, что предлагаемые в сборнике III Международной научной междисциплинарной конференции «Миф в истории, политике, культуре» статьи отличаются оригинальностью, глубиной и разнообразием. Хотя их не следует считать равноценными, а те или иные утверждения авторов бесспорными. Но для научных сборников это нормально. Тем более, что главной целью публикации сборника является рост интереса к заявленной тематике и приглашение к новым дискуссиям по теме мифа и мифотворчества. И если те или иные статьи вызовут интерес и станут темой для научного обсуждения, значит, наша цель достигнута.

*****

Оргкомитет Международной научной междисциплинарной конференции «Миф в истории, политике, культуре» приглашает ученых: философов, историков, лингвистов, филологов, психологов, политологов, культурологов, этнологов, антропологов, а также студентов и аспирантов соответствующих специальностей, проживающих в Российской Федерации и других государствах, к научному сотрудничеству, уважительным и аргументированным дискуссиям как на заседаниях следующей конференции, которая состоится летом 2020 года в Крыму, так и на страницах нового сборника, лучшие статьи которого будут предложены для публикации в журнале ВАК Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского.

Редакционная коллегия

1. Человек мифический: прошлое, настоящее, будущее. Роль мифа в жизни человека и общества. Ремифологизация: причины и последствия. Проблема преодоления мифа. Миф в человеке и человек в мифе. Мифы повседневности

Миф органически находится в знании. Это объясняется спецификой природы исторической реальности.

Г.Н. Крайнов

Миф свойствен человеку на всех этапах его развития. И тем забавней наблюдать, как люди, изучая мифологии «примитивных» народов и древности, совершенно не замечают ту мифологию, которой живут сами. Однако не хотелось, чтобы спустя сотни лет нашу мифологию изучали примерно также, как мы сейчас изучаем мифологию эллинов или индейского племени намбиквару.

М. Асмус

УДК 32.019+34.01:342.395
Арпентьева М.Р.

«Человек мифический» и тенденции развития человечества

Постмодерн стал временем и местом (местами) воссоздания человека мифического. Ушедший , как казалось, в прошлое, образ человека, не знающего кто он и куда он идет, вновь появился. Создаваемые и воссоздаваемые таким человеком мифы – более или менее удачные попытки «зацепиться хоть за что-то», как показывают результаты экспериментов Ст. Милгрема и Ф. Зимбардо, работы Б. Беттельгейма и В. Франкла, отражают нисходящие, инволюционные линии в становлении человечества. Современное человечество, как мы видим на примерах массовых миграций, в которых трудно отличить бегство от захвата, на примерах тюремного насилия, в котором не различить борьбу с преступностью с производством преступности и рабства, на примерах демократизации, в которой люди теряют остатки свободы и права не только голоса, но и самостоятельного сознания, самосознания, на примерах евгеники, приводящей к тотальной «дисгенике» и развалу человечности как таковой, на примерах урбанизации, тесно смешанной с рурализацией и т..д., потеряло ориентиры и способность ориентироваться.

Как мы можем наблюдать в последние годы, мировая политика складывается из целого ряда составляющих, значительную роль среди которых играют психологические особенности этносов и народов, а также протекающие в них и в разных странах в разные периоды времени изменения. Эти изменения нередко описываются как «эволюция» или «инволюция» того или иного этноса или даже цивилизации и человечества в целом. Современные исследователи новейшей истории разных стран мира отмечают высокую интенсивность следующего ряда тенденций изменений в «цивилизованном мире»:

1) цефализация, перерастающая и «глобализацию» и мондиализации, приводящая к разрушению границ между сообществами и пропаганде разрушительных для прогресса человечества «гибридизаций», смешения всех со

всеми, без учета того, что несет такое смешение, наряду с тенденцией ко всем большему обособлению управляющих от управляемых («люмпен-пролетариата», росту доли гибридов-«диффузников» по Б.Ф. Поршневу) и реставрации рабовладельческого типа отношений;

2) легитимизация насилия и пенитенциаризация как частное проявление роста государственного насилия, а также общей «абюзации» отношений людей и сообществ, формирование запроса на воспроизводство «преступников» и разрастание корпуса юридических норм при общем нарушении / игнорировании сообществом и государством норм нравственных;

3) либерализация как «псевдодемократизация», рождающие десакрализацию как вседозволенность (включая нарушение фундаментальных табу каннинбализма, инцеста и т.д.), приводящие к тотальному краху культуры как системы запретов и предписаний;

4) урбанизация, приводящая к сверхконцентрации населения, культуры и производства, на небольших пространствах, формированию «человека городского», полностью зависимого от цифровых и иных «технологических костылей», лишенного знаний, умений и способностей выживания, и, потому, описываемого как новый вид, отличный от «человека разумного»;

5) дисгенические процессы – процессы вырождения, связанные с практиками направленного и спонтанного разрушения людей и этносов, в том числе в результате неправильного образа жизни, включая отмеченный выше образ жизни горожан, снижения качества жизни (включая удовлетворенность и «индекс счастья») в обществе, где процветают коммодификация и консюмеризм [1; 2; 3; 4].

Этим тенденциям естественно противостоят тенденции:

1) интерсубъективизация управления странами, регионами, организациями и т.д., широкое внедрение парадигм и технологий партисипативного управления, наряду с «этническим возрождением» и иными тенденциями к укреплению «многополярного», многообразного мира, восстановление границ между сообществами разных типов и ориентаций;

2) отмирание института государственного насилия, забота о возможности реализации человеком своих прав и обязанностей в обществе, центральной заботой которого выступают культурный, социальный, человеческий капиталы, а не финансовый и физический капиталы, забота о нравственных основаниях отношений и приведение юридических законов в соответствие с нравственными («государство-церковь», описанное в работах сторонников децефализации;

3) формирование новых «демократий» («вторая демократия» А. Адлера, «глубинная демократия» А. Минделла, др.): обеспечение интерсубъективного управления, наряду с восстановлением запретов и предписаний, гарантирующий сообществам выживание и развитие на всех уровнях их бытия;

4) субурбанизация и рурализация, формирование поселений городского типа, в которых люди остаются связанными с природой, с самими собой как природными существами, что ведет к общему оздоровлению населения во всех отношениях (духовно-нравственном, социальной, психологическом, физиологическом, генетическом);

5) евгенические процессы – процессы возрождения, связанные с практиками направленного и спонтанного восстановления качества жизни и здоровья, удовлетворенности и счастья членов сообщества, ценящего свои культурные традиции и духовно-нравственные законы [4; 6; 7; 10; 12; 13; 14; 15; 16; 17; 18; 20; 21; 22; 23; 24; 25; 27; 29; 30; 32; 33; 34].

Помимо макро-и микросоциальных, культурных, экономических, правовых факторов, эти тенденции складываются под воздействием, проявляются и оказывают влияние на духовно-нравственные и идеологические, психологические и психофизиологические, а также на психогенетические и собственно генетические процессы (соотношение и направленность естественного и искусственного отборов, применение или запрет применения методов евгеники и т.д.). Как отмечали и отмечают В.Ф. Поршнев, Ф. Зимбардо, Б. Беттельгейм, Ст. Милгрем, М. Селигман и их последователи [1; 5; 19; 26; 31], человек в измененной ситуации своей жизни, как правило, не только способность эффективно и продуктивно действовать, но порой и полностью теряет привычную ему личную и социальную идентичность, связанную с предыдущими ситуациями жизни и отношениями. В итоге формируется состояние выученной беспомощности, или напротив, состояние выученного насилия, «*про*травматический стресс» [10; 11; 19; 28; 31]. За этим, следуя данным Б.Ф. Поршнева, одного из классиков отечественной психологии, начинаются изменения психофизиологические и собственно генетические. Теория В.Ф. Поршнева – Б.А. Диденко [8; 9; 19] в ее современном виде предполагает, что современное человечество не является единым биологическим видом, но внутри него скрыто присутствует несколько видов, мало способных к скрещиванию и сформированных достаточно давно, в том числе как результат «скрещивания» человечества с обезьянами-«архантропами», практиковавшими каннибализм. Это привело к появлению 1) каннибалов-хищников или «суперанималов», эксплуатирующих механизм интердикции (запрета сопротивления или иных нежелательных для хищника действий, в том числе исходящих из инстинкта самосохранения) и привнесших в культуру «страх перед ближним», часто выступают как «сверхживотные» – главари банд и т.д., им свойственен крайне выраженный животный эгоцентризм, стремление к власти, непомерное желание обладать материальными благами и звериная жестокость к особям своего же вида, родившая адельфофагию, т.е. систематический каннибализм; 2) «суггесторов», проявляющих коварство и легко имитирующих каннибальское поведение, «внушающих» страх имитациями, а также словом (вместо насилия физического использующих оружие лжи и убеждения), стремящихся к доминированию и созданию / сохранению безопасного окружения, не способного к серьезному отпору (образуют «свиту приближенных», «шестерок»), им свойственен клептопаразитизм – насильственное присвоение чужого, они напористы, бессовестны и наглы, используют как интердикцию, так и сами инстинкты – самосохранения /безопасности, размножения, превосходства и т.д., это оборотни-псевдолюди; 3) «диффузников», конформных и внушаемых, выступающих традиционно жертвами каннибализма, но способными становится каннибалами в критических ситуациях (проявляющим способность легковерия власть имущим лгунам и иным «авторитетам», а также «претворять в жизнь» усвоенную ложь, и, после небольшой подготовки устремляться в нужную хищным гоминидам сторону), они составляют в настоящее время большинство человечества (образуют группу исполнителей),у них существуют зачатки контрсуггестии развивающейся в результате развития логического сознания через страх быть съеденным подобным себе; 4) «неоантропов», духовно эволюционирующих, противостоящих суггестивному воздействию «хищных», способность противостоять интердикции, в том числе благодаря развитому и активному сознанию, рефлексии и «самокритике» в познании и поведении, что является необходимым условием человечности, «прихода к ней без внешнего научения и даже наперекор хищному воздействию» [8, с. 73]. Представители разных видов исполняют разные роли в социуме. Основным, находящимся у власти видом в

современном мире являются суггесторы, характеризующиеся коварством, двуличием, эгоцентризмом, жестокостью и умением манипулировать сознанием других (по психиатрической классификации это люди с пограничным состоянием «психопатия» или «социопатия»).

По данным современных исследований, проведенных на основе классических схем [10; 11; 28; 31], но в разных странах, доля «диффузников» составляет от 30% до 90%, Ими получены аналогичные работам классиков психиатрии, Б. Беттельгейма, В.Франкла и т.д., данные о том, что доля людей, находящихся в состоянии готовности к инволюции, зависит от общей атмосферы в сообществе, его активности, его идеалов, от внешней и внутренней политики государства, ее направленности на духовно-нравственные ценности или на ценности и задачи разрушения культуры и нравственности: мондиализации власти и обеспечивающей ее концентрации населения, легитимного насилия и обслуживающей его либерализации [28]. В современном мире человеку приходится бороться, чтобы остаться собой, а также искать способы сопротивления сложившейся вокруг него системе, поэтому многие люди полностью принимают роли, навязанные им действительностью, и, т.о., сами поддерживают и экспериментальную тюрьму, и реальный концлагерь, ту политику, которую, по сути, создает небольшая горстка, согласно Б.Ф. Поршневу и др., инволюционировавших или не достигших состояния человека «хищников». «Большой» эту политику делают только те, кто соглашаются стать марионетками в их руках. Современная мировая политика, как показывают исследования, активно работает в направлении социальной инволюции, рекламируя и пропагандируя хищнические и конформные тенденции, способствуя уменьшению людей, способных к сознательному, самостоятельному, ответственному поведению, стабильной и автономной идентичности, рефлексии и нравственной регуляции жизни. Почему это происходит? Как писал У. Глассер в своей знаменитой терапии реальностью, «быть троечником просто». Однако, несмотря на это «решения заключаются в настоящем», потребности человека и человечества, в том числе и особенно в развитии, должны быть удовлетворены [6]. И время этого раньше или позже, но наступит. Или человечество погибнет, выродившись как вид. К сожалению, очевидно, именно эту цель преследует современная мировая политика.

Выводы. Постмодерн стал временем и местом (местами) воссоздания человека мифического и попытки уничтожения человека разумного, сознательного. Ушедший, как казалось, в прошлое, образ человека, не знающего кто он и куда он идет, человека-полуобезьяны древнего стада, человека-раба, человека-инвалида и человека-преступника вновь появился и стал нормативным на фоне все более «лоскутного» и усеченного понимания человечеством себя и окружающего мира. Создаваемые и воссоздаваемые таким человечеством мифы – более или менее удачные попытки «зацепиться хоть за что-то». Они, как неоднократно продемонстрировали ют результаты экспериментов Ст. Милгрема и Ф. Зимбардо, работы Б. Беттельгейма и В. Франкла, отражают нисходящие, инволюционные линии в становлении человечества. Современное человечество, как мы видим на примерах массовых миграций, в которых трудно отличить бегство от захвата, на примерах тюремного насилия, в котором не различить борьбу с преступностью с производством преступности и рабства, на примерах демократизации, в которой люди теряют остатки свободы и права не только голоса, но и самостоятельного сознания, самосознания, на примерах евгеники, приводящей к тотальной «дисгенике» и развалу человечности как таковой, на примерах урбанизации, тесно смешанной с рурализацией и т..д., потеряло ориентиры и способность ориентироваться.

Литература

1. Арендт Х. Между прошлым и будущим. Восемь упражнений в политической мысли. М.: Изд-во Института Гайдара, 2014. 416 с.
2. Арпентьева М.Р. Вопросы евгеники и дисгеники в мире биологических и цифровых технологий // Strategia supravietuirii din perspectiva bioeticii, filosofiei si medicinei. Materiale conferentei a-24-a stiinifice international 27-28 aprile 2018. Edit. 24. Chisinau-2018 Culegree de articole stiinifice / Red: T.N. Tirdea. Moldova, Chişinău: CEP Medicina, Universitatea de Stat de Medicina si Farmacie N. Testemitanu din Moldova, 2018. P. 163–166.
3. Барроуз М. Будущее рассекречено. Каким будет мир в 2030 году. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2015. С. 37–41.
4. Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. М.: РОССПЭН, 1998. 415 с.
5. Беттельхейм Б. Самоучитель по выживанию в концлагере // Психология господства и подчинения: Хрестоматия / Сост. А.Г. Чернявская. Минск: Харвест, 1998. С. 157–281.
6. Глассер У. Школы без неудачников. Москва Прогресс, 1991. 184 с.
7. Граф Ю. Великая ложь XX века. Санкт-Петербург: Издательская группа «Сенеж», 1997. 314 с.
8. Диденко Б.А. Цивилизация каннибалов: Человечество как оно есть. Москва: Издательство МП «Китеж», 1999. 173 с.
9. Диденко Б.А. Хищная власть: Зоопсихология сильных мира сего: [Филос.-публицист. эссе, посвящ. проблеме зла, порождаемого власт. структурами]. М.: Издательство ТОО «Поматур», 1997. 125 с.
10. Зимбардо Ф. Стэнфордский тюремный эксперимент [Электронный ресурс] // Psychology OnLine.Net 05.12.2006. URL: http://www.psychology-online.net/articles/doc-671.html (дата обращения 14.03.2019).
11. Зимбардо Ф. Эффект Люцифера. Почему хорошие люди превращаются в злодеев / Пер. с англ. А. Стативка. М.: Альпина нон-фикшн, 2013. 740 с.
12. Ковачич Л. Электронный концлагерь по-китайски [Электронный ресурс] // Геноциду – нет! 26 июля 2017. С. 1. URL: http://genocid.net/китай-электронный-концлагерь-построит-раньше-сша/ (дата обращения 10.11.2018).
13. Козлов В.А. Социум в неволе: конфликтная самоорганизация лагерного сообщества и кризис управления ГУЛАГом (конец 1920-х – начало 1950-х гг.) Статья 1 // Общественные науки и современность. 2004. № 5. С. 95–109, № 6. С. 122–136.
14. Любарец А.В. Неоконы – рывок к созданию общемирового электронного концлагеря // Научный поиск в современном мире. Сборник материалов XVI Международной научно-практической конференции. 2017. С. 32–33.
15. Минделл А. Сидя в огне: преобразование больших групп через конфликт и разнообразие. М.: АСТ, 2004. 320 с.
16. Минделл А. Танец Древнего. Как вселенная решает личные и мировые проблемы. М.: Постум, 2013. 462 с.
17. Оруэлл Дж. «1984» и эссе разных лет. М.: Прогресс, 1989. 384 с.
18. Поживши в ГУЛАГе [Сборник воспоминаний] / Сост. А. И. Солженицын. М.: Русский путь, 2001. 408 с.
19. Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии) / Науч. ред. О.Т. Вите. Санкт-Петербург: Алетейя, 2007. 720 с.
20. Франкл В. Сказать жизни «Да!»: психолог в концлагере. М.: Литагент «Альпина», 2011. 400 с.

21. Фукуяма Ф. Америка на распутье: Демократия, власть и неоконсервативное наследие. М.: АСТ, Хранитель, 2007. 282 с.

22. Шупбах М. Кто виноват? Развитие организации в тюрьме. Описание случая URL: https://docplayer.ru/39139681-Kto-vinovat-razvitie-organizacii-v-tyurme-opisanie-sluchaya-maks-shupbah-max-schupbach-ph-d.html (дата обращения 10.03.2019).

23. Шупбах М. Мировая работа - трансформация в организациях, сообществах, бизнесе и общественной жизни. Р. 1–14. URL: http://ddi.in.ua/fileadmin/user_upload/PDF_DOCS/Articles/Worldwork_rus.pdf (дата обращения 10.03.2019).

24. Эко, У. Пять эссе на темы этики.. СПб.: Симпозиум, 2000. 93 с.

25. Bettelheim B. Individual and Mass Behavior in Extreme Situations // Journal of Abnormal and Social Psychology, 1943. Vol. 38, P. 417–452.

26. Bettelheim B. The Informed Heart: Autonomy in a Mass Age. Glencoe, Ill., The Free Press, 1960. xix,309p. Penguin Books, 1991. 320 p.

27. Cubberly E.P., Public School Administration New York: Nabu Press. 1905/ 2014. 546 p. P.338.

28. Doliński D., Grzyb T., Folwarczny M. , Grzybała P. , Krzyszycha K., Martynowska K., Trojanowski J. Would You Deliver an Electric Shock in 2015? Obedience in the Experimental Paradigm Developed by Stanley Milgram in the 50 Years Following the Original Studies // Social Psychological and Personality Science. 2017. Vol. 8(8). P. 927–933. DOI:10.1177/1948550617693060.

29. Foucault M.. Surveiller et punir: Naissance de la prison. Paris: Gallimard, 1975. 328 c.

30. Lampert L. Nietzsche and Modern Times. / Lampert L. New Haven, Conn.: London: Yale Univ. Press, 1985. 301 p.

31. Milgram, St. Behavioral Study of Obedience // Journal of Abnormal and Social Psychology. 1963. № 67. С. 370–377.

32. New York, London: Routledge, 2008. 278p. P. 1–29.

33. Psychology and pedagogy of the future: youth foresight.Youth and psychology: ideas and projects / Ed. by M. R. Arpentieva, etc. Canada, Toronto: Altaspera Publishing & Literary Agency Inc., 2018. 340 p.

34. Strawson P. F. Freedom and resentment and other essays. London: Methuen and Co. Ltd. 1974. P. 1–25.

УДК 572

Асмус М.

Человек и миф: какие вопросы ставит проблема «искусственного интеллекта»?

Уже около сотни лет человечество не может прийти в себя от мысли, что мифологический универсум из сознания homo sapiens не исчез, компрометируя на корню саму его идею [1]. Ведь человек разумный должен и мыслить разумно, а значит, избавляться от мифа с помощью рационального мышления. Хотя не исключено, что именно признание в неизбежности современного мифотворчества есть достижение и пример работающего разума [2], т.к. миф представляет собой фундамент мировой и национальных культур на всем протяжении их развития. В этом смысле «вырастающий из чувств, желаний и страхов миф не более порочен, чем люди, его порождающие, которым проще и легче обвинять в порочности не себя, а миф, и тем они уже вступают на стезю мифотворчества» и утверждают его, сами того не зная. «Поэтому преодолевать стоит не миф, а пренебрежительное отношение к нему, которое мешает его дальнейшим исследованиям» [3, с. 21]. Тем более, что миф – не просто фундамент культуры, а невероятно сложная, определенным образом структурно организованная знаковая система, отвечающая за ценностные смыслы и воплощающая в себе человеческий микрокосм. К сожалению, в силу инерции и вечно мешающей развитию глупости наука до сих пор не может этого признать. Хотя в современных условиях миф уже превратился из проблемы в инструмент решения проблем. В механизм т.н. «мягкой» силы, разработки и применение которого можно наблюдать во многих процессах на планете. При этом совсем не учитывается тот факт, что «миф оказался тесно связан фактически со всеми проблемами жизнеустройства человека и общества, с их нравственными ценностями и социальными идеалами, с их духовностью» [3, с. 24]. Иначе говоря, миф может помочь человечеству выжить не прибегая к т.н. «расчеловечиванию». Его просто надо научиться грамотно использовать. А «с учётом того, что именно мифы формируют смысловое пространство сознания не только людей, но и народов, в нынешних переломных исторических условиях задача разобраться в этом крайне непростом вопросе для науки является делом чести, а для общества – вопросом выживания» [3, с. 22]. Ведь «информация становится главным активом власти и социума, а его смыслы – высшей формой её организации» [3, с. 26]. Эти «смыслы могут быть раскрыты и поняты только в образно-символической, т.е. мифологической форме. И ради них в мире идут ментальные войны, войны на историческом поле, разворачивается глобальная конкуренция образов и проектов будущего как войны мифов с целью контроля социальной, этнокультурной и цивилизационной идентичности» [3, с. 26].

Таким образом, проблема мифа и социального мифотворчества, их роль и особенности, возможности и последствия вновь выдвигаются на передний план гуманитарных исследований. Однако актуальность данного вопроса ни власть, ни собственно наука умудрились не заметить. Впрочем если бы только это. До сих пор наукой не раскрыты проблема сознания и тайна т.н. «блуждающего разума» или дефолт-системы. Удивительно, но среди прорывных отраслей научного знания мифология также не значится. И, следовательно, налицо парадокс: с одной стороны в мире идет полным ходом т.н. «информационная волна» (Э. Тоффлер), определяющая качественное значение для развития человечества информации, а с другой – сама информация воспринимается как нечто несодержательное и бессмысленное, лишённое образно-символической значимости. То, что нужно просто максимально быстро сопоставить и посчитать, не вдаваясь ни в смысл слов, ни в их философско-этическое

содержание. Иными словами информация в науке и обществе рассматривается исключительно политтехнологически, а значит, как нечто, что не нуждается в изучении, но чем можно управлять. Но как управлять тем, чего ты не знаешь? В результате данная коллизия напоминает ситуацию с раскрученным в мире и обильно финансируемым трендом по созданию т.н. «искусственного интеллекта», где на деле речь идет лишь о максимально быстро работающей машине по считыванию и обработке информации. Проще говоря, специалисты, не имеющие ясного представления, что такое настоящий интеллект, взялись смоделировать его искусственную форму, полностью игнорируя сознание [6].

Соревнование по созданию такого интеллекта началось по всему миру и в него вкладываются миллиарды долларов, начиная с развернутого в 2005 году Blue Brain Project . Без сомнения со временем организаторы соревнования отрапортуют, что работа проведена успешно и нужные результаты достигнуты. И конечно под видом «искусственного интеллекта» что-то будет за очень большие деньги обществу представлено. Но будет ли это реальный «искусственный интеллект», если авторы даже не понимают, «что есть сознание, поэтому трудно об этом говорить» [6]? Сможет ли он воспроизвести тот невероятно сложный процесс, который отмечают специалисты в области когнитивных исследований, напоминающие нам, что средний человеческий мозг имеет около 86 миллиардов нейронов, каждый из которых содержит от 100 тысяч до 1 миллиона синаптических связей? Как же воспроизвести все эти связи, если ученым в рамках международной программы OpenWorm удалось лишь смоделировать мозг червя-нематоды, имеющего всего 302 нейрона? При этом сами экспериментаторы признали, что симуляция мозга червя все же не является полной. Иначе говоря, ученые использовали некоторые упрощения и приближения для запуска цифровой копии в некоторое обозримое время, которое еще впереди.

Что же тогда говорить о мозге человека, который не просто обладает несопоставимым с червем объемом и уровнем сложности, но и постоянно эти синаптические связи обновляет в соответствии с характером своей умственной деятельности? По мнению ученых, каждый нейрон обновляет примерно 2-5 синапсов в сутки, что дает основание полагать, что каждое утро человек просыпается с новым мозгом. Учитывают ли это разработчики искусственного интеллекта? И как они вообще это представляют? По мнению ряда ученых, данный алгоритм уже достиг своего технологического предела и требует принципиально иного научного решения. А впереди еще новые высоты, несопоставимые с достигнутым. Ведь у дрозофилы фруктовой уже 100 тысяч нейронов, а у таракана миллион. Но есть ещё домовая мышь (65 млн.), серая крыса (200 млн.), кошка (760 млн.) и собака (более 2 млрд.). Как быть с ними? И поэтому с авторами «уже почти созданного» искусственного интеллекта надо еще определиться. Кто они, ученые, ставящие и решающие амбициозные экспериментальные задачи, как Э. Резерфорд и Н. Тесла или прохиндеи, берущие пример с Остапа Бендера, науке еще предстоит выяснить. Но, независимо от результата, деньги будут потрачены колоссальные. Объединивший научные кадры из 135 научных учреждений разных стран грандиозный проект Human Brain Project поставил в 1913 году задачу создать компьютерный мозг, который будет думать как человек. Стоимость проекта по предварительным расчетам оценивается в 1,6 миллиарда долларов и рассчитана на пару десятков лет. Что по срокам совпадает с данным эмиру Ходжой Насреддином обещанием научить осла говорить. А за 20 лет обязательно кто-то умрет: или эмир, или осел, или Насреддин.

Так что наши вопросы, скорее, риторические. Однако это тоже не все. Ведь науке известно, что, согласно бинарной структуре мышления, человеческий мозг обрабатывает информацию одновременно на двух основных уровнях, каждый из

которых играет свою роль и имеет особое значение. Первый: аналитический, рациональный, логический. Второй: образно-художественный, ассоциативный, мифологический, образно-символический, синтетический. При этом, благодаря мозгу, человек видит и чувствует, получая каждое мгновение целый букет вкусовых ощущений, источник происхождения которых тоже следует воспроизвести. И специалистам в области когнитивных исследований очень интересно, как разработчики искусственного интеллекта будут эти особенности человеческого восприятия мира и мышления учитывать? Скорее всего, никак. Им просто невдомек невероятная сложность поставленной задачи, которая, без сомнения, увенчается какими-нибудь впечатляющими журналистов и политиков результатами, но скорее всего не будет иметь никакого отношения собственно к человеческому интеллекту как таковому. А чтобы был понятен уровень поставленных задач, напомним, что в картах Таро всего 52 карты. Но чтобы просчитать все имеющиеся между этими картами комбинации человеку не хватит и миллиона лет. Что тогда говорить о 86 миллиардах нейронов, каждый из которых выстраивает до миллиона синапсов?

В свете этого введение термина «искусственный интеллект» является лишь маркетинговым ходом, а разговоры о настоящем искусственном интеллекте являются фикцией, которая ставит вопрос о фальсификации науки в данном конкретном случае и в целом. А ведь здесь даже не поставлен вопрос о том, сколько понадобится энергии, чтобы такой интеллект обеспечить бесперебойным источником питания? Человеку, чтобы его мозг работал, достаточно выпить чашку кофе и съесть бутерброд или булочку. А имитирующему его интеллект суперкомпьютеру для обслуживания его источником питания надобится нечто не меньшее, чем большая атомная станция.

Не удивительно, что данный анализ подводит к мысли, что наука из образа жизни давно превратилась в способ зарабатывать деньги, ориентируясь на добывание средств для исследований и их краткосрочный результат. Но такая наука не может быть результативной и обходиться без тотального обмана по определению, а борьба с лженаукой в ней выступает операцией прикрытия околонаучных махинаций и приносящих огромные доходы афер. К сожалению, изменить что-либо в этом процессе пока невозможно, т.к. в подобных аферах замешаны не только огромные деньги, выделяемые на псевдоисследования, но и замешаны корпоративные интересы.

В этом смысле, думаю, уже понятно, что лучше бы озабоченные созданием «искусственного интеллекта» власти подумали о том, как создать максимальные возможности для выявления, развития и творческой самореализации людей. Но и это еще не все. К сожалению, за шумом вокруг «искусственного интеллекта» люди упустили вопрос о том, каким нравственным требованиям будет подчинен данный проект? Что вообще для современного человека важнее: максимальное количество операций в единицу времени или нравственные приоритеты, без возрождения которых человечество в ближайшем будущем просто не выживет? Как сделать так, чтобы человек снова воспринимал окружающий мир как храм, и разрушение среды его обитания стало для него невозможным? Пока озабоченное переделом оставшихся мировых ресурсов человечество таких задач и не ставит, не обращая внимания на то, что уже висит над пропастью, из которой ему уже не выбраться [4].

В связи с этим закономерен вопрос: оказался ли человек столь разумным, как это было объявлено ранее? И что это за разумность такая, если она привела среду человеческого обитания в катастрофическое состояние и поставила человечество на краю гибели [5; 6]? Способен ли вообще т.н. homo sapiens адекватно оценивать глобальные угрозы, риски и возможности? Судя по отношению к мифу и миру – нет. Хотя угроза и риски глобальных трансформаций вынуждают нас заново обратиться к той традиции, которая была воплощена в великих мифах, что только кажутся

простыми и ясными, а на деле – невероятно сложны. Сложны как тайны работы человеческого мозга, которые нам хуже известны, чем устройство Вселенной. Но мир оказался сложнее, чем он считался раньше. И понимание сложности возрастает. Кажущаяся простота оказалась ложной. И принцип редукционизма уже не спасает. В том числе в области мифологии. К сожалению, наука до сих пор не переварила давно утвердившуюся среди изучающих миф онтологически исследователей, что миф свойствен человеку на всех этапах его развития. И тем забавней наблюдать, как люди, изучая мифологии «примитивных» народов и древности, совершенно не замечают ту мифологию, которой живут сами. Однако не хотелось, чтобы спустя сотни лет нашу мифологию изучали примерно также, как мы сейчас изучаем мифологию эллинов или индейского племени намбиквару. Поэтому для человечества будет лучше, если современный миф начнут изучать уже сейчас. В основе этих исследований лежат фундаментальные открытия Б. Малиновского, А. Лосева, Э. Кассирера, М. Элиаде, К. Леви-Строса, Дж. Кэмпбелла и др. Но стоит подчеркнуть, что великие мифологи и антропологи прошлого по данному вопросу нам оставили лишь свои гениальные догадки, предлагая исходить из того, что отрицать и обличать мифы современности примерно тоже, как если мы будем отрицать и игнорировать образно-символическое мышление вообще, забывая, что птица не может летать с одним крылом. Но для дальнейшего продвижения вперед одних догадок мало. Нужны системные исследования. К сожалению, даже в США, где на новые отрасли научного знания выделяют несопоставимые с РФ средства, ученые не могут похвастать успехами в сфере изучения современной мифологии, фактически отдав ее на откуп политтехнологам и имиджмейкерам. А понимание онтологических основ при этом полностью игнорируется. Трудно сказать, когда эта коллективная самоубийственная незаинтересованность будет преодолена. Но борьба за утверждение принципиально иных взглядов на миф в интересах человечества продолжается.

Литература

1. Асмус М. Вечно возвращающийся миф // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов I Международной научной междисциплинарной заочной конференции (ноябрь 2017 года, г. Севастополь) / Под редакцией О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2018. С. 33–37.

2. Асмус М. Человек и мир: чудо постоянного мифотворения // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов II Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2018 года, г. Севастополь) / Под редакцией О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева, С.В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2019. С. 15–17.

3. Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов I Международной научной междисциплинарной заочной конференции (ноябрь 2017 года, г. Севастополь) / Под редакцией О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2018. 592 с.

4. Meadows Donella, Randers Jorgen, Meadows Dennis. Limits To Growth: The 30-Year Update (Hardcover ed.). Chelsea Green Publishing. 2005. 368 p.

5. Parenti Christian "The Limits to Growth: A Book That Launched a Movement". The Nation. 5 December 2012.

6. Tononi G., Koch C. Consciousness: here, there and everywhere? // URL: https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4387509/.

7. Turner Graham, Alexander Cathy: "Limits to Growth was right. New research shows we're nearing collapse". The Guardian. Retrieved. 2 September 2014.

УДК 394:94:930.2
Караваева Д.Н.

Британская империя и современная концепция британскости (на материалах британской историографии)[4]

Проблемы общегражданской национальной идентичности, поиска и пересмотра национальной идеи, имиджа, исторических символов и мифов выступают едва ли не основным смысловым ядром, определяющим стратегию развития современных государств. Центральными структурообразующими и ключевыми элементами идентификации в поле культурной традиции, имеющей коммуникативную природу, является общее мифологизированное прошлое («миф» в интерпретации А.В. Лосева — это пласт представлений, заложенных в подсознание человека [2]), осмысленное единство исторических судеб и культурная легитимация национальных стремлений [1].

Процесс усвоения и принятия различных исторических символов является базовой составляющей идентичности. Для таких культур, как английская (или шире – британская) власть над историческим наследием, историческая память как некая метафизическая субстанция и способ существования особенно важны. Вопрос кризиса постимперкой идентичности уходят корнями в потерю статуса супердержавы. Общим фоном для данных явлений в Британии 1990-2010-х гг., стала попытка общества ответить на вопрос, кто такие сегодняшние британцы, в чем ценности их прошлого и цели будущего — иными словами, что сегодня представляет собой британскость (*Britishness*), британская национальная идентичность, и какова в ней роль английскости (*Englishness*).

Проблемой Великобритании этого периода является то, что регионы «кельтской периферии» обладают некоей автономией, но сердцем Великобритании, как и во времена империи, остается не Шотландия или Уэльс, а Англия, и англичане составляют доминирующую нацию. Но в то же время Как пишет А. Боком, с потерей «внешней и внутренней империи» название «Англия», прежде ассоциировавшееся с метрополией вообще, стало обозначать ту землю, которой больше не существует [5, с. 276]. Понятия Англия и Британская империя (вместе со всем колониальным «наследием») сегодня настолько слиты воедино, что синонимичными их считают не только многие жители Британских островов, но и жители других стран, что создает дополнительные трудности в принятии концепции британскости всеми британцами.

Проблема в 1990-е гг. встала настолько остро, что лейбористы во главе с Блэром в 1997 г., а потом Гордоном Брауном при поддержке общественности инициировали «кампанию» по пересмотру британской идентичности — с целью создания единой гражданской общности равных этичностей, в которую должны были быть включены «коренные» британцы и иммигранты (негры, мусульмане и пр.). Что означала эта компания? «Заказ» на специальные исследования, новые программы по истории, новые культурные доктрины и др. Подобно понятию «россияне» в постсоветской России (граждане многонациональной страны, не только русские), понятие «британцы» должно было означать граждан Соединенного Королевства в целом.

Империя — важная составляющая современной британскости. Отношения империи, империализма и британской идентичности необычайно противоречивы: с одной стороны, империя является «территорией» т.н. ностальгической британскости и английскости, а с другой — является символом противоречий и столкновений

[4] Работа выполнена при поддержке гранта Президента РФ поддержки молодых ученых – кандидатов наук (МК-1206.2019.6, рук. Д.Н. Караваева).

народов, составляющих сегодня британское общество. Почему академическая литература? Национальные истории — это в какой-то мере истории осознания нациями самих себя в качестве субъектов. В этом смысле верен афоризм «нации создаются историками» [4].

Один из наиболее авторитетных сегодня историков британскости Л. Коллей считает, что только с середины XIX в., времени начала правления королевы Виктории и расцвета империи, можно вести речь о выраженной британской идентичности, а основными факторами формирования «нации» стали протестантизм, имперская торговля, война и военная служба, перекрестные браки между владельцами земель Ирландии, Уэльса, Шотландии и Англии, монархия. Коллей рассуждает о конституирующей для «гражданской общности» британцев роли *Другого* — католической Испании и Франции, Франции времен революции, колонизированных империей территорий [9, p. 1-6]. Чувство связи с французами, по ее мнению, является особой частью идентичности (основные катализаторы — Столетняя война с Францией (1337–1453), Девятилетняя война (1689–1697), войны с Наполеоном) [9, p. 6].

П. Хитченс также указывает на факт конструирования британскости и английскости во времена империи, подчеркивает значение империи для дискурса современных форм этих идентичностей [14, p. 322]. Правда, Дж. Макензи, например, считает, что империализм может считаться частью идентичности британцев только применительно к периоду 1870-х гг., Первой и Второй мировых войн и 1960-х гг. [9, p. 6].

Современным «историографическим мифом» считается утверждение, что во времена империи произошло окончательное закрепление противоречий между англичанами и шотландцами, валлийцами, ирландцами, в чем англичане и «английский национализм» сыграли решающую роль [16]. В 1990-е гг. это привело к негласному вето на англоцентризм в истории и культуре. Данное направление, особенно популярное в неанглийской среде, получило условное название ревизионистского.

Исследователи, в частности Т. Нейрн, ища истоки современного равнодушия англичан к собственной идентичности, пишут о том, что национализм связан с мобилизацией мифа о «народе» и Славная революция 1688 г. привела к установлению суверенитета парламента над короной, но не суверенитета народа. Это повернуло развитие национального самосознания в другую сторону — не в сторону республиканской апологии «мы — народ» и размышлений на тему «что за народ мы» [12, p. 171]. К. Кумар считает, что «правящие власти» Англии и Шотландии еще в XVII в. решили ограничить поползновения англичан как «наиболее зажиточной, многочисленной и могущественной группы населения Британии» и создать вместо этого «лояльность по отношению к институтам, а не народу. Таким образом, британцы и Британия стали идентифицировать себя с короной, парламентом, протестантизмом и с раскинувшейся по миру Британской империей» [18, p. 589-90]. Во времена империи англичане имели общее представление о том, что значит быть англичанином — то есть британцем. Шотландцы, валлийцы и ирландцы вынуждены были идентифицировать себя исходя из противопоставления доминирующей группе, поэтому сегодня они без усилий отказываются от британской идентичности в пользу этнического национализма, тогда как для англичан этот разрыв болезнен. [10, p. 158].

Исследуя проблему идентичности в контексте империи, авторы все чаще сегодня стремятся отойти от какого-либо этноцентризма. Х. Керни рассматривал историческую общность четырех равных по своему вкладу в становление британской идентичности наций (англичане, шотландцы, валлийцы, ирландцы) [15, p. 215]. Д. Голдблад пишет, что официальным «началом» британскости считается акт 1707 г., однако британскость того времени была смешением валлийскости, шотландскости,

английскости, которые в свою очередь были разделены на различные локальные идентичности (по принадлежности к деревне, городу, семье, ландшафтам и пр.). Британскость, по мнению исследовательницы, развилась вокруг пяти столпов: островная география, религия протестантизма и католицизма, различные войны XVII-XX вв., империя, коммерция, монархия. Действующие силы — этнические элиты коренных народов Британии, консолидирующиеся под действием факторов экономического и политического успеха империи, развития земельных отношений. Английские аристократы интенсивно приобретали шотландские и валлийские поместья, и наоборот, шотландская и валлийская элита роднилась с элитой английской. В конце концов экономическое и культурное доминирование англичан привело к тому, что шотландские и ирландские джентри вынуждены были искать возможности в пределах всей империи, создавая в заморских землях новый тип идентичности — имперский [13, p. 130-132].

Исследователи часто склоняются к тому, что определенные классы сыграли решающую роль в становлении британскости. Носителями имперского энтузиазма, по мнению П. Варда, были выходцы из среднего класса, которые, с одной стороны, не входили в зону классовой лояльности высшего общества, а с другой — сознательно не инкорпорировались в организации рабочего класса, обращаясь к риторике коллективности, «национальности» империи. Аристократы не слишком нуждались в империи и имперских войнах, так как имели достаточно, а необразованный рабочий класс интересовался в основном насущными материальными нуждами, вполне удовлетворяясь своей жизнью в рамках общины [17, p. 199-210].

Н. Фергюсон и отдельные представители оксфордской исторической школы тяготеют к рассмотрению империи как идеальной системы, в которой гражданская нация сформировалась и процветала под началом англичан [12, p. 171]. Часть исследователей, пытаясь показать историческую безосновательность англоцентризма, пишут о том, что основными создателями империи стали шотландцы и что империя была в большей степени британской, нежели английской. Например, в колониальных поселениях процентное соотношение народов было более сбалансированным, чем в метрополии (если в Британии в 1901 г. шотландское население составляло 10 %, то в Австралии — 15 %, в Новой Зеландии — 23 %), руководящие посты нередко занимали шотландцы и т. д. [20, p. 213]. В имперской Индии празднование дня шотландского святого Эндрю было главным культурным событием, и, таким образом, удовлетворялись и шотландский, и имперский (англо-британский) патриотизм [6, p. 212-239]. Дж. Паксман даже шутит, что с Британией и империей связано столько валлийских и шотландских амбиций, что в этих регионах «не так много националистических движений, которые шли бы дальше лозунга “Мы ненавидим англичан”» [3, с. 82].

По Д. Кэннадайну, империя сама по себе ничего не значила бы для британскости без института монархии [7, p. 103-5]. Исследователь пишет, что созданная в пространстве империи сеть масс-медиа позволила поднять престиж монархии, сплотить вокруг нее население. Организация и освещение в СМИ различных пышных юбилеев, коронаций и прочих королевских (позиционировавшихся как собственно имперских) празднеств с течением времени все больше ставили монархию в центр идентичности всех британцев [8]. Играли роль даже такие вещи, как платье Елизаветы II во время коронации 1953 года, где были изображены эмблемы доминионов, войска содружества; там же присутствовали премьер-министры доминионов и Индии, а также главы колониальных протекторатов [7, p. 103].

П. Вард обращает внимание, что не только празднества сплотили британцев, но и особый институт благотворительности: члены королевской семьи с конца XIX в. все чаще стали «выходить в народ» и по-особенному поощрять благотворителей, вообще людей, проявивших себя в чем-либо. Такого рода «контакты» способствовали формированию патриотизма, желания защищать королевскую семью во всех владениях империи [22, p. 19-20].

Формирование британскости или английскости не связано исключительно с «противостоянием» народов, исторически населявших Британские острова: фактором идентичности являются также имперские территории с населяющими их народами. С конца 1980-х гг. британские исследователи национальной идентичности все чаще настаивают на том, что признание расово-культурных различий внутри «новой» британской нации не требует значительных усилий, поскольку британскость — это смешение идентичностей разных этнических групп (кельты, римляне, англы, саксы, юты, датчане, норвежцы, нормандцы, бретонцы, французы и др.) [21, p. 39]. С. Энлоу пишет, что во времена империи в колонизированных странах формируется особая, «типично английская и британская» модель мужественности и женскости [11, p. 49-50].

Д. Кэннадайн писал, что в XIX–XX вв. отношение британцев к «цветному» населению колоний и доминионов базировалось на оценке индивидуальных достоинств человека. Британская метрополия, как считает автор, культивировала в колониях выношенные ею же самою представления о социальной иерархии и господстве закона, поэтому статус в местной иерархии играл гораздо более объединяющую роль, чем расовые различия. Как следствие, при всем «орнаментализме» (многоцветной мозаичности рас и культур) Британская империя на этапе своей зрелости воссоздавала в различных частях света относительно гомогенный строй, во многом копировавший британские порядки, сплачивающий народы в разных частях света чувством принадлежности к единым ценностям, гражданской нации [7, p. 12-13].

Статья вызвала дискуссии, показавшие, что предложенная концепция воспринимается британскими авторами в качестве идеализации империи и неправильного толкования сущности нации, с которой могли согласиться социальные верхи и правители колониальных стран, но не угнетавшиеся метрополией народы [19].

Несомненно, участники дискурса указали на сложность феномена империи, его объединяющую силу для британской идентичности, открыв в ее истории новое концептуальное измерение. Данное видение в значительной мере обусловлено реалиями самой Великобритании конца 1990-х гг., для которой поиск интегрирующей общество межэтнической и межрасовой парадигмы становится внутренней проблемой, государственной задачей.

Литература

1. Арнаутова Ю.Е. От Memoria к «истории памяти» // Одиссей. Человек в истории. Язык Библии в нарративе / Под ред. А.Я. Гуревича. М.: Наука, 2003. С.171–172.
2. Лосев А.Ф. Диалектика мифа; Дополнение к «Диалектике мифа». М.: Изд-во «Мысль», 2001. 559 с.
3. Паксман Дж. Англия. Портрет народа. СПб.: Амфора, 2009. 378 р.
4. Смит Э.Д. Национализм и историки // Нации и национализм / Б. Андерсон, О. Бауэр, М. Хрох и др; пер с англ. и нем. Л.Е. Переяславцевой, М.С. Панина, М.Б. Гнедовского. М.: Праксис, 2002. С. 236–263.
5. Baucom I. Out of Place. Englishness, Empire and the Locations of Identity. Princeton: Princeton University Press, 1999. 249 p.

6. Buettner E. Haggis in the Raj: Private and Public Celebration of Scotishness in late imperial India // Scottish Historical Review. 2002. № 81. P. 212–239.

7. Cannadine D. Ornamentalism: How the British Saw their Empire. Oxford: Oxford University Press, 2002. 288 p.

8. Cannadine D. The Context, Performance and Meaning of Ritual: The British Monarchy and the "Invention of Tradition," c. 1820-1977" // Inventing Traditions in Nineteenth-Century Europe / E.J. Hobsbawm, T. Ranger (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1983. P. 134–137.

9. Colley L. Britons. Forging the Nation. 1707-1837. L.: Pimlico, 2003. 429 p.

10. Curtice J., Heath A. Is the English Lion about to Roar? Nation Identity after Devolution // // British Social Attitudes, 17th Report: Focusing on Diversity / Jowell et al. (eds.). L.: Sage, 2000. P. 155-174.

11. Enloe C. Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics. Berkeley: University of California Press, 1990. 244 p.

12. Ferguson N. Empire: How Britain Made the Modern World. L.: Penguin Books, 2004. 422 p.

13. Guibernau M., Goldblatt D. Identity and Nation // Questioning Identity: Gender, Class, Nation / K. Woodward (ed.). L., N.-Y.: Routledge/Open University, 2000. P. 115-153.

14. Hitchens P. The Abolition of Britain: the British Cultural Revolution from Lady Chatterley to Tony Blair. L.: Quartet Books, 1999. 362 p.

15. Kearney H. The British Isles: A History of Four Nations / H. Kearney. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 380 p.

16. Kumar K. Nation and Empire: English and British National Identity in Comparative Perspective // Theory and Society. 2000. Vol. 29. №. 5. Oct. 2000. P. 575–608.

17. Marr A. The Making of Modern Britain. From Queen Victoria to VE Day. L.: Pan Books, 2009. 452 p.

18. Nairn T. The Break-up of Britain: Crisis and Neonationalism. L.: NLB, 1977. 368 p.

19. Parekh B. Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000. 379 p.

20. Robbins K. Great Britain: Identities, Institutions, and the Idea of Britishness. N.Y.: Longman, 1998. 377 p.

21. Samuel R. Patriotism: the Making and Unmaking of British National Identity. Vol. 1. L., N.-Y.: Routledge, 1989. 304 p.

22. Ward P. Britishness since 1870. L., N.-Y.: Routledge, 2004. 238 p.

УДК 930.85
Крайнов Г.Н.

Мифы и историческая реальность

На Первом форуме Российского Профессорского собрания (февраль 2018 г.) среди историков возникла дискуссия о концепции публичной национальной истории России и роли мифов при освещении исторической реальности [1, с. 165−166]. В связи с этим, выскажу некоторые свои мысли по этой проблеме.

Изначально мифы имели значение «истинной, сакральной истории». Они просто и доходчиво объясняли все Сущее и делали мир упорядоченным. Мифы были реальностью, которой и в которой жили люди. Но с распространением религий и развитием научных знаний мифы уже не могли восприниматься как истинные сказания, они теряли свой «высший смысл». Их активная жизнь продолжилась в форме произведений литературы и искусства. В процессе эволюции в мифическом сознании переплетались религиозные верования, элементы научных знаний, философия, история, искусство, политические и социальные представления.

Главной функцией мифа стало не повествование о прошлом (иногда и будущем), а обоснование существующего в природе и обществе миропорядка, и, как следствие, – регулирование сложившихся общественных отношений, закрепление принятых норм морали и системы ценностей, сохранение обычаев и традиций. Мифы выражают «образы прошлого», с помощью которых реализуется историческая преемственность.

Миф выступает как носитель собственной истины, реальности, как существующая чувственно-переживаемая действительность. В данном случае миф не просто сказание, миф – это событие, это сама реальность. При этом, событие вырастает из образов Героя, Врага, Друга, Чуда и др., которые творит воображение на основе рациональных идей. Основой мифа является доверие, что сказанное и воображаемое совпадает с действительностью. Миф предполагает символическое, смысловое обобщение действительности и придаёт жизни смысл. Например, для А.Ф. Лосева мифология есть вечно становящееся человеческое мышление, которое отражает «текучую», «беспокойную и творчески развивающуюся историческую действительность» [2, с. 15].

Историку трудно ответить абсолютно точно на вопрос: «Как было на самом деле в прошлом?», поскольку в исторической науке невозможен метод эксперимента для проверки знаний. Но верифицируемое научное знание об исторической реальности можно получить компаративным методом анализа всего комплекса имеющихся источников. Например, открытие доступа к раннее секретным архивным документам и материалам, позволило нам объективно оценить движение скаутизма в России [3, с. 207].

Историк, как правило, симпатизирует одним, негодует в отношении других исторических персонажей. В результате, субъективно-эмоциональные чувства предпочтения или наоборот отрицания не могут не сказываться в работе исследователя. Если интерпретация исторических фактов осуществляется в рамках научной методологии, то мы получаем научное знание. Если же, руководствуясь субъективно побудительными мотивациями, исследователь выходит за пределы исторической реальности, то в этом случае создается почва для появления мифологических представлений. И здесь граница между действительно историческим знанием и мифом определяется мерой вымышленного, мифологического.

Поэтому в историческом знании элемент мифологического тоже не исключен. Более того миф, органически находится в знании. Это объясняется спецификой природы исторической реальности. Последняя есть реальность прошлого, безвозвратно ушедшая. Она представлена историку не во всей многостороней полноте, не абсолютно во всех своих проявлениях. Исследователь судит об исторической реальности скорее опосредственно, которая предстает перед ним не во всей своей многогранности, а в виде отдельных сохранившихся источников (археологических, вещественных, письменных и др.). Такой опосредственный характер исследования исторической реальности создает основу как для образования научного знания, так и мифов [4, с. 119].

Однако в историческом знании мифологическое, является по природе второстепенным и случайным. Мифологическое, входя в историческое знание, является его сопутствующим элементом. Такой элемент мифологического сопроводительного по характеру и второстепенного по содержанию выражается в историческом знании касающемся, например, исторических дат, событий, фактов, личностных персон и др.

Факты, события, построенные полностью на лжи в конечном счете не воспринимаются массовым историческим сознанием. Они отторгаются самой историей. Миф должен содержать в себе хотя бы каплю истины, причем эта истина должна быть настолько убедительной, чтобы ее можно было воспринять как природную, естественную и, следовательно, непреложную. Миф рождается из этой истины, развиваясь, перерастает ее и превращается в уникальное переплетение правды и вымысла, которое обладает особой притягательностью, заставляющей многих людей верить в миф и воспроизводить его.

Например, в 1990-е годы, в условиях разрушения целостного представления о российской истории, каждая этническая и региональная общность, используя отрывочные научные знания, начала писать свою историю, поддерживая ее с помощью собственной системы символов, образов и мифов.

Символический смысл приобрели такие события, как празднование дня города или юбилея региона, где реальные исторические даты играли второстепенную роль. «Древность» региона, его присутствие в истории вместе с «особой» ролью, сыгранной им когда-то в судьбе России, служат средством символического повышения статуса общности. «Выдающиеся земляки» играют роль героев складывающегося исторического мифа, позволяя действующему региональному лидеру претендовать на роль политического вождя [5, с. 84–85].

В 2000-е годы, в условиях негативных «гримасов» российского капитализма, раскола общества на богатых и бедных, происходит «переворачивание стереотипов», возвращение многих образов и символов советского прошлого, когда была «стабильность и уверенность в завтрашнем дне». Сохраняется и опасность становления России на циклический путь «догоняющих реформ» [6, с. 117–118].

Сегодня, в условиях санкционного давления на Россию, в массовом сознании и в политической коммуникации идет системная и целенаправленная актуализация символов и образов СССР, советской истории, которым присваивались символические характеристики («Маршал Победы» Г. Жуков, «человек-легенда» Ю. Гагарин, «символ славы отечественного оружия» М. Калашников и др.). Это связано с активизацией государственной «политики памяти» в информационной и культурной сферах, стремлением действующей власти к легитимации через обращение к прошлому, исторической преемственности.

С развитием Интернета происходит лавинообразный рост информации, и мифы о прошлом, настоящем и будущем стали плодиться, как вирусы. «Миф» и «правда»

смешались. Этим небезуспешно манипулируют политики, используя организующие возможности мифа и как текста, и как системы представлений.

Таким образом, мифы, как вымышленные представления об исторической реальности, основаны на вере и выполняют важную роль – они помогают самоидентификации как человека, так и любой социальной группы, воздействуют на сознание и поведение человека и в целом общества.

Литература

1. Крайнов Г.Н. Первый форум Российского профессорского собрания // Социологические исследования. 2018. № 8. С. 165–166.

DOI: 10.31857/S013216250000772-2

2. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. -М.: Изд-во политической литературы, 1991. С. 21–186.

3. Крайнов Г.Н. Скауты в России // Отечественная история. 1993. № 5. С. 207.

4. Крайнов Г.Н. Новые педагогические подходы в изучении Великой российской революции 1917–1921 гг. // Современные проблемы науки и образования. 2017. № 2. С. 199.

5.Нечаев В.Д. Региональный миф в политической культуре современной России. М.: Изд-во Ин-та Африки РАН, 1999. 158 с.

6. Крайнов Г.Н. «Догоняющие» реформы в России: история и современность // Современные проблемы науки и образования. 2009. № 6. С. 117–118.

УДК 008
Каюмова Д.Ф.

Образ человека и его судьбы в религиозно-мифологических представлениях и в лексико-фразеологической системе английского, турецкого и татарского языков

Исключительная важность понятия судьбы сделала её центром духовной жизни человека, вместилищем чувств, настроений, мыслей, воли, религиозных верований, нашедшей отражение во фразеологии, фольклоре и художественной литературе.

Судьба является важнейшим элементом культуры, который, несмотря на развитие истории, на изменения представлений человека о мире, не исчезает из ментального и смыслового пространства. Защищенность от влияния времени – это характерная черта ключевых слов в культуре, универсальных понятий.

Судьба – это тема, которая волнует любого человека, потому что касается лично каждого. Говоря о судьбе, люди имеют в виду основные крупные события своего жизненного пути. Вопрос о судьбе связан с темпоральным характером человеческой жизни, согласно которому мы не знаем с достоверностью, что ждет нас завтра и постоянно пытаемся заглянуть вперед.

В то же время вопрос о судьбе – это вопрос о пройденном пути, когда, оглядываясь на минувшие годы, человек вопрошает: «Почему все произошло именно так?» И сам себе отвечает: «Судьба». Образ судьбы – это образ целесообразности и упорядоченности нашей жизни, ее строгой очерченности и определенности. Фактически «линию судьбы» мы создаем в нашем сознании сами.

В зависимости от эпохи и исторического развития человечества судьбу интерпретировали через призму этих позиций. Рационалистическая позиция рассматривалась многими философами эпохи Возрождения, представителями немецкой философии (Г. Зиммель, О. Шпенглер).

Теологическое учение связано с религиями разных народов (православие, ислам, католицизм). В этой позиции жизнь человека находится под контролем божественной силы. В данной позиции нет понимания судьбы как предопределенной сущности, есть только божественное начало, которое и предопределяет жизнь. В религиозных текстах судьба понимается не как некая сила, которая управляет, а как синоним слова «жизнь», которая зависит от Бога.

Наиболее интересной с точки зрения культурного знания предстает трансформация позиции мифологического фатализма. Данная интерпретация категории несвободы сложилась задолго до того, как появилась религия и у человечества сложилось рациональное видение окружающего мира. Это представление формировалось в период язычества, характерной чертой которого было поклонение богам, каждый из которых выполнял определенную функцию и требовал своего ритуала. Функции судьбы как мифологемы обнаруживаются в мифах, которые рассказывают нам о божествах.

Важным здесь является то, что в концепте судьбы подчеркивается момент принципиальной независимости воли человека от его позиции по отношению к жизненным обстоятельствам и непознаваемости детерминирующих сил судьбы человека, порождающих страх и его последствия. Судьба непреодолима, поэтому часто она воспринималась нашими предками как «злодейка».

Вера в судьбу как высшую силу связана с древнейшими, архаичными представлениями человечества о существовании богов, которые управляли жизнью

человека. Смыслы судьбы как мифологемы обнаруживаются в мифах, повествующих о духах и божествах, олицетворяющих силы, влияющие на жизнь человека.

В X в. произошло принятие христианства на Руси, что отразилось и на трансформации концепта судьбы народом. Христианство противопоставляло идее Судьбы Веру в единого Бога. Судьба уже осмыслялась как «провидение» высшего единого Бога. В советское время, в связи с отречением от церкви, интерес к судьбе как некой необъяснимой силе был потерян. В настоящее время наблюдается возрастающий интерес к концепту судьба как к иррациональной сущности.

Существуют различные интерпретации явления судьбы как абстрактного понятия, которые были характерными и остаются актуальными для представителя любой культуры.

В татарской, турецкой и английской языковых картинах мира судьба является символом некой высшей силы над людьми, также и осознанной необходимостью. Судьба – движение жизни, изменения в положениях человека. Это изменение может быть зависимо или независимо от чьей-либо воли. В свою очередь, носителем (источником) воли, определяющей путь и его изменения, может быть сам человек или нечто, постороннее ему. Источником изменений, находящимся вне человека, может быть божество или иной распорядитель судеб, либо ни от кого не зависимый рок, предназначение, куда даже боги не смеют вмешиваться.

В татарском и турецком языках, понятие «судьба» выражается словом «язмыш» – существительное, которое образовалось при помощи прибавления тюркского окончания «mış» к корню «яз». Также и в турецком языке: yazgı, alınyazısı. Это же значение передается в сравниваемых языках рядом синонимов, главным образом заимствованных из арабского языка, например тәкъдир, фәләк, ләухелмәхфүз, мөкаддәр, жирәбә, шобага, насыйп, өлеш, felek, kader и т.д. Древнеанглийское наименование судьбы выражалось словом weird.

Древнеанглийское слово wyrd вобрало оба понятия – «судьба» и «событие», в совокупности своей во многом определивших семантическую структуру слова. Сформировалась соответствующая концепция судьбы как совокупности событий. В современном английском языке наименование судьбы weird не употребляется. Оно переместилось в языковую сферу фольклора и приобрело новые коннотации, навеянные атмосферой колдовства и мистики. Можно сказать, что актуализировалось понимание weird как судьбы-предсказания, пророчества, ориентированной на будущее.

В средневековый английский же слово «fate» пришло из средневекового французского, который заимствовал его от латинского «fatum», имевшего форму «fatus» в среднем роде и форму «fari» в Past Participle. Однако понятийные сферы лексем совпадали далеко не полностью, а лишь в одном из аспектов концепта судьба. Для наименования других – счастливая, случайная, предопределенная судьба – потребовались иные единицы. Синонимами слова «fate» современного английского языка являются destiny, fortune, lot, portion, doom.

Слово «судьба» в сопоставляемых языках имеет разные значения.

Прежде всего, это «Божья воля» - желание человека определяются как независимые от него самого и предначертанные богом или теми силами, от которых зависит его судьба, так в татарском языке: курәсен булса, тигез жирдә абынырсын (букв. если суждено на ровном месте споткнешься); маңгайга языльган язмышынны тир белән сыпырып төшереп булмый (букв. написанное на лбу потом не сотрешь); асылырга язган суда батмас (букв. сужденный быть повешенным в воде не утонет).

В турецком языке: felek, kimine davul çaldırır kimine dümbelek – судьба кому мать родная, а кому мачеха (букв. судьба заставляет кого-то играть на большом

барабане, а кого-то - на маленьком); kaderin buyruğuna boyun eğmek – подчиниться судьбе, покориться воле божьей; kimine hay hay kimine vay vay – кому пирожки да пышки, кому синяки да шишки; kimse kimsenin çukurunu doldurmaz – каждый попадает в свою могилу; olacak ile olduya çare yoktur (olaclakla öleceğe çare bulunmaz) – чему быть, того не миновать.

В английском языке: to deal smb a poor deck (букв. быть обиженным судьбой); man proposes, God disposes – человек предполагает, бог располагает; death takes no denial – от смерти не откупишься.

Во-вторых, это «Человек управляет своей судьбой» – вера в возможность переделать судьбу, влиять на нее проявляется в двух формах: судьба человека зависит одновременно и от высших сил и от него самого.

Приведем примеры ФЕ татарского языка: Аллага ышан, үзен кымшан – на Бога надейся, сам не плошай; Аллага сыенсан сыен, ишегенне каты биклә – букв: на Бога надейся, а дверь держи закрытой; ни чәчсән, шуны урырсын – что посеешь, то пожнешь; бәхетле булу өчен сәламәтлек, аксыл, саф куңел кирәк – для счастья нужно здоровье, ум и чистая душа. В турецком языке:

Allaha inan, kendin de düşün – на Бога надейся, а сам не плошай.

В английском языке: we must not lie down and cry, God help us – мы не должны лежать и кричать Бог помоги нам; trust in God but rely on yourself – на Бога надейся, а сам не плошай; he goes long barefoot that waits for dead men's shoes – букв. кто ждет обуви, которая останется после покойника, тот долго ходит босым.

Судьба зависит от самого человека, только он должен воздействовать на свою судьбу: Алладан көткән булып калыр, үзенә ышанган яулап алыр – тот, кто надеется на бога останется ни с чем, тот, кто надеется на себя завоюет мир; язганны күрерсең, чәчкәнне урырсың (букв. от судьбы не уйдешь); язмыш дип күрәләтә утка кереп булмый (букв. думая про свою судьбу в огонь не лезь).

В турецком языке: kendine güvenen kazançlı olur – тот, кто надеется на себя завоюет мир.

В английском языке: not God but man makes pot and pan – не боги горшки обжигают.

В данном аспекте в сопоставляемых языках больше изоморфизма. Сравниваемые фразеологические единицы отличаются большой употребляемостью имен существительных, местоимений, глаголов.

Вмешательство человека в свою судьбу также выражается в том, чтобы не упустить благоприятный случай. Инициатива человека здесь состоит не в том, чтобы создавать обстоятельства, а в том, чтобы воспользоваться ими, так в татарском языке: бәхет кошын кулдан ычкындыру – упустить свое счастье; бәхет өләшкәндә йоклап калган нәрсә – проспать свое счастье.

В турецком языке: multluluk verildiği zaman uyuyakaldı – проспал свое счастье.

В английском языке: fortune knocks at least once at every man’s gate – удача постучится в дверь каждого хотя бы раз; take one's chance – воспользоваться случаем; fortune favours the brave – успех сопутствует смелым.

Как показал анализ, в английском, татарском и турецком языках такие примеры встречаются очень часто. В английской культуре успех, счастливая судьба напрямую связывается с усилиями личности. Частота таких примеров в тюркских языках говорит о трудолюбии и упорстве народов. Этот факт связан с менталитетом нации. Таким образом, мы видим, что национальное сознание всегда влияет на мышление индивида.

Необходимо подчеркнуть, что в английском и турецком языках очень часто во фразеологических единицах бог помогает и поддерживает сильных, храбрых, трудолюбивых.

В английском языке: providence is always on the side of the big battalions – Бог всегда на стороне больших батальонов; fortune favours the bold – удача любит смелых. В турецком языке: kısmet gökten zembille inmez – за счастье надо потрудиться, оно не падает в корзинке с неба.

В третьих, судьба как данное человеку богом – зависимость судьбы человека от предначертаний божества. Здесь бог делает выбор, от которого зависит судьба человека. Однако в этом случае человек может частично влиять на свою судьбу, так как он своим поведением, своими заслугами или мольбой может повлиять на решения бога.

На основе синтеза всех статей в толковых словарях русского языка, посвященных понятию «судьба» (Д.Н. Ушакова, Т.Ф. Ефремова, В.В. Лопатина, С.И. Ожегова, А.П. Евгеньевой), нам удалось выявить основные значения представленной лексемы в языковом сознании представителей русской культуры:

- некая воображаемая сила, которая определяет события в жизни человека: над кем стряслось, над тем и сбылось; кому вынется, тому сбудется, не минуется;
- сила, которая исходит от Бога, определяет жизнь человека. Это провидение: суда божия на добром коне не объехати; пущен корабль на воду; сдан богу в руки;
- случайность: так жребий выпал родиться под счастливой звездой;
- история существования чего-либо. Синоним к лексеме «жизнь»: судьба человечества.

Резюмируя сказанное, отметим, что, судьба распределяется «неравномерно» между людьми. Она может быть хорошей и плохой, справедливой или несправедливой. Обычно люди вспоминают о судьбе, когда они считают ее несчастливой, так в татарском языке: адәм уңса үзеннән, уңмаса тәкъдиреннән күрер – в успехе человек хвалит себя, при неудаче жалуется на судьбу.

ФЕ турецкого языка: insan başarıyla kendisini över, değilse kadere şikayet eder – в успехе человек себя хвалит, при неудаче жалуется на судьбу; felek kimine davul çaldırır kimine dümbelek – судьба кому мать родная, а кому мачеха.

В английском языке: no man is content with his lot – никто не бывает доволен своей судьбой.

Одни получают счастливую судьбу, другие – несчастную. У каждого свое счастье, своя доля. Так, в татарском языке: Алланың кашка тәкәсе – баловень судьбы.

В турецком языке (повторимся): kadir gecesi doğmuş – он родился под счастливой звездой.

В английском языке: in fortunes lap – в полосе везения; a child of fortune – баловень судьбы.

О несчастливом в татарском языке говорят: Алланың сөймәс тәкәсе – обиженный богом.

В турецком языке: feleğin sillesini yemek – испытать превратности судьбы, хлебнуть горя; kambur-felek – горькая судьба, судьба-злодейка.

В английском языке: to deal somebody a poor deck – быть обиженным судьбой.

Отсюда следует, что в сравниваемых языках с данным концептом больше изоморфизма, при этом как в татарском, турецком и в английском языках отличительным является употребление имен существительных, или имен существительных и прилагательных одновременно.

Во фразеологии сопоставляемых языков рассматривается как неравномерность, так и постоянство судьбы. Люди со счастливой судьбой – всегда счастливы, а с несчастливой – всегда несчастливы. Так, в татарском языке: бәхетең, бер алга китсә, тауга таба да тәгәри – раз счастье придет, так все в гору пойдет; бәхетленең көймәсе корыдан йөри – у счастливого лодка по суше ходит; бәхетләр сәгатькә карамый –

счастливые часов не наблюдают; бәхетлене сөйлиләр, бәхетсезне җәллиләр – обсуждают счастливых, а несчастных жалеют; бәхетленең әтәче дә күкәй сала – у богатого и петухи несутся; бәхетсез эремчек ашаса да кылчык эләгә - даже если несчастный ест творог, то все равно ему попадется кость.

В турецком языке: bir eli yağda bir eli balda – человеку везет, как сыр в масле катается; kısmet gökten zembille inmez – счастье не падает в корзинке с неба.

В английском языке: happiness takes no account of time – счастливые часов не наблюдают; happiness is a Warn Gun – счастье – это горячее оружие.

Данный анализ показывает, что судьба в фольклоре и фразеологии татарского, турецкого и английского языков имеет схожие и отличительные черты и занимает особое место. Сколько людей, столько и мнений. Одни твердят, что от судьбы не уйти, ее не изменить. Другие твердят, что каждый из нас – кузнец, творец, создатель и учитель своей судьбы.

В английском языке судьба покровительствует смелым, а в тюркских языках передается значение, что следует полагаться на Бога, но при этом самому строить свою судьбу. Анализ фразеологизмов показывает, что национально – культурный компонент плана содержания ФЕ базируется на образной составляющей и объясняется когнитивными различиями носителей сравниваемых языков.

Само возникновение оценочного значения связано с воздействием образного содержания внутренней формы и слова как компонента фразеологизма. Оценочная функция ФЕ зависит от характера образа, внутренней формы, тесно связанной с внутренней формой слова – компонента этой ФЕ. Лингвокогнитивный подход, применяемый в работе, помог определить универсальное и национально-специфическое в коммуникации и проанализировать национальную специфику дискурса концепта «Судьба» в исследуемых языках.

Концепт судьба может иметь следующие классификации:

1. судьба как высшая сила над людьми;
2. судьба как данная человеку Богом;
3. судьба как богом предназначенное (сужденное).

По мнению исследователя Ковшовой М.Л., каждый из данных смыслов при словоупотреблении может быть главным, определяющим: 1) судьба как олицетворенная высшая сила: связала нас судьба одной веревочкой; to cast in one’s lot with somebody; язмыш безне бергә бәйләде, kısmet bağladı, 2) доля / судьба как данное Богом: бог наделил хорошей судьбой; My God gives me a wonderful fate; тәкъдир каләмнәре Аллаһы Тәгалә кулында. Tanrı hayırlı kısmet verdi, 3) судьба как предназначенное (сужденное): не судьба нам быть вместе; we are not fated to be together; язмыш түгел безгә бергә булырга, beraber olamayız, kısmet değil.

Смысл судьбы, как объясняет исследователь Ковшова М.Л., может быть выражен в своем триединстве, то есть все три значения могут быть заложены в одной пословице: от судьбы не уйдешь, the fated will happen, язмыштан узмыш юк, kısmetinde ne varsa, kaşığında o çıkar – от судьбы не уйдешь; в ложке окажется то, что предписано судьбой.

Следует рассмотреть и другую точку зрения на судьбу. Например, Г.В. Гак рассматривает как движение жизни, изменение в положениях человека. Это изменение может быть зависимо или независимо от чьей – либо воли. В свою очередь, носителем (источником) воли, определяющей путь и его изменения, может быть сам человек или нечто, постороннее ему. Источником изменений, находящимся вне человека, может быть божество или иной распорядитель судеб, либо ни от кого не зависимый рок, предназначение, куда даже боги не смеют вмешиваться.

Существование, как в английской, турецкой так и в татарской литературе ФЕ, посвященных вере в судьбу, в счастье, в неизбежность, неминуемость позволяет обогащать эти языки.

Таким образом, изучение схожих и отличительных черт фразеологии татарского, турецкого и английского языков позволяет прийти к выводу, что в сравниваемых языках концепт «Судьба» занимает особое место.

Анализируя представленные данные, мы уже можем сделать вывод о разновекторности и неодносложности понимания концепта судьба на протяжении развития человечества. В концепте судьба соединены две ключевые идеи русской культуры: идея непредсказуемости будущего и неконтролируемости происходящих событий. В зависимости от периода в истории к явлению судьба применялись различные понятия, вкладывался определенный смысл, который был актуален и характерен для определенной эпохи.

Представление о судьбе принадлежит к наиболее коренным категориям культуры, которые образуют глубинную основу системы ценностей, определяется человеческим этносом, коллективом. Концепт судьба присутствует не только в мифологических, религиозных, философских и этических системах. Он составляет ядро национального и индивидуального сознания.

Все мы имеем право выбора, это выбор каждого. От нашего выбранного решения, мы и движемся по определенному жизненному пути.

Литература

1. Гак В.Г. К типологии лингвистических номинаций//Языковая номинация: Общие вопросы/Отв. ред. Б.А. Серебренников и А.А. Уфимцева. М., 1977. С. 19–51.

2. Исәнбәт Н. Татар халык мәкальләре. 3 томда. Казан: Татар. кит. нәшр., 1963. Т. 2. 959. б2.

3. Ковшова М.Л. Концепт судьбы. Фольклор и фразеология//Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994. С. 137–147.

4. Кунин А.В. Английская фразеология. М.: Высшая школа, 1970. 334 с.

5.Muallimoğlu N. Deyimler, atasözleri, beyitler ve anlamdaş kelimeler. İstanbul Muallimoğlu yayınları, 1983. 747 s.

УДК 101.1

Полякова И.П., Целыковский А.А.

Место политической мифологии в повседневном сознании субъекта повседневности

В период социальной нестабильности одним из первых страдает простой обыватель, чья повседневная жизнь меняется вследствие экономической, политической, социальной, а иногда и духовной нестабильности. Подобные социальные изменения приводят к изменениям в основных сферах повседневности: сфере трудовой деятельности, быта и досуга. В связи с этим современные отечественные исследователи стали проявлять научный интерес к исследованию политического сознания и его места и влияния на повседневную жизнь общества и человека.

Повседневное сознание является крупным и важным пластом общественного сознания. В повседневном сознании представлена вся совокупность значений, которые субъект повседневности (будь-то отдельная личность, группа или общество в целом) придает объектам и фактам окружающей действительности, которые приобретаются и видоизменяются в процессе жизни частной и общественной. Важными элементами политического сознания субъекта повседневности являются идеология и политическая мифология. Идеология помогает повседневному сознанию ориентироваться в смысловом пространстве повседневности. Повседневное сознание пытается привести факты социальной реальности в соответствие со смысловыми шаблонами или социальными архетипами.

В этом смысле роль идеологии в упрощении сложной и многообразной социальной реальности к простым образам и программам действия и соответствие ее основных положений материальным, социальным и духовным запросам субъекта повседневности. Однако если в политической идеологии доминирует рациональный компонент, то в социальной мифологии наблюдается преобладание иррационального элемента. Существенное свойство современной мифологии заключается в том, что свой смыслосозидательный потенциал она черпает из глубинных слоев общественного сознания, воспроизводя наиболее устойчивые социокультурные архетипы мышления, тем самым обеспечивая высокую эффективность на уровне общественного и, в частности, повседневного сознания.

Разумеется, повседневная жизнь современного человека существенно рационализирована, так как существуют всевозможные научные концепции, позволяющие упорядочить и сделать рациональными различные сферы повседневной жизни, например, в трудовой деятельности это научная организация труда, тайм-менеждмент, в бытовой сфере система флай-леди, в сфере досуга, всевозможные приложения, позволяющие сделать его разнообразным и продуктивным. Это необходимо, так как только в разумно устроенной и понятной своему субъекту повседневности, человек может преобразовывать окружающую среду, делая ее комфортной и воплощать свои сущностные силы в ней.

И, тем не менее, повседневность сохраняет и изрядную долю иррациональности и бессознательного, содержащего существенный элемент творчества.

Если вернуться к политическому сознанию, то можно сказать, что в структуре повседневного политического сознания присутствуют рациональные компоненты в виде идеологии и иррациональные компоненты в виде мифологии, тесно взаимодействия между собой. Механизм их взаимодействия можно представить следующим образом: политические символы-архетипы, как компоненты

мифологического сознания со временем становятся важной составляющей национального политического менталитета, определяя специфику национального политического сознания, и воспроизводятся в виде идеологических программ.

В свою очередь идеология, обращаясь к архетипическим образам, усиливает эффективность воздействия на общество. Эти мифы, укореняясь в общественном сознании, приобретают смысловую нагрузку и определяют специфику повседневного сознания. Особенно мифологические образы помогают в период кризисов: политических, духовных и пр. Например, миф о золотом веке, миф о герое и пр.

В такой ситуации дезориентированное массовое сознание стремится вновь найти прочную основу, обращаясь к наиболее древним слоям сознания – к мифологии, которая вызывает мощный эмоциональный отклик у общества. В связи с этим в условиях динамично меняющегося общества значимость исследования политической мифологии сложно переоценить.

Литература

1. Автономова Н.С. Разум. Рассудок. Рациональность. М.: Наука, 1988. 286 с.

2. Смысл мифа: мифология в истории и культуре. Сборник в честь 90-летия профессора М.И. Шахновича. Сер. «Мыслители» Вып. 8. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского философского общества, 2001. 300 с.

3. Сагалаева Е.С. Идеология и повседневность в социально-философской рефлексии: к постановке проблемы // Историческая и социально-образовательная мысль. Том 6 № 6, Часть 1, 2014. С. 299–302.

УДК 008
Ставицкий А.В.

Человек мифический: о роли мифа и неизбежном мифотворчестве людей

В последние годы в науке набирает обороты мода на психоисторические исследования, в рамках которых идёт поиск национальной и цивилизационной идентичности и открываются огромные возможности для изучения проблем воздействия на сознание человека [3]. Однако при этом игнорируется тот важный факт, что в основе процессов, определивших проблематику психоисторических исследований, лежит миф [4; 8].

Связано это с тем, что в рамках мифа идёт формирование человеческого сознания, происходит социализация личности и общество обретает свое особое «лицо». Но главная заслуга его в том, что он обеспечивает процесс духовной самоорганизации общества, гармонизируя отношения, выявляя и усваивая социальные ценности и приоритеты, соединяя разум и подсознание, логику и чувства, воплощая их в особом психофизическом состоянии единства с миром, делающим мир человекомерным [6]. Его роль и функции для общества незаменимы, поскольку позволяют синтезировать, насыщая творческой энергией, то, что сознание и логика произвольно разделяют [11]. Благодаря этому в мифе выражается связь с глубинными истоками жизни, придающая значимость человеческому существованию, обеспечивающая ощущение космического единства мира и человека через переживание личной ситуации и постижение всеобщего, позволяющая мифам влиять на образование культур, цивилизаций, эпох, формировать основные идеи, лежащие в основе их развития, давать смысл истории, смысл духовной работы каждого человека, её подчинения главным идеям, господствующим в обществе в определенный исторический момент [1]. И люди постоянно занимаются мифотворчеством, потому что оно дает ощущение понимания происходящего и вызывает переживание вечного [10]. Оно задевает людей за живое, захватывает, наполняет, очаровывает, вводит в соблазн и даёт силы жить, а они живут мифами, которые создают сами. Участвуют в их становлении и переживают их. Носят их в себе, прогоняют через себя, наполняют ими себя. И, в конечном счете, становятся мифами сами – для себя и для других.

В свою очередь, если это так, нам придётся признать, что миф – не ложь, не фантазия, не вымысел, не идеализм, не наука, не метафизика. Но вместе с тем он содержит черты им присущие в той мере, в какой это необходимо для его самореализации. Он – то, чего никогда не было, но что пребывает вечно, выступая как цель и способ, как форма и содержание, как тема (сюжет) и образ, как знак, символ, смысл, принцип и идеал, не будучи ничем из них в отдельности.

Миф – не просто носитель значимой для людей информации. Он чреват смыслами, рассеянными в формах, интегрированных в сознание и представляющих тончайшие комбинации исторических, социологических, психологических и биографических элементов, составляющих матричную основу тех мифов, которые человек воспроизведёт в сознании и культуре. Миф несёт свет прошлого и отбрасывает тень на будущее. Он:

- тип социального кодирования;
- форма и способ человеческого переживания, являющийся типичным и, следовательно, повторяющимся;
- модель и отчасти оправдание всего, что человек в своей жизни делает;

- определённый образец поведения, своеобразное «откровение действительности»;
- форма, содержание которой наполняет эпоха.

Миф представляет наиболее значительную форму коллективного мышления в общей истории мысли. Он не занимается фактами, но создает смысл фактов и «работает» (играет) с ним, оттачивая, совершенствуя старый или создавая новый. Так, расставшись с одним мифом, мы облекаемся в «одежды» и «маски» другого, на некоторое время (иногда навсегда) прирастая к ним, превращая миф в отражённое в наших переживаниях время.

Благодаря этому Именно поэтому миф всегда выше, сильнее, насыщеннее, поэтичнее, загадочнее, проникновеннее, чем любой метод, с помощью которого его пытаются постигнуть. Сила его в гармонии с теми социальными и природными процессами, которыми люди живут, которые он пронизывает и символически объясняет [1].

, миф можно рассматривать как:

- синкретическую колыбель культуры, её «тень», «подсознание», память, исток, стержень, живительную почву;
- основу человеческого сознания, следствие определённого состояния ума, сформированного в конкретной социальной среде, осваивающего и преобразующего её;
- жизненно необходимую часть любой культуры, основу духовной жизни общества и людей, часть общей духовной жизни, необходимую человеку для его духовного становления и развития;
- своеобразную «ночную культуру», «теневое вещество» науки и культуры, поле их постоянного взаимодействия, совпадающее с наукой всеми точками, и проникающее в неё;
- особый тип знания, охватывающий мировоззрение во всей совокупности природных, культурных, человеческих измерений и формирующих т. н. мифологическую картину мира, одухотворенную личными чувствами и переживаниями и воплощающую жизнь во всем её богатстве, глубине, насыщенности и многообразии [5];
- особую смысловую реальность, порождающую и высвобождающую смысл, открывающую множественный смысл мифа, чтобы обеспечить изначальное разнообразие смыслов, придать смысл высшим ценностям и причастить ими через сопричастность [14];
- способ семиотически оформленного освоения культурного пространства в рамках определённой социальной системы [2];
- способ духовного освоения мира, его символизации; форму вопрошания мира и через найденные ответы утверждения в нём [1];
- способ бытия истины в том смысле, как это понимает само общество;
- феномен культуры, её двигатель, духовную и творческую основу;
- сложную саморазвивающуюся культурную систему [12];
- источник творческой энергии, которая не является изначально положительной или отрицательной, не несёт в себе изначально никакого отрицательного заряда и не заслуживает осуждающего отношения, но может иметь как положительные, так и отрицательные последствия в зависимости от духовных качеств и мотивации людей;
- мировоззрение, вопрошающее и посвящающее, погружающее и утверждающее, предписывающее и навязывающее, скрепляющее и связывающее, выступающее в форме всеобщей психофизической связи, обеспечивающей синтез

материи и психики, упорядочивающей и гармонизирующей мир, выявляющей его духовное и смысловое единство [9];

- важнейшую составляющую человеческого мироустройства, обеспечивающую особый смысловой порядок, способ означивания, открывающую игру смыслов, порождаемых культурой, и формирующую Текст культуры: многомерное символическое пространство, в котором слышно многоголосье мыслей, образов, знаков, скрытых и явных цитат, отсылающих к тысячам культурных источников, прячущихся в прошлом, оживших или до времени забытых [2];

- способ социального моделирования, формирующего модели реальности, объединяющего людей прошлым и будущим;

- своеобразную «игру» культуры, результат свободной игры культурных кодов множества структур, погружённых в культуру и человека [13];

- свободную игру подсознательных интуиций, за которыми стоит скрытый опыт веков, выступающий залогом единства духовной общности и стабильности, её эффективности и защищённости;

- выражение всеобщего в самом малом, когда мысль и деятельность человека обретают космическую значимость и высоту;

- мир, наполненный духовностью и смыслом, нацеленный на его обретение и самообновление, на поиск вечных начал мышления и бытия, на поиск объяснения и оправдания, поиск «предварительного опыта» будущего, как условие обновления бытия;

- мир, по своему логичный и обоснованный, позволяющий каждому найти своё место в мире, в обществе, в коллективе; дающий человеку веру, надежду, любовь [12].

Впрочем, поскольку миф лучше всего проявляет свою сущность во взаимодействии с обществом, активно воздействуя на сознание и поведение людей, его духовная ценность, его социальное значение определяется реализацией мифа в обществе и человеке [7].

Значение мифа в жизни человека огромно. В результате его воздействия все происходящие события, социальные процессы, явления предстают как единая смысловая композиция, создаваемая из внутренних психических и внешних фактов действительности и выступающая как способ духовной самоорганизации, внутренней (психологической) защиты и мотивации, по которому общество и живёт. В результате такого воздействия миф

- прерывает искусственную раздробленность знания, открывая и расширяя духовные и психические пределы, давая знание не конкретных фактов, но смыслов, чувств, переживаний; правду духовного опыта, одухотворённого знания, образно воплощённого всеединства;

- формирует ощущение целостности и единства в чувстве и переживании;

- указывает на мир в его целостности через одну из его частей, используя способность символов обогащаться в ходе человеческой истории;

- формирует мифологическую картину мира, духовную и социальную среду, наполняя человека той информацией, которая позволяет чувствовать себя естественно и комфортно; соотносится со средой, мотивами и желаниями;

- обращается не просто к бодрствующему сознанию, но ко всей психологической жизни, превращая личный опыт в духовный акт, обеспечивающий открытость духу и доступ к всеобщему;

- культивирует и насаждает привычные в обществе духовные, этические и эстетические ценности и идеалы; строится и функционирует как законченная система значений, высекая из жизни «искру пережитого»;

- обеспечивает воспроизводство значимых для человека духовных сущностей в конкретных и понятных для него формах, соединяя их в духовности, традиции и социальной интуиции;

- стимулирует и регулирует диалог культур и эпох, обеспечивает связь времён и пространств, формируя ощущение всеобщей сопричастности [11].

Свойства мифа определяют его эффективность, универсальность и жизнеспособность, которые с веками не только не иссякают, но обретают новые возможности для их использования и практической реализации [10].

Литература

1. Кассирер Э. Философия символических форм: Введение и постановка проблемы // Культурология. XX век: Антология. М.: Юрист, 1995. С. 163–212.

2. Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб.: Искусство-СПБ, 2004. 704 с.

3. Найдыш В.М. Философия мифологии. XIX – начало XXI в. М.: Альфа-М, 2004. 544 с.

4. Ставицкий А. В. Мифологизация науки: постановка проблемы // Ноосфера і цивілізація. Всеукраїнський філософський журнал. Донецьк. Випуск 1 (13) 2012. С. 31–35.

5. Ставицкий А. В. Миф традиционный и современный // Культура народов Причерноморья. №112. 2007. С. 109–113.

6. Ставицкий А.В. Наука и миф: проблема соотношения // Философия хозяйства. Альманах Центра общественных наук и экономического факультета МГУ. 2014. №2. С. 167–176.

7. Ставицкий А.В. Онтология современного мифа. Севастополь: Рибэст, 2012. 546 с.

8. Ставицкий А.В. Ремифологизация общества: гносеологический аспект // Культура народов Причерноморья. №260. 2013. С. 97–100.

9. Ставицкий А. В. Современная мифологика: опыт постижения Иного. Севастополь: Рибэст, 2012. 192 с.

10. Ставицкий А. В. Современный миф: его природа и предназначение. Севастополь: Рибэст, 2013. 148 с.

11. Ставицкий А.В. Современный миф и его основные функции. Севастополь: Рибэст, 2012, 238 с.

12. Ставицкий А. В. Современный миф как социокультурный феномен // Культура народов Причерноморья. №132. 2009, Ноябрь. С. 166–173.

13. Ставицкий А. В. Структура мифа по К. Леви-Строссу: опыт несостоятельного // Вопросы психолингвистики, № 1(35), С. 126–140.

14. Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. 378 с.

УДК 82-3(471)"190/191"
Толоконникова С.Ю.

Мифологический текст Андрея Белого

А. Белый, один из самых ортодоксальных русских символистов начала XX века, не мог избежать общего увлечения мировой мифологией. Древнейшими культурами он заинтересовался еще в гимназии Л.И. Поливанова, который уделял много внимания изучению античности. В 1901–1902 гг. А. Белый познакомился с индуистской мифологией, буддизмом и брахманизмом. В 1910-е гг., во время путешествия в Африку и после него, он увлекся древнеегипетской культурой, о которой имел начальное представление еще в 1900-е гг. по работам немецкого египтолога Г. Эберса. Через Ницше А. Белый познакомился с зороастризмом, через Вагнера, Грига и Ибсена со скандинавскими мифологиями.

Обладая широкой эрудицией и стремлением изучить предмет досконально, он не ограничивается лишь употреблением в своих художественных текстах тех или иных мифологем. Белый не просто вводит миф в повествование. Он пересоздает мировую мифологию для художественного исследования миропорядка и внутреннего мира личности, различных эпох и цивилизаций, религиозных систем, философских учений в их взаимодействии. А. Белого привлекают западные и восточные эзотерические доктрины. Для соединения различных субстанций и противостоящих категорий он использует то общее, что можно обнаружить на различных срезах физического и метафизического бытия.

Например, преобразовывая мифологическую традицию, он обнаруживает и обыгрывает сходные по звучанию или значению мифологемы из различных мифологий, пытаясь создать единую мифологию-религию, философско-религиозную систему, объясняющую мироздание. Наиболее определенно это стремление реализуется в романах А. Белого «Котик Летаев» и «Крещеный китаец», в которых описывается постижение основ и законов бытия маленьким мальчиком – Котиком Летаевым. Но исследуя и другие тексты А. Белого, можно видеть, какую серьезную роль играет в большинстве из них то же стремление к некоему мифолого-религиозно-философскому единству.

Можно утверждать, что постоянная актуализация А. Белым в различных его произведениях тех или иных мифологем, мифологических тем и мотивов делает возможным выявление воссоздаваемого им текста-кода, «текста в тексте», который мы будем далее именовать мифологическим текстом в творчестве А. Белого. С помощью своего мифологического текста А. Белый провоцирует перманентное порождение новых смыслов, которое, по Ю.М. Лотману, является одной из функций текста вообще [7, с. 151].

Мифологический текст А. Белого не просто существует в его художественном сознании и реализуется на практике. Изначально писатель держит в сознании разрозненную мифологическую информацию, конкретные мифы. Мифологический текст создается им как текст-код, проявляющийся в той или иной степени в том или ином произведении как нечто, стоящее над конкретным текстом и влияющее на восприятие читателем конкретного текста.

В то же время мифологический текст в некоторых произведениях А. Белого периодически как бы материализуется из подтекста. В этом случае он вступает в структурные связи с элементами иного уровня – собственно текста, и поэтому сам приобретает статус конкретного текста, оставаясь при этом одновременно текстом-

кодом. Так функционирует мифологический текст А. Белого в его романах «Котик Летаев» и «Крещеный китаец».

В «Крещеном китайце» А. Белый не просто объединяет разрозненные элементы бытия, мифологий и религий в одну синтетическую мифологию, но ставит ее на платформу важнейшего для русских символистов мифа о России.

Со времен юношеских философских исканий А. Белый задумывался над путями развития мира. В начале XX века в России модными стали теории о чуждости и даже разрушительности для России как западной, так и восточной культуры [10, с. 480], о противоборстве рациональной сущности Запада и чувственной, сакральной – Востока. В связи с этим также эволюционировали учения о противостоянии западных и восточных мифологий, света и тьмы и пр. Мыслители искали некую идеальную, гармоничную философию, которая бы помогла сформировать новый, лучший миропорядок.

А. Белый нашел для себя такую философию, названную евразийством. Евразийство «[...] оформилось и утвердилось в 1921 г., когда четверо молодых русских интеллигентов [П. Савицкий, П. Сувчинский, кн. Н.С. Трубецкой и Г. Флоровский – С.Т.] опубликовали совместный труд «Исход к востоку» [...]» [9, с. 29], в котором утверждался особый путь России, находящейся «[...] в искании и борении, во взыскании града нездешнего [...]» [5, с. 2-3]. До этого, в 1917–18 гг., в России появляется литературная группа «Скифы», успевшая выпустить два одноименных сборника. Одно из ведущих мест в ней занимал Р. Иванов-Разумник, в нее входили и А. Блок, и А. Белый.

В Европе того времени считали, что «[...] главной чертой современной русской литературы является «скифство», которое «[...] есть своего рода синтез славянофильства и западничества. По мнению «скифов», Россия – отдельная часть света, мост между Европой и Азией. И только Россия может спасти Европу, только она может примирить Восток и Запад» [8, с. 644]. «Скифы» выдвигали религиозно-мистическую идею распятия России во имя спасения мира, идею «нового вознесения духа» [6, с. 384].

В своих эстетико-философских трудах, письмах, стихах, а также романах «Серебряный голубь», «Петербург», позднее «Котик Летаев», «Крещеный китаец», трилогии «Москва» А. Белый искал гармоничное сочетание разумности Запада и чувственности Востока. Прародиной такого сочетания он считал Скифию, ее преемницей – Россию, которая способна органично и отсекая излишества сочетать западные и восточные черты. Россию, занимающую «срединное положение» между Западом и Востоком, А. Белый в 1905 г. видит в образе гоголевской пани Катерины, спящей красавицы, и призывает ее проснуться, вернуть себе «Мировую Душу» [2, с. 15].

Предназначение России, по А. Белому, заключается в выявлении патриархальных начал жизни, сохранившихся среди «нецивилизованного» русского крестьянства [4, с. 74]. Именно патриархальность народной России, противопоставляемая А. Белым европейской цивилизованности, спасет мир, выведет его из бездны. И в то же время для А. Белого эта народная Россия страшна и непредсказуема, «[...] искони здесь леший морочит странников, ищущих «нового града» [...]» [1, с. 461–462].

Свою мифологическую систему А. Белый помещает на платформу евразийства, сочетая в едином комплексе восточную (в основном, древнеиранскую, древнеиндийскую, буддистскую), западную (прежде всего, античную), египетскую, а также балто-славянскую мифологические системы. Он синтезирует их с последующим получением монотеистической религии.

Событийная мифолого-религиозная история движется в мифологическом тексте А. Белого по своей схеме: творение – грехопадение – жертва, искупление – воскресение, перевоплощение. Так же, как человечество движется от Перса к Скифу, мифология развивается от Ахурамазды, Митры и Заратуштры к Саваофу и Христу, через вечную жертву и Апокалипсис – к воскресению и перевоплощению. Здесь, следуя, возможно, евразийской доктрине об объединяющем, великом и всеразрешающем куполе Православной Церкви, А. Белый невольно полемизирует с В. Соловьевым, который говорил о невозможности компромисса между христианством и язычеством [11, с. 339].

Третья особенность мифологического текста А. Белого – это соединение мифологической стихии с мировой философией. Наряду с мифологическими и религиозными именами, терминами и названиями в произведениях А. Белого возникают имена западных и восточных философов, начиная от Сократа, Диогена, Платона, Конфуция и Лао-Цзы, Пифагора и Лейбница, кончая В. Соловьевым. Объединение мифологии и философии А. Белый осуществляет не только в художественной прозе, но и в своих эстетико-философских трудах. Но особую роль здесь играет его роман «Котик Летаев», где прямо выводится тождество-преемственность между мифологическим и философским мировосприятием, категории мифологии переходят в категории философии и наоборот. Та же тенденция взаимоперехода прослеживается в романе «Крещеный китаец». Роман поражает обилием встречающихся в нем отсылок к различным фактам мировой философии и истории в переплетении с постоянно встречающимися мифологическими вставками.

Мифологический текст А. Белого – это не собственно мифология, связанная с культом и ритуалом, а синкретическая субстанция, включающая в себя, помимо мифологии, все элементы человеческой культуры, пропущенные через призму философии. С помощью объединения мифологии и философии А. Белый пытается нарисовать цельную картину мира, дать представление о культуре во всей ее целостности. Он пишет: «[...] *Целое* это и есть культура. [...] Культура – целое талантливых достижений: искусства, наук, общественности, в которых целое может и отразиться, и не отразиться» [3, с. 24].

Четвертую особенность мифологического текста А. Белого можно определить как отождествление коллективной и частной мифологий, то есть мифологии традиционной, общечеловеческой и мифологизации мира личностью, сопоставление и отождествление общепринятых мифологем с бытовыми реалиями, осмысливаемыми в процессе развития личности и познания ею окружающего мира.

Идя по мифологическому пути обобщений и аналогий, маленький герой романов А. Белого «Котик Летаев» и «Крещеный китаец» познает мир тем же способом, что и общество, через те же мифологические представления и категории. Дитя Котик Летаев и дитя-человечество творят мифы по одним и тем же законам. Быт Котика Летаева, мифологизируясь, переплавляется в бытие, а бытие через мифологические сюжеты проявляется в быте.

Нужно отметить, что не только герой-ребенок в творчестве А. Белого способен на мифологизацию мира. Мифологическое сознание вообще характерно для героев А. Белого.

Итак, можно выделить следующие особенности мифологического текста А. Белого: 1) стремление привести множество мифологических систем в единую систему, ориентированную на монотеизм (определение общности); 2) установление принципа возникновения этой общности: стремление мифолого-религиозных систем к объединению на платформе евразийства; 3) органичное сочетание мифологии, религии и философии; 4) отождествление общечеловеческого мифотворчества и

мифотворчества личности, мировой мифологии и частной мифологии конкретного человека, познающего мир таким же способом, что и общество; человека, стоящего на границе между бытом и бытием.

Литература

1. Белый А. Блок: «Нечаянная радость» // Александр Блок, Андрей Белый: Диалог поэтов о России и революции / Сост., вступ. ст., коммент. М.Ф. Пьяных. М.: Высш. шк., 1990. С. 459–463.

2. Белый А. Луг зеленый // Весы. 1905. № 8.

3. Белый А. Основы моего мировоззрения / Вст. ст., публ., примеч. Л.А. Сугай // Литературное обозрение. 1995. №4/5. С. 10–38.

4. Долгополов Л.К. Начало знакомства: О личной и литературной судьбе Андрея Белого // Андрей Белый: Проблемы творчества: Статьи. Воспоминания. Публикации. М., 1988. С. 25-102.

5. Исход к востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев: Статьи П. Савицкого, П. Сувчинского, кн. Н.С. Трубецкого и Г. Флоровского. София: Типография «Балкан», 1921.

6. Литературный энциклопедический словарь / Под ред. В.М. Кожевникова, П.А. Николаева. М.: Сов. энциклопедия, 1987.

7. Лотман Ю.М. Текст в тексте // Лотман Ю.М. Избранные статьи: В 3 т. Таллинн: Александра, 1992-1993. Т.1. С. 140–160.

8. Пьяных М.Ф. Комментарий // Александр Блок, Андрей Белый: Диалог поэтов о России и революции. М.: Высш. шк., 1990. С. 619–677.

9. Рязановский Н. Возникновение евразийства // Звезда. 1995. №2. С. 29–44.

10. Соловьев В. Враг с Востока // Соловьев В. Сочинения: В 2 т. / Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 480–492.

11. Соловьев В. Об упадке средневекового миросозерцания: Реферат, читанный в заседании Московского Психологического общества 19 октября 1891 года // Соловьев В. Сочинения: В 2 т.

УДК 7.01

Шарапова Е.А., Маленко С.А., Некита А.Г.

Ужас темпорального тоталитаризма: мифология антиутопических обществ в американском кинематографе[5]

Интерес к мифу в европейском социокультурном пространстве активно возрождается к концу XIX в. Это связано, по словам В.П. Шадеко с «ощущением упадка и атмосферой страха перед историей» [6, с. 380]. Лучшие умы той эпохи всерьез считали, что процесс становления человеческой истории подходит к своему логическому концу. Поэтому в тот период крайне актуальным был поиск чего-то постоянного и стабильного, то, что бы вечно и практически неизменно существовало над культурным слоем, обеспечивая всему и вся незыблемый сакральный патронаж.

Так как классическая европейская культура была основана на античной мифологии, то лучшим способом увековечить человеческую историю стал именно миф, который конструировался вокруг сильних, самодостаточных и волевых личностей как "специфических культурних символов"» [3, с. 47].

Конечно, к началу XXI века трагическое ощущение «заката» европейского мира несколько отошло на задний план. Во многом это произошло благодаря тому, что лидирующие позиции США стали восприниматься как еще одна ипостась Ренессанса европейской культуры.

В связи с этим и традиционное стремление к достижению социальной стабильности через мифоконтексты отнюдь не исчезло. Более того, за последние десятилетия уровень «мифологичности» как обыденных представлений, так и институциональной практики значительно вырос, а потому можно считать, что человечество покинуло эпоху оголтелого рационализма снова вступило в некую мифологическую фазу постмодернистской эпохи. Действительно, в современном обществе миф как самостоятельная форма общественного сознания вроде бы и не является доминирующей, но при этом она исподволь существует практически в каждой идее. Поэтому общественное сознание продолжает активно пользоваться мифологемами, тем самым формируя все новые виды культурных мифов.

Один из главных идеологов и теоретиков немецкого фашизма Альфред Розенберг считал, что «величайшим героем нашего времени будет тот, кто в результате мощного мифического преобразования душ миллионов, отравленных и введенных в заблуждение подчинит этому древне-новому желанию типичного и тем самым заложит основы того, чего еще никогда не было, но что окрыляло стремление всех наших искателей» [5, с. 500]. Таким образом, именно в XX веке мы видим зарождение политических мифов, где лидер принимает на себя бремя преобразования мира путем интеллектуальной силы. На наш взгляд, А.С. Полосин справедливо определяет политический миф как структуру, хранящую «в коллективной памяти народа опыт, связанный с действием институтов его самоорганизации и управления и направленный на укрепление суверенитета нации» [4, с. 170].

Так выкристаллизовываются две фундаментальные стороны политического мифа: политический лидер и народные массы. Последние опираются на

[5] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-00129.

покровительство политического героя, который подчиняет их себе с помощью авторитета. Авторитет в свою очередь основывается на мифическом образе культурного героя. Он же пропагандируется через средства массовой коммуникации.

Таким образом, идея, которую внушает политический герой, становится политическим мифом, который подталкивает людей к действиям по сценариям, задуманным политическим героем. Альфред Розенберг в своем труде не случайно оговаривался, что «живым является только миф и его формы, и за него люди готовы умереть» [5, с. 497]. Иными словами, человек может умирать лишь за ту идею, в которую безраздельно верит, но не понимает. В этом и заключается ужас идеологии тоталитаризма.

Всякий тоталитарный режим представляет собой централизованную иерархическую систему диктатуры определенной общественной группы, которая осуществляется через государственный аппарат, базирующийся на политическом, экономическом и духовном принуждения народа. Именно тоталитаризм планомерно превращает мифический опыт прошлого в идеологическое обоснование права на превосходство и насилие со стороны «избранных». Тоталитарное государство, подчиняя себе все формы социальной организации, претенциозно отождествляет себя и с «обществом», и с «народом». Как правило, в таких государствах процветает диктатура денег, потворствующая алчности и жестокости представителей правящего класса, и это явление называется тоталитарный капитализм.

На сегодняшний день наиболее удачным каналом массового распространения идеи политико-мифической действительности социокультурного пространства современной цивилизации следует считать кинематограф. Поэтому именно на примере антиутопического фильма «Время» (англ.: «*In Time*», реж. Э.Никкол, «New Regency Pictures», «Strike Entertainment», «20th Century Fox», США, 2011 г.) мы проследим ужасающий характер идеологического прессинга государства в отношении обычного человека, погруженного контекст мифического восприятия, носящего преимущественно тоталитарный характер.

Сюжет фильма повествует, казалось бы, о технологичном и счастливом будущем, в котором человечество, с помощью генной инженерии наконец-то победило старение. При этом, авторы фильма не стали вдаваться в научные подробности того, как именно произошла подобная революция, сосредоточившись лишь на ужасных последствиях этого шага. Ведь в модели ресурсного террора, даже если человечество и получает вожделенное бессмертие, то неминуемо возникает проблема, как уберечь землю от перенаселения.

Человеческая цивилизация в этой связи выработала лишь два пути решения: ограничить рождаемость или обеспечить стабильную смертность. Так и появился жестокий и депрессивный мир антиутопии, в котором единственной валютой стало время. Наконец-то настала эпоха, в которой ужас бедности реально, а не иносказательно оборачивается тем, что большинство людей, составляющих основание социальной пирамиды, вынуждены «жить одним днем». Это происходит потому, что у них в запасе никогда не бывает больше нескольких часов, и они очень часто умирают, не успев заработать на еще один день жизни. В то время как элита общества тоже находится в тисках страха, только отличаются они от народа тем, что ежеминутно опасаются грабежей и разбоя со стороны обездоленных. Во многом, поэтому они, трясясь от ужаса за свою телесную оболочку, бесцельно

прожигают жизнь, окружив себя толпой вооруженных до зубов охранников. Фактически, единственным индикатором физической, а значит и социальной состоятельности каждого человека в этом типе общества стали вмонтированные под кожу тыльной части левой руки подкожные светящиеся часы, которые показывают, сколько времени ему осталось жить. Таким образом, мифоужас этого мира состоит в том, что расхожая метафора «время – деньги» получила не только предельно циничный, коммерческий, утилитарный, но и самый прямой жестокий, экзистенциальный смысл.

Саспенс-конфликт в мифополитическом пространстве анализируемого нами предельно политизированного фильма как раз и заключается в том, что фактически такое антиутопическое общество является доведенным до абсурда капиталистическим мироустройством, буквально обожествляемым его приверженцами. Цена потерянной секунды – человеческая жизнь, поэтому бедные жители города находятся в постоянной погоне за временем. И просто некогда заниматься чем-то еще, помимо изнуряющего добывания времени, тогда как элита общества - богачи, имея в запасе сотни и тысячи лет, живут спокойно и томятся в потребительском безделии. В этом фильме ужасов, с помощью доведенной до абсурда диктатуры времени Голливуд наглядно продемонстрировал всю суть современной несправедливой экономики, при которой так или иначе несчастными оказываются абсолютно все агенты социальной коммуникации.

Хорошо известен афоризм Чарльза Дарвина о том, что тот, кто рискнет потратить понапрасну час времени, фактически ещё не осознал цену своей жизни. Таким образом, в мифообществе «темпорального тоталитаризма» именно время – самый ценный и одновременно фатальный ресурс. Но, несмотря на то, что проблема темпорального ужаса в фильме Эндрю Никкола акцентирована прекрасно, ее решение совершенно ничего не меняет. В этой связи Альберт Эйнштейн не случайно говорил о том, что бесполезно пытаться решить какую бы то ни было проблему, находясь на том же самом уровне, где она возникла [1], однако герои фильма пытаются решить проблему именно так – сломав систему изнутри.

Получается, что фильм направлен на формирование революционного типа сознания посредством реализации специфической модели индивидуальной интернализации и последующей коллективной социализации темпорального ужаса, а потому является практически руководством к деструктивным действиям.

Разворачивание такого сценария вполне может обернуться войной, хаосом и катастрофой всего антиутопического социального мифопорядка. Элита, желающая любой ценой сохранить власть, будет прибегать к помощи карательных отрядов, что приведет к беспорядкам, человеческим жертвам и формированию качественно нового уровня жестокости в обществе, в котором эффект «социальных ножниц», при котором бедные станут еще беднее, а богачи еще богаче, достигнет невиданных и поистине ужасающих масштабов.

Таким образом, на примере анализа специфики политической мифологии фильма «Время» мы наглядно видим действие ужасающего механизма идеологического манипулирования обществом. Политические мифотворцы, заново пересматривая историю человечества, до предела искажают действительность для достижения определенных политических целей, путем навязывания массовому сознанию своих стереотипов. С самого начала, по словам Л.А. Васильевой: «тоталитарный миф ничего не скрывал, его функция заключалась в деформации, а не в установлении и показе истины» [2, с. 155]. Один из самых главных мифов в

тоталитаризме, столь зримо воплощаемых и в голливудских ужасных киноработах – это миф о «свободном» государстве, где под маской всеобщего благополучия преподносится тотальный контроль и несвобода.

Литература

1. Альберт Эйнштейн. Афоризмы. [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.albert-einstein.ru/aphorism (дата обращения 03.05.2019 г.).

2. Васильева Л.А. Политические мифы тоталитарного общества // Россия и АТР. 2009. №2. С. 148–158.

3. Malenko S.A., Nekita A.G. Horror films in unconscious anthropological strategies of biopower // Anthropological Measurements of Philosophical Research. 2018. № 13. С. 41-51. doi: 10.15802/ampr.v0i13.122984.

4. Полосин В.О. Миф, религия, государство. М., 1999. 440 с.

5. Розенберг А. Миф XX века. Оценка духовно-интеллектуальной борьбы фигур нашего времени. Таллин: Shildex,1998. 524 с.

6. Шадеко В.П. К вопросу о мифологической картине мира // Царскосельские чтения. 2012. №XVI. С. 380-391.

УДК 008: 130.31
Яковлева Е.Л.

Попытка демифологизации личности Галы Дали

Личность, оставившая след в истории культуры, привлекает внимание как исследователей, так и массовое сознание, если ни при жизни, то обязательно после смерти. Несовпадение жизненных фактов в автобиографии/мемуарных записях, воспоминаниях окружающих людей и данных исследований о какой-либо персоне позволяют говорить о мифизациях, что создает дополнительный флер чудесного вокруг индивида. К числу таких лиц, потрясавших современников и довольно прагматично запутавших следы своей жизни, можно отнести *Галу/Елену Ивановну/Дмитриевну Дьяконову,* которая позиционировала себя в качестве Создателя и Музы Поля Элюара, Макса Эрнста и Сальвадора Дали. Надо отметить, что сами мужчины этого не отрицали. Опираясь на одну их мифизаций Галы Дали книгу «Жизнь, придуманная ею самой», осуществим реконструкцию ее образа, не исключая в интерпретации очередной мистификации женщины-легенды [1]. Подчеркнем, книга воспринимается довольно неоднозначно. Написанная с постоянными скачками от первого лица к третьему, она заставляет задаваться вопросом «кто автор?», что повергает читателя в очередную волну сомнений по поводу личности Галы Дали и добавляет мистификаций образу. Сама Гала представляет на страницах незавершенных мемуаров свою интерпретацию жизни, «что-то объявляя неважным, что-то выпячивая, а в чем-то откровенно привирая» [1, с. 8]. В приведенной цитате явно обнаруживается тяготение Галы к мифизациям.

Персонально-экзистенциальный миф, имманентный сознанию человека, позволяет показать возможный идеальный образ Я, скрывая негативное и неприятное («я помню только то, что хочу помнить» [1, с. 14]). В канву мифа личность вплетает элементы реального и фантазийного, переплетая их между собой. Данный синтез создает новую реальность с приукрашенными событиями и выдающейся ролью в них творца мифического нарратива, что дает повод продемонстрировать миф широкой аудитории в виде своеобразной игры на публику, где все постановочно, срежиссировано и продумано до мелочей. Миф как *возможная история* бытия-в-мире/бытия-с-другими рождает множество «онтологических загадок подвижности события» (М. Хайдеггер), в которых творец эффектно преподносит себя, пряча за эмоционально сообщениями неприятное и реальное. Другое дело, роль интерпретатора. По тексту, ключевым словам, значимым эпизодам, опискам он пытается найти личностное ядро, показав жизнь индивида без мифического флера.

Судя по фактам биографии, идея создания мифов в Гале/Елене Дьяконовой заложена генетически. В ее семье тщательно скрывали все детали (революционной) деятельности родителей. Впоследствии и Гала/Елена будет умалчивать многие эпизоды своей жизни, что будет способствовать рождению в этих лакунах мифических историй, хорошо вуалирующих ее натуру и истинные притязания.

Несмотря на определенный достаток, который в сравнении с семьей сестер Цветаевых оказался бедностью, Гала/Елена тяготилась семьей, и при первой возможности (заболевание туберкулезом) постаралась сбежать от нее в Европу: сначала в санаторий Клаваделя, а потом – к любимому в Париж, в семью Грендель. Желание вырваться из семьи и стать самостоятельной демонстрирует определенную самодостаточность Галы/Елены, ее свободолюбивую натуру, независимость («теперь я была сама по себе» [1, с. 23]) и… желание забыть прошлое. Гала/Елена считала, что «при постоянной привязке к прошлому не может быть будущего», а «сожаление

отнимает силы, мешает двигаться дальше» [1, с. 206, 207]. Как человек действия, она шла вперед, практически никогда не оглядываясь назад и не сожалея о прожитом. Как только появилась возможность избавиться от своего имени («провинциальная девица с провинциальной фамилией и отчеством»), Елена Ивановна Дьяконова превратилась в Галу Грендель, а «в ее жизни совсем не осталось места ничему прежнему, прошлому», «семья Дьяконовых-Гомберг просто перестала для меня существовать» [1, с. 20, 63, 64].

Уже в юности Гала/Елена четко осознавала жизненные цели и планы (все они «исполнимы физически, хотя потребуют максимума эмоционального труда», «если я хочу чего-то, то непременно добьюсь» [1, с. 35, 39]), не сворачивая с пути, шла к ним. В качестве метафизических ценностей Гала/Елена выбрала деньги, богатство и роскошную жизнь. Она постоянно подчеркивала, «я люблю деньги… Деньги помогают создать нужный уровень комфорта» [1, с. 13]. По ее мнению, путь к деньгам ей могло открыть удачное замужество и выгодные связи. Для достижения цели Гала/Елена большое внимание уделяла своей внешности и интеллектуальному развитию, проявляя «маниакальное стремление ко всему лучшему, к чистоте и качеству» [1, с. 84]. Довольно рано она поняла, что истинная женщина должна быть «красивой, ухоженной, со вкусом одетой и отменно пахнущей», поэтому ее «ногти всегда вычищены и покрыты лаком, волосы вымыты и уложены, платья выглажены» [1, с. 75, 73]. Ее невозможно было застать врасплох: Гала/Елена всегда была готова к выходу в свет. Приоритеты в семейной жизни расставлялись только в пользу мужа и себя, а «дети – это обуза, их достаточно родить и отдать на воспитание» [1, с. 15]. Четко отдавая себе отчет в отсутствии материнского инстинкта, Гала при первой возможности избавлялась от дочери, которую безумно любили Поль Элюар и его родители.

Гала/Елена великолепно владела практиками манипулирования мужчин, благодаря чему они мыслили и действовали в необходимом ей русле. Так, Сальвадор Дали понимал, что «Гала будет и без него Галой, а вот Сальвадор без нее будет ли кем-то?» [1, с. 166]. Интуитивно почувствовав, что мужчина талантлив, Гала буквально открывала объятия навстречу любви к нему. Так, после небольшого общения с Сальвадором Дали в голове Галы/Елены пронеслась мысль: «в этом ненормальном, как и в его картинах, что-то есть…», «Дали гениален» [1, с. 133, 144]. Пронзившая Галу/Елену мысль стала очередной поворотной точкой ее жизни: она начала жизнь с чистого листа, занявшись творением гения. Необходимо отметить, в истории искусства за Галой закрепилась характеристика как *творца гениев*: «Поль Элюар действительно талантлив, а вот знаменитым стал рядом со мной», «я – "серый кардинал" для Дали, заправляю его жизнью, как своей собственной» [1, с. 12, 13]. Другое дело, тайной остается методика творения гения. Известно, что Дали работал по много часов подряд, а Гала ему безропотно позировала. Именно Гала была инициатором работы С. Дали в рекламе. Она выполняла роль менеджера, предлагая картины неизвестного Сальвадора Дали галереям и богатым людям. Но большая часть их жизни, связанная с работой, оказывается не афишируемой. Единственное, на что обращает внимание, это идея о «необходимости кропотливо трудиться» [1, с. 76] самой Гале/Елене была не по нраву. Она никогда не желала трудиться и всегда отлынивала от работы, в том числе домашней, ссылаясь на плохое самочувствие («слабое здоровье – прекрасный повод отказаться от всего, что тебе не хочется делать» [1, с. 84]). Женщина жила с убеждением, что производственные успехи не для ее натуры. Для нее существовал только мир творческих людей, где она выбирала мужчину и жила его жизнью.

Правду о всех хитросплетениях в ее судьбе мы никогда не узнаем, потому что Гала/Елена, хорошо усвоив технику мифотворчества, использовала ее на протяжении всей жизни. «Сальвадор и Гала Дали жили в придуманном ими мире, и где граница этого мира и действительности, понять невозможно» [1, с. 5]. Гала и Дали

инициировали огромнейшее количество скандальных историй, вплетая в них элементы фантазийного и чудесного. Сальвадор Дали, играющий только по собственным правилам, создавал скандальные ситуации («чем ярче, чем громче, тем лучше»), а Гала «помогла вырастить эти скандалы до мирового уровня» [1, с. 151, 152]. Удивительно то, что им верила не только массовая аудитория, но и люди из их окружения. Сама Гала поняла, что скандал, формирующий чужое мнение, в итоге приносит финансовое благополучие. Поэтому акцент на скандале стал одной из деталей их совместной жизни. Но когда у Галы все «мечты сбылись, стало скучно» [1, с. 224], а утрата мечтаний стала страшным ударом. «Оказалось, что спокойная беззаботная жизнь неимоверно скучна», а «быть миллиардером невероятно приятно, но куда больше скучно и трудно» [1, с. 90, 223]). Осознавая свою старость («еще никому не удавалось пережить свою старость» [1, с. 221]) и смерть, понимая, что от них не спасут ни деньги, ни скандалы, Гала стала (неосознанно) разрушать свою жизнь и Сальвадора Дали. Их старость была печальной и даже трагичной: бесконечные ссоры между собой и одиночество друг с другом. Даже творчество С. Дали, пластические операции Галы/Елены и совместные выходы в свет не помогали. Тем не менее, Гала в конце книге мудро резюмирует, «я не хочу и не собираюсь исправлять ничего в предыдущих жизнях, не намерена оправдываться. Я жила так, как жила. Может, кому-то и не нравится, но это моя жизнь, а каждый осуждающий пусть представит, что его также судят другие» [1, с. 11].

В заключении выделим следующие моменты. Галу/Елену, несмотря на определенные невзгоды в ее жизни, можно назвать баловнем судьбы. Большая часть ситуаций на протяжении жизни складывалась в ее пользу. Особую роль сыграла и интуиция, благодаря которой она выбирала мужчин талантливых и гениальных. Ее жизненные планы, связанные с комфортной и богатой жизнью, были реализованы. Многие стороны своей жизни она скрывала от посторонних, мифизируя практически каждый эпизод и выход в свет, что способствовало ее богатству, успеху и популярности. Как виртуозный игрок она вплетала в канву собственных повествований элементы вымысла, принимаемые всеми за реальность. Причиной обращения к мифам, в первую очередь, стала семейная среда, в которой вуалировались многие стороны жизни. Впоследствии, обращаясь к мифам, Гала/Елена конструировала в них желаемый образ собственного Я, выгодно демонстрируя его окружающим людям, что создало ей репутацию роковой и эпатажной женщины богемы. Более того, мифы помогали оправдать и многие ее негативные поступки, утешая самолюбие. Осознавая реальное и вымышленное в своей жизни, тем не менее, Гала не отказалась ни от одного мифа, дразня массовую аудиторию: «опровергать слухи, даже самые гадкие, – дело неблагодарное», «все ошибаются, а если ошибаются, то какая разница в чем?» [1, с. 235]. Истинную историю жизни Гала навсегда унесла с собой, оставив множество пробелов, которые постоянно заполняются очередными интерпретациями об ее личности (больше похожими на мифы). Таким образом, персонально-экзистенциальный миф даже после смерти творца остается не только в истории, но и оказывается импульсом для рождения на его основе множества интерпретаций, оказывающихся мифическими. Жизнь личности, спрятанная в мифах, оказывается ускользающей и в интерпретациях, превращая человека в вечную загадку.

Литература

1. Дали Г. Жизнь, придуманная ею самой. М.: Яуза-пресс, 2017. 240 с.

2. Миф как универсалия и смысловая матрица культуры. Великие мифы великих культур. Культурно-символический ресурс мифа. Универсальные мифоосновы человеческого бытия и психологические практики. Проявление мифа через культы и табу

Миф – не просто фундамент культуры, а невероятно сложная, определенным образом структурно организованная знаковая система, отвечающая за ценностные смыслы и воплощающая в себе человеческий микрокосм.

М. Асмус

Мифу по силам разворачиваться на нескольких уровнях смысла – от выраженного в некоем вечном сюжете исходного архетипа до «цветущего» конкретикой калейдоскопа образно осмысленных эпизодов, отсылающих к другим архетипическим образам и сюжетам. Значит, в данном случае точнее будет сказать, что миф может мифологизировать и актуализировать конкретный эпизод из прошлого, придав ему статус вечности и сконцентрировав в нём тот опыт прошлого, который требуется нам в настоящем.

А.В. Ставицкий

УДК 7.01

Бурнашева М.П., Маленко С.А., Некита А.Г.

Мифология тоталитарного ужаса на примере фильма «Равные»[1]

На протяжении всей сложной и противоречивой истории цивилизации европейского типа целая плеяда писателей, публицистов, философов от древности до современности: Платон, Т. Мор, Е. Замятин, Дж. Оруэлл и др. [1-4]) создавая утопии и антиутопии, рассуждали об идеальном будущем обществе. Сам этот жанр выступал одной из форм бытования мифа, сначала в позитивной, утопической, а затем и в негативной, антиутопической форме. Многие из философов и писателей рассуждали об опасности и специфической «привлекательности» тоталитарного общества, в ужасающей мифологии которого нет, и не может быть личности, добра, свободы. Ведь в них каждый человек должен думать, чувствовать, жить как все. А если индивид и пытается хоть как-то выделиться из огромной «серой массы», то власти его просто убирают прочь, уничтожают, убивают, всеми мыслимыми и немыслимыми способами «выкачивая» из него жизнь. Анализ ужасной специфики идеологии тоталитарного мифа хотелось бы провести на примере американского фильма «Равные» (англ.: «Equals», реж. Д. Дориус, «Route One Films» и др., США, 2015 г.), в контексте сопоставления реальных, повседневных проявлений идеологии тоталитарного ужаса в сюжете фильма с современными социокультурными практиками.

Так в фильме «Равные» зрителю представлена авторская версия визуализации мифоидеологии тоталитарного общества. Мифический «Коллектив» представляет собой достаточно угрожающее социальное образование, конгломерат безраздельной

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-00129.

власти, основанной на полном контроле государства над всеми сферами жизни общества. Все люди, независимо от возраста, рода занятий и иных особенностей обязаны беспрекословно подчиняться одним законам и принципам. Рассмотрим более подробно мифологию подчинения личности в кинопространстве общества «равных».

С первых кадров фильма зрителя охватывает ужас от осознания жесткой необходимости для каждого героя с утра до вечера выполнять установленный распорядок дня. Все структурные элементы этого кошмарного хронотопа «равных» жестко расписаны вплоть до секунды. Это относится как к работе, так и к повседневным, физиологическим нуждам людей: сну, приему пищи и т.д.

Работа обязательна и всеобща. Но поражает даже не это, а четкая предписанность производственных функций – ведь каждый элемент этого ужасного мифохронотопа реализует свою, определенную и заданную извне программу, основанную на его публичной выявленной и провозглашенной тоталитарным обществом «судьбе»: кто-то рисует, кто-то работает в саду, кто-то охраняет.

Очень хорошо заметно, что все герои фильма ходят в одинаковых и уж очень подозрительно белых и чистых одеждах. И хотя для сна используются такие же одинаковые и чистые одежды светло-серых или бежевых тонов, зрителя все равно не покидает ощущение нереальности, абсурдности образов героев. Сразу же вспоминаются аналогичные примеры из романа Е.Замятина «Мы», где герои были одеты в «юнифы» (аналог «униформы»), а также из бессмертной антиутопии О.Хаксли «О, дивный, новый мир» где одинаковая одежда символизировала принадлежность членов общества к той или иной его касте. Подобные же примеры мифосимволической роди профессиональных, корпоративных одеяний, наряду с повседневными и бытовыми, мы встречаем в фильмах «Эквилибриум» (англ.: «Equilibrium», реж. К.Уиммер, «Dimension Films», «Blue Tulip Productions», США, 2002 г.), «Время» (описание «New Regency Pictures», «Strike Entertainment», «20th Century Fox», США, 2011 г.), «Я, робот» (англ.: «I, Robot», реж. А. Пройас, «Davis Entertainment», «Overbrook Entertainment», «20th Century Fox», США, 2004 г.), «Голодные игры» (англ.: «The Hunger Games», реж. Г. Росс, Фр. Лоуренс, «Lionsgate», «Color Force», США, 2012-2015 гг.) и целом ряде других голливудских шедевров, где описываются различные аспекты идеологии глобального или персонального мифоужаса, связанного с формальным, во всех смыслах, нивелированием или же полным уничтожением архетипического потенциала личности.

С особым цинизмом в фильме визуализирована исконная утопическая идея имущественного равенства, восходящая еще к «Государству» Платона о том, что в подобном «коллективе» нет места ни бедности, ни богатству, ни зависти, ни жадности. Именно поэтому, по замыслу создателей фильма, в тоталитарном «коллективе» напрочь отсутствует какое-либо насилие и царит абсолютное «добро». В целом, если следить за развитием сюжета фильма, то можно заключить, что «равные» – достаточно мирные, уравновешенные, вежливые, одинаковые, если так можно сказать, «люди».

Особенно настораживает явно прописанная создателями фильма и строго отслеживаемая необходимость ежедневного приема лекарств, который нельзя пропускать. Очевидно, речь идет о неких «профилактических» и «стабилизирующих» препаратах, которые на психосоматическом уровне угнетают восприятие, нивелируют эмоционально-психологическое восприятие различий между людьми. Это, по мысли руководства антиутопического общества «равных», на бессознательном уровне должно способствовать стабилизации и консервации репрессивных основ существующего социального порядка. Кроме того, мифический «коллектив» – это общество без чувств, а уже одно их проявление является самым главным и,

фактически, единственным преступлением в этом в целом «благополучном» и «гармоничном» обществе будущего. Однако, несмотря на все принимаемые меры, над этим обществом все-таки нависла угроза болезни «SOS» – «синдрома общественного сознания», которого якобы это общество избежало. Синдром чреват серьезными осложнениями, проявляющимися в виде деструктивных симптомов: депрессии, страха, ранимости, сострадания, любви и других чувств.

Если человек начинает что-то чувствовать, проявлять себя по-другому, то становится изгоем, но есть такие же, как он (их единицы). Государство настолько жестко контролирует человека, что ему еле-еле удается скрывать свои отличия от других. Но, если власть и государственная охрана замечает, что с человеком что-то не так, то делает вывод о том, что он «болен» и нужно во что бы то ни стало вместе справиться с этим. Ведь главный принцип такого общества заключен в иезуитской формуле: «чувствовать – значит болеть». Такого подозрительного человека «лечат», то есть делают укол в шею, после чего субъект снова перестает «сверх дозволенного» ощущать себя и окружающий мир, становясь обычным куском «мяса», который с утра до ночи тихо работает на «благо» «Коллектива». Кстати, мы уже обращали внимание на то, что в этих моментах особенно заметно определенное сюжетное сходство голливудского антиутопического «ужастика» с романом-антиутопией «Мы», а также с тоталитарными элементами сталинской эпохи, других тоталитарных государств, а частично и с заурядными псевдодемократичными социокультурными и политическими практиками современного общества. Того же американского, особенно если вспомнить принятый после событий 11 сентября 2001 года «Патриотический акт». В современном обществе тотальный контроль государства над чувствами так явно не прослеживается, но он все равно есть. Каждое государство, так или иначе, контролирует общество в духовной сфере. Целенаправленно формируется «клиповое мышление», которое свидетельствует «о новом этапе корпоративного и идеологического расслоения общества» [5, с. 42]: все информационное пространство заполняется фильмами, новостями, контентом, вызывает, программирует одинаковые эмоции у людей: ненависть, сожаление, страх и прочее.

Просмотрев фильм «Равные» и сравнив изображенное в нем общество с периодом Сталинской эпохи и современными социокультурными практиками, можно сказать, что государство как минимум на треть контролирует человека, а особенно молодежь, ведь именно последняя наиболее зависит от Интернета, моды, общественного мнения и каждый человек боится стать изгоем, а потому, зачастую, и не хочет оставаться свободным и одиноким. Мышление у него еще не сформировано, жизненного опыта маловато, поэтому молодые люди не вполне уверены в каждом своем шаге, сомневаются, кому и чему можно верить. Как объяснить человеку, что живет в другой стране, что у нас многое происходит совсем не так, как изображают СМИ? И наоборот. Получается парадокс: в мире всеобщей коммуникации никто никому не верит, все думают, что партнер хочет только обмануть тебя и получить выгоду. В итоге – массовое недоверие, подозрение и примитивный страх, а вопросов всегда намного больше, чем ответов.

Подводя промежуточные итоги нашим рассуждениям о специфике визуализации тоталитарной мифологии в голливудских «ужасных» экранизациях, можно сказать, что на протяжении тысячелетней истории человечества очень много талантливых людей предсказывали будущее. Много идей из книг, фильмов присутствуют и в современном обществе. Формулы: «Если ты не с нами, то ты – против нас», «каждый мыслящий – изгой», и другие до сих пор «работают» в так называемых «цивилизованных обществах». Если человек чувствует и думает по-другому, а не как все «серое стадо», то он получает ярлык «дикаря» и

«ненормального» и от него нужно избавиться: если не расправиться физически, то истребить, хотя бы духовно. Наша же задача – понять транслируемые голливудской машиной «массовой культуры» идеологические механизмы формирования и управления «одномерным человеком» в «обществе потребления» и успешно противостоять им.

Литература

1. Замятин Е. Мы. М.: АСТ, 2019. 416 с.
2. Мор Т. Утопия /пер. А. И. Малеин. М.: Издательство Юрайт, 2018. 137 с.
3. Оруэлл Дж.1984. М.: АСТ, 217. 320 с.
4. Платон. Государство. М.: Академический проект, 2015. 398 с.
5. Malenko S.A., Nekita A.G. Horror films in unconscious anthropological strategies of biopower // Anthropological Measurements of Philosophical Research. 2018. № 13. С. 41-51. doi: 10.15802/ampr.v0i13.122984.

УДК 82:398

Гагаев А.А., Гагаев П.А.

Эстонский КПЛ: компаративистский подход

Введение

Философское основание исследования - философская антропология и теория угро-финского КПЛ А.А. Гагаева, П.А. Гагаева, Н.В. Кудаевой. Теоретические основания исследования – теории космо-психо-логосов, психогенетики, истории России и истории эстонского этноса, лингвистика эстонского языка, теория сравнительно-исторического метода в субъективной социологии П.Л. Лаврова, Н.К. Михайловского, В.О. Ключевского, М.М. Ковалевского и М.Монтеня, сосредоточенного не на сходствах, а различиях в сходствах. Методология исследования. Компаративистский анализ эпосов и сказок.

1. Структура эстонского мышления в сказке и эпосе. Компаративистский подход

Метод выявления различий в сходствах присущ русской сказке. Это сказки о выполнении трудных работ ради цели, братьях Симеонах, знании где-что в мире делается, принятии однообразного внешнего вида (проблема различения тождественного) [1, с. 13-22, 72–92, 109, 183, 232–239]. «Нужно всем одинаковое, чтобы все были как один»; «И было всех их и с Иваном двенадцать человек, а похожи друг на дружку словно братья родные - рост в рост, голос в голос, волос в волос» [1, с. 191, 183]. В эстонской сказке «… женщина родила трех близнецов, трех красивых и крепких мальчиков… Каждому его счастливый дар принесет славу и богатство (быстроногий, ловкорукий, зоркоглазый); а если братья возьмутся за какое-нибудь дело сообща и единодушно, то совершат такие подвиги, что и представить себе невозможно… Дети казались… одинаково ловкими и бойкими. Но уже с малых лет у каждого их них особенно крепли те части тела, которые были когда-то перевязаны красной ниточкой: у одного ноги, у другого руки, у третьего глаза… Но больше всего заботило их, как сделать так, чтобы король посчитал всех троих одним и тем же человеком; ведь иначе им не получить обещанной награды… А так как они были дети одной матери, к тому же близнецы, походившие друг на друга и внешностью и обхождением, то чужой глаз и не мог обнаружить обмана… Так как юноши не питали никакой зависти друг к другу, и никто из них не мог предугадать (жребий выбора невесты), кому суждено стать зятем короля, то они искренне обрадовались успеху Ловкорукого… Жребий, по воле Божьей, пал на Зоркоглазого, и он должен был теперь стать зятем короля» [8, с. 355–356, 371, 375, 377]. Втроем они сделали то, что невозможно сделать каждому из них по отдельности. Они – различия в целом в сходствах [8, с. 376]! Эти трое братьев – три брата-близнецы – сыновья Калева и Сын Калев-Младший, Калеви, Клевипоэг (Алев, Сулев, Калеви). «Если чего жаждешь всем сердцем, то веришь, что желание твое сбудется, так было и с нашей хозяйкой, которая хотела иметь детей » [8, с. 354].

Аналогичен эсхатологический миф о конце мира, в котором действуют три сына Злодея, имеющие увечья. Увечный делает лук, хромой делает стрелы, слепой стреляет, попадая в небо (и оно рушится), землю (она разрушается), в холм, попадая в камень. Стрела отскакивает и попадает в человека. Во всех трех случаях стрелы не возвращаются, излечения не происходит, человек стал слеп и Мир - самоубивается, человечество, этнос эстонцев самоубивается в специализации, разделении и частной собственности.

Образ человека – злое, искривленное, больное, получеловек, дерзающее на все, на Небо и Землю, то есть восставшее против Неба и Земли, Голоса Природы – существо! «Что боги, – думал он, – они крылатые, и я имею крылья. Захочу – полечу на небо, к жилищу богов» [7, с. 213]. Это и мотивы древнегреческих мифов о Беллерофонте, Фаэтоне, Икаре и Дедале. Но это и мотив из Иова о человекобоге: «Нет на земле подобного ему: он сотворен бесстрашным; На все высокое смотрит смело; он царь над всеми сынами гордости» (Иов 41:26). Данная сказка – особенный жанр гносеологических сказок о типе познания эстонского этноса, а не жанр волшебных сказок. Сказка обосновывает, во-первых, вероятностный тип мышления, во-вторых, субъективно-вероятностный тип мышления и едуктивные умозаключения, в-третьих, модель историко-сравнительного метода познания путем выявления различий в сходствах, в-четвертых, прогноз будущего и мышление из идеала о настоящем, то есть рекурсивные определения, в-пятых, отношение совместимости, выводимости, следования различий в локально-общем целом. Сказка содержит мотив обучения на отрицательном опыте (русские сказки «Гуси лебеди», «Братец», «Иванушка». Также и марийская сказка сосредоточена на понятии различений в сходствах. В марийской сказке «Как одну девушку за трех женихов отдавали» для первой дочери вырастили еще двух из кошки и собаки: «И вскоре сравнялись с дочерью, такими стали, что всех троих различить невозможно». Но в дальнейшем обнаруживаются внутренние различия, соответствующие генетической природе или кошки или собаки, т.е. первично именно различие, а не сходство. Различие носит генетический характер.«Коль не живет семья мирно, значит жена происходит из кошачьего либо собачьего племени» (сказка «Как одну девушку за трех женихов отдавали»). Речь идет о свойствах: физических и логических, диспаратных, генетических, диспозициональных, коллективных и индивидуальных. Данная сказка - пример не повседневно-обыденной сказки, а гносеологической, сосредоточенной на способе мышления марийского этноса в структуре повседневно-обыденного мышления.

В испанской сказке «Невеста трех женихов» три прекрасных юноши любят одну девушку, а она любит их всех трех. Они отправляются найти самый чудесный подарок, чтобы девушка выбрала одного из трех. Первый нашел зеркальце, в котором увидел ее смерть, второй – бальзам, который воскрешает, третий – ящик, который позволяет немедленно прибыть на место. Они оживили девушку и она выбрала одного из трех, но два других нашли себе невест в этом селении. Здесь задан мотив целостности различий, их совместимости, выводимости, следования, форма выбора, форма неопределенности в идеале, то есть рекурсия из идеала, семиотическое определение юношей на соответствие, телеология бытия различиями для идеала, цикл моделирования согласно идеалу, форма действие по идеалу целостности.

2. Эстонский КПЛ

1) Гносеология. Атрибутивная рефлексия дифференциации субъектов и предметов суждений в редукции онтологических уровней, выявляя локально-общие объекты и предметы познания и различия в сходствах.

2) Онтология: Космологический принцип: мир прост, локален, самосогласован и не самосогласован, целостен и уникален, абсолютен и изменяется двигаясь к саморазрушению [2; 3; 4; 5; 6; 8; 9; 10].

3) Логика: модель историко-сравнительного метода познания путем выявления различий в сходствах, едукция и субдукция при первичности едукции, правдоподобные умозаключения, редукция онтологических уровней.

4) ОТС – закон системного субстрата: самоорганизация локальных общностей без центрального управления; частная собственность в разделении труда; телеология справедливости, которая меньше эффективности и блага, которое больше

правильности; собственный тип образования, циклы адаптации к сильным субъектам истории и неспособность к самостоятельному суждению и развитию (суждение и развитие по западному образцу); силлогизм действия и рациональности в модели частной собственности.

5) Этика эмотивная: добро – различие и то, что полезно «я» и семье на основе частной собственности, а зло – однородность и утрата частной собственности; прекрасное - равновесие с природой и обществом; правильное - совместимость, выводимость, следование локальных форм жизни.

6) Эстетика – драматическое – страх жизни в условиях физического истребления немецкими рыцарями. Трагическое - утрата суверенности, выбор западного пути, ведущего к ассимиляции и исчезновению из истории (увечный, хромой, слепой в мифе). Комическое: комична жизнь, в которой ее смысл состоит в том, чтобы чередовать – есть, пить и спать, есть и пить, спать будучи не занят целостным трудом (специализированный труд) и государственным строительством в силу несоответствия взятой на себя ответственности за свой этнос.

7) Мотивация: семья – собственность – специализированный труд Мастера – адаптация к реальности иностранного государства и отказ от насилия.

8) Мессианство. Мессианская роль – соединение немецкой, эстонской и русской, восточной традиций жизни. Миссия – наука и образование на основе выявления различий в сходствах в интуитивистской логике. Целевая функция: создание эстонской модели образования и воспитания, отличной от немецкой, европейской и русской. Судьба – или совместимость, выводимость, следование вместе с русским народом, или эсхатологический ассимиляционный процесс западной культуры и блага. Предназначение – обучение на отрицательном опыте отказа от борьбы с внешним и внутренним угнетением и эсхатология конца.

9) Антропология. Система характера: Метафизический характер – интуитивистский тип логики, сосредоточенный на выявлении различий в сходствах, субдукция и едукция при первичности едукции. Эмпирический характер: адаптация и терпение несправедливости. Приобретенный характер: воля к сохранению самоидентичности в семье и слабый тип ЦНС в силу агрессии немцев. Вследствие германской агрессии и физического истребления эстов немцами сформировался слабый тип ЦНС как приобретенный адаптирующе ориентированный характер. Это форма исторической психогенетической травмы эстонцев. Религиозный характер - протестантский тип рефлексии о правах человека и действии по западному образцу человека, отрицая централизованный тип власти, но отрицая марийский тип воинственного лесного человека. Эстонский культурно-типический характер: сангвинически-меланхолический-инертный, волевой в цели поддержания своей уникальной идентичности и идентификации в специализированном труде и творчестве конца и блага.

10) Тектология и праксиология. Локальная самоорганизация, исключение центральной власти и позитивная кооперация в специализированном труде Мастера, исключающего воинскую деятельность.

11) Суперинтенции: персидско-арабо-исламские мотивы стыда, чистосердечия, генеалогии, вооруженной борьба с несправедливостью; католико-протестантские мотивы частной собственности и добра как нехватки добра на основе частной собственности, права человека и западный образец; православно-русский мотив отрицания частной собственности и власти; индусский и угрофинский мотив ненасилия, эстонский мотив поддержании различий в сходства на основе частной собственности, специализированного труда ради собственности и семьи, мотив конечной эсхатологии.

12) Общий смысл: мышление в редукции онтологических уровней, едукции и субдукции, интуитивистской логике, организации формы жизни общества как жизни семей, на основе частной собственности в специализированном труде этноса, людей этноса как различий в самореализации прав человека как справедливости, отрицая централизованную систему управления, эсхатология конца эстонского этноса и человечества как полуспящего-полубодрствующего, больного, увечного, хромого, слепого, самоубивающегося в частной собственности, специализации и власти, западном образце.

Заключение

Эстонский КПЛ – вариант угро-финского и европейского КПЛ, основан на моделировании мира в моделях локально-общего; системах едукции и субдукции; фиксировании различий в сходствах; редукции онтологических уровней; моделях самоорганизации локальных общностей без центрального управления; модели частной собственности в разделении труда; телеологии справедливости, которая меньше эффективности и благо, которое больше правильности; собственном типе образования, циклах адаптации к сильным субъектам истории и неспособности к самостоятельному развитию; силлогизме действия и рациональности в модели частной собственности и адаптации.

Литература

1. Библиотека русского фольклора. Сказки. Кн. 2. М.: Советская Россия, 1989. 576 с.

2. Калевала. Сб. песен-рун финского эпоса. М.: Изд-во худ.лит-ры, 1977. 574 с.

3. Калевипоэг. Эстонский народный эпос / собр. и обр. Ф.Р. Крейцвальд; пер. В. Державин и А. Кочеткова. Таллин: Ээсти раамат, 1979. 250 с.

4. Киппар П.А. Эстонские сказки о животных. Автореф. … дис. … к. филол. н. Таллин: АН Эстонии, институт языка и литературы, 1990. 27 с.

5. Крейцвальд Ф.Р. Старинные эстонские сказки. Таллин: Ээсти раамат, 1969. 295 с.;

6. Марийские народные сказки / Сост. В.А. Акцорин. Йошкар-Ола: Мар.кн.изд-во, 1984. 278 с.

7. Мишши Юхма. Древние чувашские боги и герои (Легенды и мифы Древней Чувашии). Чебоксары: Чувашия, 1996. 226 с.

8. Сказки Балтийского моря. СПб.: Вариант, 1993. 527 с.

9. Шаронов А. М. Масторава. Саранск: Эрзянь Мастор, 2010. 264 с.

10. Шаронова Е.А, Ингл О.П. «Калевала», «Калевипоэг», «Масторава»: эпико-исторический диалог. Саранск: Изд-во Морд. ун-та, 2017. 147 с.

УДК 911.53

Дианов С.А., Дианова Ю.В.

Мифические образы «пермского звериного стиля» как имиджевый ресурс в геокультурном брендинге г. Перми

В 2023 г. городу Перми исполняется 300 лет с момента его основания. Близость юбилейной даты создает условия для переосмысления в среде исследователей культурного наследия пермской земли. Методологическим основанием для исследовательских сюжетов может выступить теория геокультурного брендинга территорий. Ее основоположник, Д.Н. Замятин, под геокультурным брендингом предлагает понимать проектно-сетевую деятельность, направленную на прикладное использование образов территорий (архетипические образы, локальные мифы, исторические явления), в целях формирования и продвижения социально значимого и аттрактивного территориального образа [3, с. 23].

Сегодня реально существующее символическое поле современной Перми включает в себя уникальный узор смыслов, в основе которого лежит «пермский текст» – семантическая структурированность и связность всех высказываний о Перми и вообще всех знаковых манифестаций «пермскости» и цельность этой совокупности [1, с. 23]. Одну из особенностей пермской символики отмечает культуролог Л.А. Коневских, говоря, о том, что смысловая семантика некоторой пермской скульптуры не столь ясна, как в других городах. Она требует погружения в миф, легенды, сказания, историю [5, с. 49]. Одним из ключевых культурных явлений Перми, в которых заключаются имиджевые ресурсы территории города, является «пермский звериный стиль». Образы «пермского звериного стиля» несут важную и, в то же время сложную информацию о мировоззрении и мифологических представлениях древнего населения Пермского края в эпоху раннего Средневековья (VI-XIII вв.). В частности, речь идет о художественной медно-бронзовой пластике, в которой содержались космогонические и тотемистические верования древних пермских народов (Ананьинская, Гляденовская, Ломоватовская, Родановская культуры). При этом надо иметь в виду, что начиная с IX века, в металлической пластике средневекового населения наблюдается стилизация мифических образов, в которых преобладали антропозоморфные и антропоморфные сюжеты [7, с. 10-11]. По данным пермских археологов в Пермском Прикамье в металлопластике раннего железного века впервые формируется образ *медведя в жертвенной позе*. Л.И. Липина выдвинула предположение, что бронзовые накладки, пластины и застежки с изображением медведя относились как к мужскому, так и к женскому костюмам. Крупные прямоугольные бляхи-накладки принадлежали мужчинам и служили парадными доспешными нагрудниками. Присутствие изделий с образом медведя в женском костюмном комплексе, возможно, являлось отражением древнейших верований, связанных с обрядами перехода и весенними календарными праздниками, направленными на пробуждение воспроизводящих функций земли, растений, животных и людей. В семантике женской бронзовой гарнитуры, в частности, подвесках и пронизках, отражены плодоносящая, небесная, солнечная силы, свойственные образу медведя. Изделия являлись оберегами и имели высокий семиотический статус благодаря сакральной медвежьей символике [6, с. 24]. Следует также отметить, что по коми-пермяцким преданиям, легендарный Кудым-

Ош (мог превращаться в медведя) был князем Чуди, от которой ведет свое начало народ коми-пермяков. В эпосе повествуется, что именно медведь первым стал строить лодки, добывать железо и изготавливать из него орудия труда, внедрил культуру земледелия, установил связи с соседями, наладил обмен товарами. Образ «чудского» медведя опосредовано был закреплен в новейшее время в гербе г. Перми (1998 г.), а затем и Пермского края (2007 г.). Сегодня изображения медведя, в том числе в жертвенной позе, является одним из самых знаковых в геокультурной среде и олицетворяет семантический образ «пермскости». В центре г. Перми, на ул. Ленина, в 2006 г. была установлена скульптура «Легенда о пермском медведе» (скульптор-монументалист В. Павленко). Посетители «пермского медведя» верят, что если потереть ему нос, то желание обязательно сбудется. Обязательная часть посещения памятника медведю в Перми – это оседлать «Михайло» и сделать на нем фотографию [8]. В то же время, пермский архитектор М.И. Футлик свидетельствует, что при проектировании административного здания в центре г. Перми (ул. Советская, д. 28 а) встал вопрос об экстерьерном оформлении его фасада. «Чтобы придать капризной пластике модерна пермский характер, мы ввели в орнамент узнаваемые элементы «пермского звериного стиля»…», – говорил архитектор [2]. Основой орнамента стало как раз изображение медведя в жертвенной позе. Данную композицию можно увидеть и на фасаде Центрального универмага (ЦУМ), на барельефе общественного здания (бывший флигель ресторана «Кама», ул. Екатерининская, д. 68 а), а также в оформлении терминала пермского аэропорта «Большое Савино».

Не менее значимыми образами «пермского звериного стиля» являются *человеколоси, водоплавающая птица* (утка), *ящеры* (змеи), *лошади* (кони и всадники). По мнению В.Л. Петрова, человеколоси были в воображении древних пермяков своеобразными духами-охранителями верховного божества или семейного очага. «Встречаются плакетки с изображением человеколося в окружении фигур лесных животных, искусно вписанных в удлиненную рамку. Очевидно, перед нами изображение лесного духа – хозяина тайги, "верысь-морта"…», – утверждает ученый-археолог [9, с. 89]. В феврале 2017 г. геймдизайнеры В. Белецкий и М. Швачко презентовали интерактивную игру «Человеколось». На создание игры их вдохновили легенды, мифологические предания о человеколосях. Данный проект ведущими культурологами был признан как научно-популярное исследование, написанное живым языком. Древние верования как атрибут духовной культуры передаются в формате интерактивной истории.

В период с 6 апреля по 26 апреля 2018 г. в Центре городской культуры г. Перми проходил масштабный арт-проект «Чудо чуди», в котором приняли участие художники, искусствоведы и дизайнеры из Перми, Ижевска, Сыктывкара и Екатеринбурга. В рамках проекта состоялся трехдневный лекторий, где обсуждались проблемы изучения «пермского звериного стиля», а также перспективы дальнейшего исследования его символики и семантики. В экспозиции арт-проекта были представлены работы художников, скульпторов и графиков Ю.А. Шикина, П.А. Микушева, А.И. Зырянова, Р.Р. Исмагилова, Д.В. Козлова, В.В. Коротаева, Ю.Н. Лисовского, Юлии Пермяковой и др. В работах мастеров в искусно стилизованных образах звериного стиля была заключена информация об архаичных символах «чудского» народа. В одной из картин художник-этнофутурист Юрий Лисовский использовал образ водоплавающей птицы –

большой утки – символ мироздания в финно-угорской мифологии. Утка снесла яйца, из которых возникли растения, рыбы и птицы, звери, мужчина и женщина. Плывя по бескрайнему океану, утка совместно с другими божествами создает землю, горы и солнце. Ныряя в океан, она имеет возможность перемещаться в мир духов. Юрий Лисовский, учитывая эти смыслы, поместил в утке зверей и птиц, а на ее спине расположил взятых за руку мужчину и женщину – первых людей [4]. Павел Микушев в своих картинах отразил образ мифического триединства мира: символом нижнего мира является ящер, среднего мира – звери (медведь) и люди, верхнего мира – птицы. Медведь стоит на ящере, на спине же медведя – двуглавая птица. В другой его картине были изображены стилизованные образы двух человеколосей, держащих в своих руках новорожденного, что символизировало рождение новой жизни и обретение ее телесности [4].

Стилизованные изображения «пермских» ящеров, человеколосей и причудливых птиц можно сегодня видеть в экстерьере общественных зданий г. Перми (фасад ЦУМа), на остановочных комплексах городского транспорта, в дизайн-оформлении автобусов и трамваев, а также в скульптурных композициях города («Кама-река», ул. Ленина). Таким образом, мифические образы «пермского звериного стиля» являются базисным имиджевым ресурсом для развития геокультурной среды города. При этом следует иметь в виду, что архитекторы, дизайнеры, художники в своих произведениях выводят сакрально-мифологическую составляющая на второй план. Упор делается на художественно-эстетическую утилитарность, выход во внешнюю среду которой обеспечивается механизмами геокультурного брендинга. Мифологическая же окраска культивирует познавательные повседневные интересы людей. Несколько слов необходимо сказать и о тех рисках, которые могут вызывать фактор «торможения» использования данного имиджевого ресурса. Во-первых, «профанизация» мифических образов звериного стиля может привести к преобладанию в городской среде произведений «китчевого» характера. Во-вторых, объекты звериного стиля не должны затмевать другие историко-культурные образы Перми: «Пермь купеческая», «Пермь христианская», «Пермь индустриальная». В-третьих, при разработке культурного кода г. Перми знаковую символику «звериного стиля» необходимо корректно вписать в современную торгово-экономическую инфраструктуру (рекламные вывески, экстерьер торговых павильонов, магазинов, кафе и др.), не вызывая эффекта «неприятия» деловым сообществом.

Литература

1. Абашев В.В. Пермь как текст. Пермь в русской культуре и литературе XX века. Пермь: Изд-во Пермского университета, 2000. 404 с.

2. Беломестная А. Интервью с М. Футликом. «Архитектуре невозможно научить!» // Интернет-журнал о дизайне и архитектуре «BERLOGOS». URL: http://www.berlogos.ru/interview/mendel-futlik-arhitekture-nevozmozhno-nauchit/ (дата обращения: 01.04.2019).

3. Замятин Д.Н. Геокультурный брендинг городов и территорий: от гения места к имиджевым ресурсам // Современные проблемы сервиса и туризма. 2015. № 2 (Т. 2). С. 26–31.

4. Козлов И. От нижнего мира к верхнему: фотоэкскурсия по «Чудо чуди». Фоторепортаж. 10 апреля 2018 г. URL: http://zvzda.ru/articles/e7de69d1768f (дата обращения: 15.04.2019).

5. Коневских Л.А. Смысловая стилистика города // Город как стиль. Статьи и матер. Всерос. научно-практ. конф. «Пермь как стиль: формирование современной городской идентичности в России» (г. Пермь, 13-15 июня 2013 г.). Пермь: ПГГПУ, 2013. С. 47–50.

6. Липина Л.И. Образ медведя в ископаемых костюмных комплексах: к реконструкции духовной культуры древних жителей Прикамья // ИДНАКАР: Методы историко-культурной реконструкции. 2007. № 1. С. 24–30.

7. Мельничук А.Ф. Чудские, камские, пермские древности / А.Ф. Мельничук, Г.Н. Чагин // Наследие Камской Чуди. Пермский звериный стиль. Екатеринбург-Пермь, 2013. С. 10–14.

8. Памятник медведю в Перми – самый добрый Мишка страны / Parmaday. URL: https://parmaday.ru/starinnye-goroda/perm/pamjatnik-medvedju (дата обращения: 23.04.2019).

9. Петров В.Л. Культ животных в Пермском Предуралье // Труды Камской археолого-этнографической экспедиции ПГГПУ. Вып. 9. Пермь, 2014. С. 87–93.

УДК 821.161.1
Евдокимов А.А.

Шекспировская мифология в интерпретации А.А. Григорьева

Шекспировские переводы А.А. Григорьева – значительная часть его драматического наследия, которое включает оригинальные произведения, переводы классических европейских пьес и современных оперных либретто (см. полный список [3, с. 745]). Посвятив их созданию последние десятилетия жизни, Григорьев прошел долгий путь от адаптации инокультурных текстов для русского читателя в «Сне в летнюю ночь» к созданию собственно художественного перевода — трагедии «Ромео и Джульетта».

«Шекспировские» произведения Григорьева не раз становились объектом изучения. Их художественный метод, творческая истории и отдельные аспекты поэтики, в частности образная система и художественная речь, изучались Ю.Д. Левиным [4, с. 299–303]. Также немалое значение имеют сопроводительные статьи и комментарии к научным изданиям, подготовленным Б.Ф. Егоровым и Р. Виттакером [1; 2]. Кроме того, проблема шекспировской рецепции у Григорьева затрагивалась в диссертации И.Н. Островских [6] и в недавней работе Е.М. Луценко [5].

В настоящей статье исследуются принципы трансформации шекспировской мифологии в переводе комедии «Сон в летнюю ночь», выполненном Григорьевым. Основная цель работы состоит в том, чтобы показать, как система мифологических образов, мотивов и сюжетов соотносится со смелыми жанровыми и стилистическими экспериментами поэта-переводчика.

Шекспировская мифология в комедии «Сон в летнюю ночь» отличается многоплановостью и синтетичностью. Основной ее сюжет — о торжественном бракосочетании любвеобильного царя Афин Тесея с царицей воинственного племени амазонок Ипполиты. Шекспир обращается к версии мифа, восходящей к Плутарху, но изложенной в галантном духе Дж. Чосером в «Кентерберийских рассказах» [15, p. 88–94]. Облагороженные Тесей и Ипполита предстают идеальной гармонической четой, идущей к счастливому браку, – это типичная ситуация для развязки сюжета классической комедии, от которой отталкивается Шекспир, создавая свой, по терминологии Л.Е. Пинского, магистральный сюжет [7, с. 50–53]. Сюжет «Сна в летнюю ночь» осложняется тем, что его «то параллельно протекающие, то пересекающиеся, то сплетающиеся воедино» [7, с. 53] элементы принадлежат различным мифологическим системам. Близящийся к завершению античный матримониальный сюжет связывается в комедии с различными пластами мифологических систем средневековых европейских народов. Прежде всего это кельтско-германские сюжеты о короле эльфов Обероне, имя и отдельные черты которого восходят к германской «Песни о нибелунгах», а характер и ключевые функции — к французской эпической поэме XIII века «Гуон Бордосский» (Шекспир, по-видимому, читал ее в английском переводе лорда Бернерса [13, p. 6]). Здесь обнаруживается характерный для поэта синтез античной и кельтской мифологии, поскольку Оберон – сын обожествленного Юлия Цезаря и гэльской богини войны и смерти Морганы, позднее действующей в артуровском эпосе в качестве феи. Эта же особенность мифологии Шекспира проявляется в создании образа Титании, супруги Оберона (согласно мифу, царь эльфов холост), имя и характер которой подсказаны «Метаморфозами» Овидия. Творчество последнего, по мнению исследователей, оказало беспрецедентное воздействие на Шекспира вообще и на «Сон в летнюю ночь» в частности [14, p. 3]. Также Шекспир встраивает в сюжет комедии «весьма плачевное

увеселенье» — пародийную трагедию-фарс о Пираме и Фисбе, созданную по мотивам мифологической поэмы Овидия. С другой стороны, Пак, типичный для индоевропейской мифологии дух-домовой, приобретает свойственные английскому фольклору атрибуты – метлу, громкий смех и способность к оборотничеству [12, p. 71–79]. Таким образом, в шекспировской комедии происходит интерференция различных мифологических систем и связанного с ними мифологического времени (античность – Средневековье).

Отправной точкой в работе Григорьева над комедией стал цикл стихотворений «Титании», посвященный расставанию поэта с Л.Я. Визард и датированный автором ноябрем 1846 года [3, с. 706, 709–710]. В центре внимания молодого мистика магия июньской ночи, «сильф крылатой» Титания и alter ego поэта — «грустный и больной» новый Оберон [11, с. 179, 181]. Шекспировская мифологическая система здесь проецируется на любовную драму Григорьева, открывая цепь трансформаций оригинального текста: страдания Оберона — лирического героя предвосхищают грезы о семейном счастье в комедии. Интересно, что круг образов и мотивов, представленных в стихотворениях Григорьева (ночной лес, сильфы, Оберон, Титания, Основа, мотивы танцев и игр), позволяет предположить, что их автор в большей степени ориентируется на увертюру и сюиту Ф. Мендельсона «Сон в летнюю ночь» (op. 21 и op. 61 соответственно), чем на оригинальную комедию. Оперно-балетные постановки шекспировской пьесы под музыку немецкого композитора, с редуцированным сюжетом и акцентом на образы эльфийской четы, Оберона и Титанию, оставались популярными до конца XIX в. [13, p. 13–16]. Вероятно, именно поэтому в предисловии к своему переводу Григорьев убеждает читателя, что единственным «истинно великим и вполне достойным толкователем» Шекспира был Мендельсон [11, с. 194].

Работа над переводом растянулась почти на десятилетие: еще в марте 1851 г. Григорьев обещает М.П. Погодину вскоре опубликовать «Сон в летнюю ночь» на страницах «Москвитянина» [2, с. 43]. Однако занятость Григорьева и решение обратиться к оригиналу отсрочивают окончание труда. Познаний в английском языке, полученных в годы учебы в Московском университете, оказалось недостаточно, и восполнять пробелы Григорьеву пришлось во время работы над Шекспиром: «<…> учусь жестоко по-английски», — сообщает он А.В. Дружинину 12 декабря 1856 года [2, с. 120]. Из переписки Григорьева следует, что наиболее активный период работы приходится на 1856 год, когда поэт знакомится с дружининским переводом «Короля Лира» и обширным программным предисловием к нему [8]. Григорьев решает следовать тем же переводческим принципам и так же объясниться с читателями в предисловии, стилизованном под письмо к Дружинину (ему же автор собирался посвятить перевод [2, с. 119]). Григорьев разделяет антиэвфуистический пафос Дружинина, выступая за компромиссную передачу оригинала, при которой язык Шекспира подвергается адаптации и упрощению. В одном из многочисленных примечаний Григорьев подчеркивает, что «подстрочные переводы <…> положительно вредны для массы, которую они отвращают от чтения Шекспира и положительно же бесполезны для избранных, которые могут выучиться по-английски, чтобы изучать Шекспира в мельчайших подробностях» [11, с. 273]. Эта позиция не только сближает Григорьева с Дружининым, но и противопоставляет его труд существующим переводам комедии – довольно буквальным версиям И.В. Росковшенко [9] и Н.М. Сатина [10].

Таким образом в переводе Григорьева мифологические сюжеты выступают полем для художественных экспериментов, в частности по переосмыслению шекспировской мифопоэтики.

На мифологическом начале шекспировской пьесы переводчик фокусирует внимание уже во введении к своему труду. Отметим особо, что написание предисловия шло параллельно с отделкой пьесы, поэтому Григорьев имел возможность применить постулируемые им принципы в тексте. Как и его предшественники, в частности романтики В.К. Кюхельбекер и А.Ф. Вельтман, Григорьев сосредоточивается на мифологии Шекспира, называя ее сказочной «басней» (mythos), «дикой до возмутительности» и «достойной пьяного дикаря» (здесь обыгрывается вольтеровская характеристика Шекспира) [11, с. 184]. Именно «фантастический мир» [11, с. 186] Шекспира с его эльфами и феями, которых переводчик считает своими «стародавними знакомцами» [11, с. 190], видится Григорьеву самым ценным из того, что создало воображение автора «Сна в летнюю ночь». По его мнению, английская фантазия должна стать достоянием русского читателя в знакомом и понятном ему виде. Главным принципом адаптации шекспировской мифологии становится смещение гетерогенного по своему происхождению и характеру мифологического материала к русскому сказочному эпосу. Григорьев признается, что первоначально собирался полностью снять эффект прикосновения к чужой культуре, но лишь пылкая страсть к эльфийским образам остановила поэта от столь радикальной адаптации [11, с. 187].

Тем не менее шекспировская мифология подвергается у Григорьева значительным по своей глубине трансформациям. Самая очевидная из них связана с категорией жанра. Стремясь приблизить Шекспира к отечественному читателю, Григорьев ориентируется русские прецеденты в драматическом роде, позволявшие при умеренной адаптации передать эффект оригинала. Парадоксально, но при полном сохранении сюжета Григорьев стилистически и жанрово сближает «Сон в летнюю ночь» с бытовой драмой Островского и его современников. Эта тенденция преобладает в его переводе комедии, охватывая как речь афинских мастеровых, так и мифологических персонажей. В пьесе преобладает бойкая разговорная речь купцов Замоскворечья. Величавый Тезей Григорьева говорит по-простонародному, что, разумеется, не соответствует оригиналу: «Здорово, добрый мой Эгей…» («Thanks, good Egeus»); «Димитрий же притом отличный малый!» («Demetrius is a worthy gentleman»). В его речи, также, как и в речи Эгея, Лизандра и Деметрия, возникают архаизмы («понеже», «иномест», «сбираться») и экспрессивная лексика («вздор», «дрянь», «образина»). Сам Тезей у Григорьева «князь», а не герцог (Duke), как у Шекспира, и не «царь», потому что, по объяснению переводчика, это «средневековое и притом сказочное лицо» [11, с. 266–267]. В примечаниях Григорьев неоднократно подчеркивает, что его задача передать именно средневековый колорит комедии.

Эльфийские образы в пьесе также подвергаются трансформации под влиянием своеобразного синтеза русского эпоса и русской драмы 1850-х годов. Так, например, рассказывая проделках Пака (2.1), Григорьев создает бытовые сцены, исполненные грубого комизма. Шутка Доброго Робина над сплетницей кумушкой приобретает сатирические черты, в то время как исходные мотивы становятся своеобразной основой для расширения сюжета за счет бытовых деталей:

Иномест, с пьяной бабою я шуточку сострою:
В стакан, печеным яблоком свернувшись, заберуся,
Как поднесет лишь ко рту — я в губы ей толкнуся
И фартук полинялый, хоть выжми, взмок от пива!
А то, карге старухе ворчливой и болтливой,
Лишь угостить сберется внучат рассказом длинным,
Вдруг подвернусь я трехногим я стуликом старинным

И вмиг из-под старухи скользну — и ведьма-бух! [11, 208]

Экспериментам с мифологическими образами подводит итог пятый акт, в котором перед счастливыми супругами разыгрывается трагедия о Пираме и Физбе в виде пародии с элементами фарса. Григорьев демонстрирует глубину своих познаний в русской словесности, находя своеобразный аналог этому неизвестному русской литературе жанру. Им становится школьная драма начала XVIII века, которая будучи серьезным, идеологическим феноменом, служащим целям петровской верстернизации Руси, воспринимается читателями XIX и последующих веков как дилетантское, наивное до комизма театральное действо. Поэтому герои античного мифа у Григорьева говорят языком XVII–XVIII вв. с лексическими и грамматическими церковнославянизмами. Появляется здесь и силлабический тринадцатисложник с парными женскими рифмами.

Ежели сим зрелищем ныне вам наскучим,
Не должны слушатели сие разумети!
Так! яко придохом семо да вас мучим!
Но начало с концем сопрягать умети.
Аще зде явихомся — то вам досадити!
Не хощем ни мало вас возвеселити!
Полагаем весь наш труд, дабы вас изгнати!
Сего мы не хощем, чтоб могли вы знати,
Что ныне пред ваши очи мы износим!
До скончанья вашего терпения просим [11, с. 256].

Благодаря трансформации жанра, стиля, а в некоторых случаях и сюжета, Григорьеву удалось во многом нивелировать различия между мифологическими системами в творчестве Шекспира. Сгладив ряд существенных противоречий, он жертвовал точностью перевода, но все же приблизил свой труд к пониманию простого русского читателя. От адаптации античной и средневековой мифологии в «Сне в летнюю ночь» Григорьев обратился к мифам, имеющим литературное происхождение. Он двигался от анонимной традиции к индивидуальному авторскому творчеству. Именно поэтому следующими шагами Григорьева в работе с шекспировским каноном стали ключевые его тексты — «Венецианский купец» и «Ромео и Джульетта».

Литература

1. Григорьев А.А. Воспоминания. Л., 1980. 440 с.
2. Григорьев А.А. Письма. М., 1999. 474 с.
3. Григорьев А.А. Стихотворения. Поэмы. Драмы. СПб., 2001. 760 с.
4. Левин Ю.Д. Шекспир и русская литература XIX века. Л., 1988. 328 с.
5. Луценко Е.М. «Кус мяса», «вяленая треска» и жаркое из гуся. Телесно-бытовые идиомы в «Ромео и Джульетте» и их интерпретация русских переводах XIX века // Вопросы литературы. 2017. № 6. С. 237–264.
6. Островских И.Н. Лирика Аполлона Григорьева: Жанровая динамика, художественные принципы, циклы: Дис. … канд. филол. наук. Барнаул, 2001. 193 с.
7. Пинский Л.Е. Магистральный сюжет. М.: Советский писатель, 1989. 415 с.
8. Шекспир У. Король Лир \ Пер. А. В. Дружинина // Современник. 1856. Т. 60, № 12. С. 169–342.

9. Шекспир У. Сон в Ивановскую ночь \ Пер. И. [В.] Р[осковшенко] // Библиотека для чтения. 1841. Т. 45. № 88. Отд. II. С. 141–224.

10. Шекспир У. Сон в Иванову ночь \ Пер. Н. М. Сатина // Современник. 1851. Т. 29. С. 295–388.

11. Шекспир У. Сон в летнюю ночь \ Пер. А. А. Григорьева // Библиотека для чтения. 1857. № 7. С. 179–274.

12. Briggs K.M. The Anatomy of Puck: An Examination of Fairy Beliefs among Shakespeare's Contemporaries and Successors. London: Routledge & Paul, 1959. 284 p.

13. Shakespeare W. A Midsummer Night's Dream. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 156 p.

14. Siler D.J. The Influence of the Roman Poet Ovid on Shakespeare's "A Midsummer Night's Dream". Intertextual Parallels and Meta-Ovidian Tendencies. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2010. 152 p.

15. Thompson A. Shakespeare and Chaucer: A Study in Literary Origins. New York: Barnes & Noble Books, 1978. 238 p.

УДК 316.75
Спорник А.П.

Рекламный миф как форма компенсации комплекса «социальной ущербности»

Фактически следует признать, что реклама в XX веке от информирования сначала перешла к грубому внушению, а затем и к «незаметному внушению» (термин Паккарда), и ныне её целью является непосредственное управление потреблением. Этому аспекту рекламных манипуляций придаётся особое внимание, поскольку сегодня, в формируемом «обществе потребления», они начинают играть одну из ключевых менеджерских функций, превращаясь в наиболее значимый канал, производящий и поддерживающий механизмы социального управления. «Реклама цинично утрирует даже, предоставляемые *товарной формой потребности*, ограниченные возможности воспроизводства способов социализации, представленных в индивидуализированной манере потребления» [1, с. 190]. Анализируя сложившуюся социально-политическую практику Э. Фромм отмечал, что «наступление на разум и чувство реальности преследует человека повсюду, не давая ему передышки ни на миг: и во время многочасового сидения у телевизора, и за рулём автомобиля, и в ходе предвыборной кампании с присущей ей пропагандистской шумихой вокруг кандидатов и т.д. Специфический результат воздействия этих суггестивных методов состоит в том, что они создают атмосферу полузабытья, когда человек одновременно верит и не верит происходящему, теряя ощущение реальности» [2, с. 204].

Важным аспектом рекламы в процессе управления глобализирующимся потребительским обществом становится внушение желания «маленьким людям» ощущать себя важными, необходимыми, добившимися значимого социального успеха. Они хотят быть в курсе того, что делают другие, во что они одеваются, о чём думают, что говорят, чем пользуются, что едят… Реклама формирует такой социальный контекст, в котором если у тебя есть такая же машина, как у знаменитости, то ты уже можешь считать себя одним из тех, кому удалось более или менее достоверно сымитировать состояние социального успеха. Тем самым, как считает А. Менегетти, «человек превращается в инструмент восхваляемой рекламой вещи и устраняет навязчивый комплекс неполноценности» [3, с. 54]. Характерно, что в отличие от сложной психоаналитической процедуры избавления от настоящих комплексов, потребительские «комплексы неполноценности» могут быть легко преодолены путём покупки пары туфель, банки кофе или рубашки определённой марки. Это даёт рекламе власть провоцировать людей покупать модные вещи независимо от их реальной стоимости, что обозначается некоторыми теоретиками от адвертологии как «эффект Веблена». Показательно, что даже являясь частью глобального мифа «общества потребления» и признавая себя таковым, индивид всё-таки продолжает стремиться к обособлению, выделению себя из потребительской толпы. Примечательно, что рекламные менеджеры используют и эти мотивы социального поведения, паразитируя на формирующихся факторах стремления к новизне и так называемом «эффекте сноба» – потреблять именно то, что не будут потреблять другие. Можно с уверенностью говорить о том, что тенденции, преобладающие в современной рекламе, обращены к непосредственному производству и управлению потребностями и качествами индивида, связанным с его статусом и социальной самореализацией. Поэтому реклама говорит не просто о материальном потреблении вещей, но рассчитывает на мифопотребление символов, с помощью которых человек строит свои отношения с обществом и миром в целом.

Рекламные образы убеждают потребителей в том, что жизнь легка и изобильна, в ней нет никаких социальных ограничений. Именно поэтому потребитель рекламы так легко проникается пьянящим «ощущением победы и власти» [4, с. 145]. Рекламный слоган мобильного телефона №76 или сверхтонкого ноутбука, например, от Toshiba или Samsung, утверждает, что обладание данной моделью является «тонким намёком на ваше превосходство», хотя они вполне заурядны в ряду других подобных, за исключением толщины корпуса. Однако последнее обстоятельство совершенно не имеет никакого значения, поскольку все прекрасно понимают, что это своеобразная *игра* с потребителем, который вполне может себе позволить это приобретение.

Характерно, что подобные ощущения, которые рождают в потребителе рекламные образы, «побуждают его к самоутверждению, к полной удовлетворённости своим интеллектуальным и нравственным уровнем» [4, с. 145]. К тому же реклама показывает потребителю и способ моментального удовлетворения его потребностей и желаний. Она же облегчает выбор из множества существующих товаров, расставляя за потребителя все скрытые социальные и управленческие приоритеты «с помощью языка, в котором слово и действие совпадают» [3, с. 54].

Другим не менее важным управленческим стимулом, определяющим продуктивность рекламных сообщений, является откровенно мифологическая эксплуатация мотивов потребительского подражания и идентификации. Эти бессознательные желания выражаются в стремлении хотя бы внешне уподобиться рекламному облику и модному стилю жизни «кумира», что является в определённой мере естественным процессом. Поскольку подавляющее большинство медийных кумиров находятся в значительной «удалённости», а подчас, даже недосягаемости для массы поклонников, подражание им ограничивается только ритуальным воспроизводством внешних атрибутов, которые как раз и рекламируются. При этом как раз символизации в представлениях потребительской обывательской массы с «сильными мира сего» и не происходит, поскольку она заменяется внешними, знаковыми формами идентификации с объектами подражания, такими как одежда, причёска, манера общения, жестикуляции. Так английский социолог Дж. Кин совершенно обоснованно указывает на тот факт, что реклама «навязывает представление о потреблении рыночного товара как об определяющем элементе социальной идентификации личности. Она вытесняет из общественной жизни некоммерциализированные взгляды и нерыночные отношения» [5, с. 85]. Однако при всех недостатках, рекламная идентификация является важнейшим инструментом социального управления, определяющим приметы достойного образа жизни, к которому должно стремиться большинство.

Литература

1. Маленко С.А. Некита А. Г. Археология Самости: архетипические образы осуществления Человеческого и формы его социального оборотничества. Монография. Великий Новгород, 2008. 298 с., 26 ил.

2. Фромм Э. Иметь или быть? // Фромм, Э. Иметь или быть? Ради любви к жизни / Пер. с англ. М.: Айрис-пресс, 2004. 384 с.

3. Менегетти А. Система и личность /пер. с ит. М., 1996. 128 с.

4. Пендикова И. Архетип и символ в рекламе / под ред. Л. М. Дмитриевой. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2008. 304 с.

5. Кин Дж. Средства массовой информации и демократия. М.: Наука, 1993. 168 с.

УДК 008

Ставицкий А.В.

Миф и время: гносеологический аспект

Одним из главных достоинств мифа является сохранение смыслового и символического единства при максимально возможном смысловом разнообразии [21]. При этом миф сам внутренне обеспечивает то внутренне разнообразие, без которого ни одна лингвосемиотическая система не может существовать, активно используя свою способность отделяться от того или иного смыслового пространства и включаться в новое.

Более того, понятие разнообразия включает в себя и тот весьма важный факт, что те или иные пласты мифа развиваются и разворачиваются с разной динамикой. Но, несмотря на это, неся в себе память культуры во всей её полноте и целостности, мифы не дают ей распасться, построив свою структуру на основе повторяемости в сочетании с бесконечным многообразием, создающим за счёт реминисценций эффект «вечного возвращения» [23].

Последнее обстоятельство подводит нас к той особенности мифа, которая привычно противопоставляется в мифе и истории и связывается со способностью мифа пребывать не только вне истории, но даже вне времени. Что касается внеисторичности мифа, то основные аргументы, подтверждающие данную позицию можно свести к следующему:

1. Будучи проекцией ментальных структур человеческого сознания, миф уже в этом смысле практически неизменен, как неизменны человеческая ментальность и подсознание.
2. Миф имеет архетипическое строение, то есть выстраивается на определённых архетипических основах, которые носят вневременной характер.
3. Миф транслирует вечное, вневременное, то, что присуще всем людям во все времена: нравственные ценности, модели поведения, мотивационные установки, которые были свойственны человеку тысячи лет.
4. Миф игнорирует время, работая с другими фундаментальными категориями бытия.
5. Время в мифе имеет цикличный характер и идёт по замкнутому кругу, воплощаясь в идее «вечного возвращения».
6. Миф не развивается, являясь основой или рудиментарным пережитком архаичного бытия.

Не удивительно, что, согласно общепринятой точке зрения, традиционный миф считается контринновационным и образующим временную цикличность, где вместе с именем человек и вещь обретали судьбу. Их предназначение – воспроизвести заданный именем архетип, каноническую историю, своеобразную мифологическую карму, смысл которой – быть самим собой и вместе с тем всеми теми, кто ранее носил это имя или каким-то другим образом соотносился с ним. В них вечные парадигмы задавали образ восприятия и сопутствующие ему социальные установки, но не исчерпывались им. В результате, пришедшее со временем понимание того, что развитие общества осуществляется не циклично, а исторически, расценивалось мыслителями как преодоление мифа вообще [24, с. 23], когда «миф как таковой уничтожался» [24, с. 33-34], знаменуя победу «логоса». Но, несмотря на свою красоту, мысль о преодолении мифа была, безусловно, ошибочной. Почему? Потому что миф способен обслуживать любую мировоззренческую структуру, независимо от того, на какой идейной основе она строится: циклической или прогрессивной, догматической или новаторской, консервативной или либеральной, ретроспективной или позитивистской,

оставляя для каждой из них условия и пределы обоснования и реализации. Ведь у каждой из них есть свой символически означенный образ.

При этом, находясь в мифологическом пространстве, эти структуры по форме и содержанию, безусловно, ограничены. Лишь миф, относительно их безграничен, так как не только держит их в своём плену, но и способен вовремя заменить одни смыслы на другие без ущерба для мифа в целом.

Спрашивается: почему «миф не знает времени» [18]? Потому что время в мифе циклично или потому что мифологическое время от мифа неотделимо? А как быть с тем, что для человека чувствующего время представляется как живая, меняющаяся субстанция, способная сжиматься или растягиваться, что прекрасно отражено в одном стихотворении военных лет: «бой длился вечность – двадцать пять секунд»? Или в критические моменты мы не способны увидеть всю свою жизнь в считанные мгновенья? Не можем воспринимать далёкое прошлое так, словно оно было только вчера? При этом вокруг понятия «время» выросла своя мифология, вплоть до утверждения К. Леви-Строса, что «и музыка, и мифология суть инструменты для уничтожения времени» [25].

В самом деле, можно ли ограничиться понятием циклического времени, тем более его полным отсутствием («миф не знает времени»), когда речь идёт, например, о национальных мифах России, Украины [4] или Америки? Если миф посвящён отцам-основателям государства или о каком-то его конкретном типе [1]? Имеет ли значение время для мифов истории, литературы или искусства? Конечно, имеет. И если, по мнению различных исследователей, «древний человек» воспринимал время циклично, это не значит, что в рамках мифологического сознания его нельзя воспринимать иначе. Ведь в мифе мир предстаёт таким, каким мы его мыслим. И значит, мы сами решаем, как воспринимать время: линейно или циклично, отдавая предпочтение тому варианту, который более созвучен настроению, чувствам, пониманию. А может даже, сочетая оба варианта в одном, когда цикличность проступает сквозь историю в тех или иных моделях поведения ставших мифами исторических персонажей, уже понимаясь как познанная закономерность.

Как это чувствуется, например, в посвящённых революции изречениях, согласно которым «революции заканчиваются Цезарем» и «подобно Сатурну пожирают своих детей»[1]. Или, как в поучениях Экклезиаста, когда он утверждает: «Что было, то и будет, что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем. Есть ли то, о чём можно сказать: "Смотри, это новое"? Ведь оно уже существует веками, появилось задолго до нас» (Эк.1:9,10), – умело встраивая циклы повторения в кажущуюся новизну и отделяя повторяющуюся сущность от новой формы. А потом пишет о времени для разных дел: «Всему своё время, и есть время всякому делу под небом: время рождаться, и время умирать, время сажать, и время вырывать посаженное, время убивать и время исцелять, время разрушать и время строить, время плакать и время смеяться, время рыдать и время плясать, время разбрасывать камни и время собирать камни, время обнимать и время воздерживаться от объятий, время искать и время мириться с потерей, время хранить и время выбрасывать, время разрывать и время сшивать, время молчать и время говорить, время любить, и время ненавидеть, время войне и время миру» (Эк.3:1-8).

Так, в своих изречениях Экклезиаст, по сути, выстраивает иерархическую пространственно-временную структуру, наслаивающую цикличность во времени на

[1] Мысль о том, что «революция подобно Сатурну пожирает своих детей» впервые была высказана казнённым в период якобинской диктатуры жирондистом Пьером Верньо, но поскольку её произнёс накануне своей казни более известный в истории якобинец Жорж Дантон, согласно исторической мифологии данную фразу нередко приписывают ему.

пребывающую вне времени вечность фразой «Поколение уходит, и поколение приходит, а земля остаётся на века» (Эк.1:4). Что по смыслу соотносимо с другой знаменитой фразой «Отныне и во веки веков», звучащей на английском языке пусть и не так поэтично: «Отсюда в вечность»[1], – но не менее развёрнуто в плане соотношения пространственно временных параметров с вечностью.

Одним из аргументов в пользу того, что человек преодолел миф в своём сознании, является утверждение, что он мыслит исторично, тогда как в мифе время циклично. «Когда появляется историческое сознание – представление о будущем, которое не повторит прошлого, миф начинает ломаться, демифологизироваться» [18], – в частности убеждён В. Руднев. Однако, на наш взгляд, для художественного (мифического) мышления сделать время в своём восприятии цикличным или линейным не представляет никаких трудностей. И в обоих случаях оно будет мифологичным настолько, насколько прочувствовано. А игнорировать или не признавать этого, значит, отказывать мифу в исходной пластике и универсальности.

Другая точка зрения, что миф – внеисторичен, подразумевала, что своей устремлённостью в вечность он отрицает историю. При этом, все осознают, что миф всегда дан нам в каком-то тексте, а текст – всегда историчен. Это значит, что миф может соотноситься с историей, а может быть вне её, проступая глубинными «первообразами» сквозь текст и формируя свою внеисторическую бытийность.

Более того, внеисторичность мифа проявляется в том, что он делает нас современниками любых людей и событий, ставя нас вне линейного времени через личностно воспринятую сопричастность [8]. Иная сторона мифической внеисторичности раскрывается в том, что мифы передают вечное, архетипическое значение различных явлений жизни (война, мир, семья, добро, зло, жизнь, смерть, возрождение и т. п.), включая модели поведения, независимо от периода, с которым мы миф связываем. Что касается того, что миф отторгает историю, это не совсем так. Во всяком случае, современный миф не избегает конкретики и реального исторического пространства, включая причинно-следственные связи, но легко насыщает его той символической значимостью, которая превращает в миф любое историческое событие.

Так, изучая историю, мы ищем прошлое, а находим настоящее. И в этом уже заложен ключевой элемент её мифологизации. Возможно, поэтому А. Топорков заметил: «Мифы изображают не конкретные случаи, произошедшие в прошлом, но события, сохраняющие актуальное значение для современности» [22, с. 50]. А это значит, что если тема касается истории, то она актуализирует и присущий ей мифологический контекст. При этом, уточним, что мифу по силам разворачиваться на нескольких уровнях смысла – от выраженного в некоем вечном сюжете исходного архетипа до «цветущего» конкретикой калейдоскопа образно осмысленных эпизодов, отсылающих к другим архетипическим образам и сюжетам. Значит, в данном случае точнее будет сказать, что миф может мифологизировать и актуализировать конкретный эпизод из прошлого, придав ему статус вечности и сконцентрировав в нём тот опыт прошлого, который требуется нам в настоящем.

Впрочем, и данное определение не раскрывает полностью тот процесс, который миф осуществляет, дабы обеспечить нас историческим материалом, который нам нужен, чтобы разобраться в самих себе. В любом случае, правы те, кто утверждает, что занимаясь историей, мы в конечном итоге пытаемся понять не столько прошлое, сколько настоящее. В этом смысле мифологизированное прошлое для нас – зеркало, в

[1] From Here to Eternity (англ.)

котором мы обречены видеть только себя. Себя во времени и вне его. Причём, видеть именно такими, какими хотим и готовы видеть.

Возможно, в этом скрыт исток непреодолимого желания, заставляющего нас всматриваться в то, чего уже нет, что бы мы при этом ни говорили, и искать в изменениях в нас и вокруг [5] ту неизменность, которая соотносима с вечностью. К тому же при анализе соотношения мифа и времени следует учесть и то, что в мифе время может сжиматься или растягиваться сообразно с ощущениями человека, а события могут вообще протекать вне времени. Но это совершенно не означает, что для мифа времени нет. Мы можем говорить о вневременности мифа лишь в силу того, что в основе его функционирования лежит определённый архетип, который к любому выделенному нами времени не будет иметь никакого отношения [5].

В этом смысле можно сказать, что время властно в мифе над формой, а его архетипичные онтологические основы неизменны подобно платоновским идеям. Но в конкретном историческом выражении миф всегда историчен, ибо обслуживает определённую эпоху [13] в соответствии с её историческими особенностями [15] и потребностями [12]. Ведь, раскрывая смысл жизни во времени, миф уже задаёт временные рамки этого времени: от истоков всего – к конечной цели, которая есть новое начало. Так время встраивается в вечность. А форма мифического воплощения данной установки может быть совершенно разной и будет зависеть от того, что мы от него хотим.

Но, поскольку используемая для познания мифа логика не справляется с такой смысловой неоднозначностью, исследователям проще и удобнее настаивать на чём-то одном. «Некоторые исследователи говорят, и справедливо, о вневременности и самодостаточности мифологического прошлого, о том, что миф есть «машина для уничтожения времени»...» [6, с. 35], – пишет на этот счёт П.К. Гречко.

Однако заметим, что образ мифа, как машины для уничтожения времени, предложенный в своё время К. Леви-Стросом, является довольно сильным, но и «уничтожает» он не более чем образ – образ времени, – поскольку в умах людей всё, что для них значимо, пребывает не где-то в прошлом, но находится в зоне пространства «здесь и сейчас», и ими непосредственно ПЕРЕЖИВАЕТСЯ.

При этом реальность этого образа может быть столь же правдивой, сколь правдивы истории Джоан Роулинг про Гарри Поттера. Хотя для тех, кто живёт ими, всё, что описывает писательница, есть истинная правда, но как бы понарошку. Правда их общей фантазии и мечты [19]. И именно в соответствии с этой «правдой» люди, живущие ею, будут принимать решения, от которых зависят не «фантастические», а вполне реальные проблемы. Ведь реальность мифа основывается на жизненной вере в него, обеспечивая тот уровень убедительности, достоверности, одновременно чудесности и обыденности, который необходим для его принятия, чтобы миф стал для людей органичной частью их жизни, быта и мировоззрения [7].

Отметим, правда, что утверждение П.К. Гречко, что «мифы являются генетически-повествовательными во всех своих объяснениях и обоснованиях» [6, с. 35], несколько сужает возможности мифа. Ведь, он может раскрыться в повествовании [16], но легко «сворачивается» до знака, кода, символа [17], даже буквы, способной «взорваться» для «посвящённого» на нескольких уровнях смысла, не отрицая в принципе ни один из них.

К тому же, в связи с заявленной повествовательностью мифа, стоит напомнить, что набор знаков в нём строится не линейно, не синтагматически, а иерархически. И поэтому то, что является содержанием на одном уровне, на другом, более высоком, может выступать как имеющее своё содержание форма.

Пребывавшая на периферии смысла отдельная частность может при иной трактовке оказаться ключевым объектом смыслового развёртывания или даже связующим центром.

И наоборот. Те же, кто не учитывает этого, будут толковать миф на уровне его непонимания.

Особое место в анализе мифа на предмет его реализации во времени является проблема проявляющихся во времени причинно-следственных связей и их отражение в мифе. В связи с этим отметим, что мифическое представление о времени подводит нас к одному из существующих на основе мифов неразрешимых парадоксов. Он заключается в том, что мифы «одновременно производят миры и существуют в них, являются причинами самих себя и находятся в зависимости от предполагаемых производящих причин, упраздняют любой контекст и становятся постижимыми только благодаря контексту» [9, с. 754].

«Причинно-следственные и иные объективные зависимости миф подменяет также связями по ассоциации (например: дыхание – душа – облако – птица – небо), по сходству и смежности, а еще телеологичностью (существуют якобы заранее определенные цели, к чему все и направляется)» [6, с. 36], – резюмирует на этот счёт П.К. Гречко, явно не соотнося свои размышления с мифами современными. И оно понятно. Ведь сравнивать древние мифы с научными представлениями о них куда проще и удобнее, чем изучать требующие иных подходов свойства и функции мифа в современных условиях, а современный миф может что-то подменять, но что-то и использовать. В том числе и причинно-следственные связи и объективные зависимости. Просто они будут работать на выстроенный в рамках данного мифа образ. И совсем не обязательно, что этот образ будет соответствовать тем установкам, которые к нему предъявляет исследователь.

Так, например, трансформировав идею Ю.М. Лотмана, что миф есть код плюс его история, выраженная (проявленная) во времени [11, с. 15], мы можем понять, как миф живёт исторически. И в этой жизни заложен крайне важный вывод, что миф развивается, и его развитие не обязательно проходит по замкнутому кругу, как нас пытаются убедить многие мифологи, так как в своих изменениях миф настолько же многообразен и непредсказуем, как многообразна и непредсказуема наша жизнь, образно-символическим отражением которой он является [14].

Почему же так происходит? Потому что судить по «древним» мифам о мифологии в целом всё равно, что по экскрементам и скелету мамонта судить о том, как он жил и почему вымер. Кое-что узнать и более-менее правдоподобно предположить можно. Но знания, полученные в результате исследования сохранившихся останков несравнимы с изучением живых объектов.

Не удивительно, что при рассмотрении вопроса об отношении мифа ко времени, наиболее типичной является позиция, согласно которой миф имеет вневременной характер и время протекает в нём всегда циклично. Но, как мы писали об этом ранее, миф в силу своей универсальности может развернуть перед исследователем любой вариант. В частности, применительно ко времени, в различных мифологических традициях доминирует либо линейная, либо циклическая временная концепция. При этом доминирование не исключает их сочетания на различных уровнях. Ритмы и циклы мифосистемы (мифа) – в засыпающей и возрождающей природе (смены годовых сезонов, фаз лунного цикла, смены дня и ночи), создают впечатление цикличности природы. Концепция «линейного» времени исходит из понимания необратимости определённых процессов в жизни человека (возрастные изменения), общества, вселенной и обнаруживается в еврейской традиции и христианской мифологии, чтобы позже стать характерной чертой европейской мифологии Нового времени.

«Напряжённое, динамичное чувство времени – одно из самых характерных европейских чувств. Европеец живёт постольку, поскольку всё время преодолевает свои прежние состояния, поскольку его выталкивают из этих состояний силы, которые

он описывает как законы истории» [2, с. 248], – замечательно написала о соотношении состояний европейца и его рефлексии О. Балла. Но применительно к мифу данный отрывок получает весьма любопытные дополнительные трактовки, даже с учётом того, что «чувство времени» – исключительно мифологическое чувство. Дело в том, что преодоление «прежних состояний» для человека означает преодоление мифа в себе и себя в мифе, но лишь для того, чтобы отбросить старые формы мифа и вместо них создать новые [20]. А подача выталкивающих человека «сил», «которые он описывает как законы природы», весьма подходит под последние представления о том, как миф наукой рационализируется, дабы сделать его понятным для себя. Но что есть в данном случае рационализация, как не особый вид мифотворчества, призванный объяснить человеку то, что он во всей полноте и целостности явления ни понять, ни принять не может? Мифотворчество, в ходе которого не только создаётся простой и понятный образ явления, но и подбираются такие формы его передачи, которые призваны создать иллюзию логичности и наукообразия [3].

Литература

1. Андрієнко О.В. Соціальна міфологія у контексті суспільних трансформацій: Автореф. дис… канд. філос. наук. Донецьк, 2008. 19 с.

2. Балла О. Примечания к ненаписанному. Статьи. Эссе. USA: Franc-Tireur, 2010. 926 с. .

3. Бибихин В.В. Внутренняя форма слова. СПб.: Наука, 2008. 420 с.

4. Василенко А.М. Українська міфологічна лексика в художній літературі XIX ст.: Дис... канд. філол. наук. Ніжин, 2003. 223 с.

5. Веденова Е.Г. Архетипы коллективного бессознательного и формирование теоретической науки // Синергетическая парадигма: Многообразие поисков и подходов. М.: Прогресс-Традиция, 2002. С. 263–272.

6. Гречко П.К. Введение в обществознание. М.: Поматур, 2000. 320 с.

7. Интеллект, воображение, интуиция: мифологический и художественный опыт / Рос. ин-т культурологии, С.-Петерб. отд-ние и др.; Гл. ред. Л. Морева. СПб., 2001. 379 с.

8. Круглов А.Н. Трансценденталистская интерпретация мифа // Разум и экзистенция. Анализ научных и вненаучных форм мышления. Под ред. И. Т. Касавина и В. Н. Поруса. СПб.: РХГИ, 1999. С. 150–162.

9. Леви-Строс К. Мифологики. В 4-х тт. Т.4. Человек голый. М.; СПб.: Университетская книга, 2007. 784 с.

10. Левкиевская Е. Русская идея в контексте исторических мифологических моделей и механизмы их сакрализации // Мифы и мифология в современной России. С. 67–91.

11. Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб.: Искусство-СПБ, 2004. 704 с.

12. Наговицын А.Е. Трансформация гендерных ролей в мифологических системах: Автореф. дис... докт. филос. наук. М., 2003. 44 с.

13. Нейрн Т. От гражданского общества к гражданскому национализму: Эволюция мифа // Логос. № 1. 2007. С. 14–33.

14. Ожогова Е.Г. Миф и знак в системе молодёжной контр-культуры // Человек в пространстве мифов: Материалы межрегион. конференции 10-11 июня 2004, г. Омск / Омск. гос. пед. ун-т ; ред. А. С. Шаров. Омск: Изд-во ОмГПУ, 2004. С. 90–93.

15. Осипов Г.В. Мифы уходящего времени // Социологические исследования, 1998, № 6. С. 3-14.

16. Отрощенко В. Міфологізація етногенезу українців. URL: http://nestor-ua.org/projects/etnogenez-ua6.html.

17. Почепцов Г.Г. Тоталитарный человек: очерки тоталитарного символизма и мифологии. К.: Глобус, 1994. 151 с.

18. Руднев В. Миф // Словарь культуры XX века. URL: http://www.kulichki.com/moshkow//CULTURE/RUDNEW/slowar.txt.

19. Смирнов В.В. Шизомиф. Мифологема шизофренического и мистического. URL: http://samlib.ru/s/smirnow_wladimir_walentinowich/mif4htm.shtml .

20. Ставицкий А.В. Наука и миф: проблема соотношения // Философия хозяйства. №2. 2014. С. 167–176.

21. Ставицкий А.В. Современный миф как социокультурный феномен // Культура народов Причерноморья. №132. 2009, Ноябрь. С. 166–173.

22. Топорков А. Миф: традиция и психология восприятия // Мифы и мифология в современной России. М., 2000. С. 39–66.

23. Элиаде М. Миф о вечном возвращении: Архетипы и повторяемость / Е. Морозова (пер. с фр.), Е. Мурашкинцева (пер. с фр.). СПб.: Алетейя, 1998. 250 с. (Миф, религия, культура).

24. Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. 2-е изд. М.: Республика, 1994. 527 с.

25. Levi-Strauss C. Mythologiques. Le Cru et le Cuit. Paris, Plon, 1964.

УДК 7.01

Сюзюмов И.А., Некита А.Г., Маленко С.А.

Архетипическая мифология лидерства в фильме «Повелитель мух»: между игрой и террором[1]

Знаменитый голливудский антиутопическая экранизация «Повелитель мух» (англ: «*Lord Of The Flies*», реж. Г. Хук, «Castle Rock Entertainment», США, 1990 г.), созданная по одноименному роману У. Голдинга [1], повествует об ужасах группы детей, попавших на необитаемый остров и вынужденных выживать там, героически преодолевая собственные страхи и коллективные невзгоды. Мифологическая стратегия фильма предполагает отслеживание архетипических, индивидуационных сюжетов, связанных с личной героикой каждого ребенка, в составе искусственно созданного коллектива [2]. Так, кто-то из детей, осознавая всю чудовищность своего положения, пытается уподобиться старшим и быстро взрослеет. Другие же, чтобы спастись, через некоторое время, когда состояние шока проходит, избирают принципиально противоположную, но от этого не менее мифологическую, линию поведения. Они начинают развлекаться, демонстративно не задумываясь ни о своем собственном будущем, ни о судьбе других пострадавших. В итоге дети делятся на две группы: тех, кто пытается деятельно выжить и сохранить «человеческое лицо» и тех, кто постепенно «дичает», все дальше отходя от европейских цивилизованных норм поведения, и постоянно проводит время в праздности и развлечениях.

Пользуясь методологией сравнительного анализа типологии лидерства, а также диалектическим методом можно оценить мифологический характер процессов становления того или иного типа лидерства, а также его перспективы.

Так, в романе и фильме выделяются два типа лидеров, и соответствующих им сценариев достижения социальных идеалов. Большая часть ребят выбирает в лидеры Ральфа, который уверен в себе, морально поддерживает других, пытается в замкнутых условиях создать нечто вроде человеческого общества со своими законами и нормами, организует работу по восстановлению лагеря и внедряет осознанные сценарии безопасного добывания пищи. Второй лидер – Джек слишком самоуверен, его «общество» построено по принципу авторитаризма. Потому он, всецело находясь в логике «теневого» мифа, целенаправленно поддерживает в коллективе атмосферу страха, то и дело «разбавляя» ее экстремальными развлечениями. «Режим Ральфа» периодически теряет своих адептов из-за перебежчиков, стремящихся к «комфортной» жизни, а после убийства последнего сторонника Ральф и вовсе остается в одиночестве.

Так в полном соответствии с мифологией идеально функционирующего платоновского «Государства», «режим Джека» становится диктаторским, ужасно устрашающим, однако его методы поддерживаются далеко не всеми. Но попав в его «племя» дети оказываются под его авторитарным влиянием, в сообщество, основанное на страхе, который «потребляет человека» [7, с. 48]. Джек объявляет охоту на Ральфа, как последнего неподвластного его воле. Но в самый разгар охоты на остров прибывают спецотряды для спасения детей. В результате изучения идеала лидер на основе фильма «Повелитель мух» можно сделать предположение, что для плохо образованных и чувственно неразвитых людей, лидер должен обладать такими качествами: 1) харизмой; 2) самоуверенностью; 3) силой (личной или своих верных сподвижников); 4) беспринципностью; 5) жестокостью. В то время как для разумного

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-00129.

человека качества лидера представляются несколько по-другому: 1) уверенность в себе; 2) забота о людях и общем деле; 3) интеллект; 4) справедливость.

Подводя итог необходимо сказать, что мифология лидерства в любом обществе, в том числе и в антиутопическом, имеет важнейшую роль и необходимо не только обращать внимание на тип лидера, но также нельзя не учитывать то состояние, в котором находится общество, потому что иногда нужен сильный лидер, способный удержать власть и порядок, пусть даже ценой насилия и террора удержать общность от хаоса и распада. Несмотря на то, что в описываемом фильме первоначально избранным лидером был Ральф, он не смог удержать власть и вовремя осадить Джека, в связи с этим его слабость сыграла с их обществом злую шутку, фактически толкнув людей на сторону Джека, который был способен удерживать власть у себя, преимущественно ориентируясь на использование силы и страха. Поэтому в экстремальных ситуациях грамотный лидер должен быть способен принимать решения на благо всего общества, даже если это может привести к страданиям друга, но будет способствовать выживанию всей общины.

Литература

1. Голдинг У. Повелитель мух. М.: АСТ, 2016. 317 с.
2. Касаткина Н.Н., Петрова А.В. Сравнительный анализ экранизаций философского романа Уильяма Голдинга «Повелитель мух» // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2016. № 8 (62): в 2-х ч. Ч. 2. С. 18–20.
3. Философская притча Вильяма Джеральда Голдинга «Повелитель мух» //Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Литературоведение, Журналистика. 2010. №1. С. 5–10.
4. Алякринский О. Копни поглубже человеческую природу // Новый мир. 1984. № 2. С. 242–246.
5. Biles J. I. Talk: conversations with W. Golding. N.Y., 1970. 112 p.
6. Dick B. F. William Golding. NY, 1967. 168 p.
7. Malenko S.A., Nekita A.G. Horror films in unconscious anthropological strategies of biopower // Anthropological Measurements of Philosophical Research. 2018. № 13. С. 41–51. doi: 10.15802/ampr.v0i13.122984.

УДК 77
Федина О.В.

Мифология Добра и Зла в мультипликации СССР и США

Актуальность изучения сакрального как значимого социокультурного феномена обусловлена тем, что современная европейская культура обнаруживает тенденцию к распространению представлений об исчезновении категории сакрального, как таковой, в результате тотальной секуляризации социокультурного пространства. Тем не менее, глубокая мифологизированность коллективных представлений в наше время и насыщенность их сакральными образами, задающими идеальные модели поведения, не вызывает сомнения.

Изучение мифологических механизмов функционирования сакральных кодов в коллективных представлениях способствует более полному раскрытию динамики социокультурных процессов в истории и современности. Исследование сакрального, как социокультурного феномена, представляется актуальным не только для культурологии, но также для социальной философии ввиду того, что мифологемы крайне значимы для адаптации человека в социокультурном пространстве. Всё больше возрастает роль информации и информационной среды, что в свою очередь порождает новые социокультурные и экзистенциальные проблемы, актуализирует философское осмысление глубинных, сакральных оснований социальной целостности и целостности жизненного мира человека.

В современной культурологической мысли понятие «массовая культура» считается одним с ключевых нюансов абстрактной рефлексии и обширно применяется в разнообразных согласно собственному содержанию и форме в философско-культурологических контекстах. Так культура, которая ранее была определена как способ ценностного освоения социальной реальности, мегаструктура и системообразующая основа общества, обнаруживает всё более усугубляющуюся массовизацию всех её проявлений. В начале XX столетия, в связи с повсеместной трансформацией вектора развития культуры в коммерческое русло, понятие «массовая культура» в мировоззренческих дискурсах изучается как особый тип культурного продукта, производимого ежегодно крупными тиражами, и требующего действенных механизмов управления и продвижения.

Одним из таких маркетинговых средств является сакральный код. Специфика репрезентации сакральных кодов в таком случае будет отличаться от традиционных культурных форм. Именно период конца XX – начала XXI века обуславливает усиливающуюся мифологизацию культуры, актуализуя действие определённых архетипов коллективного бессознательного. Таким образом, проявление архетипики именно в массовой культуре связано с повсеместным возрождением архаических способов освоения действительности, которую трудно принять в том состоянии, которое обуславливается социокультурной трансформацией. Так как «мифы раскрывают структуру реальности», усиливающаяся мифологизация культуры демонстрирует, что дегуманизации общества, развитие технологий и информационной среды, не исключают зависимость человеческого сознания от мифологии, а, следовательно, «ядром жизни человека и общества был и остаётся его мифический фундамент» [3, с. 222]. В пространстве массовой культуры архетипы, посредством сакральных кодов, воссоздают априорную целостность бытия. Несмотря на то, что массовая культура продолжает выполнять такие функции как адаптация, коммуникация, социализация, и т.д., «подмена социальной и культурных реальностей» [5] приводит к деформации мироощущения, и практически гарантирует

психоэмоциональную перегрузку индивида-потребителя. Основной функцией массовой культуры, которая с успехом использует технологии масс-медиа, является её возможность адаптировать человека к существованию в социуме, включить его в систему общечеловеческих установок и стереотипов, создать иллюзию общности.

Поскольку и ценностные и культурные установки индивида, формирующиеся в наше время под влиянием массовой культуры, являются разновидностью типичных коллективных представлений, становится очевидной мифологическая предопределённость текстов популярной культуры, которая проявляет себя в нехватке рефлексии, базисной прагма-тичности и в рамках установленной необходимости общественного сознания, актуализации архетипической матрицы, аппелированию к области коллективного бессознательного. Общность «массы» невозможно отделить от понятия «коллективного бессознательного, так как культурная обусловленность текстов массовой культуры проявляется в особенностях описания причинности, воссоздания пространственно-временных особенностей, в следовании определённым моделям и стремлении к воссозданию их в безальтернативных вариантах, в стереотипичности, клишированности, манипулятивности коллективными представлениями». Из этого следует, что массовую культуру можно назвать «современной мифологией», со всеми присущими ей признаками и функциями. Так М. Элиаде говорит том, что особенность мифа, заключается в его восприятии как события реально произошедшего [4, с. 15], в то же время, как было отмечено ранее, индивид, включённый в пространство массовой культуры, зачастую воспринимает ее виртуальные проявления гораздо более правдоподобными, нежели реальные проявления социокультурной действительности. Таким образом, картина мира, демонстрируемая нынешним многочисленными понятиями, говорит об их мифологическом мировосприятии, и в то же время отвечает архетипическим конфигурациям. Так К.-Г. Юнг отмечал, что представления масс, которые он называл «ненаправленным мышлением» всегда ориентированы на мифологические установки, образно, представляют собой бесконечную череду образов и бессознательных реакций и ориентировано на адаптацию индивида к «внутреннему миру». Мифологические образы и формы выступают общими символами, выражающими скрытый смысл явлений, которые укореняясь в коллективных представлениях, постепенно начинают восприниматься как априорные догматы, не требующие доказательств.

По выразительным возможностям и образной структуре искусство в различных своих видах и жанрах тяготеет как бы к двум художественным полюсам: к максимальной достоверности воспроизведения действительности и к подчёркнуто условным формам её выражения, основанным на пересоздании реального. Ни одна из этих тенденций не исключает и не отрицает другую. Это положение, характерное для современного искусства в целом, особенно ярко и наглядно проявляет себя в самом синтетичном из его видов – кино, что, несомненно, непосредственным образом связано с объективными социально-эстетическими потребностями нашего времени, с процессом актуализации типологических особенностей и функций различных художественных структур, каждая из которых действует в соответствии со своими специфическими возможностями.

С одной стороны специфика киноискусства – в практически безграничной способности показать зрителю действительность, учитывая свободу выбора точки зрения. Тем не менее, мультипликация не копирует эту документальную безусловность, но заменяет натуру рисунком или набором кукол и декораций.

Мультипликация становится своеобразной вершиной того «полюса» кинематографа, который представляет собой сконцентрированную форму «условного неправдобподобия», и резко отличается от других видом экранного искусства по

самой структуре своих выразительных средств. Среда, которая окружает героя мультфильма, чаще всего является неким фактором «оживления», Поскольку берет на себя активные драматургические функции, Условный характер разыгрываемого действия, именно выразительные возможности «одушевляемого» персонажа играют настолько «огромную роль в синтезе художественных средств, что в случае с мультипликацией можно говорить о в высшей степени своеобразном искусстве, разительно отличающемся от других видов кино. В искусстве мультипликации объединяются художественные формы существенно отличные от тех, которые становятся основой для произведений игрового кинематографа» [1, с. 19].

Специфика социокультурного контекста, порождает сакральные коды определённого рода, транслирующиеся через внешность и поведение героя мультипликационного фильма. Особенности кодирования, в данном случае, обусловлены тем историческим и социокультурным контекстом, в котором было создано мультипликационное произведение. Специфика сакрального кодирования в американской модели массовой культуры заключается в том, что бинарность, которая неизменно приводит к противопоставлению «американец/иностранец», демонстрирует в первую очередь культурную несхожесть, так как представляет собой модель, при которой мы вычленяем из общества группу людей, обозначаемых как «другие». Такое вычленение происходит путем установления самых разнообразных норм – культурных, языковых или даже физических параметров, благодаря которым мы, прежде всего, достигаем понимания нас самих и нашей идентичности, так как в «другом» мы находим различия, прежде всего, не соответствующие нашему представлению о себе.

Советская же мультипликация транслировала бинарную оппозицию «свой-чужой» через призму идеологической системы, и в отличие от американской модели, «чужаком» в этом случае становился не представитель определённого этноса, а представитель «враждебного» социального класса, вне зависимости от его антропологии. Анализ сакральных кодов, читающихся в мультипликационных образах США, показал, что данная национальная модель массовой культуры ориентирована на так называемую «зону комфорта». Персонажи, через визуальные и поведенческие признаки, демонстрируют принадлежность к американской культуре – американский флаг, большой обеспеченный дом, яркая опрятная одежда, машина американского образца, музыкальные инструменты, техника, а также ловкость, изворотливость, ум, хитрость, предпринимательская жилка. Уолтер Дисней так объяснял секрет своего успеха: «Я рассказываю простые истории, и по моим героям видно, что хорошее в жизни может быть также увлекательно как мрачные приключения» [2, с. 20–24]. Все эти признаки указывают на комфортное и обеспеченное всеми благами существование, ведение бизнеса, фермерства, семейную жизнь и не затрагивают такие темы как высший долг, предназначение.

Советские мультипликационные образы же напротив ориентированы, прежде всего, на идею исполнения высшего долга перед отечеством, обществом, ответственности, а потому и быт героев здесь рассматривается через призму идеологии, а не является основным сюжетом. Среди героев, являющихся советскими или «дружественными» преобладают такие визуальные знаки как скромная одежда, советский автомобиль, или общественный транспорт, скромная однотипная обстановка, квартир, и также такие поведенческие знаки как жертвенность, высокопарность, стремление жертвовать личным интересами перед коллективными.

Можно отметить, что национальные модели массовой культуры США и СССР, несмотря на множество различий, имеют сходные черты. В обоих вариантах национальных моделей массовой культуры, ее специфику возможно охарактеризовать

как особый социокультурный феномен, появление коего совершается на определённо значительном этапе формирования установленного вида сообщества («фаустовской цивилизации»). Его основными характеристиками являются наличие генетической связи со средствами массовой коммуникации и новыми информационными технологиями, способность к формированию особого мироосознания, которое отличается некритичностью, генерирование собственного виртуального пространства-времени и т. д.

В обеих национальных моделях старые мифосимволичекие, культурные парадигмы, как эстетические, так и прочие, для массовой культуры оказываются устаревшими. Поскольку пространство этой культуры постоянно пополняется новейшими коннотационными единицами, которые транслируются из сферы обыденного существования. Этот факт дает возможность сделать заключение о существенном изменении манипулятивных элементов массовой культуры, которая заключается в постепенном отдалении ее от явных способов и технологий доминирования, и замене на более имплицитные, тем самым, исключая возможность критики данных технологий со стороны противников манипуляций общественным сознанием. Таким образом, в условиях постоянного воздействия на массовые представления, основной задачей культуры становится формирование у индивида способности максимально объективно оценивать транслируемые культурные образы и установки, сохранять те моральные нормы и ценностные установки, являющиеся наиболее адекватными общественным и культурным мифологемам конкретной эпохи.

Литература

1. Асенин С. В. Волшебники экрана. Эстетические проблемы современной мультипликации. М.: Искусство, 1974. 286 с.

2. Життя та казки Уолта Діснея /Пер. з англ. К.: Престо-Н, 1994. 368 с.

3. Маленко С.А. Археология Самости: архетипические образы осуществления Человеческого и формы его социального оборотничества. Монография. Великий Новгород, 2008. 298 с., 26 ил.

4. Элиаде, М. Мифы, сновидения, мистерии /пер. с англ. М.: Рефл-бук, 1996. 288 с.

5. Пронькина А.В. Массовая культура как культурологическая категория [Электронный ресурс] // Вестник Рязанского государственного университета имени С.А. Есенина. 2012. Режим доступа: https://cyberleninka.ru/article/n/massovaya-kultura-kak-kulturologicheskaya-kategoriya (дата обращения 24.05.19).

УДК 292 + 82.0
Харитонов А.М.

Проблема великанов и карликов в мифах некоторых народов мира

О существовании на нашей планете некогда великанов, наряду с обычными людьми, любят поговорить в различных популярных брошюрах некоторые авторы, частенько ссылаясь при этом на текст Библии. Современная наука не отрицает существования некогда на нашей планете гигантских обезьян гигантопитеков, хотя и считает их давно вымершими. По этой причине принимать их за мифических великанов затруднительно – слишком много времени прошло с тех пор, чтобы людская память могла это помнить. Хотя наши прямые предки и могли еще видеть последних из гигантопитеков 100 тыс. лет назад.

Сегодня самые крупные сухопутные животные нашей планеты - слоны. Сейчас слоны западнее Индии в Азии не встречаются, но в древности все было иначе. Обратимся к И.И. Акимушкину [3], который замечает, что ареал слона 5–6 тыс. лет назад был значительно шире современного. Азиатские и африканские слоны тогда обитали вместе на Синае. Во II тысячелетии до н.э. азиатский слон водился на территории современной Турции, в долине Тигра и Евфрата, Персии и Китае.

Месопотамский подвид слона, водившийся в Сирии, был значительно меньше индийского. На сирийского слона охотился Тутмос I вблизи города Ния, западнее Евфрата [9, с. 437]: «Мое величество билось с ними – со стадом из 120 (животных)», – похвалялся Тутмос. На самом деле он чуть не погиб в схватке с огромным зверем». Фараона спас воин Аменемхеб, который, притаившись в воде между двух камней, изловчился и отсек «руку» (хобот) животному.

О существовании в этом районе «исполинов» действительно повествует и текст Библии [Числа: 13:34]. Вот только можно ли считать этих исполинов людьми, как современные популяризаторы, исходя из наших примеров выше? Может быть позднейшая путаница связана с тотемом слона у какого-то из племен?

Более того, упоминается в Библии и еще один великан – анаким. Народная этимология говорит о его длинной шее, но ведь великан с длинной шеей может быть только одним крупным животным - это жираф. Вполне вероятно и его обитание в Передней Азии в древности, наряду со слоном, хотя возможно авторы Библии встречались с ним в Египте, где жирафы вымерли относительно поздно. Во всяком случае, в Палестине сохранилось название Вади-эль-Джирафи [10], которое можно было бы, пожалуй, отнести к месту обитания жирафов в древности.

Не исключено, что так называемый «сирруш» – фантастическое существо с ворот богини Иштар в Вавилоне вовсе не неодинозавр, как его пытаются иногда представить [13, с. 287], а всего лишь гибрид фантазии художника из реального страуса и уже вымершего к тому времени в Месопотамии жирафа. Кроме того в изображении есть и части от льва, крокодила и змеи. Возможно, что название «сирруш» послужило наименованием жирафа или же само название произошло от слова «жираф».

Можно отождествить также слонов и гигантов греческих мифов со змеиными ногами. Вполне возможно принять ноги слонов в складках за змеиные, равно как и длинный «змеиный» хобот. Примечательно, что один из гигантов носит имя Эфиальт, а на некоторых из них навалили при бегстве острова (как не вспомнить мир, который держится на трех слонах). Известно, что когда-то слоны в древности водились и на Крите, но может и в историческое время тоже? Тогда этот эпизод может быть связан с

борьбой греков с Критом или еще какой-то другой державой, использовавшей в битве слонов.

Убедившись в существовании в районе Передней Азии в древности зверей, которые к настоящему времени здесь вымерли (сюда можно добавить львов и тигров, первые из которых в Ираке были окончательно уничтожены в XX веке), можно попытаться решить и проблему карликов в некоторых здешних мифологиях.

Наиболее подробно освещает данный вопрос словарь «Мифология» [12, с. 665], где временем обитания карликов является не только мифическое время, но и время между мифическим и историческим. У карликов подчеркиваются признаки зрелости и старости (седая борода и др.). В некоторых европейских традициях считается, что карлики достигают полной зрелости в 3 года, а седая борода появляется у них в 7 лет. Кроме того, им присуща ярко выраженная эротическая функция. Они живут в пещерах, земле, в лесу и воде и представляют собой целый народ. Однако неверным будет отнесение к карликам пигмеев, которые являются вполне реальными людьми в отличие от карликов мифов. Тем более, что у пигмеев точно нет гусиных или вороньих лап, да и плоскостопие им свойственно не более чем всем остальным жителям Земли. Особенно разработана мифология карликов в германо-скандинавской традиции, что вряд ли является случайным.

Можно предположить, что карлики являются обезьянами, и тогда многое встает на свои места. Правда, предположение о принадлежности карликов к гоминидам было отвергнуто автором сразу. Согласно [6, с. 347] младенчество у последних длится нужные три года, а ювенильная стадия – 7 лет (итого – 10 лет, что больше искомых 7 годов). Больше подходят для этого более мелкие макаки-резусы. У них младенчество длится 1,5 года, зрелость же приходит еще через 6 лет (итого – 7,5 года, что значительно ближе традиции). Обратимся к свидетельству [1]: «Резусы отважные обезьяны... Не раз нападали они и на невооруженных людей, пытаясь напугать их наскоками, оскаленными зубами, быстрыми укусами, стремительным отступлением и новой атакой». Конечно, макак-резус обитает сейчас от этого района Передней Азии не ближе Афганистана, но 4 тыс. лет назад вполне мог водиться и в Передней Азии и в Закавказье.

По наличию карликов у отдельных народов можно, пожалуй, уверенней описать их ареал. В частности упоминания о карликах имеются у абхазов (ацаны), адыгов (испы), армян (ачуч-пачуч), осетин (бцены) и греков. У последних знакомство с настоящими карликами-пигмеями вызвало впоследствии путаницу.

Вертлявые и непредсказуемые, не слишком умные (но все же умнее великанов!) и жадные, эти характеристики свойственны и карликам и обезьянам. Легко узнаваемы обезьяны и в эпизоде встречи Геракла с керкопами [11, с. 155]: «... Геракл уснул в тени рощи, в окрестностях Эфеса. Во время сна подкрались к нему карлики керкопы и хотели похитить у него оружие, но проснулся Геракл как раз в то время, когда керкопы схватили его лук и стрелы. Переловил их герой и связал им руки и ноги... Но керкопы так рассмешили Геракла своим кривлянием, что великий герой отпустил их». Заметим, что у героя с керкопами не было никакого разговора, т.е. они друг друга не понимали, что также наводит мысль на обезьян.

Кое-где карлики в мифах держат небо. Это вероятно указание на встречаемость их высоко в горах (обезьяны обитают здесь до высоты в 4000 метров). Заметим, что в качестве опыта была предпринята сравнительно успешная попытка акклиматизации обезьян на базе Сухумского питомника уже в наше время. Приматы прижились здесь на воле даже в довольно суровые снежные зимы. По другому варианту греческого мифа керкопы - люди, за свои обманы превращенные Зевсом в обезьян, обитавших на

острове Пифекуса (буквально – «Обезьяний остров»), как нарушители клятвы они лишены речи. Последнее напрямую подтверждает некоторые догадки автора статьи.

Греческая мифология помогает нам решить еще некоторые загадки. В [12] рассказывается о царе ектинов Огиге. По одному из вариантов мифа Огиг обустроил Фивы (Огигию) перед потопом, по другому он погиб от моровой язвы вместе с ектинами. Напрашивается вывод, что в лице ектинов мы имеем дело с етунами «Эдды». Сыном Евера также является по Ветхому завету Иоктан, что может быть принято как совпадение данных всех трех источников. Согласно послебиблейским легендам после потопа на Земле великанов не осталось, кроме одного - Ога, которого Ной собственноручно кормил на ковчеге [12, с. 403]. Похоже, что данный Ог и есть Огиг греческих мифов.

Библейский потоп тогда нужно ассоциировать с Огигесовым потопом греков. Сюда же вероятно относится и потоп «Эдды», в ходе которого утонули все инеистые великаны, кроме одного. Таким образом, вместо одной проблемы появляется другая - куда следует отнести Девкалионов потоп, который больше согласуется со всемирным?

Любопытно, что библейский Голиаф может быть отождествлен с родом ектинов через Ога, царя Васанского, а его рост – более 6 локтей, сопоставим с размерами индийского слона. Вполне возможно, что он и был всего лишь погонщиком слона, т.к. и в некоторых позднейших мифах и сказках богатыри часто выезжали в бой верхом на слоне. Впрочем, имя Голиаф могло и вовсе обозначать … Слон (ср. эль-ифа). Не суть важно настоящее ли это имя или кличка, исходящая из его действительно крупных размеров. Нет ли связи здесь также с происхождением термина «элита» (ср. имя Алиатт, сходное с Голиаф)?

Этимологически скандинавские великаны етуны могут быть связаны и с греческими титанами. На это обратил внимание Дж. Бирлайн в своей книге [4, с. 121] о единстве мифологий всей Земли. Автору же данной работы кажется, что само слово «етун» может оказаться родственным греческому же понятию «этнос» (ethnos) как «племени, народа». Может быть даже «чужого племени, народа» первоначально? Впрочем, также близким оно может быть по звучанию и происхождению (?) народу хеттов.

Возможно, что и Гог и Магог Библии теснейшим образом связаны с великанами и карликами. Если гигант Ог – ипостась слона, то Магог – обезьяны. На это может указывать в частности наименование бесхвостой обезьяны Северной Африки и Гибралтара – маго (магот), оно похоже дано финикийцами, что очень показательно. Почему же в общем-то безобидные (как считается) животные заслужили такую ненависть?

Вспомним, что древние финикийцы были вначале земледельцами (к тому же, по их легендам, пришедшими в Финикию с юга), и загадка сразу же прояснится. За что не любят слонов современные жители Африки? Слоны для них – злейшие враги, они вытаптывают посевы и порой уничтожают целые деревни. Ведь одному слону на прокорм в течение года нужна растительность с 5 квадратных километров [8, с. 400].

Не менее противны африканцам обезьяны. Гамадрилы разоряют поля еще почище слонов. Даже сейчас собакоголовые павианы («песьи люди» ряда источников) преспокойно обитают в горах юго-запада Аравийского полуострова. Сюда они проникли, вероятно, из Африки через Синай и даже могли жить в горах Восточного Средиземноморья до этого проникновения, т.к. в отдаленные времена гамадрилы встречались и в долине Нила [8, с. 584]. Таким образом, легенда об обуздании Гога и Магога Александром Македонским не так уж и неправдоподобна. Вспомним, что македоняне в Индии впервые встретились со слонами, а значит и обезьянами – вот и одна из возможных разгадок мифа.

Следует напомнить, что даже у Киплинга «обезьяний народ» отличался весьма своеобразным поведением, да и «слоновий народ» также может быть многочисленным в стаде (см. выше). Более того, Йоджудж и Маджудж в Коране тоже похожи на слонов: «Люди эти высоки и широки, а у некоторых уши могут закрыть все тело» [12, с. 264]. Громадные уши между тем – отличительный признак африканских слонов.

Видимо от древнеегипетского «иб» в арабский язык перешло «эль-ифа» (слон), которое стало в греческом «элефас» и латинским «элефант». «Песьи люди» помогут нам также поставить под сомнение сведения историков, которые кочуют из издания в издание [5, 9 и др.]. Они касаются «даров», поступивших царице Хатшепсут из Пунта. В числе грузов названы в частности обезьяны и собаки (? – А.Х.).

Скорее всего, что речь здесь идет не об обезьянах и собаках, а о собакоголовых павианах-гамадрилах. Последние - исконные жители полуостровов Аравия и Сомали, где и ищут страну Пунт. Наглядно это можно проследить на рисунке на с. 331 источника [5], где есть изображения трех обезьян, но нет ни одной собаки (рельеф из храма Хатшепсут в Дер эль-Бахри). При этом одна из обезьян сидит в такой характерной позе, что сомнений в ее видовой принадлежности нет. Походка же при ходьбе на четырех ногах у павианов действительно напоминает таковую у борзых собак, откуда видимо и произошло смешение знаков при письме. Недаром же даже в биологической классификации павианы зовутся собакоголовыми обезьянами. К тому же в те времена предпочтение на ловчей охоте отдавали скорее гепардам, чем собакам.

В комплексе «великанов» мифов мы не встречаем пока лишь бегемотов и крокодилов, составляющих ныне природный комплекс саванн. Но, оказывается, последние крокодилы жили в Израиле в реке Церка еще в нашем веке [2]. Нильские крокодилы водились также в Сирии и в долине Иордана, где ныне давно истреблены [7, с. 441]. Если вспомнить, что основной индоевропейский миф, реконструируемый лингвистами, предполагает наличие дракона у источника, которого побеждает герой, освобождая воду, то связать это с крокодилами, нередко охотящимися именно у воды, вполне возможно.

Вероятно, именно они могли породить представление о том, что один из корней ясеня Иггдрасиль в скандинавской мифологии гложет дракон Нидхегг. Ведь племя германиев известно как скифский народ Ближнего Востока еще Геродоту.

В Сирии и на Аравийском полуострове совсем недавно истребили страусов [2, с. 15]. Даже бегемоты водились когда-то в реке Нил, где на них охотились первые фараоны Египта.

Таким образом, мы имеем в мифах древности дело не с природным комплексом субтропиков или даже тропиков как сегодня, а с намного более южным, сходным с климатом саванн. Налицо резкое ухудшение климата, вызванное какой-то климатической катастрофой. Она, похоже, и погубила великанов и карликов мифов на Ближнем Востоке и вокруг, а вовсе не потоп. Такая катастрофа в геологии на западе Средиземного моря известна и относится ко II тыс. до н.э., хотя время ее следовало бы уточнить. Считается, что именно она погубила здесь ряд зародившихся цивилизаций. Не спасшиеся ли потомки данных цивилизаций распространили потом свои мифологические знания на окружающие их народы?

Литература

1. Акимушкин И.И. Мир животных: Млекопитающие или звери. 4-е изд., испр. и доп. М.: Мысль, 1998. 448 с.

2. Акимушкин И.И. Мир животных: Птицы. Рыбы, земноводные и пресмыкающиеся. 3-е изд. М.: Мысль, 1995. 464 с.

3. Акимушкин И.И. Причуды природы. Кн. 2. М.: Юный натуралист, 1992. 144 с.

4. Бирлайн Дж.Ф. Параллельная мифология. Пер. с англ. А. Блейз. М.: КРОН-ПРЕСС, 1997. 334 с.

5. Всемирная история. Т.I. М.: Государственное изд-во политической литературы, 1955. 748 с.

6. Грант В. Эволюция организмов. М.: Мир, 1980. 408 с.

7. Жизнь животных. Т. 4. Ч. 2. Земноводные, пресмыкающиеся. М.: Просвещение, 1969. 488 с.

8. Жизнь животных. Т.6. М.: Просвещение, 1971. 628 с.

9. История древнего Востока. Ч. II. М.: Главная редакция восточной литературы, 1988. 623 с.

10. Краткая географическая энциклопедия. Т. 2. М.: Советская энциклопедия, 1961. 592 с.

11. Кун Н.А. Легенды и мифы Древней Греции. Симферополь: Реноме, 1998. 480 с.

12. Мифология. Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский.4-е изд. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. 736 с.

13. Непомнящий Н.Н. Загадки сынов Атлантиды. М.: Олимп: АСТ, 1998. 540 с.

УДК 821.111.09
Шанина Ю.А.

Миф о Спасителе в романе У. Голдинга «Зримая тьма»

Творчество Уильяма Голдинга (1911-1993), классика английской литературы прошлого столетия, в самом общем смысле посвящено решению вопроса о дальнейшей судьбе европейской цивилизации, актуальность которого была обусловлена глубоким духовным кризисом середины XX в., вызванного подведением итогов Второй мировой войны. В этой связи обращение писателя к христианскому мифу о Спасителе было неизбежным, поскольку он имеет культурообразующее значение для европейской ментальности. Так, роман «Зримая Тьма» («Darkness Visible», 1979) в определенной степени является современным вариантом сказания о явлении Мессии. Необходимо подчеркнуть, что это произведение обойдено вниманием отечественных исследователей по сравнению с другими притчами Голдинга, поскольку оно не становилось предметом отдельного всестороннего изучения. Хотя роман «Зримая тьма» знаменует новый этап в творчестве прозаика, поскольку создан после длительного творческого кризиса (предшествующий роман «Пирамида» вышел в 1967 году) и существенно отличается от других произведений автора. Он был высоко оценен и читателями, и критиками, удостоен старейшей литературной награды Великобритании – мемориальной премии Джеймса Тейта Блэка. Его изучению посвящено большое количество работ и складывается тенденция интерпретации романа как «религиозной аллегории», «современного религиозного романа» [9, с. 286].

События произведения происходят в Англии середины XX века, на что указывает целый ряд деталей, которые соотносят все описанное с совершенной конкретной социально-исторической ситуацией. «Это роман о современной Англии 1970-х годов, касающийся событий и героев, о которых с большой долей вероятности вы может узнать и из газет» [7, с. 3]. Узнаваемый для читателя мир приобретает мифологических подтекст благодаря ряду реминисценций. В текст романа вплетены прямые и скрытые цитаты из величайших произведений мировой литературы, которые воспринимаются в истории культуры как пророчества, открывающие тайны мира. Общеизвестно, что название романа заимствовано Голдингом из поэмы Д. Мильтона «Потерянный рай»: выражение «зримая тьма» использует Сатана для характеристики преисподней («No light, but rather darkness visible»). Это определение заставляет воспринять все описанное как Ад, в котором вынуждены жить герои. С преисподней может быть соотнесено как внешние обстоятельства жизни персонажей, обусловленные социальной средой, где царят насилие, хаос, преступления, так и тьма их собственного сознания. Цитата из Мильтона вносит мотивы безнадежности, обречённости. Контрастным по отношению к названию является эпиграф к роману, который заимствован из «Энеиды» Вергилия: «Будь мне дано, что я слышал, сказать» [книга 6: 265]. По мнению Д. Кромптона, «эти слова принадлежат самому поэту Вергилию, который умоляет темных богов проникнуть вглубь земли и сделать тьму видимой» [6, с. 197], поскольку отнесены к моменту спуска Энея в царство теней. Отсутствие отсылки к первоисточнику (Голдинг не указывает автора и приводит цитату на латыни) дает волю широким ассоциациям и с «Божественной комедией» Данте, и с авторским началом собственно романа Голдинга, и с образом главного героя Мэтти. Именно ему отведена роль современного Спасителя, который среди окружающей тьмы должен найти путь к свету.

Генезис этого образа довольно сложен. По свидетельству дочери писателя, высказанному в документальном фильме «Грезы Голдинга» (2012), посвященном памяти великого прозаика, он имеет автобиографические истоки и прототипом этого персонажа стал сын писателя Дэвид. Полное имя Мэтти – Мэтью Семптимус Виндрав – соотносится с первым евангелистом Матфеем. Кроме того, обстоятельства его жизни уподобляются судьбе разных библейских пророков: Мэтти как будто рождается из огненного пламени, которое сравнивается в романе с «горящим кустом» [1. с. 9] и напоминает о жизни Моисея; в Австралии он становится жертвой аборигена, который издевается над обессиленным жаждой героем и имитирует распятие, что позволяет рассматривать историю Мэтти как судьбу нового Христа; Мэтти являются духи, которые объясняют его жизненное предназначение, одна из встреч описывается в духе библейской истории о святой Троице и Аврааме: «Тогда синий старейшина показал: Сегодня радость на небесах потому как встречи подобной этой не видели со времен Авраама. Затем я предложил им духовные яства и напитки, которые они приняли» [1, с. 262]. Указание духов на то, что Мэтти спасет ребенка, который «принесет в мир духовный язык, на котором народы станут разговаривать друг с другом» [1. с. 262], уподобляет Мэтти Иоанну Крестителю. «Подобно пророку Иезекиилю, который клал черепицы и разрушал их, чтобы показать судьбу города Иерусалима, так и Мэтти молчаливо дает перед людьми странные представления из спичечных коробков и пытается предупредить их о приближении Апокалипсиса» [8]. По мнению В. Тайгер, Мэтти представляет себя пророком Илией [9]. В результате образ Мэтти вбирает в себя черты разных библейских пророков, он не новый Христос или Изекииль, а герой-мистик XX века, имеющий типичную для святого судьбу.

Герои, подобные Мэтти, присутствуют во многих произведениях Голдинга. К ним относятся следующие персонажи: Саймон («Повелитель мух»), Натаниэль («Хапуга Мартин»), Беатрис («Свободное падение»), пастор Колли («Ритуалы плавания»). Сам автор называл их христоподобными или святыми, сравнивал с такими личностями, как Иоанн Креститель, Жанна д'Арк, Джон Беньян [3]. Но все же Мэтти занимает особое место в творчестве Голдинга. Он выступает в качестве главного героя: начинается роман с необычного явления героя миру из огня пожара, которым охвачен Лондон после бомбежки, и завершается его смертью и чудесным явлением умирающему Педигри. Мэтти, «порожденный агонией горящего города» [1, с. 9], наделен такими традиционными христианскими добродетелями, как «трудолюбие, скрупулезная честность и абсолютная правдивость» [1, с. 39], но в условиях современной Голдингу Англии эти «качества непривлекательны сами по себе» [1, с. 40], делают его изгоем. Поэтому попытки героя донести до своих соотечественников идею неотвратимо приближающего конца света оказываются тщетными.

Духовная жизнь героя представлена в становлении, которое, по мнению Г. Клива [5], напоминает три ступени любого мистического единения с Богом. Представление об этапах духовного пути мистика отражено в трудах Плотина: «На первой ступени человек проходит κάθαρσις («катарсис») – отрешение от этого мира, на второй – отречение от внутреннего мира, на третьей, последней – εκστασιζ («экстаз»), т.е. выступление сознания за пределы конечного, на границу слияния с бесконечным, достижение нового сознания другого порядка» [2, с. 121]. Первому этапу соответствуют страдания Мэтти, связанные с осознанием греховности собственной плоти и вины за смерть Хендерсона. Переломным моментом является увечье Мэтти, нанесенное Гарри Бумером. Оно освобождает Мэтти от борьбы с инстинктами, и он совершает другие подвиги аскезы. В своем дневнике от 23.5.66 он пишет: «Я обязуюсь возлагать на алтарь большую часть того, что ем и пью. Я обязуюсь ничего не говорить,

кроме того, что необходимо» [1, с. 94]. Уже во время пребывания в Австралии его начинают посещать духи, чьи знаки герой пытается истолковать для себя. Доступной для Мэтти оказывается и последняя ступень – он становится свидетелем божественного откровения, согласно которому его истинное предназначение в самопожертвование во имя людей: «Ты сгоришь в жертвенном пламени» [4, с. 261]. В соответствии с традициями мистицизма богоявление достижимо только при условии полного самоотречения, поэтому видения Мэтти сопровождаются ощущением холода, страха, герой как бы пребывает на грани жизни и смерти: «Хотя я привык к ним, знаю свое духовное имя и даже не холодею, когда они призывают меня, однако от этой новости я словно оказался в нижней части небес, похолодел с головы до ног, как и в тот раз, и все волосы на моем теле встали дыбом, каждый отдельно. Но когда меня покинула последняя частица тепла, я увидел их друга стоящего между ними» [1, с. 262].

Известно, что богоявление должно было содержаться уже в первом романе Голдинга «Повелитель мух»: «Он хотел, чтобы Саймон пережил эпифанию». Но издатель Ч. Монтейз же посчитал данную сцену неуместной, не отвечающей в целом реалистическому сюжету книги, и Голдинг согласился [4]. В этом смысле описание мистических видений в романе «Зримая тьма» является итогом долгих художественных исканий и духовных сомнений самого писателя. Божественное откровение в первый и последний раз будет предметом изображение в произведениях Голдинга, и эволюция образа святого в его творчестве завершится созданием образа пастора Колли, для которого мистическое миропонимание останется недоступным.

Духовным исканиям Мэтти противопоставлен альтернативный путь космизации личности, результатом которого становится преступление. Повествование с точки зрения Мэтти сменяется историей близнецов Софи и Тони Стэнхоуп. Судьбы Софи и Мэтти во многом перекликаются: в детстве они не знают родительской любви, мучительно ищут свое особое предназначение, обладают исключительной духовной силой, они оказываются в плену галлюцинаций. Но по своим качествам эти образы совершенно контрастные: Софи притягательно прекрасна – Мэтти отталкивающе безобразен, Софи опирается на чувственное постижение мира, она глубоко эгоцентрична, поэтому встает на путь насилия и преступления, тогда как для Мэтти важнее духовное постижение мира, он совершает подвиг самопожертвования. Постепенное преодоление личностного сознания ведет Мэтти к свету: ему открывается божественная сущность в виде «белого духа с солнечным нимбом» [1, с. 263], сам он в финале является Педигри в виде «золота, ветра, чудесного света и тепла» [1, с. 289]. Софи же верит только во тьму собственного сознания. Воспитанная в атмосфере лицемерия, равнодушия и эгоизма со стороны взрослых она создает собственную теорию: «Она знала, что стоит или лежит в крайней точке этого направления тьмы, как будто из устья туннеля выглядывает в мир — в сумерки, темноту или дневной свет. Когда она поняла, что там, в затылке, — туннель, на нее напала странная дрожь, пробежавшая по всему ее телу и родившая в ней желание выбежать из туннеля на дневной свет и стать такой же, как все; но дневного света не было. Она сразу же изобрела дневной свет и наполнила его людьми, у которых не было туннеля в затылке, веселыми, жизнерадостными, невежественными людьми» [1, с. 187].

В третьей заключительной части романа жизненные пути Софи и Мэтти случайным образом переплетаются. Софи пытается совершить преступление, предотвратить которое призван Мэтти. Новый святой гибнет в пламени огня, из которого и вышел в начале произведения, тогда как поступок Софи остается безнаказанным. Мэтти удается спасти мальчика ценой собственной жизни, но его духовный опыт не имеет преемников. Незадолго до смерти судьба сводит Мэтти с Симом Гудчайлдом и Эдвином. Вместе они создают Философское общество, проводят

мистический ритуал, но их собрания оказываются достоянием гласности. Под прицелом видеокамеры стремление героев выйти за границы материального мира опошляется, их сборища истолковываются как деятельность некоей религиозной секты, имеющей сомнительные цели. Вместо религиозного прозрения пережитое приводит Сима и Эдвина к мысли о том, что нужно «взглянуть правде в глаза, не все из нас – люди» [1, с. 286]. Герои так и остаются обреченными на блуждания во тьме, их существование в аду современного мира безысходно, и попытки Мэтти указать им путь духовного спасения оказываются тщетными.

Таким образом, Голдинг в романе «Зримая тьма» создает миф о новом Спасителе и одновременно разрушает его. Делая протагонистом своего романа святого, он утверждает приоритет духовного начала, представляет богостроительство как основу духовной жизни личности. Но трагические события романа свидетельствуют о том, что современная цивилизация базируется на прагматическом отношении к жизни, что обрекает нового Спасителя на исключительное одиночество и тотальное отчуждение от окружающего общества.

Литература

1. Голдинг У. Зримая тьма // Голдинг У. Собрание сочинений: в 4-х тт. / Сост. М. Шерешевской. Предисл А. Чамеева. СПб.: Симпозиум, 2000. 544 с.

2. Христианство: Энциклопедический словарь: В 3-х томах / Под ред. С.С. Аверинцева. М.: Большая Российская энциклопедия, 1995. Т. 2. 671 с.

3. Шанина Ю.А. Мифопоэтика романов Уильяма Голдинга: дис. .... канд. филол. наук: 10.01.03. Башкирский гос. ун-т. Уфа, 2007. 251 с.

4. Carey J.. William Golding: The Man who Wrote Lord of the Flies. London: Faber & Faber, 2012. 573 p.

5. Cleve G. Some Elements of Mysticism in William Golding's Novel "Darkness Visible"//Neuphilologische Mitteilungen, Vol. 83, No. 4 (1982), pp. 457–470.

6. Crompton, Donald W. Biblical and Classical Metaphor in Darkness Visible//Twentieth Century Literature 28.2 (1982), pp. 195–215.

7. Redpath Ph. Tricks of the Light: William Golding's "Darkness Visible"//ARIEL: A REVIEW OF INTERNATIONAL ENGLISH LITERATURE, VOL 17, NO 1 (1986) JANUARY 1986. P. 3–16.

8. Takamoto T. From Human Language to Spiritual Language: William Golding’s Darkness Visible// Journal of National Fisheries University, 49 (1), 2000. URL: http://ypir.lib.yamaguchi-u.ac.jp/fu/metadata/428 (дата обращения: 10.09.2018).

9. Tiger V. William Golding's «Darkness Visible»: Namings, Numberings, and Narrative Strategies//Style, Vol. 24, No. 2, Psychoanalysis, Gender, Genre (Summer 1990), pp. 284–301.

3. Миф как поле ценностных смыслов. Мифопоэтическое восприятие народов и людей. Синергия смыслов и ценностей в условиях социального, этнокультурного и религиозного многообразия. Миф в литературе и культуре. Миф и поэтика исторического действа

Языковая картина мира не только открывает доступ к познанию особенностей национального мировидения определенного лингвокультурного сообщества, но и аккумулирует культурное наследие народа. Тиунова,

М.В. Пименова

Современный миф не избегает конкретики и реального исторического пространства, включая причинно-следственные связи, но легко насыщает его той символической значимостью, которая превращает в миф любое историческое событие.

А.В. Ставицкий

УДК 398. 22 (=161. 1):1
Гагаев А.А., Гагаев П.А.

Концепция эпоса манси В. Б. Орлова

«Отвечает тут пупыг шаману.
Откровенно скажу, без обмана,
Хотя я дух, но совсем небольшой.
Но не буду обманом вас мучить,
Сил, исполнить просимое, нет.
В этом лишь Верхний Торум поможет,
Умоляйте, просите его... » [3: с. 289–290].

Введение. Понятие эпоса манси. Эпос манси – процесс монистического творения мира Богом, людьми и Злым духом; превращение Эква-пырись в Мир-Суснэ-Хума, сосредотачиваясь на мощи и силе вооруженной борьбы с внешним и внутренним угнетением, насильственной христианизацией, мотив силы и мощи в эпической сказке, медвежьи песни организации бытия; развитие различий и сходств манси и хантов в аспекте борьбы с миром Палэсмуртов; вооруженная борьба и справедливость в междоусобных войнах, внешних войнах, военные песни святых покровителей в войнах – междоусобных, с хантами, ненцами, ительменами, коми-зырянами, татарами и русским государством – «кыргыс юйэтэ» – век войн якут, время Хонт-Торум ойки; войны с Россией за человеколюбие, равенство, истину, справедливость, свободу, этническую семью, детей, жизнь поколений в аду жизни и независимость манси княжеств; распад княжеств манси и Плач манси этноса, пребывая в составе России как аде жизни; сквозные проблемы выживания манси этноса в истории и воскресения, демографического роста.

I. Огромный вклад в исследовании манси языка и фольклора внесен Е.И. Ромбандеевой. В исследовании Е.И. Ромбандеевой «История народа манси (вогулов) и его духовная культура» [5] исследуются проблемы представления в манси фольклоре творения мира, земли, жизни, структуры вселенной (семь уровней), звезд, проблемы динамики семьи в различные исторические эпохи манси, формы веры, обряда, фольклора. Е.И. Ромабандеева и Т.Д. Слинкина осуществили по материалам А. Регули и Б. Мункачи транслитерацию значительной части древнемансийских текстов с финно-угорской транскрипции на кириллицу, сохранив их этнический смысл, грамматику, стиль, лингвистические конструкции манси языка в переводах на русский язык [4]. Организатором фольклорных исследований манси эпоса и творцом его, переводчиком на русский язык, сохраняя манси семантику языка, является манси писатель Ю. Н. Шесталов.

II. Концепция вогульского эпоса В. Б. Орлова [3; 4; 5].

1. В.Б. Орлов осуществил трансформацию вогульского героического эпоса в художественно-литературную и поэтическую форму [3]. Авторская интерпретация «Песен святых покровителей», содержащихся во II томе «собрания вогульской эпической народной поэзии Берната Мункачи (Munkaci Bernat «Vogul nepkoltesi gujtemeny. Istenek hosi enekei, regei es idezo igei, Kiadja a Magyar Tudomanyos Academia. Budapest, 1892. II kotet). Шадринск: Дом печати, 2014. 272 с.

В.Б. Орлов именует «Песни святых покровителей» как «Военные песни святых покровителей», выделяя именно жанр песен и сказок имеющих содержанием: а) принятие Эква-пыг-пыгрищ звания Мир-Суснэ-Хума, при продаже Эква-пыг-пыгрищ русским и ненцам (акты возвышения того, кто унижается и унижение того, кто сам себя возвышает - это мотивы Учения Христа) и последующее мщение, б) междоусобные войны манси, в) внешние войны манси, войны с ненцами, ительменами, коми-зырянами и прежде всего с русскими, г) форму мышления манси в пятизначной модели истины, д) плач (драма и трагедия, комитрагедия и трагикомедия исчезновения этноса из истории, как и плач еврейского этноса, голос Холокоста) этноса манси в жизни как смерти и аде пребывания в составе романовской России. Структура эпоса, принятого Б. Мункачи и А. Регули, и философия и поэтика эпоса В.Б. Орлова – вариант глубокий и прекрасный, вариант народный, этнично-манси вариант (хотя не в полноте и не основной) оценок, мысли, чувства, ощущения, интуиции манси в драме, трагедии, комедии (комитрагическое и трагикомическое) исчезновения из истории. Деление эпосов на авторские, полуавторские, народные ложно-либерально. Данный эпос именно авторский в тождестве с этничностью. В эпосе автор сумел говорить языком, устами и верой манси этноса в некотором отношении, хотя и с большой долей либеральных искажений суждений этноса. «А вы не называйтесь учителями, ибо один у Вас Учитель-Христос, все же вы братья; И отцом себе не называйте никого на земле, ибо один у Вас Отец, Который на небесах; И не называйтесь наставниками, ибо один у вас Наставник-Христос». Ибо кто возвышает себя, тот унижен будет, а кто унижает себя, тот возвышен будет» (Мф. 23:7-12).

Эква-пырись и выступает как форма Христа, пришедшего к манси для спасения. В.Б. Орлов полагает, что эти войны представляются документальным образом в песнях как войны духов-покровителей различных территорий древней Югры. Это и войны манси, хантов, ненцев, ительменов, коми-зырян, русских и др. этносов. Но В.Б Орлов полагает, что войны – только фон истории манси, они вторичны, а мирный смысл бытия манси – основной. Суть дела, однако, в том, что манси (Эква-пырись) в отличие от хантов (Мир-Суснэ-Хум) имеют иную историю, антропогенез, чем ханты, иные стандартные переменные исторического действия, предполагают вооруженную

борьбу с внешним и внутренним угнетением, с Россией (князь Асыка и др.) и насильственной христианизацией.

Эпос Мир-Суснэ-Хум предполагает стандартные переменные исторического действия другого рода – недеяние (даосизм и конфуцианство) и ненасилие в мотиве Астики, а у манси как раз деяние и вооруженная борьба с внешним и внутренним угнетением (Эква-пырись убивает русского богатыря и купцов-грабителей). Ханты и манси – два различных этноса, приобретших общие структуры антропологии и языка не в этногенезе, а демогенезе. В. Б. Орлов формулирует проблему исключительно важную и для бытия русского народа в будущем и для понимания русским народом (мы этого не понимаем) своей ответственности за насильственные опыты в истории России русификации, христианизации (замечу, осуществляемые прежде всего династией романовых в зверской форме, в частности против всех сибирских этносов, чукчи, якут, хантов и манси). В.Б. Орлов прав, полагая, что необходимо очищение русского человека и государства от мотивов русификации, насильственной христианизации и признание своей вины перед этносами России, сосредоточившись на совместимости, выводимости, следовании всех этносов Евразии в составе русского культурно-исторического типа, сохранении и развитии, расширенном воспроизводстве демографии этносов, исследовании культур и языков всех этносов России как частей великого русского языка.

Необходимо извлечение уроков истории России и Евразии, уроков истории якут, хантов и манси, насильственного включения этносов в состав России, русификации и христианизации в истории России. Русские – культурно-исторический тип в составе тюрок, ирано-алан, угро-фин, евразийцев, славян-русских и великорусов. Отметим, что необходимо фиксирование песен и сказок как военных песен и сказок, посвященных: а) военной борьбе хантов и манси с русскими войсками в период присоединения хантов и манси, б) в период военного и мирного уничтожения Россией местных княжеств и насильственной христианизации.

III. Вместе с тем отметим, что отрицательное отношение В.Б. Орлова к коллективизации, индустриализации, «измам», т.е. и социализму и т.п. ложно, либерально и неверно. Во-первых, антикоммунизм более всего присущ «Майн Кампф», во-вторых, циркумполярная цивилизация Севера вообще основывается на общей собственности и семейно-частных, фратриальных владениях, пользованиях, форме собственности вида -– pars pro indiviso – собственность многих лиц на одну вещь (группу капитала, территории, земли, угодья) в идеальных долях [Дигесты. 50. 16. 25], вне которой развитие ни одного северного этноса невозможно. Это показано и в якутском эпосе олонхо, и у Мир-Суснэ-Хума, и в особенности у Эква-пырись манси. Именно утверждение в Сибири частной собственности поставило все этносы Севера на границу физического вымирания.

IV. Эпос манси Эква-пырись**.** «Человек одинокий, и другого нет; ни сына, ни брата нет у него; а всем трудам его нет конца, и глаза его не насыщаются богатством. «Для кого же я тружусь, и лишаю душу мою блага?». И это - суета и недоброе дело» [Екл. 4:8]. Эква-пырись прямо говорит, что манси не должен работать на купцов, священство, русских, на эксплуататоров, но только на себя. «Скоро свободными мы будем» [2, с. 378]. «Эква-пырись крикнул купцу: настанет древнее время жизни человеческой: ни к какому купцу, ни к какому царю пусть не ходит народ работать по спине рыбы. Купец пусть сам делает мост. Наш Хозяин сказал так: «Ты, бедный народ, работал очень хорошо. Что сегодня в моей лавке есть – все берите, сколько можете поднять» [2, с. 378–379, сказка 141 «Эква-пырись и купец»].

Спина рыбы – насильственная христианизация, холопство и рабство. Эква-пырись вводит: а) вооруженную борьбу с внешним и внутренним угнетением, б)

общую собственность этноса на территорию, землю, продукт, ресурсы, средства производства, знание и образование. Только в такой среде труд имеет смысл. «Русский богатырь шлем снял. В этот момент Эква-пырись долго точенный нож свой выхватил, богатыря по горлу хватил. Голова напрочь отлетела. Безголовое тело за ноги схватил, из дома выскочил, товарищей Русского Богатыря побивать стал. Половину городка развалил, половину всего народа перебил. Другие кто куда поразбежались. Так Эква-пырись Русского богатыря победил и людей его прочь прогнал». Русский богатырь убивается русским ножом, то есть погибает от собственного оружия [2: с. 385 сказка 142 «Как Эква-пырись Русского Богатыря победил»]. Безголовое тело – русский народ без головы, без богатырей, которые в русской былине и сказке превратились в камень, как Получеловек – Палэсмурт. «Царь встал, народу говорит:- Эква-пырись пусть сядет царем, я буду помощником. Люди кричат: Эква-пырись сел на земле хорошим царем» [2, с. 384]. Эква-пырись не просит и не умоляет, а берет вооруженной рукой то, что естественным образом принадлежит его этносу. Собственность, власть, оружие, государство, захват женщин и детей он как Марци – честный вор венгров – рассматривает как кражу у своего этноса. И он все это возвращает манси.

«V. Сквозные проблемы выживания этноса манси в истории в вогульском эпосе. Закон ХМАО-Югры №37-оз от 17. 06 2003 г.; 18 июня 2003 г. №37 оз Российской Федерации. «О фольклоре коренных малочисленных народов Севера, проживающих на территории ХМАО-Югра (1). Принят Думой ХМАО-Югра 30 мая 2003 г. В ред. Закон ХМАО-Югра от 05. 06. 2008, » 41-оз, от 08. 04. 2010, № 72 оз, от 30. 09. 2013, № 86-оз.

Данный закон абстрактен, формален, финансово пуст, неправильно понимает фольклор. Фольклор должен быть определен: а) русский фольклор, б) угро-финский фольклор, в) ханты фольклор, г) манси фольклор, д) ненцы фольклор и т. п. Фольклор определен как «не имеющий индивидуального авторства» (ст. 3). Это неверно, целостные модели фольклора создаются авторами, как Гомер, Вьяса, П.А. Ойунский, Мишши Юхма, А.М. Шаронов, В.Б. Орлов и др. авторы. Неверно определен носитель фольклора. Им в этногенезе и демогенезе (о нем авторы закона не знают), являются этночеловек, специализированные слои в этносе, студенты, обучаемые по специальности фольклор, этноколлективы и иноэтничные репрезентанты традиции. Разве Н.В. Лукина, венгерка Е.А. Шмидт, В.Б. Орлов и др. не ханты и не манси по этногенезу не являются носителям ханты и манси фольклора? Конечно, они носители ханты и манси фольклора.

Субъектами фольклора, в том числе хантов и манси, являются соответствующие кафедры финно-угроведения в Венгрии, Республике Мордовии (Мордовский университет) и т.п. Это необходимо для международной интеграции хантов и манси, ненцев. Заслуживают уважения категории: исполнитель фольклора, мастер (мастерица) фольклора, место традиционного бытования фольклора, но почему не введены категории ученый фольклора и этноколлективы культуры и фольклора, факультет фольклора в университете, научный предмет фольклор ханты, фольклор манси, ханты и манси, ненцев?

Должна быть операционально проработана категория этноидентичности и не введена категория этноидентификации хантов и манси в сферах общества и в отношении собственности и капитала. Необходимо ввести понятия хантов-этноса, манси-этноса, ненцев-этноса в различии (это три различных этноса, три различных языка, три мифологии, три сказки, три эпоса, три модели науки, три журнала и т.п.), но сходных в демогенезе и месторазвитии. Должны быть введены доли ВВП, идущие на хантов, манси, ненцев и фольклор во всей его инфраструктуре функционирования, исполнители, сохранение, фольклорная информация, коллективы, издательства

сосредоточенные на фольклоре, научно-исследовательские институты, конференции, не только архивы, аппарат фольклора, журналы, полная форма университетского образования с наличием журналов по всем естественно- научным, техническим и гуманитарным специальностям, а не как сейчас по некоторым узким естественно-научным специализациям без наличия специального общего Европейского фольклорного Журнала международного уровня по ханты, манси, ненцы фольклору.

Необходима сетка – классификация форм фольклора, подлежащих охране и развитию. Необходимо помимо устного народного творчества ввести понятия эпоса, авторского эпоса, сказки как основной формы идентичности и идентификации ханты и манси в детстве. В понятие Мастер фольклора необходимо внести и понятие авторского фольклора в традиции: а) хантов, б) манси в различии, в) ненцев и др. этносов ХМАО-Югра. Необходимо законодательное закрепление подготовки кадров фольклора, русского фольклора, угро-финского фольклора в университете Югры. Закон принят при губернаторе А.В. Филипенко.

Заключение. Эпос, если эпос, не содержит моделей «давайте жить дружно». Он воспроизводит абсолютные крайности в драме, трагедии, Плаче жизни, комедии жизни, предполагая беспощадное уничтожение внешних и внутренних врагов, народов, войну религий, предполагая личное суждение, как растворение автора в любви и ненависти, благодарности и жажде мести, мышлении этноса, утрачивая личность (Т.С. Элиот) как «Махабхарата», «Одиссея», «Масторава» А.М. Шаронова, Олонхо П.А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный», «Древние боги и герои чувашского народа» Мишши Юхмы. Только в этом случае эпос становится великим вкладом в историю этноса и человечества и основой его жизни и бессмертия.

Литература

1. Закон ХМАО-Югры № 37-оз от 17. 06 2003 г.; 18 июня 2003 г. № 37-оз Российской Федерации. «О фольклоре коренных малочисленных народов Севера, проживающих на территории ХМАО-Югра. Принят Думой ХМАО-Югра 30 мая 2003 г. В ред. Закон ХМАО-Югра от 05. 06. 2008, » 41-оз, от 08. 04. 2010, № 72 оз, от 30.09.2013 г., № 86-оз.

2. Мифы, предания, сказки хантов и манси. Сост., предисл. примеч. Н.В. Лукиной. М.: Гл. ред. вост. лит-ры, 1990. 568 с., с. 5–58.

3. Орлов В. Вогульский героический эпос в художественно-литературной (русскоязычной) интерпретации. Шадринск: Дом печати, 2014. 272 с.

4. Ромбандеева Е.И., Слинкина Т.Д. Героический эпос манси (вогулов). Песни святых покровителей. Ханты-Мансийск: Принткласс, 2010. 648 с.

5. Ромбандеева Е.И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура. Сургут: АИИК «Северный Дом и Северо-Сибирское региональное книжное издательство», 1993. 208 с.

УДК 8. 811.1. /2. 811.51
Гусейнов Г.-Р.А.-К.

Еще раз об одном мифологическом персонаже в фольклоре гребенского (терского) казачества

Как полагают исследователи, отличительной особенностью так называемой низшей мифологии гребенских казаков, являются своеобразные не традиционные для южных русских представления о леших и русалках, к числу которых относится Лобаста [3, с. 1881]. Первое упоминание о ней встречается в дореволюционном сообщении Т. Рогожина. По его данным, «это нагая женщина, большого роста, весьма полная и обрюзгшая до безобразия и отвращения, с громадными, приблизительно в аршин, отвислыми грудями, закинутыми иногда чрез плечи на спину, и с косами, достигающими до земли; в общем, наружный вид ее крайне и невыносимо безобразный, отталкивающий и наводящий страх. Она живет в больших болотах, озерах и омутах. Своим видом она наводит страх на людей, и, кроме того, часто захватывает людей, проходящих мимо ее жилища, затаскивает в болото и щекочет сосками своих грудей, щекочет иногда до смерти» [12, с. 63–64].

Вместе с тем сравнительно недавно одним из северокавказских этнографов высказано мнение о том, что у терских казаков, проживающих с давних времен на Северном Кавказе, мифологический персонаж Лобаста (см. выше) возник не без влияния Албасты – злого демона, связанного с водной стихией, у тюркских народов Северного Кавказа. По его мнению, речь идет об определенном влиянии тюркской мифологии, наложившейся на первоначальную восточнославянскую основу. Однако автором с целью сопоставления привлекается кумыкский (*Албаслы къатын* ‘живет в лесу, в пещере, а по ночам бродит в окрестностях селений’) и ногайский (*Албаслы* ‘обитает преимущественно в лесу’) материал [См.: 13], никак не связанный при этом с водной стихией. Кроме того, не было обращено внимания не только на семантичесие, но и такие явно фонетические (*-лы* вместо *-ты*) отличия от гребенской самих сопоставляемых формы – кум. *албаслы* миф. ‘ведьма, баба-яга’ [10, с. 37] и ног. *албаслы* миф. ‘Албасты’ (по суеверным представлениям – лесное существо в образе женщины) [11, с. 37]. Следует отметить при этом, что данный мифологический персонаж присущ лишь гребенским казакам (ср.: *лабаста* ‘ведьма, русалка’< кирг. и др. [тюрк.] *албасты* «ведьма, оборотень» [7; 8, с. 106]. Он не является традиционным для других казачьих говоров, за исключением донских, в которых *албаста* «русалка», а также в значении «русалка, шутовка, водяная» другим русским говорам – пермским и вятским [14, с. 233]. Последующие исследователи, взяв за основу мнение Р.И. Сефербекова [13, с. 49] о том, что «сходство представлений о лобасте у казаков и северокавказцев указывает как на ареальные контакты, так и на глубокую древность данного персонажа», также приходят к выводу, что «мифологический персонаж лобасты у гребенских казаков испытал определенное влияние тюркской мифологии, наложившейся на первоначальную восточнославянскую основу. С течением времени …*позитивные* [выд. наше – Г.-Р. Г.] характеристики этого мифологического персонажа приобрели негативный оттенок». Отсюда делается глобальный вывод о том, что «генетическим ядром мифологии гребенских казаков явилась…славянская мифология с более поздним заимствованием мифологических верований и представлений северо-кавказских народов» [3, с. 1885]. Однако подобные представления о страшных косматых женщинах, обитающих в водоемах или лесах, были характерны и для северных русских, которые называли их также водяными чертовками [3, с. 1184]. Но слово русалка, по мнению В.И. Дынина, им было

неизвестно [6, с. 111–117]. Именно здесь, по большей части в поволжских говорах, фиксируются такие формы, практически совпадающие с рассматриваемой, как казан. *лабаста* ‘о человеке, в роду которого есть чуваши’, астрах., вят. *лобаста* ‘русалка’ (Даль), но также астрах., вят., перм., урал. *лопаста* «в суеверных представлениях – русалка» [15, с. 214; 16, с. 95, 131], возможным источником последних из которых могло стать чув. *алпастă* (см. в последующем изложении). Все это может говорить и о возможно привнесенном с Волги характере данного слова в гребенских говорах, на что будет обращено внимание в последующем изложении. При этом тюркским народами известны аналогичные, кроме вышеупомянутых, названия рассматриваемого мифологического существа (обычно оно представляется в виде уродливой обнажённой женщины с длинными распущенными жёлтыми волосами и такими длинными грудями, что она закидывает их за спину, иногда образ албасты дополнял третий глаз и длинные когти [1]): азерб. *albasdı*, башк. *албаҫты*, к.-балк. *алмасты*, кирг. *албарсты*, каз. *албасты*, тат. *албасты*, тув.*албыс*, тур. *albastı*, туркм. *албассы*, узб. *албасты/алвасти*, уйг. *албасты/алвасти*, чув. *алпастă*, якут. *абааһы* (< *абасы, абаасы*). В качестве его этимона называют аккад. *Lamaštu* ‘имя демона женского пола, вызывающего родовую горячку, мертворождения и смерть и болезни младенцев’ (древнейшая фиксация в Междуречье с конца II тыс. до н.э.) [9].

В конечном счете, привнесенный из других русских регионов характер рассмотренного в предшествующем изложении сходства астрах., вят. *лобаста* «русалка» с анализируемым гребенским мифологическим термином поддерживается греб. *ванда* ‘вентерь, рыболовная снасть для ловли крупной рыбы» (> наурск. (ср.-терск.) *ванды* ‘самоловки для рыбы’), имеющий угро-финское происхождение и известный нижегородским, астраханским, волжским, казанским, архангельским, вологодским, вятским, пермским и сибирским говорам. Эта лексемв получила сравнительно раннее (1667 г.) отражение (в форме *ванделый*) в русских документах из Симбирска [4, с. 165]. Кроме того, следует иметь в виду, что, с одной стороны, областью исходного расселения будущих носителей гребенских (терских) русских говоров была Владимирско-Поволжская зона [5], ареально смежная области распространения мордовского и татарского языков, что обусловило проникновение в их языков рассматриваемого мифологического термина.

С другой – необходимо принять во внимание известную консервативность языка фольклора, особенного мифологического, о чем может говорить, в частности, отмеченный исследователями единичный факт того, что, несмотря на почти полутысячелетнюю традицию совместного проживания на Тереке носителей гребенских русских говоров и местных тюркских (кумыкского и ногайского) языков, в русской былине об Илье Муромце, записанной в 1945г. в гребенской станице Старый Щедрин, оказался припев, заимствованный сказителем из кумыкской песенной культуры [2, с. 120]. Аналогично, надо полагать, что в результате столь же многовекового совместного проживания в Поволжье носителей русского, тюркских и угро-финских языков в первый из них проник рассматриваемый мифологический термин, который затем был привнесен в XVI в. на Терек русскими поселенцами – будущими гребенскими казаками.

Литература

1. Албасты. URL: ru.wikipedia.org/wiki/Албасты (дата обращения: 21.02.2018).

2. Агаджанов Ю.Г. К вопросу об исторических связях терского фольклора // Известия Чечено-Ингушского НИИ истории, языка и литературы. Грозный, 1968. Т. 5. Вып. 3. Литературоведение. С. 108–124.

УДК9(573.3)
Дубовицкий В.В.

Миф о «Хивинском Гибралтаре»: от рождения до кончины (1717-1873 гг.)

Период присоединения территории Средней Азии[1] [1] к России продлился почти два века, точнее 195 лет (1700–1895 гг.). Наиболее активно этот процесс происходил в период с 1864 по 1876 гг. и был, в основном, связан с военными действиями против Кокандского ханства. Однако сама история конфликтов со среднеазиатскими государствами в этот период высвечивает особое место Хивинского ханства – самого меньшего по размеру и населению в регионе, но отличавшегося весьма агрессивной внешней политикой. Оно, в отличие от его крупных и относительно сильных в военном отношении соседей – Бухарского и Кокандского ханств, было подчинено России (оформлен протекторат от Российской Империи) только в 1873 г. Во многом это было связано с мнением бытовавшем, как в России, так и в Европе о Хиве, как о своеобразном «полюсе недоступности», «гибралтаре» Средней Азии». Надо признать, что мнение о собственной недоступности для завоевателей сформировалось на протяжении XVIII – первой половины XIX вв. и в самой Хиве, что во многом провоцировало руководство ханства на агрессию в отношении России и ее среднеазиатских соседей.

Начало мифу о «недоступности» Хивы было положено как раз благодаря отношениям с Россией (тогда еще формально – Московским царством)[2], в подданство которого ханство было принято по просьбе хана Шанияза в 1700 г. Причиной этого шага было опасение Хивы за свою независимость от соседнего Бухарского ханства, проводившего в то время весьма агрессивную завоевательную политику. Грамота о российском подданстве была дана хивинцам 30 августа 1700 г. (а в мае 1703 г. она была подтверждена новому хану, Араб-Магомеду, в грамоте уже на его имя) [1, с. 20–21].

Главной причиной активизации российской политики в регионе Средней Азии стал стремительный рост промышленности, торговли и огромные военные расходы России в начале XVIII в., резко увеличившие потребности страны в серебряной и золотой монете. Поэтому, начиная с 1714 г., правительство Петра стало принимать энергичные меры к изысканию и разработке золотых и серебряных месторождений в Сибири и на Урале. Одновременно царь поставил вопрос о развитии торговых отношений со странами-производителями и экспортерами драгоценных металлов - Испанией, Индией и среднеазиатскими ханствами – Хивой и Бухарой[3]. В связи с этим, главной целью активизации политики России в Средней Азии стало обеспечение гипотетического водного (по Каспийскому морю и р. Амударье) пути в Индию в целях торговли.

Последовательно продолжая геополитическую линию на восстановление меридионального пути «из варяг в греки», начатую еще Иваном IV, Петр I понимал, что южное его окончание продолжает контролироваться мощным врагом России – Османской империей: овладение Азовом (1699 г.) фактически ничего не давало стране.

---

[1] Автор, в данном случае, включает в понятие «Средняя Азия» территории нынешних Узбекистана, Туркменистана, Таджикистана и Кыргызстана, а также южные области Казахстана (Джамбульская и Чимкентская), на территории которых в XVIII – XIX вв. располагались независимые ханства: Бухарское, Хивинское и Кокандское.

[2] Россия официально провозглашена Империей в 1721 г. после окончания Северной войны.

[3] Древнее, высохшее русло р. Аму-Дарьи, впадавшей в доисторический период в Каспийское море в районе Балханского залива.

В этих условиях Петр I принимает решение о смещении южной оконечности меридианального пути восточнее – в бассейн Каспийского моря, что, по его мнению, в сочетании с восстановлением водного пути по Узбою [1], сразу давало стране стратегический прорыв в выходе к «теплым морям» – непосредственную связь с Индией.

В 1717 г. в Хиву Петром I отправляется большое посольство под руководством князя А. Бековича-Черкасского, имевшее целью не только укрепление торгово-экономических связей с новыми поданными, но и устройство водного (морского и речного) пути сообщения с Индией [1, с. 25]. С позиций современных географических знаний этот амбициозный проект был фантастическим предприятием, обреченным на провал. Однако он потерпел неудачу еще задолго до того, как стали известны географические реалии Центральной Азии, не имеющей речных путей связи с Индией[1]. Произошло это из-за смены политических приоритетов в самом Хивинском ханстве, новый правитель которой – хан Ширгази решил отказаться от помощи далекого европейского государства. В результате в августе 1717 г. русское посольство и сопровождавшие его войска, численностью свыше 6 тыс. были истреблены, а также, частично, попали в рабство в Хиве.

Как свидетельствуют историки присоединения Средней Азии к России, «правительство перенесло катастрофу, постигшую Бековича, довольно безразлично, - может быть и потому, что неудача породила преувеличенные понятия о трудностях похода на Хиву, и с тех пор до 1839 г. т.е в течении 122 лет, на вероломство всегдашние грабежи и разбои хивинцев правительство наше отвечало одним лишь «призрением» [1, с. 41].

В самой Хиве описанные события и отсутствие отмщения со стороны России, были восприняты как достигнутая победа, благодаря чему возникла уверенность в безнаказанности. Весь XVIII и начало XIX вв. Хивинское ханство остается главным источником нестабильности в Киргизской степи (Казахстане), куда с ее территории производятся грабежи торговых караванов, а сама Хива становится главным невольничьим рынком региона, где продаются захваченные в пограничных областях русские и персидские пленные. В результате, 10 октября 1839 г. русским правительством было принято решение о «проведении поиска на Хиву» [1, с. 75–76] силами войск имевшихся в распоряжении Оренбургского генерал-губернатора В.А. Перовского.

Однако Хивинский поход В.А. Перовского окончился неудачей – войска (4,5 тыс. солдат, офицеров и казаков) в условиях суровой зимы так и не достигли цели, вернувшись в Оренбург весной 1840 г., потеряв несколько сот человек больными и обмороженными. За время похода в степи случилось всего две стычки с высланными навстречу русским войскам отрядами хивинцев, в которых последние потерпели поражение.

Возвращение войск вновь уверило хивинцев в «непобедимости» и «недостижимости Хивы врагами» для противника [41, с. 48]. В результате не только были продолжены грабежи торговых караванов, но Хива в 1850–1864 гг. выступила в союзе с Кокандским ханством против России в захвате территорий по нижнему течению Сырдарьи. В середине XIX в. мнение о недоступности Хивы для европейской армии стало широко распространенным как России, так и в Западной Европе, что отражалось на внешнеполитических концепциях в отношениях ханства.

[1] В составе посольства следовала специальная «морская команда» из 232 человек в которую входило, в том числе 71 матрос, 146 новобранцев, 4 офицера, 1 штурман и 10 нестроевых (вольнонаемных).

Взятие Хивы в мае 1873 г. русскими войсками поставило точку существованию самостоятельного государства, так и мифу о его недоступности. Американский журналист Мак-Гахан, участвовавший в этом походе русских войск в «ташкентской» колонне генерал-губернатора К.П. фон Кауфмана, прямо указывает на удивление хивинцев появлением неприятельских войск: «Это были городские обыватели, не знавшие еще, перережут их всех поголовно или помилуют. С каким, должно быть, чувством страха и даже суеверного ужаса смотрели они нам вслед, когда мы тут проходили пыльные и грязные, после девятисотверстного перехода пустыней, считавшейся ими непроходимою для войска» [5, с. 119].

Литература

1. Терентьев М.А. История завоевания Средней Азии. Т. I. 1903.
2. Бартольд В.В. История изучения Востока в Европе и России// Сочинения. Т. IX, 1968.
3. Журнал комитета, рассматривавшего предложение Оренбургского Военного губернатора о поиске в Хиву; 10 октября 1839 г.// Сборник материалов для истории завоевания Туркестанского края. Т.1, Ташкент, 1908. С. 75–76.
4. Дубовицкий. В.В., Дубовицкая И.М. Восточная мозаика. С. 48.
5. Мак Гахан. Боевые действия на Оксусе и падение Хивы. СПб, 1876. 206 с.

УДК 94(410)

Кирюхин Д.В., Кирюхина Е.М.

Образ Ричарда III в «Истории жизни и достижений Генриха VII» Бернара Андре: начало конструирования мифа

Снискавшей известность и славу исторической пьесе «Ричард III» У. Шекспира предшествовали «Хроники» Р. Холиншеда, до появления которых существовала написанная около 1513 г. и неоконченная «История короля Ричарда III» Томаса Мора. Но настоящей предтечей для названных произведений была «История жизни и достижений Генриха VII» Бернара Андре, первое сочинение в котором образ короля Ричарда III Йорка начинает свою трансформацию, став в итоге олицетворением жестокости и коварства. Жестокосердный тиран непременно разрушил бы английское королевство до основания, если бы молодой Генрих Ричмонд не спас страну, победив в битве при Босворте 22 августа 1485 г. Именно в таком свете предстают перед нами события конца XV – начала XVI вв. в «Истории жизни…» как подлинной программе и руководству для преданного трону англичанина в том, о чем он должен был думать и что чувствовать по отношению к известнейшим личностям и событиям своего времени. Труд Андре, сохранившийся лишь в манускрипте, стал настоящей вехой в становлении и развитии последующей историографии династии Тюдоров, чьи положения доминировали в исторической науке вплоть до середины XIX в.

Отечественной историографии личность Бернара Андре (1450−1522) – придворного поэта и учителя принцев Артура и Генри (будущего короля Генриха VIII), как и манускрипт его труда «De Vita atque Gestis Henrici Septimi», датированного около 1500−1502 гг., в целом малоизвестны. Они в лучшем случае лишь кратко упоминаются, либо получают чаще всего нелестную оценку «помпезного, но бедного по содержанию» произведения (Е.В. Кузнецов) [6, с. 201–216]. Исключения составляют разве что статьи отечественных исследователей последних лет [3, с. 115–144], однако и в них потенциал произведения, на наш взгляд, не раскрывается полностью. В зарубежной историографии куда больше работ, посвященных Андре: Д. Карлсон пишет о нем и других придворных авторах [10, p. 279–304], Д. Хоббинс – о возможной особенной роли манускрипта в дипломатической придворной среде [12, с. 61–79]. Восполнить нехватку исследовательских работ в отечественной историографии призваны наши статьи, посвященные жизни и творчеству этого автора [4, с. 330–336], особенностям историописания и его взаимоотношениям в международной среде гуманистов, в частности, общению с Эразмом Роттердамским [5, с. 72–87]. Манускрипт «De Vita atque Gestis Henrici Septimi» впервые был напечатан лишь в 1858 г. благодаря труду британского исследователя Дж. Гейрднера [7]. В 2010 г. появляется перевод на современный английский язык, выполненный Д. Саттон и доступный в электронной библиотеке гуманистических текстов Литературного музея Университета Бирмингема [8], есть и еще один перевод на современный английский Д. Хоббинса [9], который на наш взгляд, излишне вольно обращается с текстом оригинала, на свое усмотрение сокращая и разбивая предложения. В 2017 г. нами был опубликован первый перевод данного произведения на русский язык [1].

Образ короля Ричарда III, созданный придворными авторами Тюдоров, по праву считается одним из самых ярких негативных образов противников династии. Двумя важнейшими произведениями, возникшими в период правления первых Тюдоров помимо «Истории короля Ричарда III» Томаса Мора и «Истории королей Англии» («Historia Regum Angliae») Джона Руза (1411–1491 гг.) [11] были не очень популярная

из-за скептической позиции автора к реальности существования легендарного короля Артура «История Англии» итальянского историка Полидора Вергилия и манускрипт «Истории жизни и достижений Генриха VII» Бернара Андре. Причем, несомненно, именно последний стал важнейшим историком как для Мора, так и более поздних авторов, так как воспринимался как созданный очевидцем тех событий и имел большой авторитет. Многие из находок Андре по очернению образа Ричарда Йорка были подхвачены и развиты его последователями. К тому же там, где Полидор Вергилий был сдержан и старался быть объективным, Андре совершенно не скрывал истинную «дьявольскую природу кровавого тирана».

Впервые Бернар Андре в «Истории жизни…» упоминает Ричарда III и результаты его недолгого правления в абзаце, посвященном вступлению на престол Генриха VII, в котором мы сразу узнаем, что именно Йорк является коварным убийцей обоих принцев [1, с. 29]. Андре вновь и вновь называет Ричарда убийцей на страницах «Истории жизни…», закрепляя за его образом стремление и жажду убивать слабых и невинных, так именно Ричард является организатором убийства короля Генриха VI: «Ричард … <…> подготовил жестокое убийство невиннейшего из королей, поскольку кровавые убийства доставляли ему наслаждение вплоть до кончиков пальцев» [1, с. 38]. Хотя Андре пишет, что подобное заявление правдиво лишь в том случае, если информация, которой он располагает, верна, это не попытка быть более объективным, а скорее «слезное восклицание автора», так в следующих абзацах он вновь называет Ричарда убийцей, уже никоим образом не смягчая сказанное подобными отступлениями. Впрочем, несмотря на твердую уверенность, что именно Ричард причастен к смерти Генриха VI, никаких подробных деталей этого убийства Андре не приводит.

Рассказывая об убийстве принцев – сыновей Эдуарда IV, Б. Андре почти полностью пересказывает события, описанные Полидором Вергилием, но если Полидор Вергилий не сообщает деталей убийства, то Андре пишет, что они были именно «зарезаны» [1, с. 44]. Именно убийство принцев является для автора причиной дальнейших бедствий и доказательством того, что Ричард III – тиран: «После этого вы могли бы увидеть все королевство в слезах и скорби, величайших лордов в страхе за собственные жизни, и каждого из людей в мыслях о том, как бы он мог поставить под угрозу кого-нибудь другого. Люди носили верность на лицах, но в своих сердцах хранили жалобы, далеко скрытые от взгляда тирана. Стоит ли говорить больше? В таких условиях он узурпировал власть и поднялся на трон» [1, с. 45].

Примечательно, что Андре в «Истории жизни…» не только выстраивает свое повествование так, чтобы оно служило моральным примером для читателя, но и приводит отрывки из речей тех или иных исторических личностей. Такова речь Ричарда к последователям, после того, как тот узнает о желании Генриха Ричмонда напасть на королевские войска и оспаривать трон. Ричард III «разгневался и разозлился, как Гирканский тигр на Марсийского вепря, когда почувствовал, что ранен им» и произнес свою речь: «Берите оружие, мои соратники. Потому что в наших руках оружие, на которое мы питаем все наши надежды, и мы должны получить перевес теми силами, что нам удалось собрать. Я приказываю вам, командую вами и направляю вас уничтожить их всех огнем и железом, без жалости, без почтительности, без благосклонности. Убейте французов и других иностранцев до последнего, убейте их безжалостно, заставьте их страдать. И убейте Графа Ричмонда без какого-либо уважения к его роду или знатности, или, если сможете, приведите его ко мне, так чтобы я мог применить к нему новое и неслыханное доселе наказание, или хотя бы убить и умертвить его своей собственной рукой» [1, с. 54–55]. Эта речь – последнее упоминание о Ричарде III на страницах «Истории жизни…» Андре, хотя в целом и пересказывает повествование своего предшественника – Полидора Вергилия, посвятившего периоду правления Ричарда III

солидную часть XXV тома своей «Истории Англии», дополняет его несколькими важными деталями. Так главная цель Ричарда, по мнению Андре, вовсе не жажда власти (присущая Эдуарду IV по тексту «Истории жизни…»), а маниакальное стремление к убийствам, которые приносят Ричарду «наслаждение». Сообщается, что он зарезал своих племянников, хотя остальные детали, приведенные Полидором Вергилием (например, участие Дж. Тиррелла) опускаются. Правление Ричарда III приносило невероятный вред стране, насаждая страх дворянства перед репрессиями и массовое недоверие, Ричард ненавидит Генриха Ричмонда и стремится убить его всеми силами. Таким образом, победа на Босвортском поле представляется Андре и как вынужденная самозащита Генриха, попытка уберечь свою жизнь, и как священная цель спасения родной страны, захваченной кровавыми руками тирана. Описанный образ последующие авторы от души дополнили новыми не менее яркими подробностями, соединив образ внутреннего уродства с уродством внешним, описав многие физические недостатки Ричарда III – его сухую руку и горб (что, однако, не отражено ни на одном из портретов Ричарда, о них также ни слова не говорят его современники). Как справедливо отмечает М.А. Барг, «повторяя предшественников, каждый новый рассказчик этой истории считал необходимым внести в не свою «лепту», дополнить новой деталью, т.е. разработать и обогатить тюдоровскую версию легенды» [2, с. 184].

Литература

1. Андре Бернар. История жизни и достижений Генриха VII. / Пер. с лат., вступ. ст., коммент. Д. В. Кирюхин. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 144 с.
2. Барг М.А. Шекспир и история. Изд. 2-е, исправленное и дополненное. М.: Наука, 1979. 216 с.
3. Браун Е.Д. Визуальный образ Ричарда III в XV–XVIII вв. // Человек и общество перед судом истории. М.: РГГУ, 2013. С. 115–144.
4. Кирюхин Д.В. «История жизни и достижений Генриха VII» Бернара Андре как пример политизированной истории. // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 42. М.: ИВИ РАН. 2013. С. 330–336.
5. Кирюхин Д.В. Творческое и эпистолярное наследие Эразма Роттердамского и Бернара Андре в контексте личных взаимоотношений авторов. // Средние века. Журнал института Всеобщей истории РАН. Т. 78. № 4. М.: Наука, 2017. С. 72–87.
6. Кузнецов Е.В. «История Ричарда III» как исторический источник // Эпиграммы. История Ричарда III. Литературные памятники. М., 1973. С. 201–216.
7. André B. Historia Regis Henrici Septimi a Bernardo Andrea Tholosate Conscripta, necnon Alia Quaedam ad Eundem Regem Spectantia. London: Gairdner J., 1858. 476 p.
8. André B. De Vita atque Gestis Henrici Septimi Historia / Ed. and trans. by Sutton D.J. [Электронный ресурс] / Library of Humanistic Texts at the Philological Museum of University of Birmingham's Shakespeare Institute. – Режим доступа: http://www.philological.bham.ac.uk/andreas/ (дата обращения: 30.04.2019).
9. Bernard Andre. The Life of Henry VII. / Trans. & Introduced by Hobbins, D. New York: Italica Press, 2011. 126 p.
10. Carlson D. Politicizing Tudor Court Literature: Gaguin's Embassy and Henry VII's Humanists' Response // Studies in Philology. Vol. 85. No. 3 (Summer, 1988). P. 279–304.
11. Joannis Rossi antiquarii Warwicensis Historia regum Angliae. Oxonii, e Theatro Sheldoniano, impensis J. Fletcher & J. Pote. 1745. 236 p.
12. Hobbins D. The Poet Laureate as Stabilizer: Bernard Andé and the Vita Regis Henrici Septimi. Enarratio 4. 1997. P. 61–79.

УДК 7.011.3
Маленко С.А.

Имагинации зла в мифологии голливудских монстров[1]

За более чем столетний период своего существования американский фильм ужасов, как эффективное средство «пропагандистского заражения, деформации и потребительского замещения ментального ядра других культурных традиций» [1, с. 48], весьма преуспел в конструировании образов, символизирующих антисоциальные и деструктивные смыслы. Более того, можно утверждать, что именно эти несущие кошмар и дестабилизацию ценности во многом и явились социокультурным основанием концепции «Pax Americana» – своеобразным символическим и идеологическим тараном американской цивилизации в отношении остального мира. Еще в самые первые десятилетия своего существования Голливуд тщательно апробировал эту художественную модель при создании и массовой пропаганде «modus vivendi» самих отвратительных типажей и откровенно маргинальных индивидов, которые несут с собой как потенциальную опасность для жизни отдельных людей, так и представляют реальную, вполне серьезную угрозу для целых социальных групп.

Это наиболее популярные образы преступников, гангстеров, убийц, маньяков которые всем своим поведением и даже внешним видом твердо и последовательно выказывают полное и демонстративное пренебрежение к сложившемуся социальному порядку и традиционным культурным нормам. Подобные типажи специально конструируются в недрах Голливудской кинематографической империи с целью максимальной акцентуации девиантного, откровенно монструозного поведения этих человеческих существ. Мифоидеология подобных кинолент, несомненно, предполагает «шоковую терапию» лояльности и законопослушности обывателей. Речь идет о том, чтобы, посредством демонстративного запугивания рядовых граждан и презентации всего спектра грозящих им опасностей, приучить их инстинктивно отличать «плохое» от «хорошего». Делается это в полном соответствии с библейской заповедью, изложенной в Евангелии от Матфея и гласящей: «по плодам их узнаете их» [2, с. 178].

Мастерски пренебрегая искусственностью и исконной противоречивостью человеческих законов, преступник, действуя на грани двух миров – социального и мифического – повсеместно превращает свое отклоняющееся поведение в «новую» и актуальную социальную норму. И, подобно ницшеанскому Сверхчеловеку, создает и утверждает аморальную мифологию своего бытия в качестве всеобщего закона и инструмента абсолютизации отчужденных правил социальной практики. Именно в их тисках жизнь редуцируется лишь к эффективному функционированию, а смерть символизирует завершение «производственного» этапа человеческого бытия, становится «своего рода кровавым и не подлежащим обжалованию приговором обывателю за его гносеологическую и сенсорную апатию к себе и потребляемому миру» [3, с. 102]. В качестве примера можно привести культовый фильм «От заката до рассвета» (англ.: «*From Dask Till Dawn*», реж. Р. Родригес, «Miramax», США, 1996 г.) в котором герои Дж. Клуни и К. Тарантино как бы демонстративно «выпадают» из социального контекста, оказываясь в кровавой мясорубке один на один с оборотнями и монстрами, явно намекая на трагическую неоднозначность ролей на социально-криминальном «театре военных действий».

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-00129».

Оценивая накопленный более чем за столетие Голливудом опыт хоррор-пропаганды мифоужаса, разворачивающегося «по ту сторону» закона и порядка, следует, увы, констатировать, что фактически, преступники и подобные ним деструктивные, асоциальные существа лишь старательно помогают официальной власти превращать смерть в производственный конвейер, физически вырывая обывателя из производственной схемы организации и утилизации жизни. Поэтому конвейерная смерть в голливудском ужасно-маргинальном кинематографе предстает лишь протестной формой освоения бессмысленности именно производственных сценариев социального пребывания индивида. Отсюда и ужасающая внешность таких преступников выступает, как это ни парадоксально звучит, образчиком стиля и уникальности, резко контрастирующим с безликостью и одномерностью обывательской социальной обыденности.

Превращая преступление в сакральную очистительную миссию, высший смысл своего бытия, подобный человек кардинально противопоставляет себя как обывательской массе, так и сонму государственной бюрократии, составляющей противоположный полюс бессознательной социальной коммуникации. Таков, например, сюжет фильма «Чистильщик» (англ.: «*Cleaner*», реж. Р. Харлин, «Nu Image», США, 2007 г.), показывающий специфическую миссию полицейского Тома Катлера по непосредственной «уборке» мест преступления от компрометирующих улик. Или ленты «Патруль» (англ.: «*End of Watch*», реж. Д. Эйер, «EFF-Hedge Fund Films» и др., США, 2012 г.) в котором главные герои Брайан Тейлор и Майк Завала стремятся, во что бы то ни стало, «зачистить» территорию района Лос-Анджелеса от криминальной скверны.

Визуальная агрессия, непрерывно исходящая от подобных персонажей, призвана, по замыслу голливудских продюсеров и режиссеров, смертельными узами и кровью связать в мифопредставлениях потребителей кинопродукции биологические и социальные модели опасности, с тем, чтобы в реальной жизни уже никто и никогда даже не помышлял об их автономии. Таким образом, под типичные социальные девиации подводится незыблемый, гормонально-инстинктивный, биотический фундамент, призванный обеспечить непротиворечивое мифообоснование целостной картины мира, в которой именно смерть не только является единственной промежуточной и конечной целью, но и высшим смыслом социального бытия человека.

Вторую группу наиболее популярных злодеев американского ужасного кинематографа исконно составляют образы мифологических персонажей, рекрутированные из архаических эпосов различных народов. Эти существа принципиально отличаются от деструктивных образов преступников, по нескольким ключевым показателям. В чертах этих персонажей уже наблюдается некий уровень «свободы» от антропоморфности первой группы образов.

При этом если они и остаются похожими на людей, то только отчасти, ибо их нечеловеческая сущность умышленно и целенаправленно вынесена за границы привычного культурного понимания. Поскольку природа этих мифических существ, скорее всего, находится вне социальных смыслов, именно они в глазах обывателя – этого затертого на работе, задерганного бытом и вконец перепуганного «маленького человечка» – предстают полноценными Героями, человекобогами, отринутыми и забытыми божествами исчезнувших и порабощенных культур, созданиями, имеющими заведомо низшую животную, растительную, или же явно инфернальную сущность. Здесь мы не можем не упомянуть культовый телесериал «Гримм» (англ.: «*Grimm*», реж. М.Бакленд, «Universal Television», «NBC», США, 2011–2017 гг.), 135 эпизодов шести сезонов которого проходят в ежедневном и кровавом

противостоянии детектива Ника Бёрхардта и его коллег с сонмом самых разнообразных оборотней, представляющих десятки мировых мифологических пантеонов, буквально наводящих мистический ужас на жителей американского Портленда.

Уже сам факт появления таких жутких образов в цивилизованном пространстве экранного ужаса указывает на насущную необходимость актуализации архаических моделей отношения человека с окружающим миром, «сконцентрированных в мировых мифологиях; и, пусть даже ценой ужасных и кровавых жертв, всё-таки удержать современную цивилизацию в рамках культурной традиции» [4, с. 376]. Поэтому голливудские оборотни, запросто превращающиеся в животных, птиц, рыб, земноводных, насекомых и т.д., вольно или невольно пропагандируя древнейшую мифическую идею гармоничного и продуктивного сосуществования человека с природой, которая столь зримо воплощается в генетических мутациях человеческих тел, созерцаемых зрителями в фильмах ужасов. Одетые в архаические одежды и природные оболочки Антигерои, фактически собой возрождают первобытные представления о повсеместной мифической одушевленности Природы, о ее генетической связи с каждым человеком в отдельности и окружающей средой в целом. Тогда как в развязываемых ними в пространстве экранного ужаса кровавых состязаниях с официальными структурами потребительской цивилизации, легко угадываются магические ритуалы, всякий раз актуализирующие примордиальную связь человека с миром.

Кроме того, Антигерои всячески настаивают на необходимости кровавой инициации как единственного способа подтверждения индивидуальной и социальной зрелости обывателя. При этом как раз явно выпячиваемые животные или растительные черты во внешности архаических голливудских монстров позволяют зрителю установить характер и меру трагичности кинематографических мифосценариев символической компенсации тех или иных природных способностей их естественных прототипов, трагически и непоправимо утраченных в ходе развития цивилизации. Именно поэтому внешность подобных киногероев выступает значимым катализатором создания и бессознательного закрепления полноценной мифоиллюзии состоятельности смысла жизни обывателя, принудительно погруженного в пучину хоррор-повествований.

Непосредственно из этой группы вырастают образы, которые впоследствии получают и самостоятельную культурную ценность. Речь идет об ужасных созданиях, сверхъестественные способности которых, рассматриваемые сквозь призму архаических мифологий, позиционируют их в статусе древнейших богов, сотворяющих, патронирующих, а впоследствии жестоко карающих неразумное человечество за его отступничество от предначертанной свыше сакральной миссии. Поэтому их изображения, также характерные для хоррор-историй американского кинематографа, отчасти визуализируют опыт, представленный в дошедших до нашего современника наскальных рисунках, росписях храмовых комплексов, фресках, каменных рельефах, скульптурных композициях, сакральных свитках, древних книгах и т.д.

Самым простым способом конструирования подобных образов является умышленное нарушение пропорций тела, его размеров, антропоморфизация разнообразных живых существ или же, наоборот, зооморфизация, ботаноморфизация, инсектоморфизация человека. Однако, в отличие от второй группы мифообразов, здесь ужасные Антигерои умышленно представлены в сакрально-религиозных контекстах, явленных обывателю в полномасштабных сценариях социокультурного обоснования места и роли священных существ в истории человеческой культуры. На фоне повсеместных секулярных процессов, актуализация подобных смыслов в

голливудской ужасной киногероике, безусловно, свидетельствует о поиске эффективных способов социальной коммуникации, призванных шоковыми средствами компенсировать прагматичность и общую потребительскую тональность современных западных обществ. Мы, в частности, ведем речь о таких ярких примерах как дилогия «Кладбище домашних животных» (англ.: «*Pet Sematary*», реж. М. Лэмберт, «Laurel Productions», «Paramount Pictures», США, 1989-1992 гг.), где против рядовых провинциальных жителей восстают в виде кровожадных монстров захороненные домашние любимцы. Или же о дилогии под названием «Лавантула» (англ.: «*Lavantula*», реж. М. Мендес, «CineTel Films», США, 2015–2016 гг.), где перед шокированным зрителем предстают полчища гигантских паукообразных монстров, несущие смерть. А фильм «Человек-личинка» («*Larva*», реж. Т. Кокс, «First Look Home Entertainment», США, Германия, 2005 г.) посвящен изображению ужаса жителей глухого городка в штате Миссури, внезапно столкнувшихся с нашествием уродливых человекоподобных червей.

Довольно часто в практике американского киноужаса также встречается произвольное перекомбинирование частей тела киномонстра, наделяющее его чертами двух или более различных видов живых существ. Но, как правило, эта группа образов, пока еще буквально пытается воспроизвести реальные фенотипические признаки и поведенческие особенности обитающих на нашей планете видов живых существ. В то же время, в их внешности уже появляются черты, демонстративно отрицающие привычный фенотип видов, знакомых Homo sapiens. Особенно рельефно этот принцип был реализован в культовых голливудских фильмах ужасов, посвященных визуализации образов инопланетных монстров. Эти существа всем своим видом отрицают сложившиеся как в официальной науке, так и в обывательских представлениях стереотипы относительно естественной эволюции, изменчивости и наследственности. Достаточно вспомнить культовую голливудскую франшизу о «Чужих» «Чужой» (англ.: «*Alien*», реж. Р. Скотт, «20th Century Fox», «Brandywine Productions», США, 1979 г.), мифоидеология которой безоговорочно и победоносно завоевала сердца любителей инопланетного ужаса ровно сорок лет назад и породила в своих сиквелах и приквеле особую традицию изображения инопланетного киноужаса.

В этом же ряду находится и фильм «Скрытый враг» (англ.: «*The Hidden*» реж. Дж. Шолдер, «New Line Cinema», США, 1987 г.), иллюстрирующий животный ужас землян, подвергшихся нашествию червеобразных инопланетных существ, превращающих американских обывателей в заядлых и кровожадных отморозков. Нельзя не упомянуть и ставшую знаменитой экранизацию фантастического произведения Роберта Хайнлайна под названием «Кукловоды» (англ.: «*The Puppet Masters*», реж. Ст. Орм, «Hollywood Pictures», США, 1994 г.), повествующую об ужасах столкновения людей с инопланетными паразитами на территории штата Айова. Нужно отметить, что созданная в рамках американской кинематографической традиции галерея ужасных инопланетных созданий действительно впечатляет. На самом деле она сразу же вносит сумятицу в визуальные ожидания зрителя, свыкшегося с определенными канонами кинематографического изображения Зла. Подобная деконструкция в глазах обывательской публики придает этим образам дополнительный саспенс-потенциал как решающий бессознательный, по-настоящему психосоматический аргумент в пользу их онтологической подлинности.

Несомненно, образы инопланетных монстров являются наиболее явным знаком степени отчужденности современного человека от продуктов культуры, которая к началу XXI века прибрела поистине угрожающие масштабы. Фактически именно в этих художественных конструктах вольно или невольно собираются все мифологические клише в «визуальные бренды массовой культуры» [5], которые были

изобретены человечеством для объяснения сущности и направленности историко-культурного процесса. Только в этом случае они окончательно утрачивают связь с самим человеком и средой его обитания, а потому активно заселяют как раз внеземное пространство, бесконечно раздвигая границы непонимания человеком как собственной, так и всей окружающей природы как таковой. Потому, ужасная мифология изощренных инопланетных монстров, на самом деле, предельно проста: ведь чем кровожаднее и злобнее экранное чудовище, тем громче и отчаяннее его визуальный посыл обличает безобразность и жестокость человека, бессознательно уничтожающего самого себя, породившую его природу и создавшую его культуру.

Литература

1. Malenko S.A., Nekita A.G. Horror films in unconscious anthropological strategies of biopower // Anthropological Measurements of Philosophical Research. 2018. № 13. С. 41-51. doi: 10.15802/ampr.v0i13.122984.

2. Библия. N.Y.: Watchtower Bible and Tract Society Of New York, Inc., 2002. 1469 с.

3. Миф в истории, политике, культуре // Сборник материалов II Международной научной междисциплинарной конференции / Под редакцией О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева, С.В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2019. С. 100–102.

4. Некита А.Г. Экранные жертвоприношения: архаический миф и голливудская хоррор-реанимация массовой культуры // Вестник Удмуртского университета. Серия Философия. Психология. Педагогика. 2018. Т. 28. №4 . С. 371–377.

5. Маленко С.А. Идеологема «волков и овец»: американские фильмы ужасов в производстве массовой культуры [Электронный ресурс] // Ученые записки Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого. №6(18). 2018. URL: https://elibrary.ru/item.asp?id=36817274.

УДК 94(47)
Мешкова К.Н.

Шекспировская поэтика мифа в мистерии В.К. Кюхельбекера «Ижорский»

Данная статья посвящена проблеме шекспировской поэтики мифа в творчестве русского поэта, прозаика, литературного критика и переводчика пушкинской эпохи Вильгельма Карловича Кюхельбекера, а также рассмотрению мифопоэтических аспектов его мистерии «Ижорский» (1835).

Литературные связи произведений Кюхельбекера и Шекспира получили некоторое освещение в специальной литературе. В отечественном литературоведении этот вопрос привлекал внимание сравнительно небольшого числа ученых. Заслуга в изучении шекспировских связей и творчества Кюхельбекера принадлежит преимущественно Ю. Д. Левину: его работы о Шекспире и Кюхельбекере создавались в 1960-е – 1980-е гг., и они до сих пор представляют собой отправную точку для исследователя. Прежде всего это написанный Ю.Д. Левиным очерк в коллективной монографии «Шекспир и русская культура» [9, с. 138–162], глава в его книге «Шекспир в русской литературе XIX века» [7, с. 64–79] и статьи, посвященные отдельным проблемам шекспиризма Кюхельбекера [6]. Существуют и немногочисленные современные работы на эту тему, среди которых отметим труды Н. В. Захарова, в частности статью «Кюхельбекер и Шекспир» [3], которая впоследствии вошла в монографию «Шекспиризм русской классической литературы» [4, с. 94–102]. Захаров убедительно доказывает, что Шекспир сыграл одну из ключевых ролей в творческой эволюции Кюхельбекера. Зарубежных научных работ на тему «Кюхельбекер и Шекспир», насколько нам известно, не существует.

Кюхельбекер обращался к творчеству Шекспира начиная с первой половины 1820-х гг.. Однако начало активного освоения шекспировской поэтики приходится на 1825 год, когда создавалась мистерия «Ижорский». Она явилась одним из самых крупных его произведений, написанных в годы ссылки. Связь мистерии с шекспировской мифопоэтикой была отмечена современниками. Вскоре после опубликования первой сцены Михаил Федорович Орлов писал о ней князю Петру Андреевичу Вяземскому: «Это покойный г-н Шекспир соблаговолил вдохновить поэта, кто бы он ни был, и если все остальное будет соответствовать этой сцене, это будет произведение, достойное быть поставленным рядом со „Сном в летнюю ночь“ и с „Бурей“» [7, с. 157.]. В мистерии Кюхельбекера соединены несколько сюжетно-тематических пластов (что является одной из отличительных черт созданного Кюхельбекером жанра), а именно: сатирический, бытовой, фантастический, философский, моралистический, фольклорный. В центре внимания — заглавный герой с его историей грехопадения. Традиционно для средневекового театра, который трансформирует Кюхельбекер, в центре сюжета находится вопрос о возможности искупления грехов и человеческого и высшего прощения, поэтому в канву сюжета вплетается ряд библейских сюжетов: притча о блудном сыне, история Каина и Авеля и другие [1, с. 22–24]. В частности, сам Ижорский предстает перед читателями то в образе блудного сына, то в образе Каина.

В заглавие трагедии-мистерии Кюхельбекера вынесено имя главного героя – богатого дворянина Льва Ижорского. Это традиционный приём средневековых мистерий и моралите, сюжет которых сосредоточен на борьбе высших сил за душу человека (типичные заглавия «Всечеловек», «Адам», «Царь Соломон»). Стоит отметить, что русская литература девятнадцатого столетия была не так глубоко знакома с этими специфическими жанрами, как, например, средневековая английская литература: «Расцвет жанра приходится на XIV–XV века, а угасание под влиянием Реформации — на XVI век. Лучшие образцы моралите созданы в Англии и Франции. Россия в сущности не знала моралите» [2, с. 16–18]. Здесь просматривается непосредственное влияние на Кюхельбекера шекспировских традиций, практически с первых строк мистерии: поскольку мистерии и моралите не были открыты и изучены до конца XIX века, этот жанр воспринимался во многом через посредничество Шекспира, ещё заставшего их закат. Таким образом, выбор жанра Кюхельбекером имеет прямое отношение к Шекспиру. Так и большинство мотивов в мистерии, связанных фантастикой и волшебством, берут свое начало в произведениях Шекспира. Кюхельбекер разрабатывает свою сказочную мифологию, основываясь, по его собственным словам, на романтическом баснословии. Произведения Шекспира оказали колоссальное значение на романтическую драму, поскольку послужили образцом сочетания реального и фантастического. Они показали Европе фантастическое как в комическом аспекте (как во «Сне в летнюю ночь» и отчасти в «Буре»), так и в серьезном, трагическом (прежде всего в «Макбета»). Шекспировская мифология в прочтении романтиков легла в основу ряда известных произведений русской и европейской литературы. Вспомним хотя бы «Русалку» А.С. Пушкина и «Грузинскую ночь» А.С. Грибоедова. Впрочем, шекспировская мифология в «Ижорском» значительно расширена и русифицирована: так, демонические силы, окружающие главного героя, названы характерными русскими прозвищами (Кикимора, Шишимора, Бука).

В мистерии присутствуют образы, заимствованные из «Сна в летнюю ночь»: это дух-шутник (именно таким безобидным проказником в начале произведения предстает Кикимора), а также Ариэль и Титания, появляющиеся как защитники Лидии. Последние особенно полюбились автору мистерии: «Однако когда Кюхельбекер пытался создать в своей мистерии многоплановую романтическую демонологию, для чего использовал и русские, и западные источники, он включил в нее «Шекспировых духов» Ариэля и Титанию, которые действуют соответственно тому нраву, каким наделил их автор «Бури» и «Сна в летнюю ночь»» [7, с. 66]. Герои перешли в мистерию из разных шекспировских пьес, но объединены благородной целью: Титания («Сон в летнюю ночь») вместе с Ариэлем («Буря») предстают перед читателем как высшие силы, охраняющие Лидию от зла. По этой причине в трагедии появляется мотив сна: Титания, чтобы спасти Лидию, погружает ее в сон. Этот мотив неоднократно встречается и в комедии Шекспира. Однако его художественные функции в «Сне в летнюю ночь» иные: это эффективный способ замедлить действие, на время «выключить» персонажа из сюжета, чтобы впоследствии круто изменить его судьбу. На протяжении всех трех действий «Ижорского» неоднократно подчеркивается беспомощность человека перед лицом сверхъестественного, что также является характерным признаком шекспировской фантастики. В произведениях Шекспира, например, в «Сне в летнюю ночь», высшие силы (Оберон, Титания) играют людьми. Схожие мысли

высказывают сверхъестественные существа в «Ижорском»: «По воле мы играем вами: / Вам заблуждения даем, / То стужей вас знобим, то жжем огнем / И веселимся вашими страстями» [5, с. 307].

Интерпретация любви в мистерии также связана с шекспировской мифопоэтикой. Чувства главных героев возникают не естественным путем, а через вмешательство потусторонних сил. Любовь Ижорского рождается под действием волшебного порошка, который ему дал Кикимора, ответное чувство Лидии возникает с помощью Шишиморы. В комедии «Сон в летнюю ночь» ситуация аналогична: появляется волшебный цветок, соком которого нужно смазать веки спящего, чтобы он влюбился, и это становится ключевым моментом сюжета.

Продолжая рассуждение об источниках фантастического в мистерии «Ижорский», стоит отдельно отметить гамлетовские мотивы. В начале первого действия отчаявшийся и разочарованный Ижорский произносит монолог, в котором раскрывается суть его душевных терзаний. Герой, для которого почти всё в жизни поблекло и потеряло смысл, тщетно пытается найти выход из этого жизненного тупика. Об этом же рассуждает в своем знаменитом монологе главный герой трагедии «Гамлет». Вместе с размышлениями о том, стоит ли жизнь того, чтобы быть прожитой («to grunt and sweat under a weary life» [10, p. 316], как сказано в «Гамлете»), в мистерии появляется лейтмотив безумия, которое тяготит Ижорского. Количество скрытых цитат из трагедии о датском принце в этом монологе способно произвести впечатление. Здесь и метафора жизни-моря, несущего беды (ср. «to take arms against a sea of troubles» — «ополчась на море смут»), и стрелы, грозящие герою («the slings and arrows of outrageous fortune» [там же] — «пращи и стрелы яростной судьбы»), и сравнение пути человека с пустоцветом («’tis an unweeded garden, that grows to seed» [10, p. 206] – как переведет в 1837 г. Н.А. Полевой, «Жизнь! что ты? Сад, заглохший под дикими, бесплодными травами…» [8, с. 23]).

Чем дальше продвигается действие, тем чаще встречается мотив безумия, становясь интенсивно используемым лейтмотивом мистерии. «Господь свидетель! — вы не лицемеры, / и не безумцы вы: один безумец я» [5, с. 415], – восклицает главный герой. Это также напоминает нам знаменитого «Гамлета», в котором также постоянно присутствует мотив безумия. Но, в отличие от безумия Ижорского, безумие Гамлета – это маска, которая необходима для совершения возмездия. Также демонические силы в мистерии Кюхельбекера неотступно преследуют Ижорского, приводя к предательству и убийству. В трагедии «Гамлет», как мы помним, потусторонние силы подталкивают главного героя к ужасному поступку: на протяжении всего действия Гамлету является Призрак, требуя отмщения.

Таким образом, мистерия «Ижорский» представляет собой сложный литературный комплекс, в который вовлечены многие фантастические мотивы и вплетена европейская мифология, мистика и фольклор. Кюхельбекер проделал значительную работу по внесению шекспировских мифических образов в культурный контекст русской литературы. Он пытался гармонично соединить сказочное и бытовое, мистическое и рациональное, чем и было обусловлено обращение к фантастике как особому методу изображения и постижения действительности. Романтический синтез русской, фольклорной и литературной, шекспировской фантастики позволил Кюхельбекеру размышлять о возможностях средневекового театра, который перестаёт быть фактом истории и приобретает современное художественное и дидактическое значение.

Литература

1. Андреев М.Л. Средневековая европейская драма: Происхождение и становление (X–XIII века). М.: Искусство, 1989. 212 с.

2. Евдокимов А.А. Комедия Н.В. Гоголя «Ревизор» и поэтика моралите // Филологические науки. Научные доклады высшей школы. 2011. № 1. С. 14–23.

3. Захаров Н.В. Кюхельбекер и Шекспир // Знание. Понимание. Умение. 2008. № 5. С. 12–19.

4. Захаров Н.В. Шекспиризм русской классической литературы. М., 2008. 320 с.

5. Кюхельбекер В.К. Избранные произведения: В 2 т. Т. 2. М.; Л.: Советский писатель, 1967. 787 с.

6. Левин Ю.Д. В.К. Кюхельбекер – переводчик Шекспира // Шекспировский сборник. 1967. М., 1968. С. 44–59.

7. Левин Ю.Д. Шекспир в русской литературе XIX века. Л.: Наука, 1988. 328 с.

8. Шекспир В. Гамлет, принц Датский. Драматическое представление. М., 1837. 207 с.

9. Шекспир и русская культура. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1965. 823 с.

10. Shakespeare W. Hamlet. Revised Edition. London: Methuen, 2016. 660 p.

УДК 81`27

Пименова М.В., Тиунова О.В.

Мифопоэтика Дома в русской лингвокультуре

Когнитивная лингвистика все чаще обращается к исследованию значимых для культуры фрагментов языковой картины мира. Языковая картина мира представляет собой особое образование, участвующее в познании мира и задающее образцы интерпретации воспринимаемого. Поэтому языковая картина мира не только открывает доступ к познанию особенностей национального мировидения определенного лингвокультурного сообщества, но и аккумулирует культурное наследие народа.

Предметность, локализация – важные отправные пункты для создания новых признаков концептов. Концепт – это «означенный в языке национальный образ, идея, символ. Концепт имеет сложную структуру представления, реализуемую различными языковыми средствами. Концептуальное значение выражается в закреплённой и свободной формах сочетаний соответствующих языковых единиц. Информация о познаваемом объекте (фрагменте мира) может быть получена различными способами восприятия (при помощи зрения, слуха, обоняния, осязания и т.д.). Информация о познаваемом объекте (фрагменте мира) может выражаться в виде вторичной категоризации, что составляет обычно бóльшую структуры концепта. Концепт отражает категориальные и ценностные характеристики знаний о некоторых фрагментах мира. В структуре концепта заключаются признаки, функционально значимые для соответствующей культуры» [12, с. 6].

Антропометрический принцип познания и описания мира наблюдается в такой глобальной макросистеме метафорических наименований, как предметная и пространственная макросистемы. Пространственная метафорическая макросистема считается одной из самых древних. В данном исследовании внимание обращено к концепту *дом*, воплотившему в себе обе метафорических макросистемы.

Говоря о культурной памяти слова, следует затронуть вопрос об архаичных признаках концептов. Под «*архаичными* понятийными понимаются признаки концептов, зафиксированные в исторических и историко-этимологических словарях конкретных языков, но не отмеченные в словарях современных языков, а также признаки, диктуемые языковым материалом, но не зафиксированные в словарях соответствующих периодов. Архаичные признаки выражают наивные, обыденные представления народа на мир, которые не утрачены языком, но уже не осознаются носителями современного языка. Архаичные признаки возможны только у тех концептов, история репрезентантов которых достаточно древняя» [12, с. 358]. В структуры древних концептов входят символические признаки. «Символическими называются такие признаки, которые восходят к существующему или утраченному мифу и могут восприниматься в виде метафоры, аллегории или культурного знака» [12, с. 17].

Обращение к ключевым концептам лингвокультуры заставляет искать истоки его когнитивных признаков. Такие истоки находятся, прежде всего, в культуре народа, говорящего на родном языке. Человек мыслит концептами, имеющими «национальный характер его проявления и долговременность сохранения как признака народной культуры» [4, с. 23].

Одним из способов исследования концептов является воссоздание его структуры в целом или отдельных ее фрагментов через анализ языковых конструкций с включенным репрезентантом концепта. «Концептуальная структура формируется

шестью классами признаков: мотивирующим признаком слова – репрезентанта концепта (иногда могут существовать несколько мотивирующих признаков, это зависит от истории слова), образными признаками (выявляемыми через сочетаемостные свойства слова – репрезентанта концепта), понятийными признаками, объективированными в виде семантических компонентов слова – репрезентанта концепта, ценностными признаками (актуализированными как в виде коннотаций, так и в сочетаниях со словом – репрезентантом концепта), функциональными признаками, символическими признаками – выражающими сложные мифологические, религиозные или иные культурные понятия, закрепленные за словом – репрезентантом концепта. Понятие есть часть концепта; понятийные признаки входят в структуру концепта. Процессы концептуализации и категоризации тесно взаимосвязаны и взаимопереплетены между собой. Эти процессы помогают нам вычленить некий объект – реально или виртуально существующий – из общего фона подобных объектов, наделить его общими с другими и присущими только ему одному признаками» [12, с. 17]. Нас интересуют символические признаки концепта *дом*.

Дом – значимое понятие любой национальной культуры. Признаки дома можно отыскать и в концептуализации целого мира (*Вселенная* = место заселённое, освоенное, значит, это наш дом), Родины (*И здесь они тоскуют* ***по отеческому уголку*** *и тоску выражают посредством русских печек, бань во дворах, черемух, рябин в палисаднике, березок у ворот, свиньями, курами и коровами во дворе, гусаками на пруду.* Астафьев. Весёлый солдат), жизни (*Я видел в нем, однако, не что иное, как только возможность для меня временно* ***отойти в тихий угол жизни*** *и там продумать пережитое мною.* Горький. Время Короленко), отношений между людьми (*Когда я опустился в подвал мастерской, между мною и людьми, видеть и слушать которых стало уже необходимо для меня, выросла «****стена забвения****».* Горький. Мои университеты). Признаками строения происходит концептуализация человека в Библии: «вы … – Божие строение» (1 Коринф., 3: 9). Метафора храма-человека также встречается в Библии: «разве вы не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живёт в вас?» (1 Коринф. 3: 16). «Собственно говоря, логические структуры заложены в самой системе языка, так что нет резкой грани между понятием, образом и движением эмоции в функциональной завершённости отдельного слова. Подобное их единство в различных актах речи и в разных обстоятельствах способно выявить в контексте значение слова. Ценность слова определяется его употреблением» [6, с. 123]. И, можно добавить, переосмыслением его признаков и переносом этих признаков для обозначения близких и совершенно далёких понятий.

При таких переносах многие несхожие понятия сближаются на основе вторичных признаков. Мифологическое сознание отождествляет мир с домом. Дом – одно из творений человека. Для русской языковой картины мира, например, существует особая концептуальная организация «своего» (обжитого) пространства – страны, государства, которые мыслятся как ‘дом’ (ср. название политического движения: *Наш дом – Россия*). Важные пункты государства сравниваются с жизненно важными в картине мира составляющими (*жить в родной стране; проживать/ поселиться в городе/ деревне*).

Символы культуры отражают особенности ментальности народа, «ментальные “архетипы” складываются исторически, идеал ментальности – не сиюминутная идея социального наполнения. Трудно судить о чужой ментальности, не укореняясь, например, в духовном пространстве данного языка. … Ментальность – это миросозерцание в категориях и формах родного языка, соединяющее интеллектуальные, духовные и волевые качества национального характера в типичных его проявлениях. Язык воплощает и национальный характер, и национальную идею, и

национальные идеалы, которые в законченном их виде могут быть представлены в традиционных символах данной культуры» [5, с. 14–15].

Как отмечает Г. Гачев, «дом – макет мироздания, национальный Космос в миниатюре. Здесь земля (пол), небо (крыша), страны света (стены) и т.д. Как мир (природа – храм, дом Бога, так дом – храм человека; человек творит дом, как Бог мир о по своему образу и подобию» [3, с. 38]. Мир описывается в метафорах дома, где земля – это обжитое пространство, общее для людей (*Знаю, что в той стране не будет Этих нив, златящихся во мгле. Оттого и дороги мне люди, Что* ***живут со мною на земле***. Есенин. Мы теперь уходим понемногу…; *Бодро перемахнули мы с супругой через виадук, разъезженной улицей спустились под гору, мимо мрачных соборных стен, в витые и широкие щели которых сочился слабый небесный свет, слышался звяк оторванного железа, скрежет кровли вверху, в решетках церковных куполов пропечатались темные крестики, один вроде бы даже и блеснул испуганно в прорванной глуби ночного осеннего неба, брюхато провисшего над спящим благодатным* ***обиталищем душ*** *живых, как выяснилось скоро, барышных, любящих драть с мирян, особливо с военных, копейку на привокзальном торжке.* Астафьев. Весёлый солдат).

Лингвокультурология обращается к фрагментам мира, представленным в языке. Одним из таких значимых фрагментов выступает дом – жилище людей. Дом – это освоенное место обитания человека; он считается символом космоса. Космос дома проявляется в его упорядоченном пространстве. Все элементы дома являются культурными знаками, обусловленными мифопоэтикой народа. Остановимся на них подробнее.

Некоторые символы культуры совмещаются, на их основе возникают новые символы. Так, например, символ троичной модели мира слился с символом дома. «В ведийской мифологии наряду с «тремя сводами» или «тремя крышами», которые держат три бога, известны представления о семи мирах или этажах мира» [2, с. 207]. Как отметил В.В. Колесов, «в основе современного типа мышления лежит, как и всегда в любой культуре, символ, который и есть основной элемент культуры» [7, с. 179]. Структура мира повторяется в структуре дома. Трёхчастная модель мира «прочитывается» в составных частях дома, где верхнему миру соответствует крыша (верхний, небесный мир), сруб соотносится со средним (обжитым, человеческим) миром, а фундамент относится к нижнему (подземному) миру.

Дом в русской лингвокультуре отождествляется с родом. Родина – это место, где родился человек, и этим местом является его дом. Дом в Древней Руси – это дом рода, племени (*род* и *Родина* – однокоренные слова). Ср. «др.-рус. (с XI в.) **домъ** – «жилище», «хозяйство», «семья», «род», «храм» [16, I, с. 262]. «Собственно говоря, логические структуры заложены в самой системе языка, так что нет резкой грани между понятием, образом и движением эмоции в функциональной завершённости отдельного слова. Подобное их единство в различных актах речи и в разных обстоятельствах способно выявить в контексте значение слова. Ценность слова определяется его употреблением» [6, с. 123].

Род – это поколения, живущие под одной крышей (*Вспоминая годы, прожитые в* ***родительском доме****, Бакунин писал: «Инстинктивно, то есть по привычке, усвоенной в среде, где протекало моё детство, я любил добрых и добро и ненавидел злых, не умел объяснить себе сущность этого зла и добра».* Безелянский. Герой. Бунтарь. Анархист). Род в наше время, прежде всего, понимается как первое старшее поколение от нас – наши родители (*Какой для вас в Санкт-Петербурге адрес номер один? –* ***Родительский дом****. В Питере по-прежнему живут мои* ***родители****, сёстры, дочь, племянники.* Чудодеев. Расписание на завтра).

В доме воплощается идея вещности, предметности: дом является собственностью человека. Дом обладает признаками имущества (- ***Дом продаешь****? – я жадно осматривал цоколь, окна и водосток.* Терехов. Кошки; *Местные власти, принявшие столь суровый закон о соблюдении чистоты строений и прилегающих к ним участков, говорят, что он касается в первую очередь банков, отобравших у клиентов недвижимость и землю за долги, а также тех, кто* ***купил дом*** *в деревне, но по какой-то причине в нем не живет.* Казусы // «Русский репортер», 2012). Как отметил В.В. Колесов, «значение слова *домъ* ‘имущество; имение’ очень распространено в Древней Руси… И «Повесть временных лет», и «Моление» Даниила Заточника, и многие другие памятники древнерусского быта также выражают эту идею: *домъ* – хозяйство, а значит, имущество и богатство, материальное обеспечение рода» [8, с. 208]. Свой дом – это собственность (*Он жил в* ***собственном доме*** *на Биржевой линии, владел домами на Тучковой набережной и Большой Морской, получил личное дворянство*. Муравьева. И К°). «Свой дом всегда противопоставлен чужому, в этом и заключается основной смысл слова *домъ* в отличие от остальных обозначений…» [7, с. 214].

Нередко дом огорожен, у него есть ворота (*Подъехали к* ***воротам*** *их* ***дома****, я остановил машину*. Саитов. Островки) или калитка (И*, может быть, одна из них сейчас сидит у* ***калитки*** *вашего* ***дома***. Шалавеене. Мурыська). Ворота и калитка символизируют вход в обжитой мир или выход за пределы освоенного мира. У своего мира существуют границы.

Дом воспринимается в русской лингвокультуре как храм (*А начинал Васютин строить эту свою третью школу, свой* ***дом****, который нынче иначе как* ***Храмом*** *не называют, с нуля, под напутствие партийных боссов: «Талантлив, говорите?».* Лауреаты приза «Душа танца» // «Линия», 2005). Сохранилось устойчивое выражение *молитвенный дом*, ассоциирующееся с запрещенной верой.

Центр дома считался сакральным. В роли этого сакрального центра в русском доме выступает домашний очаг – русская печь, которую в народных сказках именуют *матушкой* (например, в сказке «Гуси-лебеди» девочка – героиня сказки, обращается к печи: «Печка, матушка, спрячь меня») [15, с. 148–149]. Печь, очаг ассоциируется с женским началом, материнским лоном. Устье печи называется *чревом*. Недоношенного ребенка называют *недопеченным*. В русской народной врачебной практике существовал обряд перепекания, который мы видим в сказках о бабе Яге, сующей ребенка на лопате в печь [15, с. 97–102]. Храм, в свою очередь, есть дом бога или богов (*Они умели совершать немыслимое, например, возводить монументальные* ***храмы*** *–* ***«дома богов»****.* Голяндин. Первый город Нового Света).

Дом отождествляется с человеческим организмом. Детали дома уподобляются телесным органам: крыша – голова (ср. также: *макушки*/ *маковки церквей*), окна – глаза (*Есть тут и* ***дома****. Маленькие, они разбросались свободно, и* ***окна*** *их* ***смотрят*** *в поле*. Андреев. Вор), очаг – сердце дома (*И* ***печь*** *в самом* ***сердце*** *русского* ***дома****.* Данилова. Местность любви). И наоборот, тело человека уподобляется дому (*В голове не все дома*; *Ума палата, да другая не почата*): голова – это чердак (*У него чердак без верху: одного стропильца нету*). «Образное представление можно определить как абстрагированный от семантики конкретных образных слов и выражений стереотипный для определённой языковой культуры образ, воплощающий представления языкового коллектива о явлениях идеального мира сквозь призму впечатлений о мире реальном, чувственно воспринимаемом, а также совмещающий представления о предметах реального мира на основании ассоциативной общности их признаков» [17, с. 75].

Внутреннее пространство дома организуется по принципу «середина» и «периферия». В доме важны некоторые локусы, которые несут в себе символическую нагрузку. Среди таких локусов отмечены двери дома и порог. Вход и выход из дома есть пересечение порога – условной границы внутреннего (жилого) пространства дома и нежилого пространства мира. Дверь и порог – точки внутреннего пространства дома, трактовка которых связана с символикой границы.

Признаки ‘углы’ формируют «периферийную» часть пространства, но они не менее значимы в описании дома. Каждому члену семьи есть свой уголок в доме (*Но **в доме** и для них, включая шестилетнюю внучку Галочку, предусмотрен **собственный уголок**, а значит, и ощущение свободы*. И быт может вдохновлять // «Народное творчество», 2004.02.16).

Концентрируя в себе морально-нравственные ценности лингвокультурной общности, дом представляет собой некую опорную точку в познании национальной ментальности, аккумулирующую в себе важнейшие понятия материальной (артефактной) и духовной культуры народа.

Концепт *дом* формируется: 1) признаками здания, постройки, где отображается трёхчастная модель мира, 2) признаками освоенности, заселённости внутреннего пространства, 3) признаками постоянных жильцов и временных посетителей; 4) порядка и мирного сосуществования в доме. По словам В.В. Колесова, «уже с древнейших времён дом – социальный термин, и древние его значения иногда обнаруживаются в истории слова. Ведь только в наши дни, употребляя слово *дом*, прежде всего имеют в виду ‘здание’, потом ‘жилой дом’ (или ‘кров’), затем ещё ‘люди, живущие в нём’ и после всего ‘хозяйство’ («дом вести – не лапти плести»). В древности всё обстояло иначе. Основным значением слова во многих странах было как раз третье (‘род; семья’; это и есть мой дом), а в Древней Руси – четвёртое (‘хозяйство’)» [8, с. 205].

Дом – точка отсчёта при концептуализации обжитого мира. Признаки дома позволяют придать миру пространственный смысл, организуя мир в терминах частей дома. К этому обжитому миру относится микрокосмос (внутренний мир) и макрокосмос (Вселенная, этот мир, родина). Дом микрокосмоса и макрокосмоса – это заселённое пространство, где актуальными выступают конкретные локусы – середина, которая обозначает огонь, тепло и жизнь (в макрокосмосе: в середине неба – солнце; в микрокосмосе: в середине дома – очаг/ печь), порог, являющийся пограничьем между обжитым и чужим пространством (в нашем мире – за порогом бытия – находится иной мир, небесный, в доме порог определяет личное и чужое пространство – *выйти за порог на мир посмотреть*).

Угол считается периферией пространства дома, это значение «прочитывается» и в организации макрокосмоса (*в дальних уголках Вселенной*), и микрокосмоса (*занять уголок в чьём-то сердце*). Отмечен переход кода между космосом и деталями дома. Свой мир в макрокосмосе – это не деревня, село или хутор, а дом и двор, т.е. мир личного пространства. Образы, которые положены в основу концептуализации мира, относятся не к периоду совместного расселения рода по селам и весям, а периоду патриархальному, когда одна семья строила общий дом и общий двор, за пределами которого находился дремучий лес или тёмный бор.

Усвоенные культурные концепты влияют на человека и определяют его жизнь в обществе [11, с. 276–285). Как заметил ещё Н.А. Бердяев, в душе русского человека слиты воедино христианство и язычески-мифологическое представление о мире: «в типе русского человека всегда сталкиваются два элемента – первобытное, природное язычество, и православный, из Византии полученный, аскетизм, устремлённость к потустороннему миру» [1, с. 8]. Культурный концепт *дом* и его признаки актуальны

как для представления физического мира, так и для мира внутреннего (см. подробнее: [9; 10; 13]). Исследование и сопоставление стереотипных признаков концептов позволяет выявить общие и специфические особенности наивных (ненаучных) систем знаний о мире, а также вывести некоторые заключения о свойствах национальной ментальности.

Группа архаичных признаков концепта *дом* включает в свой состав признаки ‘обжитое пространство’, ‘освоенное пространство’, ‘засеянное злаками и засаженное деревьями пространство’. Среди символических признаков исследуемого концепта отмечены ‘крыша/ потолок’, ‘храм’ – ‘дом Бога’, ‘многоэтажная постройка’, ‘усадебный комплекс (огороженное пространство с воротами/ калиткой)’.

Насыщенной и богатой является символика постройки дома (мотив закладки жертвы в углы будущего дома), его заселения (перенесение огня из старого очага в новый дом), вхождения в него новых жильцов (мотив перенесения невесты через порог) и т.д. В русской культуре дом украшен как изнутри, так и снаружи. За домом закреплены конкретные символы (конёк на крыше, крыльцо с узорами, ориентация дома по частям света, резные наличники и ставни и т.д.).

Мифы в традиции русского народа – это сказки [15]. Через устное народное творчество, поверья и суеверия мы проникаем в ментальность своего народа [14]. Обращаясь к фольклорным концептам, воссоздавая их структуру, возможно заметить забытые символы, не утратившие свою актуальность и по сей день.

Литература

1. Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. 383 с.
2. Брагинская Н.В. Небо // Мифы народов мира: энциклопедия в 2-х т. / Гл. ред. С.А. Токарев. М., 1988. Т. 1. С. 206–208.
3. Гачев Г. Национальные образы мира. Космо-Психо-Логос. – М.: «Прогресс»–«Культура», 1995. 480 с.
4. Колесов В.В. Концепт культуры: образ – понятие – символ // Вестник СПбГУ. Сер.2. Вып. 3. 1992, №16. С. 30–40.
5. Колесов В.В. Ментальные характеристики русского слова в языке и в философской интуиции // Язык и этнический менталитет. Петрозаводск: ПГУ, 1995. С.13–24.
6. Колесов В.В. Русская речь. Вчера. Сегодня. Завтра. СПб.: ЮНА, 1998. 248 с.
7. Колесов В.В. Жизнь происходит от слова…». СПб.: Златоуст, 1999. 364 с.
8. Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека. Санкт-Петербург: СПбГУ, 2000. 326 с.
9. Пименова М.В. Символы культуры и способы концептуализации внутреннего мира человека (концептуальная метафора дома) // Концепт. Образ. Понятие. Символ: К 70-летию проф. В.В. Колесова. Кемерово: ИПК «Графика», 2004. С. 35-60.
10. Пименова М.В., Кондратьева О.Н. Концептуальная метафора «душа-дом» и способы ее реализации в русской языковой картине мира (диахронический аспект) // Слово в лингвокультурологическом аспекте / науч. ред. О.Н. Иванищева. Мурманск: МГПУ, 2005. Вып. 1. С. 28–31.
11. Пименова М.В., Пименова Е.Е. Концептуальная метафора дома как способ объективации концепта «небо» (на материале произведений М.Ю. Лермонтова) // Язык. Культура. Коммуникация: Материалы Международной научной конференции (Волгоград, 18-20 апреля 2006 г.). Волгоград, 2006. Ч.2. С. 276–285.

12. Пименова М.В. Концепт *сердце*: образ, понятие, символ. Кемерово: КемГУ, 2007. 500 с. (Серия «Концептуальные исследования». Вып. 9).

13. Пименова М.В., Пименова Е.Е. Концептуальная метафора «небо – дом» // Искусство грамматики. Новосибирск: НГУ, 2008. Вып. 3. С. 374–386.

14. Пименова М.В. Ментальность в зеркале фольклорной картины мира // Современная лингвистика и исследования ментальности в XXI веке: коллективная монография: к 80-летнему юбилею профессора В.В. Колесова; отв. соред. М.В. Пименова, В.И. Теркулов. Киев: Издательский Дом Д. Бураго, 2014. С. 70–105. (Серия «Концептуальный и лингвальный миры». Вып. 5).

15. Пименова М.В. Этногерменевтика русской сказки: монография. М.: ИНФРА-М, 2018. 355 с. (Научная мысль).

16. Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: в 2-х т. М., 1993.

17. Шенделева Е.А. Ролевая организация образной лексики и фразеологии // Фразеология в контексте культуры. М., 1999. С. 74–79.

УДК 7.046.1
Сарваретдинова Н.Х.

Миф и мифические образы в персидском творчестве

Персидской мифологией принято считать комплекс мифологических представлений народов, которые в древние времена населяли территории, ограниченные с севера на юг Оманским и Персидским заливами и Каспийским морем, с запада на восток же – реками Тигр и Евфрат и современными владениями Афганистана. Что касается этнических и культурных отношений, то здесь мифология являла собой довольно таки витиеватое образование, которое вобрало в себя представления и разновременные и разнохарактерные. Принято считать, что первый период образования персидской мифологии относится к эпохе индоиранской общности и охватывает промежуток времени: середины – второй половины II тысячелетия до нашей эры. Позже, в конце II – начале I тыс. до н.э., в результате долгих миграций древнеиранские племена, основу которых составляли земледельцы и скотоводы, стали активно заселять Среднюю Азию и Иран, а также некоторые районы нынешнего Афганистана.

Стоит отметить, что, заселяя Иран, они в первую очередь стали населять Мидию – государство, которое существовало в VIII–VI веках до нашей эры и позже стало центром формирующегося государства персов. Именно с периода заселения иранцев в перечисленных выше областях формирование иранской мифологии пошло разобщёнными маршрутами, таким образом, мы можем говорить об образовании её самостоятельных циклов: древнемидийской, древнеперсидской, скифо-сарматской мифологий и других. Общими между ними были религиозные представления и терминология, однако имелись и различия, которые отражали разный уровень культурного, социального, экономического развития. В данной работе мы подробнее рассмотрим именно древнеиранскую мифологию.

Основными источниками иранской мифологии являются тексты, артефакты искусства и археологии, но, всё же, главным источником её изучения является «Авеста» – священная книга зороастризма, религии, которая долгие годы господствовала среди иранцев. «Авеста» содержит в себя книги, включающие: «Ясна» – молитвы, литургические тексты, «Яшт» – гимны, посвященные богам, здесь же говорится о жертвоприношениях, «Вендидад» – религиозные и ритуальные правила, здесь же присутствуют мифологические и различные легендарные знания. В «Авесте» естественно имеются упоминания о Заратуштре – пророке в учении зороастризма. В «Малой Авесте» и поздних зороастрийских трудах Заратуштру описывают как легендарного героя, чудотворца, который был наделен сверхъестественными свойствами. Само имя Заратуштра греки вскоре заменили на Зороастр и оно стало ассоциироваться со словом «астрон», что с греческого означает «звезда», поэтому в античных памятниках Заратуштру изображали как мудреца-астролога или звездочета. Иранцы в то время были кочевниками-скотоводами и постепенно стали приспосабливаться к оседлости и земледелию, таким образом, сначала зороастризм являлся религией рядовых общинников и имел демократические черты. Заратуштра, обращаясь к своим последователям, призывал защищать свой домашний скот от разбойных племён, совершавших постоянные набеги, которых он сам провозгласил поклонниками дэвов – демонов. В Древние времена различные иранские племена поклонялись разным божествам, имена которых: божество дружественности – Митра, герой Йима Хшайта (Джамшид), божество ветра – Ваю, богиня плодородия и воды – Ардвисура Анахита, божество войн и побед – Веретрагна Победоносный, бог тьмы и

зла – Анхра-Майнью (Ариман) и т.д. Согласно зороастризму люди созданы благим Ахура-Маздой, но каждый свободен в выборе добра и зла и поэтому на каждого человека может воздействовать дух зла. Благие мысли, Благие слова и Благие дела могут победить Анхро-Манью и его злых духов. Большое количество мистических представлений зороастризма делали его привлекательным для мистиков.

Мифология Ирана древнего времени включает в себя большое количество совпадений с ведийской мифологией и с индоевропейской мифологией в общем, так как можно обнаружить общие типы божеств и сюжетных линий, например: соперничество за господство во всей вселенной двух враждующих союзов богов, посмертный путь души и т.п.

Примером могут служить древние арийские боги, такие как: Хаома у иранцев и Сома у индийцев (боги галлюциногенного напитка), а так же Веретрагна у иранцев и Сканда у индийцев (боги войны). Отметим схожесть зороастрийского Ахурамазды и индуистского Варуны: оба бога – властители порядка и закона и оба работают в паре с Митрой, стерегут солнце, чтобы оно не рухнуло на землю, и прокладывают ему путь. Важно упомянуть, что и в зороастрийской «Авесте», и в индуистской «Ригведе» объектом поклонения является вода, а также огромную роль играет культ огня. Но, не смотря на множество сходств иранской и индийской мифологиями, имеется у них и серьезные различия: в иранской мифологии ахуры одухотворяли благо, а дэвы – зло, а в ведийской мифологии наоборот: дэвы – благие боги, асуры – демоны.

Если говорить о мире и его происхождении в «Авесте» точного и окончательного представления иранцев о сотворении мира не сохранилось, однако имеются сведения о двух духах-близнецах, которых называли «благой» и «злой», которые и участвовали в создании «жизни» и, соответственно, «смерти» на земле. Обладающий добротой и знаниями Ормазд (Ахура-Мазда) находился наверху и сотворил добрых духов, а злой и разрушающий Ахриман (Ахра-Манйу) был во тьме, глубоко внизу и породил демонов. Сперва Ормазд создал небо, затем воду, землю, растения, скот, человека, седьмым был сам Ормазд. Он же создал звёзды, созвездия, луну и солнце. Говоря о происхождении человека, здесь первопредком является Гайомарт (примерный перевод имени – «смертная жизнь»), сверкающий, как солнце, который был шестым творением Ормазда и считается отцом Иранских народов. Прародителями его были небо – верховый бог Ормазд и богиня земли Спандармат. Некоторые источники предполагают, что Гайомарт был первым, кто услышал мысли и учением Ахума-Мазды.

В бою Гайомарт победил Ахримана, врага своего отца, и начал ездить на нём верхом, но у ворот ада он испугался и тогда Ахриман живо скинул его с себя и съел. Гайомарт стал первой жертвой Ахримана, создавшего, таким образом, смерть в мире. Перед смертью из ребра Гайомарта упали две капли и из них выросли два куста, которые позже стали первой человеческой парой на земле – Мартйа и Мартйанаг.

В «Авесте» рассказывается и о появлении демонических существ, именуемых пери. Описывают их как схожих с шайтанами злых духов. Часто они появляются в образе животного или красивой девушки, иногда именуемой «ведьмой», и заколдовывают человека, вследствие чего можно стать психически больным или потерять память.

Персонификацией огня здесь выступает божество Атар. Согласно мифу, были созданы небо, вода, земля, растения, животные, человек и во всём этом был распределен огонь. Атар является сыном Ахура-Мазды и очень почитаем в зороастрийской религии, поклонение огню было свойственно всему иранскому миру, в древности у иранцев даже был месяц «поклонения огню», когда совершалось

множество огненных ритуалов. Покровителем воды является Хаурват, и входит в свиту верховной божественной триады Добрых богов.

Божеством ветра выступает Вайю. Он является могучим воином и высшим из сотворенных Ахура-Маздой существ. У некоторых иранских племен он считался покровителем военного сословия. Вайю помогал иранским войнам и богатырям в их походах и войнах.

Стоит упомянуть и таких мифических персидских существ, как ахуры. Это божественные существа, которые борются за урегулирование космоса, социума и выступают против хаоса и тьмы. Ахуры противопоставляются злым и коварным дэвам.

Непрерывная взаимосвязь литературы и мифологии происходит в двух видах: непосредственно, в виде «перехода» мифа в литературу, а также опосредованно, через художественное творчество и искусство, ритуалы, народные праздники, религиозные обряды, а в последнее время – через научные концепции мифологии, эстетические и философские учения и фольклористику. Особенно энергично взаимосвязь эта происходит в сфере иранского фольклора, затрагивая, в основном, сказки и легенды.

В персидских архаических эпических произведениях зачастую затрагивается мифологическая, двойственная система непрерывно враждующих союзов, которая выражается как борьба людей и демонов. Кроме главных героев, часто изображаются и другие мифические персонажи и миры. Как правило, в этих произведениях «враги» рода людского выступают как хтонические существа, т. е. связанные с подземным царством и олицетворяющие собой смерть, дикость, болезни и всё ужасные беды, а человеческое племя здесь пользуется защитой и опекой небесных богов. Конечно, персидское мышление и литература не стояли на месте: кроме старых фольклорных форм – сказок и эпосов, с мифами начинает связываться и повествовательная литературу.

Ещё одним, но более поздним источником изучения персидской мифологии принято считать эпическое произведение на классическом персидском языке, национальный иранский эпос «Шахнаме» («Книга царей»), написанный примерно в 1000 год нашей эры знаменитым поэтом Фирдоуси. Эпос повествует о правлении пятидесяти иранских царей, десять из которых являются мифическими и в их царствование описывается, как люди делают большие успехи на пути культуры.

Первым мифическим царем в «Шахнаме» является Кеюмарс или Гайомард, о котором мы говорили выше. Здесь он предстает не только как борец против тьмы, но и как цивилизатор и первый правитель ариев, и является благочестивым проектантом всей социальной, политической, религиозной, а также культурной жизни всего человеческого рода.

Внук Кеюмарса – Хушанг стал вторым правителем в «Шахнаме». Кеюмарс и Хушанг собрали войско, состоящее из зверей и птиц и пошли в бой против сына Ахримана – чёрного дэва в облике огромного волка, чтобы поквитаться с ним за смерть Сиямека – отца Хушанга. Хушанг победил врага и отрубил ему голову. К его правлению относят появление кузнечного ремесла, каналов. Он разделил одомашненных животных (таких как быки, овцы) от диких, но в качестве пищи мясо животных не употреблялось. Согласно преданию, в один день Хушанг в горах увидел дракона и бросил в него камень, однако камень ударился о скалу и породил искру. Так было открыто использование огня, и с тех пор царь приказал почитать огонь.

Хотя изучение персидского фольклора осуществляется уже много лет, всё ещё остаются различные проблемы в его понимании, которые малоизучены и по сей день. Многие образы персидского фольклора вызывают споры у ученых и исследователей, ведь и в других культурах есть схожие мифические существа и события, в свиязи с чем

определить точную принадлежность того или иного мифологического существа к конкретной нации становится затруднительно. К примеру, первые упоминания о грифонах присутствуют именно в персидском фольклоре, но он был заимствован другими народами и вскоре особое развитие и популярность этот персонаж приобрел именно в античной культуре.

Таким образом, развитие персидской мифологии прошло долгий и сложный путь, нередко заимствуя мифологические образы и мысли соседних стран и народов. Персидская литература, искусство и другие духовные сферы в течение долгого времени так или иначе использовали мифологический язык и образы, чтобы по-новому истолковывать в новое время и в новой среде явления окружающей их действительности.

Литература

1. Бертельс Е.Э. Избранные труды. Том 5. История литературы и культуры Ирана. М.: Восточная литература, 1988. 558 с.

2. Мелетинский Е.М. Эпос и Мифы. Мифы народов мира: Энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1992. Т. 2. 719 с.

3. Овчинникова А.Г. Легенды и мифы Древнего Востока. СПб.: Литера, 2002. 512 с.

4. Самозванцев А.М. Мифология Востока. М.: Алетейа, 2000. 384 с.

УДК 008
Ставицкий А.В.

Смысл и причины исторического мифотворчества

Проблему рассмотрения и отношения науки к мифу нельзя назвать однозначной [7]. Поэтому в современной науке до сих пор преобладает мнение, что она свободна от мифа и принципиально с ним не совместима, что миф как нечто донаучное и иррациональное успешно научным мировоззрением преодолевается. Но исследования мифа в его расширительном толковании и новое понимание мифа как в образно-символической форме отраженной реальности, отделение мифа современного от мифа архаичного [5; 8] позволяют прийти к выводу, что, несмотря на традиционное противопоставление науки и мифа, последний активно и постоянно вторгается в сферу науки [6], буквально её переполняя [1, с. 4].

Так происходит потому, что наука – продукт определённого исторического развития и строится на знаниях локальных и относительных истин. Наука выросла из локальной деятельности человека и по своему характеру человекомерна. Этот опыт, как и человеческая деятельность, не носит вселенский характер. Но именно этот опыт человек распространяет на всю природу. Из него выводит законы её развития. На его основе строит научную картину мира. И в соответствии с ней отвечает на онтологические вопросы бытия.

Тем самым наука неизбежно вторгается в сферу мифа, невольно прибегая к мифологизации и совсем не замечая, что «творимая людьми в определенную историческую эпоху, реальная наука обрастает и сопровождается своей мифологией» [6, с. 203]; той мифологией, которая в отличие от мифа архаичного его носителями как миф не распознаётся [8].

Тому примером может служить хотя бы знаменитое изречение великого Исаака Ньютона «гипотез не измышляю». Замечательная фраза, достойная истинного гения эпохи Просвещения. Но времена меняются. И теперь нам известно, что наука в силу локальности своего знания не может обладать достаточной для абсолютно точного вывода информацией. В процессе познания она вторгается в «сумеречную зону» непознанного, домысливая то, чего ей не хватает, и потому, по мнению А.Ф. Лосева, работает исключительно с гипотезами, лишь в той или иной степени обосновывая их [3, с. 226–227, 348]. Задача научных гипотез – достаточно правдоподобно объяснить тот или иной открытый наукой феномен. Затем, переходя от частных выводов к более обобщающим теориям, наука завершает очередной этап процесса познания созданием соответствующей ему «научной картины мира», лишний раз подтверждая, что за попытками через мировоззрение «осознать научный опыт, кроется вполне определенная мифология» [3, с. 218], которую можно не замечать, но не удастся игнорировать.

К числу наук, старательно скрывающих свою «мифопроизводящую роль», в первую очередь относится история, бывшая во все времена главным источником мифотворчества и самой питательной средой «мифопроизводства». И тому есть ряд причин. Одной из них является стремление достичь невозможного – дать ясную, полную и концептуально исчерпывающую картину прошлого и, основываясь на принципах детерминизма, построить модель будущего.

По мнению П.С. Лапласа, если учесть всю совокупность данных о вселенной, можно не только точно предсказать будущее, но и восстановить во всех подробностях прошлое. Но возможности науки оказались ограничены: прошлое ни эмпирически, ни логически ею не восстанавливается, а будущее математически не просчитывается,

заставляя историю вводить себя в обман «пустыми видимостями» [2, с. 18]. И это ещё не всё. Чтобы история выполнила возложенную на неё задачу – отразить в максимально возможной полноте прошлое, ей надо подняться над своей эпохой и стать на позиции того времени, которое она отражает.

«Задача истории как науки – реконструировать прошлое по алгоритмам именно прошлого, а не того времени, в котором живет историк» – писал А.М. Шлезингер-младший [9, с. 539]. Но всегда ли история способна вырваться из ловушки «эгоцентрических» представлений и преодолеть свои ретроспективные заблуждения? Способна ли она освободиться от политических установок и быть выше «партийных» требований и социальных ожиданий? Может ли она подняться над эпохой? Однозначного ответа на эти вопросы нет, потому что актуализация истории не ограничена одной любознательностью. Новая эпоха требует от истории ответов на вопросы современности. А это значит, что подстраиваться под прошлое некогда. Надо подстраивать прошлое под настоящее. И это делается постоянно.

Так что, как видим, возможности науки оказались в значительной степени преувеличенными, расстояние от выводимости до истинности стало непреодолимым, но обязательства, возложенные на историю, надо было выполнять. И чтобы добиться желаемого, чтобы выполнить возложенный на неё социальный и политический заказ, история поневоле переходит в режим мифа. И не может не переходить, ибо в этом и заключается главное условие её актуализации.

С помощью мифа она восполняет недостающие звенья и, делая предположительное и воображаемое действительным, создает иллюзию ответа. И тогда становится ясным, что история начинается с мифа и заканчивается им, обретая форму сказки, притчи или анекдота, где первое развлекает нас и приобщает к прошлому, а второе и третье – помогает жить и, опираясь на прошлое, творить будущее.

Напомним, что специфика исторического мифотворчества связана с особенностями истории как науки и психо-социальными мотивациями людей.

Зависимость историка от своей эпохи неизбежна. Как, впрочем, и любого творца: «пусть он будет обладать самой богатой фантазией, ему все равно не удастся вытравить из своего произведения отпечатки тех идей, в атмосфере которых оно было создано», – писал американский философ Ральф Эмерсон [10, с. 237].

При таком подходе к истории, она становится образом прошлого, осмысленным в духе определённой национально-культурной традиции и оформленным в рамках конкретной политической доктрины, где факты рассматриваются не сами по себе, а встраиваются в определённую систему.

Осмысление тех или иных фактов, встроенных в социальный и познавательный интерес конкретных исследователей, приводит их к разным историческим интерпретациям, в зависимости от того, какой подтекст, нередко, неосознанный, этот интерес имеет. И, следовательно, явно выраженный и осознаваемый процесс осмысления факта становится формой подсознательного поиска иных, неосознанных и скрытых даже для исследователей мотиваций. Мотиваций, заставляющих их мифологизировать исследуемую ими историческую действительность.

Более того, изучая те или иные периоды истории, исследователи нередко не только проецируют их на различные злободневные аспекты современности в соответствии с потребностями сегодняшней социальной и политической конъюнктуры, так или иначе «выворачивая» прошлое и подстраивая (актуализируя) его под настоящее, но и невольно попадают под обаяние событий прошлого и персонажей, в них участвовавших. В результате они неизбежно начинают воспринимать историю личностно, а значит не с нейтральных позиций, а заинтересованно, не столько отражая, сколько творя её под себя.

Понятно, что в данном случае история выступает как процесс самоосознания, самоидентификации общества, непрерывный процесс обретения обществом самого себя, где всё, что мы ЗНАЕМ в истории, более или менее мифологизировано – либо в силу нашего недостаточного, одностороннего знания, либо в силу односторонне ориентированного, сознательного или неосознанного желания и интереса. Так, занимаясь историей, мы стремимся найти в ней те ответы, к которым уже внутренне готовы и которые уже подсознательно «знаем».

Знание, изначально заданное, теряет смысл, но, став мифом, его возвращает, а качество восприятия истории определяет уровень и характер её понимания и использования, степень её символического осмысления и мифологизации.

Результатом этого становится не только возникновение символически означенных образов прошлого, но и стандартное каталогизирование, ведущее к невольным или сознательным ретроспективным искажениям, позволяющим не столько отразить прошлое, сколько обнаружить в нём свой собственный след. В итоге, прошлое либо предстает как «недоразвитое настоящее», либо «осовременивается», вынуждая изображать героев прошлого как деятелей наших дней.

«Политическая, художественная и литературная история народов – дочь их верований» [2, с. 106], – считал в связи с этим Г. Ле Бон (Лебон). В ней они как в зеркале находят лишь то, что ищут в настоящем, пытаясь с помощью прошлого его объяснить и оправдать.

Как следствие, многочисленные толкования истории, всякие бесконечные дополнения, уточнения, исправления и пометки, проводимые на разных уровнях социального и политического осмысления, делают миф естественным заменителем истины. А поскольку истина состоит из бесконечного множества, противостоящих, противоречащих, отрицающих и вытесняющих друг друга всеми способами «правд», каждая из них равноудалена от неё и в силу своей ограниченности не только относительно правдива, но и относительно ложна.

Вопрос лишь в том, будет ли она являться правдивой или ложной для большинства. По принципу: будем считать, что это было вот так. Но истину не определяют большинством, и потому, когда общественное мнение переменится, люди будут считать иначе. Им свойственно мыслить поверхностно и считать кажущееся действительным, а мнимое – реальным. Вот почему, нередко, как писал Г. Ле Бон, «самые сомнительные события – это именно те, которые наблюдались наибольшим числом людей» [2, с. 147].

Что касается научного обоснования и логичности аргументации, то это оказывается обычным «делом техники». И тогда каждая из этих «правд», при поддержке власти и общественного мнения будет считаться действительно истинной до тех пор, пока обществу это будет выгодно. «К историческим сочинениям следует относиться как к произведениям чистой фантазии, фантастическим рассказам о фактах, наблюдавшихся плохо и сопровождавшихся объяснениями, сделанными позднее», – заметил по этому поводу Г. Ле Бон [2, с. 147]. И тогда, кажущееся становится более важным, чем действительность, а нереальное начинает преобладать над реальным, растворяя его в себе.

Пример тому – жизнь великих людей, сыгравших значительную роль в разные периоды истории человечества. Геракл, Моисей, Пифагор, Будда, Цезарь, Христос, Магомет... Список их может быть бесконечен. Созданные о них мифы для нас интереснее и полезнее их реальной жизни, так как они не только красочны, но и влияют на массовое сознание и на наш менталитет. При этом сами подобные мифы каждый раз трактуются по-разному, в зависимости от характера эволюции национальной ментальности и качества нашей потребности в них. Поэтому даже

образы Иеговы, Будды или Христа в разное время и в разных странах могут разниться. И эти изменения образов в нашем сознании постоянны.

Марат и Наполеон, Рузвельт и Сталин – мы по-разному их воспринимаем и отражаем, в зависимости от того, чего от них хотим, и какого рода примером они для нас в данный момент являются. А свобода спекуляций, соединённая с мнимой простотой истолкования прошлого, делает такой подход максимально доступным и эффективным.

«Готов согласиться, что история большей частью неточна и необъективна, но особая мета нашей эпохи – отказ от самой идеи, что возможна история, которая правдива» [4, с. 255], – писал в предчувствии постмодерна Дж. Оруэлл. И с тех пор ситуация только усугубилась и ещё более запуталась.

Литература

1. Кравченко И.И. Политическая мифология: вечность и современность // Вопросы философии. 1999. №1. С. 3–17.

2. Лебон Г., Тард Г. Психология толп. М.: Ин-т психологии РАН, Изд-во КСП+, 1998. 416 с.

3. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Самое само: Сочинения. М.: ЭКСМО – Пресс, 1999. С. 205–404.

4. Оруэлл Дж. Вспоминая войну в Испании // Дж. Оруэлл. «1984» и эссе разных лет. М.: Прогресс, 1989. С. 247–263.

5. Ставицкий А.В. Миф архаичный и современный (опыт сравнительного анализа) // Материалы международной научной конференции «Ломоносовские чтения 2003 года» / Под ред. В.А. Иванова, В.И. Кузищина, А.Н. Новичихиной, В. А. Трифонова. Севастополь: НПЦ ЭКОСИ – Гидрофизика, 2003. С. 124–126.

6. Ставицкий А.В. Наука и миф: некоторые проблемы взаимоотношения // Культура народов Причерноморья. Симферополь, №33, октябрь 2002. С. 200–205.

7. Ставицкий А.В. Социально-политический миф и проблема отношения к нему в современной науке // Культура народов Причерноморья. Симферополь, № 35, декабрь 2002. С. 135–140.

8. Ставицкий А.В. Современный миф как социокультурный феномен // Культура народов Причерноморья. №132. 2009, Ноябрь. С. 166–173.

9. Шлезингер-мл. А.М. Циклы американской истории. М.: Прогресс-Наука, 1992. 686 с.

10. Эмерсон Р. Искусство. Эссе. М.: Художественная литература, 1974.

УДК 7.01

Шустов А.С., Маленко С.А., Некита А.Г.

Наказание как миф в американских фильмах ужасов[1]

Тема наказания в искусстве весьма популярна, ведь мы можем искренне сочувствовать героям, которые в праведном гневе мстят за причиненную им обиду, но, в тоже самое время, глубоко переживать за человека, наказанного несправедливо.

Однако у обычного зрителя не так много путей, чтобы понять, что есть наказание. Его границы столь расплывчаты, что часто переходят в область преступлений.

Может быть, наказание – это всего лишь ответное насилие? Если это так, то круг мести может закончиться, лишь со смертью одной из сторон. Именно так и произошло в известном голливудском фильме «Законопослушный гражданин» (англ. «Law Abiding Citizen», реж. Ф.Г. Грей, «The Film Department», США, 2009 г.). Главный герой этого фильма, Клайд Шелтон был, на первый взгляд, обычным человеком, но его привычный мир разрушили два преступника, жестокость которых переходит все мыслимые границы. У него не осталось ничего кроме желания отомстить, но не столько самим преступникам, сколько всей социальной системе оставившей их без наказания, разрушившей саму идею справедливости в угоду упрощения собственной работы. Потому-то Шелтон уже не может остановиться, ведь «мщение, как голодный волк, жаждет мяса и крови» [1, с. 116].

Но, подумаем, наказал ли он хоть кого-то кроме самого себя, став преступником? Да, безусловно, он причинил своим обидчикам огромные страдания, убил тех, кто позволил им избежать тюрьмы, но, по большому счету, наказать их так и не смог, ведь наказание – дело самого преступника, а правовая система должна лишь устранять препятствия для раскаяния.

Именно раскаяние – цель наказания, а не страдание преступника. Но главный герой так и не раскаялся в собственных преступлениях, а значит избежал наказания, прямо как отпущенный из зала суда преступник, убивший его семью.

Тогда, может быть, наказание – это грубый, но безошибочно точный удар по глыбе мрамора, отсекающий от нее все лишнее? Это так, если все что мы хотим от наказания – оставить неизгладимый след, вечное свидетельство преступления. Рассмотрим подобную трактовку на примере фильма «Семь» (англ. «Seven», реж. Д. Финчер, «Cecchi Gori Pictures», «Juno Pix», «New Line Cinema», 1995 г.).

Его действие происходят в городе сравнимом с Адом, и это неслучайно, ведь в фильме очень много аллюзий на «Божественную Комедию» Данте, в которой наказания призваны внушить читателям страх перед собственными пороками и порою кажется, что зрителя специально погружают в мифологию Ада. Главный злодей фильма – Джон Доу, но, его имя, – которое уже само по себе является мифическим для западной системы правосудия – само свидетельствует перед зрителем, что оно не имеет значения. Ведь это – устаревший юридический термин, традиционно использовавшийся в ситуациях, когда настоящий истец неизвестен или анонимен.

Сюжет этого фильма строится вокруг ужасной истории о серийном убийце, целью которого была попытка в экстремальной, шокирующей форме исправить общество, «встряхнуть его», заставив обывателя внимательнее присмотреться к

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-00129.

истокам и последствиям собственной порочности, «мифически» наказав за те грехи, на которые никто уже давно не обращает никакого внимания.

В тоже время, убийца настолько дорожит мифическим символизмом чужой порочности, что ценит ее гораздо выше обычной человеческой жизни. Ведь он – глубоко порочная натура, мифодиалектический настрой которой только в чужих недостатках позволяет черпать собственную уверенность. Ему в принципе не нужно наказание, ведь он не верит в чужое раскаяние, во многом потому, что и сам на него не способен.

Прикрываясь древними заповедями, Джон оправдывает свою нравственную низость. Но его вера антигуманна, он, как и всякие противники гуманистической этики утверждает: «человек склонен к враждебности к себе подобным, завистливости, ревности и лени, сдерживаемым только страхом» [2, с. 162].

Даже когда Джон стремится покарать самого себя за зависть по отношению к жизни детектива Милза, преступник лишний раз подчеркивает, насколько слаб в борьбе со своими пороками, возведенными ним в ранг ужасного, сакрального, всевластного и уже потому столь мифического рока. Показательно, что в подобном поступке также нет никакого наказания, а есть лишь паническое стремление убежать от собственной слабости. Есть страстная проповедь, есть фанатичное исступление в преодолении моральных норм, которые стали для Джона формальными цепями, причиняющими постоянную боль. Конечно, это не классическое «наказание», а мифическая в своей основе попытка символически разделить с кем-то свое страдание, насильно сделать его подобным себе, и избежать тем самым гнетущего одиночества.

Но если взглянуть чуть глубже, то обнаружится, что и само по себе наказание – это тоже всего лишь миф, всякий раз стоящий на страже лишь той небольшой крупицы порядка, которую мы еще можем поддерживать. И если убрать этот миф, то сразу же рухнет здание нашей уверенности в собственной невиновности, которая поддерживается отсутствием наказания.

Давайте рассмотрим подобное понимание наказания на примере фильма «Двенадцать разгневанных мужчин» (англ. «12 Angry Men», реж. С. Люмет, США, 1957 г.), который рассказывает нам жуткую историю об одном совещании присяжных.

Эта полная ужаса и трагического драматизма мифоистория строится вокруг подсудимого-подростка, обвиняемого в убийстве собственного отца, и присяжных, которые должны сказать, достоин ли он наказания. Естественно, мифоконтекст фильма предполагает, что драматические события, а также сценарий их разрешения опирается на «типовую» обывательскую мифологию всех участников процесса. Всех, разве, пожалуй, кроме одного…

В начале фильма, отношение почти всех присяжных к сути дела было безразличным, их совершенно не волновала судьба подсудимого, но для них имели значения их планы, убеждения, слепая вера, впервые услышанные подробности дела и другие социально-мифологизированные аспекты и обстоятельства преступления.

Отлично видно по ходу действия, что само по себе наказание преступника, как и сама его судьба для них – рутина, обязанность, исполняемая в качестве гражданского долга, который они отдают без особого рвения. Потому присяжные привычно и бессознательно следуют по пути наименьшего сопротивления, туда, куда ведет их «мифология» обывательского здравого смысла, схватившего обрывки фактов и самостоятельно, наспех выстроившего из них целую теорию, в данном случае, доказывающую виновность подсудимого.

Но, на деле, все их доводы разбиваются о разумное сомнение, и лишь слепое стремление карать и наказывать мешает им это понять. Необходимость наказание кажется им естественной, пока один из присяжных под номером восемь – Дэвис не

обращает их внимание на несостоятельность имеющихся улик, разоблачая их последовательно, одну за одной.

Мифосимволический строй голливудской ужасной драмы таков, что мы, в итоге, так и не узнаем, был ли виновен тот, кого они оправдали. Но это и не важно, ведь в той комнате для совещаний они боролись не за справедливость, и даже не за эффективность судебной системы. Они должны были победить самих себя, свою самоуверенность и пренебрежительное отношение к чужой жизни. Они должны были спасти свои личные символы и свой личный Миф каждого, от слепой силы коллективного безразличия. Вспоминаются, в этой связи слова советского и российского философа А. Зиновьева, который в работе «Зияющие высоты» анализировал особенности формирования и разворачивания такой антигуманной социальной мифологии, тоталитарной по своей сути. Именно в подобных условиях, указывал мыслитель, рождается феномен личного Мифа в рамках которой «бессилие каждого перед безжалостной слепой силой всех придает этому процессу черты величия и грандиозности. Усилия отдельных личностей вырваться из него и обрести свободу ведут к успеху только путем самоуничтожения» [3, с. 135].

И действительно, весь ужас этого фильма не только в том, что двенадцать персонифицирующих Миф Системы, случайно выбранных людей, вот-вот вынесут роковой приговор, вот именно этому, возможно, совершенно невиновному человеку. Нет, визуализированная здесь Голливудом мифосимволическая трагедия намного глубже. Речь идет о трагедии всего общества, «демократично» передоверившего свершение правосудия и распоряжения судьбами отдельной Личности равнодушной Машине. Действительно, Власть затуманила совесть присяжных и они, вместо поиска истины, лишь плодили мнения, ничем не обоснованные, и нужные лишь для того, чтобы за подобным массивом предрассудков спрятаться от самих себя.

Ближе к финалу этого фильма мы видим истинное наказание, которому подверглись самые непримиримые сторонники обвинительного приговора. Как оказалось, за их рвением наказывать скрывались мифы, в которые им необходимо было верить для сохранения собственного спокойствия, для того чтобы этот мир оставался понятен. Именно из этого стремления сделать мир понятным и рождается миф, который говорит нам, что каждое наше действие будет зафиксировано, оценено и, в случае необходимости, наказано.

Этот миф делает мир справедливым, но справедливость эта держится лишь на неотвратимости наказания, и потому сводится к одному лишь наказанию. Так видели мир Клайд Шелтон и Джон Доу. Мир для них – объект наказания, а их жизнь борьба с несправедливостью, которую они свели к безнаказанности. В отличие от них, Дэвис видит в наказании лишь признание общества в неспособности установить справедливость, признание мифологии собственного бессилия, которое пробуждает в нас клокочущую ярость – источник безусловной уверенности в виновности первой попавшейся жертвы.

В заключение стоит сказать, что изображение наказания в голливудской традиции фильмов ужасов стало одним из ведущих мифосимволических трендов не случайно. Ведь именно оно – наше последнее средство, к которому мы можем прибегнуть, лишь признав собственное поражения в борьбе со своими пороками. Поэтому наказание, воплощенное в решении Другого, кажется нам вдвойне справедливым, ведь оно согласно и нашей воле. По большому счету, это нельзя назвать жестокостью, скорее, это чрезмерная чувствительность, обостренная бессилием изменить мир в лучшую сторону, которая вынуждена довольствоваться его мифосимволическим наказанием, что «означает отказ от модели классической

политической власти, основанной на сакрализации и рационализации персонального авторитета и физического принуждения» [4, с. 41].

Литература

1. Скотт В. Черный карлик. Пертская красавица, или День святого Валентина. Романы /Пер. с англ. Мн.: МОКА-имидж, 1992. 368 с.
2. Фромм Э. Психоанализ и этика. М.: Республика, 1993. 415 с.
3. Зиновьев А. Зияющие высоты. В 2-х. кн. Книга 1. М.: ПИК-Язык, 1990. 320 с.
4. Malenko S.A., Nekita A.G. Horror films in unconscious anthropological strategies of biopower // Anthropological Measurements of Philosophical Research. 2018. № 13. С. 41–51. doi: 10.15802/ampr.v0i13.122984.

4. Причины и смысл мифотворчества, его природа и предназначение. Смысловое многообразие мифотворчества. Мифотворчество как антропологическая потребность и исторически предопределённое упорядочение хаоса. Исторический контекст и социокультурные пределы мифотворчества

Миф - это всегда образ, взятый в единстве с его смыслом. Единство образа и смысла и является основой творческого потенциала мифологии.

О.В. Найдыш

Миф представляет собой сложный самоорганизованный механизм по переработке смысловой энтропии в организованную информацию, работающий через самоусложнение на саморазвитие, обеспечивающий поиск, организацию, хранение, трансляцию и пополнение той информации, которая нужна для поддержания необходимого нам смысла. И значит, на самом деле мы всегда внутри мифа и миф внутри нас, потому что все порождаемые нами в диалоге со средой мыслечувства в той или иной степени мифологизированы. Миф также погружён в нас, как язык, и как язык же становится для нас столь привычным и в силу привычности незаметным явлением, что понять и почувствовать его присутствие или отсутствие мы можем, лишь попав в совершенно иную языковую и смысловую среду.

А.В. Ставицкий

УДК 7.01

Комоликова В.В., Маленко С.А., Некита А.Г.

Фильм «Посвященный»: идеология негативной голливудской мифоутопии[1]

Жанр утопии получил популярность в XVI веке благодаря выходу в свет одноименной книги Томаса Мора [1]. С тех пор множество авторов создавали свои работы в этом жанре. Да и в современном мире утопия, и особенно ее социокультурный антипод антиутопия, даже не собирается утрачивать своей актуальности. Ежегодно на подобную тематику снимаются десятки фильмов и даже мультфильмов, пишутся литературные произведения, создаются компьютерные игры и т.п. Деятели науки и искусств по-разному интерпретируют «идеальные» миры. Но общими чертами для таких обществ является – отсутствие недостатков, индивидуализации людей; внутренние конфликты исключены полностью.

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-00129.

Мы попробуем разобраться в идеологической сути негативной голливудской мифоутопии на примере социокультурного анализа антиутопического фильма «Посвященный» (англ.: «*The Giver*», реж. Ф. Нойс, «The Weinstein Company», США, 2014 г.). В этой картине описывается результаты воплощения в жизнь мифоидеологии построения мира будущего, с идеальным, цивилизованным, как бы уж очень «умышленно правильным» обществом.

Действительно, на первый, довольно поверхностный взгляд, в созерцаемом зрителями с экранов мире нет места войнам, страданиям… Но, в нем также нет места и воспоминаниям, и переживаниям, и радости... Он полностью серый, поскольку в нем в и прямом, и в переносном смысле отсутствуют любые краски. Руководство этим обществом практически реализовало на практике ужасную и циничную идею полной социальной обезличенности: у людей нет права выбора, их существование полностью обусловлено прихотями власти. Биокомпонент этой идеологической стратегии очевиден и не скрывается: жители постоянно принимают сыворотку, которая день ото дня заставляет их ощущать окружающий мир и проявлять свои чувства все меньше и меньше. Члены общества живут в согласии и мире, несмотря на многочисленные ограничения. Они настолько поглощены этим «тихим ужасом» всеобщего благополучия, что «счастливы» жить такой жизнью – поскольку просто не знают, как может быть по-другому.

Здесь существует свой особый мифоритуал жизни, проникнутый идеологией «издевательского демократизма»: молодым людям, после достижения определенного количества лет, просто торжественно объявляют их будущую профессию. Так и главный герой фильма – Джонас становится «Хранителем Памяти». И тут, изумленный зритель узнает, что даже в таком тоталитарном обществе есть специальный человек, который обязан помнить все то, что некогда происходило, то есть реальный мир со всеми его противоречиями и проблемами. Главному герою должны передать память поколений, эмоции, чувства – все то, от чего Коммуна решила избавиться много лет назад.

Весь ужас положения состоит в том, что антиутопическое общество, привыкшее жить по своим законам и правилам, целенаправленно и систематически скрывает всю правду от людей. И только Джонас становится тем единственным «посвященным», который в свое время должен будет передать все воспоминания человечества следующему Избранному. Перед молодым человеком встает крайне непростой выбор: хранить эти знания и дальше, или передать их сейчас всем людям. В последнем случае нынешнему миру – идеалистическому и правильному, тоталитарному мифомиру – безликому и серому – придет конец. Главный герой должен выбрать: спасение людей или прежний мир, без недостатков.

Все внимание фильма сосредоточено на идеологической сердцевине тоталитарно-антиутопического мифа – добро не может существовать без зла, так же, как и зло без добра. Именно поэтому главный герой делает выбор не в пользу бывшего «благополучного» мира. Осознавая весь ужас диктатуры тоталитарного мифа, Джонас решительно восстаёт против идеологии и тоталитарной мифопрактики правящих элит, понимая, что все их действия в действительности никогда не приносили благо людям. Благодаря главному герою, прошлый ужасный, антиутопический мифомир исчезает, люди вспоминают то, что, казалось бы, уже и никогда не должны были помнить. К ним возвращаются эмоции, память прошлого – их настоящая жизнь. Конечно, в новый демифологизированный мир вновь приходят боль, разочарование и войны, но вместе с тем люди находят в нем

и то, без чего прошлое общество было ненастоящим – радость, любовь и другие позитивные качества жизни. Эта картина стала одним из отличных примеров того, что мифоутопия далеко не всегда является положительным явлением. Голливудский фильм наглядно показывает то, что к определенному типу социокультурного идеала люди всегда должны лишь только стремиться, но он должен по-прежнему оставаться Большой Целью. Потому что при его достижении он непременно перестанет быть таковым, а для индивида и общества в целом произойдут необратимые последствия, когда человек может превратиться в «запуганного, лишенного какой-либо рациональности, оцепеневшего от ужаса обывателя» [3, с. 47]. Вкрадчивый и «ползучий», экзистенциальный ужас фильма «Посвященный» недвусмысленно намекает каждому зрителю о необходимости задуматься над тем, правильно ли мы понимаем добро. И какова диалектическая роль зла во всем происходящем. Является ли оно злом на самом деле? Эти два фундаментальных понятия постоянно меняют свои полюса в ходе развития сюжетной линии данного фильма. Однозначно, он резко выбивается из слащавого контекста массовой развлекательной культуры, уже хотя бы тем, что порождает гораздо больше вопросов, чем ответов. И привычное понимание утопии понемногу искажается. Но именно здесь есть над чем поразмышлять.

Действительно, в настоящее время существует достаточно много голливудских проектов визуального искусства, завязанных именно на теме презентации ужасной идеологии мифоутопий. Везде они изображены в различных вариациях. Но лишь единицы из них тесно связаны со своими диалектическими противоположностями – антиутопиями. Их малое количество, конечно же, не утверждает полную позитивность утопических художественных миров, а вышеописанный фильм хоть и включает в себя все черты, характерные для утопии, но все же является чем-то обособленным от остальных продуктов массовой культуры, относящихся к этой тематике.

Литература

1. Мор Т. Утопия /пер. А. И. Малеин. М.: Издательство Юрайт, 2018. 137 с.

2. Ухов Е. Рецензия на фильм «Посвященный» [Электронный ресурс] // Сайт «Film.ru». URL: https://www.film.ru/articles/dnevnik-pamyati (дата обращения 23.04.2019).

3. Malenko S.A., Nekita A.G. Horror films in unconscious anthropological strategies of biopower // Anthropological Measurements of Philosophical Research. 2018. № 13. С. 41-51. doi: 10.15802/ampr.v0i13.122984.

УДК 394, 94, 930.2
Караваева Д.Н.

Британская империя и современная концепция британскости (на материалах британской историографии)

Проблемы общегражданской национальной идентичности, поиска и пересмотра национальной идеи, имиджа, исторических символов и мифов выступают едва ли не основным смысловым ядром, определяющим стратегию развития современных государств. Центральными структурообразующими и ключевыми элементами идентификации в поле культурной традиции, имеющей коммуникативную природу, является общее мифологизированное прошлое («миф» в интерпретации А.В. Лосева – это пласт представлений, заложенных в подсознание человека [2]), осмысленное единство исторических судеб и культурная легитимация национальных стремлений [1].

Процесс усвоения и принятия различных исторических символов является базовой составляющей идентичности. Для таких культур, как английская (или шире – британская) власть над историческим наследием, историческая память как некая метафизическая субстанция и способ существования особенно важны. Вопрос кризиса постимперкой идентичности уходят корнями в потерю статуса супердержавы. Общим фоном для данных явлений в Британии 1990–2010-х гг., стала попытка общества ответить на вопрос, кто такие сегодняшние британцы, в чем ценности их прошлого и цели будущего — иными словами, что сегодня представляет собой британскость (*Britishness*), британская национальная идентичность, и какова в ней роль английскости (*Englishness*).

Проблемой Великобритании этого периода является то, что регионы «кельтской периферии» обладают некоей автономией, но сердцем Великобритании, как и во времена империи, остается не Шотландия или Уэльс, а Англия, и англичане составляют доминирующую нацию. Но в то же время Как пишет А. Боком, с потерей «внешней и внутренней империи» название «Англия», прежде ассоциировавшееся с метрополией вообще, стало обозначать ту землю, которой больше не существует [5, с. 276]. Понятия Англия и Британская империя (вместе со всем колониальным «наследием») сегодня настолько слиты воедино, что синонимичными их считают не только многие жители Британских островов, но и жители других стран, что создает дополнительные трудности в принятии концепции британскости всеми британцами.

Проблема в 1990-е гг. встала настолько остро, что лейбористы во главе с Блэром в 1997 г., а потом Гордоном Брауном при поддержке общественности инициировали «кампанию» по пересмотру британской идентичности – с целью создания единой гражданской общности равных этичностей, в которую должны были быть включены «коренные» британцы и иммигранты (негры, мусульмане и пр.). Что означала эта компания? «Заказ» на специальные исследования, новые программы по истории, новые культурные доктрины и др. Подобно понятию «россияне» в постсоветской России (граждане многонациональной страны, не только русские), понятие «британцы» должно было означать граждан Соединенного Королевства в целом.

Империя — важная составляющая современной британскости. Отношения империи, империализма и британской идентичности необычайно противоречивы: с одной стороны, империя является «территорией» т.н. ностальгической британскости и английскости, а с другой — является символом противоречий и столкновений народов, составляющих сегодня британское общество. Почему академическая литература? Национальные истории – это в какой-то мере истории осознания нациями

самих себя в качестве субъектов. В этом смысле верен афоризм «нации создаются историками» [4].

Один из наиболее авторитетных сегодня историков британскости Л. Коллей считает, что только с середины XIX в., времени начала правления королевы Виктории и расцвета империи, можно вести речь о выраженной британской идентичности, а основными факторами формирования «нации» стали протестантизм, имперская торговля, война и военная служба, перекрестные браки между владельцами земель Ирландии, Уэльса, Шотландии и Англии, монархия. Коллей рассуждает о конституирующей для «гражданской общности» британцев роли *Другого* – католической Испании и Франции, Франции времен революции, колонизированных империей территорий [9, p. 1–6]. Чувство связи с французами, по ее мнению, является особой частью идентичности (основные катализаторы — Столетняя война с Францией (1337–1453), Девятилетняя война (1689–1697), войны с Наполеоном) [9, p. 6].

П. Хитченс также указывает на факт конструирования британскости и английскости во времена империи, подчеркивает значение империи для дискурса современных форм этих идентичностей [14, p. 322]. Правда, Дж. Макензи, например, считает, что империализм может считаться частью идентичности британцев только применительно к периоду 1870-х гг., Первой и Второй мировых войн и 1960-х гг. [9, p. 6].

Современным «историографическим мифом» считается утверждение, что во времена империи произошло окончательное закрепление противоречий между англичанами и шотландцами, валлийцами, ирландцами, в чем англичане и «английский национализм» сыграли решающую роль [16]. В 1990-е гг. это привело к негласному вето на англоцентризм в истории и культуре. Данное направление, особенно популярное в неанглийской среде, получило условное название ревизионистского.

Исследователи, в частности Т. Нейрн, ища истоки современного равнодушия англичан к собственной идентичности, пишут о том, что национализм связан с мобилизацией мифа о «народе» и Славная революция 1688 г. привела к установлению суверенитета парламента над короной, но не суверенитета народа. Это повернуло развитие национального самосознания в другую сторону – не в сторону республиканской апологии «мы — народ» и размышлений на тему «что за народ мы» [12, p. 171]. К. Кумар считает, что «правящие власти» Англии и Шотландии еще в XVII в. решили ограничить поползновения англичан как «наиболее зажиточной, многочисленной и могущественной группы населения Британии» и создать вместо этого «лояльность по отношению к институтам, а не народу. Таким образом, британцы и Британия стали идентифицировать себя с короной, парламентом, протестантизмом и с раскинувшейся по миру Британской империей» [18, p. 589–90]. Во времена империи англичане имели общее представление о том, что значит быть англичанином — то есть британцем. Шотландцы, валлийцы и ирландцы вынуждены были идентифицировать себя исходя из противопоставления доминирующей группе, поэтому сегодня они без усилий отказываются от британской идентичности в пользу этнического национализма, тогда как для англичан этот разрыв болезнен. [10, p. 158].

Исследуя проблему идентичности в контексте империи, авторы все чаще сегодня стремятся отойти от какого-либо этноцентризма. Х. Керни рассматривал историческую общность четырех равных по своему вкладу в становление британской идентичности наций (англичане, шотландцы, валлийцы, ирландцы) [15, p. 215]. Д. Голдблад пишет, что официальным «началом» британскости считается акт 1707 г., однако британскость того времени была смешением валлийскости, шотландскости, английскости, которые в свою очередь были разделены на различные локальные идентичности (по принадлежности к деревне, городу, семье, ландшафтам и пр.).

Британскость, по мнению исследовательницы, развилась вокруг пяти столпов: островная география, религия протестантизма и католицизма, различные войны XVII-XX вв., империя, коммерция, монархия. Действующие силы — этнические элиты коренных народов Британии, консолидирующиеся под действием факторов экономического и политического успеха империи, развития земельных отношений. Английские аристократы интенсивно приобретали шотландские и валлийские поместья, и наоборот, шотландская и валлийская элита роднилась с элитой английской. В конце концов экономическое и культурное доминирование англичан привело к тому, что шотландские и ирландские джентри вынуждены были искать возможности в пределах всей империи, создавая в заморских землях новый тип идентичности — имперский [13, p. 130–132].

Исследователи часто склоняются к тому, что определенные классы сыграли решающую роль в становлении британскости. Носителями имперского энтузиазма, по мнению П. Варда, были выходцы из среднего класса, которые, с одной стороны, не входили в зону классовой лояльности высшего общества, а с другой — сознательно не инкорпорировались в организации рабочего класса, обращаясь к риторике коллективности, «национальности» империи. Аристократы не слишком нуждались в империи и имперских войнах, так как имели достаточно, а необразованный рабочий класс интересовался в основном насущными материальными нуждами, вполне удовлетворяясь своей жизнью в рамках общины [17, p. 199–210].

Н. Фергюсон и отдельные представители оксфордской исторической школы тяготеют к рассмотрению империи как идеальной системы, в которой гражданская нация сформировалась и процветала под началом англичан [12, p. 171]. Часть исследователей, пытаясь показать историческую безосновательность англоцентризма, пишут о том, что основными создателями империи стали шотландцы и что империя была в большей степени британской, нежели английской. Например, в колониальных поселениях процентное соотношение народов было более сбалансированным, чем в метрополии (если в Британии в 1901 г. шотландское население составляло 10 %, то в Австралии – 15 %, в Новой Зеландии – 23 %), руководящие посты нередко занимали шотландцы и т. д. [20, p. 213]. В имперской Индии празднование дня шотландского святого Эндрю было главным культурным событием, и, таким образом, удовлетворялись и шотландский, и имперский (англо-британский) патриотизм [6, p. 212–239]. Дж. Паксман даже шутит, что с Британией и империей связано столько валлийских и шотландских амбиций, что в этих регионах «не так много националистических движений, которые шли бы дальше лозунга “Мы ненавидим англичан”» [3, с. 82].

По Д. Кэннадайну, империя сама по себе ничего не значила бы для британскости без института монархии [7, p. 103–105]. Исследователь пишет, что созданная в пространстве империи сеть масс-медиа позволила поднять престиж монархии, сплотить вокруг нее население. Организация и освещение в СМИ различных пышных юбилеев, коронаций и прочих королевских (позиционировавшихся как собственно имперских) празднеств с течением времени все больше ставили монархию в центр идентичности всех британцев [8]. Играли роль даже такие вещи, как платье Елизаветы II во время коронации 1953 года, где были изображены эмблемы доминионов, войска содружества; там же присутствовали премьер-министры доминионов и Индии, а также главы колониальных протекторатов [7, p. 103].

П. Вард обращает внимание, что не только празднества сплотили британцев, но и особый институт благотворительности: члены королевской семьи с конца XIX в. все чаще стали «выходить в народ» и по-особенному поощрять благотворителей, вообще

людей, проявивших себя в чем-либо. Такого рода «контакты» способствовали формированию патриотизма, желания защищать королевскую семью во всех владениях империи [22, p. 19–20].

Формирование британскости или английскости не связано исключительно с «противостоянием» народов, исторически населявших Британские острова: фактором идентичности являются также имперские территории с населяющими их народами. С конца 1980-х гг. британские исследователи национальной идентичности все чаще настаивают на том, что признание расово-культурных различий внутри «новой» британской нации не требует значительных усилий, поскольку британскость — это смешение идентичностей разных этнических групп (кельты, римляне, англы, саксы, юты, датчане, норвежцы, нормандцы, бретонцы, французы и др.) [21, p. 39]. С. Энлоу пишет, что во времена империи в колонизированных странах формируется особая, «типично английская и британская» модель мужественности и женскости [11, p. 49-50].

Д. Кэннадайн писал, что в XIX–XX вв. отношение британцев к «цветному» населению колоний и доминионов базировалось на оценке индивидуальных достоинств человека. Британская метрополия, как считает автор, культивировала в колониях выношенные ею же самою представления о социальной иерархии и господстве закона, поэтому статус в местной иерархии играл гораздо более объединяющую роль, чем расовые различия. Как следствие, при всем «орнаментализме» (многоцветной мозаичности рас и культур) Британская империя на этапе своей зрелости воссоздавала в различных частях света относительно гомогенный строй, во многом копировавший британские порядки, сплачивающий народы в разных частях света чувством принадлежности к единым ценностям, гражданской нации [7, p. 12–13].

Статья вызвала дискуссии, показавшие, что предложенная концепция воспринимается британскими авторами в качестве идеализации империи и неправильного толкования сущности нации, с которой могли согласиться социальные верхи и правители колониальных стран, но не угнетавшиеся метрополией народы [19].

Несомненно, участники дискурса указали на сложность феномена империи, его объединяющую силу для британской идентичности, открыв в ее истории новое концептуальное измерение. Данное видение в значительной мере обусловлено реалиями самой Великобритании конца 1990-х гг., для которой поиск интегрирующей общество межэтнической и межрасовой парадигмы становится внутренней проблемой, государственной задачей.

Литература

1. Арнаутова Ю.Е. От Memoria к «истории памяти» // Одиссей. Человек в истории. Язык Библии в нарративе / Под ред. А.Я. Гуревича. М.: Наука, 2003. С. 171–172.
2. Лосев А.Ф. Диалектика мифа; Дополнение к «Диалектике мифа». М.: Изд-во «Мысль», 2001. 559 с.
3. Паксман Дж. Англия. Портрет народа. СПб.: Амфора, 2009. 378 р.
4. Смит Э.Д. Национализм и историки // Нации и национализм / Б. Андерсон, О. Бауэр, М. Хрох и др; пер с англ. и нем. Л.Е. Переяславцевой, М.С. Панина, М.Б. Гнедовского. М.: Праксис, 2002. С. 236–263.
5. Baucom I. Out of Place. Englishness, Empire and the Locations of Identity. Princeton: Princeton University Press, 1999. 249 p.
6. Buettner E. Haggis in the Raj: Private and Public Celebration of Scotishness in late imperial India // Scottish Historical Review. 2002. № 81. P. 212–239.
7. Cannadine D. Ornamentalism: How the British Saw their Empire. Oxford: Oxford University Press, 2002. 288 p.

8. Cannadine D. The Context, Performance and Meaning of Ritual: The British Monarchy and the “Invention of Tradition,” c. 1820-1977” // Inventing Traditions in Nineteenth-Century Europe / E.J. Hobsbawm, T. Ranger (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1983. P. 134–137.

9. Colley L. Britons. Forging the Nation. 1707-1837. L.: Pimlico, 2003. 429 p.

10. Curtice J., Heath A. Is the English Lion about to Roar? Nation Identity after Devolution // // British Social Attitudes, 17th Report: Focusing on Diversity / Jowell et al. (eds.). L.: Sage, 2000. P. 155-174.

11. Enloe C. Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics. Berkeley: University of California Press, 1990. 244 p.

12. Ferguson N. Empire: How Britain Made the Modern World. L.: Penguin Books, 2004. 422 p.

13. Guibernau M., Goldblatt D. Identity and Nation // Questioning Identity: Gender, Class, Nation / K. Woodward (ed.). L., N.-Y.: Routledge/Open University, 2000. P. 115-153.

14. Hitchens P. The Abolition of Britain: the British Cultural Revolution from Lady Chatterley to Tony Blair. L.: Quartet Books, 1999. 362 p.

15. Kearney H. The British Isles: A History of Four Nations / H. Kearney. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 380 p.

16. Kumar K. Nation and Empire: English and British National Identity in Comparative Perspective // Theory and Society. 2000. Vol. 29. №. 5. Oct. 2000. P. 575–608.

17. Marr A. The Making of Modern Britain. From Queen Victoria to VE Day. L.: Pan Books, 2009. 452 p.

18. Nairn T. The Break-up of Britain: Crisis and Neonationalism. L.: NLB, 1977. 368 p.

19. Parekh B. Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000. 379 p.

20. Robbins K. Great Britain: Identities, Institutions, and the Idea of Britishness. N.Y.: Longman, 1998. 377 p.

21. Samuel R. Patriotism: the Making and Unmaking of British National Identity. Vol. 1. L., N.-Y.: Routledge, 1989. 304 p.

22. Ward P. Britishness since 1870. L., N.-Y.: Routledge, 2004. 238 p.

УДК 94(4)
Конопленко А.А.

Орден меченосцев и крестоносное завоевание земель ливов и латгалов в «Старшей ливонской Рифмованной хронике»: мифологизация ранней ливонской истории

В конце XIII в. Тевтонский орден вступил в открытую борьбу с рижскими архиепископами, стремясь покончить с формальной зависимостью от них в части своей Ливонской ветви, а затем инкорпорировать ливонские епископства и Рижскую архиепархию в состав своей церковно-политической организации, повторив тем самым консолидацию орденского государства в Пруссии [9, с. 305–308]. Конфликт вылился в ожесточенную войну, в которой столкнулись, с одной стороны, Ливонское ландмейстерство Тевтонского ордена, поддержанное братьями-рыцарями из Пруссии, с другой – рижские архиепископы, город Рига, литовцы, в какой-то момент – эзельвикский и дерптский епископы, и даже Псков (в войне 1322–1323 гг.) [3, с. 534–539]. Готовясь к решающему столкновению, Орден уделил значительное внимание его идеологической подготовке. Есть основания полагать, что важным элементом этой подготовки стало создание одного из старейших памятников северных крестовых походов и орденской литературы – «Старшей ливонской Рифмованной хроники» (между 1280 и 1290 гг. (или возможно до 1295 г.) [6, с. 491–819]. Целью создания хроники являлось, прежде всего, обоснование справедливости и правомерности орденских претензий в отношении епископата и притязаний на верховную власть в Ливонии. В силу этого, хроника была написана как апологетическое сочинение, прославлявшее Орден меченосцев, а затем его правопреемника – Ливонское ландмейстерство, их заслуги в деле христианизации балтов и защиты Ливонской церкви. Особенно старательно хронист подчеркивал якобы изначально существовавшее равенство прав Ордена меченосцев и рижского епископа. С этой целью он помещает в начале своего сочинения мифологизированный рассказ об учреждении Ордена меченосцев не рижским епископом Альбертом (как было в действительности и что обусловило зависимость меченосцев от епископата, которую формально унаследовало и Ливонское ландмейстерство), а самим римским папой, благословившим деятельность и епископа, и новосозданной духовно-рыцарской корпорации, как минимум, в равном статусе [2, с. 232–235].

Однако только лишь мифологизированной констатацией правового равенства Ордена и епископа хронист не ограничился. Не менее мифологизированным оказалось описание ранней военно-политической истории духовно-рыцарской корпорации.

Ко времени учреждения Ордена крестоносцам удалось закрепиться на части земель ливов, в низовьях Западной Двины. Еще в конце XII в., по инициативе первого ливонского епископа Мейнарда, здесь были заложены замки Гольм и Икскюль, первоначально предназначавшиеся для защиты крещеных ливов от литовских набегов. Летом 1201 г. с благословения епископа Альберта была основана Рига, ставшая важнейшим опорным пунктом крестоносцев в нижнем течении Западной Двины и во всей Ливонии в целом, базой для дальнейших завоеваний. Однако территории, контролируемые крестоносцами на тот момент, были еще незначительны и ограничивались примерно 70-километровой полосой, протянувшейся вдоль низовий Западной Двины. В зависимости от крестоносцев, вероятно, находилась и подконтрольная их верному местному союзнику Каупо (ум. 1211) часть ливской области Торейда, расположенная к северо-востоку от устья Западной Двины. Вокруг

этих сравнительно малых территорий лежали обширные земли, занятые язычниками, которые крестоносцам только еще предстояло покорить.

Территория, подвластная крестоносцам существенно расширилась к 1209 г., когда им удалось закрепиться в Нижнем Подвинье, захватив, территории, населенные ливами и латгалами (леттами) и распространив свою власть на подвинские княжества Кокнесе (Кукенойс) и Герцике (Ерсику), которые в немецких источниках обозначаются как «русские». Вопрос об этнической структуре населения обоих княжеств и их политической идентичности остается дискуссионным, однако несомненны вассальная зависимость княжеств Кокнесе и Герцике и данническая зависимость ливов от Полоцка. Хотя к началу XIII в. влияние Полоцка в регионе существенно ослабевает. Какие же сведения содержатся о подчинении ливов и двинских княжеств в «Рифмованной хронике»? И какова была роль в этих событиях Ордена меченосцев?

В 1203–1206 гг., после подавления восстания, возглавленного ливским нобилем Ако, власть крестоносцев признают ливы. Насколько активно участвовали в этих боевых действиях меченосцы, из «Рифмованной хроники» не ясно. Рассказ об учреждении Ордена в ней продолжается сообщением о первом орденском магистре Венно (1202–1209), о возведении замков в Зегевольде, Вендене и Ашерадене [6, с. 533]. Хронист, однако, констатирует тот факт, что Венно «поддержал бедную страну (то есть, немецкую Ливонию – А.К.) своим большим благочестием» (здесь и далее дано в переводе Е.Л. Назаровой [4, с. 193]). Далее следует более категоричное высказывание: «Земли… ливов и леттов были в руках русских. До того, как пришли братья (Ордена – А.К.) и власть у них отобрали» [4, с. 193]. Насколько же оценка деятельности Ордена в «Рифмованной хронике» соответствует действительности?

В другом, как представляется, более достоверном источнике, «Хронике Ливонии» Генриха Латвийского (ок. 1188 – после 1259) [1], современника этих событий, о первом случае участия меченосцев в боях сообщается под 1205 г., когда они, вместе с дружиной и вассалами епископа, а также союзными земгалами, участвовали в разгроме литовского отряда [1, с. 89–90]. Вероятно, к этому времени новосозданная духовно-рыцарская корпорация достаточно окрепла, чтобы ее участие в военных мероприятиях крестоносцев стало заметным. Генрихом Латвийским отмечено и участие меченосцев в разгроме ливов у Гольма в 1206 г., во время названного выше восстания Ако. Войско крестоносцев, при этом, как и годом раньше, было представлено дружиной епископа Альберта и братьями-рыцарями, причем последние и пошли первыми в бой во главе со своим маршалом Арнольдом [1, с. 99]. Однако никаких сведений об участии Ордена в других боях с ливами не имеется.

После выражения покорности ливами, на пути дальнейшего крестоносного наступления лежали земли латгалов. Юго-западная часть латгальских земель входила в состав княжества Кокнесе, юго-восточная – пребывала под властью княжества Герцике.

Первой из этих областей в сферу крестоносных интересов попала юго-западная, находившаяся под властью князя Вячко из Кокнесе. Потеряв надежду на помощь Полоцка, князь Вячко летом 1207 г. вынужден был передать епископу Альберту половину своих земель, а другую сумел сохранить, признав себя вассалом рижского прелата [1, с. 107–108]. Но уже в следующем году между епископом и князем произошел разрыв: Вячко перебил находившихся в Кокнесе немцев, присланных епископом для укрепления замка, сжег укрепления и ушел с дружиной на Русь [1, с. 114–115]. Таким образом, в руки крестоносцев перешла и вторая половина его владений, а на месте Кокнесе в следующем году, по повелению епископа, был возведен замок Кокенгаузен (Кокенхузен) [1, с. 123], ставший опорным пунктом для

дальнейшего наступления крестоносцев вверх по течению Западной Двины, на второе двинское княжество в Ливонии – Герцике [7, с. 29]. Об участии в этих событиях меченосцев Генрих Латвийский ничего не сообщает. Вместе с тем, он рассказывает о конфликте Вячко с епископским вассалом Даниилом из Леневардена, который накануне ухода князя, захватил Кокнесе, пленил его самого и его людей. Перебитые Вячко немцы были «рыцарями и дружной епископа», епископ же строит свой замок на месте брошенного городища. Таким образом, если меченосцы и принимали участие в каких-либо действиях против Вячко. то оно было, скорее всего, минимально. Особенно с учетом того, что в начавшихся территориальных спора Ордена и епископа Подвинье было обозначено как сфера приоритетных интересов последнего.

Совсем иначе покорение Кокнесе рисует орденский хронист: магистр Венно «прогнал их (русских – А. К.) назад в их страну. С тех пор они не могли его победить. Он отвоевал у них Кокенхузен. Там перебил он многих удалых мужей. Сам король их пал там убитым. Русские понесли большие потери» [4, с. 193]. Как видно, участие епископа в покорении Кокнесе вообще не упоминается. И само это событие, в соответствии с целями написания «Рифмованной хроники», безоговорочно приписывается к героическим деяниям братьев-рыцарей.

Следующим на пути завоевателей оказалось княжество Герцике. Уже в октябре 1209 г. епископ Альберт, по хронике Генриха Латвийского, «собрав войско со всех областей Ливонии и Леттии… вместе с рижанами, пилигримами и всем своим народом пошел вверх по Двине… а так как король Герцике всегда был враждебен рижанам, воюя с ними и не желая заключить мир, епископ направил свое войско к его городу» [1, с. 126–127]. В результате, княжеская резиденция была взята, а князь Всеволод признал вассальную зависимость от рижского епископа, уступив ему в полное владение половину своих земель [8, с. 20–21]. Таким образом, подчинение Герцике являлось инициативой епископа и, опять же, вписывается в рамки его властно-территориальных интересов в Подвинье. Участие в походе Ордена меченосцев, который с 1208 г. выбирает объектом своих завоевательных действий южноэстонские земли, в хронике Генриха Латвийского не упоминается.

По иному покорение Герцике выглядит в рассказе «Рифмованной хроники». Автор вменяет его в заслугу «брату по имени Хартмут», орденскому комтуру Ашерадена: он «лучших людей к себе призвал, с кем он в поход собрался… К Герцике они подошли, было раннее утро. Замок они захватили… Это был истинно рыцарский поход. Шестьсот русских остались лежать там убитыми. Их жен и детей оттуда изгнали христиане. Довольны были этим братья… Это поход… оказался во благо христианству» [4, с. 193–194]. Таким образом, епископ из повествовательного поля исключается, и главным актором, как и в случае с Кокнесе, оказывается Орден.

Есть основания полагать, что автор «Рифмованной хроники» был знаком с сочинением Генриха Латвийского [4, с. 38]. Это порождает вопрос о причинах отсутствия внимания к сведениям последнего и включения в хронику недостоверной информации. Думается, это стало еще одним элементом формируемой орденским хронистом мифологизированной картины орденской истории. В «Рифмованной хронике» сам характер изложения материала создает у читателя впечатление о некой преемственности власти в Ливонии, последовательном и закономерном переходе лидерства в завоевании ливонских земель и крещении язычников, а соответственно и власти в регионе сначала от рижского епископа к магистру меченосцев (кроме епископа Альберта другие рижские епископы и архиепископы в сочинении не упоминаются), а затем от него – к ливонскому ландмейстеру Тевтонского ордена [5, с. 4]. Соответственно, главы Ордена меченосцев, а затем Ливонского ландмейстерства, представляются не как выразители интересов лишь духовно-

рыцарской корпорации, а как защитники интересов всех ливонских христиан и Ливонской церкви вообще. Также в «Рифмованной хронике», вероятно, с учетом властных амбиций Тевтонского ордена, акцентируется роль ливонских ландмейстеров как военных лидеров страны, в обязанность которых входит координация действий всех ее военных сил, в идеале – непосредственное руководство ими [5, с. 150–152]. Что, вероятно, и потребовало наделить и орденских управителей меченосцев не принадлежащими им заслугами, породив мифологизацию ранней военной истории Ордена меченосцев, как предшественника Ливонского ландмейстерства.

Литература

1. Генрих Латвийский. Хроника Ливонии / пер. с лат. С. А. Аннинского. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1938. 608 с.

2. Конопленко А.А. Исторический миф об основании Ордена меченосцев в «Старшей ливонской Рифмованной хронике» // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сб. мат-лов II Междунар. науч. междисципл. конф. (Севастополь, июнь 2018 г.) / под ред. О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева, С.В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2019. С. 232–235. URL: https://sev.msu.ru/wp-content/uploads/2019/03/Mif-19-sbornik-okonch..pdf (дата обращения: 24.04.2019).

3. Конопленко А. А. Псковско-ливонские военные конфликты первой трети XIV века // Этнические немцы России: Исторический феномен «народа в пути»: Мат-лы XII Междунар. науч. конф. (Москва, 18–20 сент. 2008 г.) / под ред. А. А. Германа. М.: МСНК-пресс, 2009. С. 534–539.

4. Матузова В. И., Назарова Е. Л. Крестоносцы и Русь. Конец XII в. – 1270. Тексты, переводы, комментарий. М.: Индрик, 2002. 488 с.

5. Delvers M. Aspects of the Master Figure in the Livonian Rhymed Chronicle: A Study of the Characterization of the Livonian Master of Teutonic Order: Ph. D. Diss. New Brunswick, 1989. 264 p.

6. Dietleb’s von Alnpeke Livländische Reimchronik, nach dem Bergmannschen Drucke mit den Ergänzungen den abweichenden Lesearten der Heidelberger Handschrift neu bearbeitet und herausgegeben von C. E. Napiersky und Th. Källmeyer // Scriptores rerum Livonicarum. Riga; Leipzig: Eduard Franzen’s Verlags Comptoir, 1853. Bd. 1. S. 491–819.

7. Koch F. Livland und das Reich bis zum Jahre 1225. Posen: Verlag W. F. Häcker, 1943 (Quellen und Forschungen zur baltischen Geschichte. Bd. 4). 79 s.

8. Liv-, Esth- und Curländischen Urkundenbuch nebst Regesten / Hrsg. von F. G. Bunge. Reval: Druck fon Henr. Laamann in Dorpat, 1853. Bd. I. № 15. 810 s.

9. Tumler M. Der Deutsche Orden im Werden, Wachsen und Wirken bis 1400 mit einem Abriß der Geschichte des Ordens von 1400 bis zur neuesten Zeit. Wien: Adolf Holzhausens Nfg., Universitätsbuchdrucker, 1955. 746 s.

УДК 7.01

Лосев Д.В., Маленко С.А., Некита А.Г.

Мифологическая основа жанра супергероики в американском кинематографе

В современном цивилизованном мире – или, оперируя другой терминологией, в постиндустриальном массовом обществе – одной из главных областей мифотворчества является массовая культура [5]. Здесь, как и прежде в формировании исторических мифов, особую роль играют эстетические приемы. Повсеместное использование в визуальном пространстве массовой культуры различных образно-символических конструкций, призвано на глубинном, мифосимволическом уровне трансформировать этические, социальные, политические и иные представления людей, а также их поведение, с помощью обращения к бессознательным процессам психики человека. Рассмотреть причины такой эффективности масскульта можно на примере очень популярного сейчас художественного жанра – жанра супергероики [4].

На первый взгляд супергерои – это исключительно американский культурный и кинематографический феномен. Но на деле в основе своей он намного глубже и мифологичней, а его базовые мотивы универсальны в культурном плане. Супергерой – это в большинстве случаев полубог. Во многих мировых мифологиях божества далеко не всегда были всемогущи, ведь многие из них обладали, особенно по современным меркам, весьма скромным набором способностей – например, управляли какой-то определенной частью мироздания: флорой или фауной. Схожими качествами обладает и супергерой. Именно из тех времен тянутся мотивы, на которых строится и голливудский супергеройский жанр. На ум могут сразу прийти всевозможные образы классической культуры: античные герои (например, Геракл [3]), богатыри из русских былин [1] и т.п. Эти персонажи, предшественники супергероев в мировой классической, а затем и массовой культуре, по сюжетам были детьми богов, либо обладали способностями, которые воспринимались окружающими как божий дар. Поэтому супергерои популярны не только в Америке – они обладают качествами, которые могут быть привлекательны для представителей любой культуры.

Таким образом, супергерой – это, прежде всего мифический носитель божественной силы. Это обладатель таких способностей, которые позволяют ему возвышаться над обществом, над государством, над любыми земными авторитетами. Благодаря своим мифическим способностям Супергерой, в значительной степени (а иногда и полностью), становится независимым от институционально-бюрократической системы, которая, со всеми ее пороками, часто представляется в достаточно неприглядном свете. Образ Супергероя, посредством гипертрофированного изображения его «божественных» качеств, выражает давнее стремление человека быть выше системы, лучше нее, максимально избавиться от её негативного влияния и, в конце концов, попытаться окончательно освободиться. Это также один из ключевых мифологических мотивов супергеройского жанра – это доцивилизационная, досоциальная, поистине «стихийная» свобода.

Не менее важным аспектом личностного мифа, воплощаемого в образе Супергероя, является выражение не только онтологических надежд и желаний других людей, о которых говорилось выше, но и лично пережитых разочарований, любви, страхов, обид и т.п. В большинстве голливудских сюжетов супергерой, даже если не является от рождения человеком, воспитывается или проходит через определенную процедуру социализации и психическую трансформации в человеческом обществе. Он учится в школе, ходит на работу, выстраивает отношения (любовные, дружеские) с

другими людьми и решает другие повседневные социальные задачи. При этом, характер его личной мифологии выстраивается следующим образом: чем человечней супергерой, чем больше в нем качеств, с которыми зритель-потребитель соответствующей голливудской кинопродукции может себя соотнести, тем сильнее аудитория будет сопереживать супергерою, тем глубже будет ее вовлечение в его личную мифоисторию. Поскольку обыватель лучше видит в супергерое отчасти себя, замечает в экранных перипетиях его жизни знакомые проблемы, трудности, страдания, надежды и радости.

Так зритель ощущает в некотором смысле исконное мифологическое «родство» с супергероем. А божественная часть супергеройского образа делает эту сюжетную пилюлю еще более сладкой – ибо в ней выражается уже то, каким человек хочет себя видеть, а именно победителем. Если Супергерой влюблен в какую-то земную, обычную девушку, но в начале истории не может добиться ее расположения, то впоследствии он с помощью тех или иных «подвигов» все-таки завоевывает её сердце. Если его обижают хулиганы, то рано или поздно он справляется с ними – с помощью физической силы, ума или даже обаяния. Бывает, что хулиган становится другом главного героя. Этим подчеркивается особый мифологический характер Супергероя как человека – умение быть выше собственных обид и злости. Надо сказать, что это тоже очень важный момент в голливудских историях о супергероях – борьба с внутренними проблемами (с «внутренними демонами»). В процессе преодоления различных сверхчеловеческих трудностей Супергерой побеждает и свои собственные страхи, комплексы, неуверенность в себе, перешагивает через свои обиды и, в конечном счете, возвышается над тем, каким он был раньше. Таким образом, супергерой – это человек, который победил свою природу не только непосредственно в физиологическом аспекте (в плане возвышения над былой физической слабостью), но и в психическом – став умнее, мудрее и укрепив силу воли. В этом можно увидеть явное сходство супергероя с образом сверхчеловека – существа, которое, согласно разным трактовкам, является следующей ступенью развития человека [2].

Рассуждая о таком сюжетном элементе, как преодоление трудностей, можно сказать, что это своего рода граница между образом Человека и образом Бога в Супергерое. Как уже говорилось, обывательская зрительская аудитория не просто сопереживает Супергерою, но хочет им быть. Если предположить, что у героя не было бы никаких трудностей на его жизненном пути, то что бы это означало? Что он не имеет слабостей, не имеет и ограничений. Это значит, что он становится абсолютно всемогущим «Богом». Мифологическое могущество, возведенное в абсолют, максимально отдаляет Супергероя от смертных, к которым относится зритель, здесь и сейчас воспринимающий данный сюжет, от мира, в котором последний живет, осознает себя и в котором хочет самореализовываться. Простые смертные не смогут понять Бога, а Бог будет видеть их слишком примитивными, чтобы разделять с ними свои переживания и ощущать с ними хоть какую-то близость – как сам человек не ощущает близости, например, с микробами. Это полное, максимальное отчуждение предполагает высшую, поистине богоравную, мифологическую форму одиночества. А такой образ был бы довольно удручающим для наблюдателя. Зато образ преодолевающего трудности героя, кровью и потом достигающего справедливости и всеобщего блага, привлекателен как для людей в реальном мире, так и для вымышленных персонажей, окружающих Супергероя и восторгающихся его подвигами.

Показательна – в плане эмоциональных переживаний современного голливудского Супергероя – сцена из 39-й серии (13 мая, 2006 г.) мультсериала «Лига Справедливости: Без границ» («Justice League Unlimited») от студии «Warner Bros.

Animation», режиссеров Дэна Рибы и Джоакима (Хоакима) Дос Сантоса, в которой происходит монолог одного из главных героев, Супермена. Согласно авторскому переводу, содержание реплики героя в этом мультсериале выглядит следующим образом: «Я чувствую, что живу в мире из картона, постоянно заботясь о том, чтобы ничего не сломать... или *никого* не сломать. Никогда не позволяя себе потерять контроль даже на мгновение, потому что иначе кто-то может *умереть*» [6]. Данная сцена представляет собой отличный пример рефлексии голливудского мультипликационного персонажа, находящегося на границе между божественным и человеческим образами.

Если выше говорилось о том, что Супергерой по сути «пришел» к нам из далекого мифо-прошлого, то почему же обывательская публика воспринимает его как нечто новое? Предположительно, потому, что новым для Супергероя является окружение – мир, в который он попал, и то, как этот мир относится к его экранному персонажу. Этот полубог живет уже не в романтическом мире Античности и не в мрачном Средневековье. Он живет в нашем, предельно прагматичном Новейшем времени, и сталкивается с абсолютно современными ситуациями, с повседневными и до боли обыденными проблемами. Изменилась среда, которая окружает Супергероя, а потому и сам Супергерой вынужден вести себя иначе. Привычно совершая подвиги, он как бы между делом погружается и в быт простого человека, благодаря чему и становится гораздо ближе к обывательской аудитории. В этом совмещении старого и нового, возвышенного и приземленного и заключается извечный эффект новизны Супергероя в контексте переплетения голливудских экранных историй и сюжетов древнейших мифологий.

Привлекательность этого визуально-деятельного совмещения для современного человека в том, что даже экранизированная древность – как старое вино – с годами только возрастает в цене, но, при этом, всегда остается фундаментальной и надежной. Она всякий раз сталкивает зрителя с чем-то современным, насущным, близким ему самому. Древние образы – героев, полубогов, волшебников – архетипически универсальны, они находятся вне времени, не подчинены преходящим земным трендам, на бессознательном уровне понятны человеку из любой культуры и выражают «символы Самости» [7, с. 22]. А обстоятельства современного мира, в которые попадает образ из древности, всякий раз доказывают его актуальность, раз за разом демонстрируют его уместность и нечеловеческую, мифологическую способность адаптироваться к любым условиям.

Именно эти аспекты, возможно, лежат в основе фантастической и всевозрастающей популярности супергеройского жанра и его необыкновенной мифологической эффективности. С учетом всего этого, мы видим, что голливудская экранная супергероика не так проста и банальна, как часто о ней говорят несведущие журналисты. И происходит это во многом потому, что зиждется она на богатейшем культурно-историческом прошлом и своими мотивами неизменно обращается и к онтологическим сюжетам мифов, и к глубинным содержаниям человеческой психики.

Литература

1. Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. Энциклопедический словарь [Электронный ресурс]. СПб.: Брокгауз-Ефрон. 1890-1907. Режим доступа: https://dic.academic.ru/dic.nsf/brokgauz_efron/14147/Богатыри (дата обращения: 14.05.2019).

2. Ивина А.А. Философия: Энциклопедический словарь [Электронный ресурс] . М.: Гардарики. 2004. Режим доступа:

https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/1070/СВЕРХЧЕЛОВЕК (дата обращения: 14.05.2019).

3. Суворина А.С. Краткий словарь мифологии и древностей [Электронный ресурс]. СПб. 1894. Режим доступа: https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_myphology/378/Геркулес (дата обращения: 14.05.2019).

4. Сычев Игорь Юрьевич. Герой комикса и герой комикс-культуры [Электронный ресурс] // Челябинский гуманитарий. 2011. Режим доступа: https://cyberleninka.ru/article/n/geroy-komiksa-i-geroy-komiks-kultury (дата обращения: 14.05.2019).

5. Юданова М. В. Социокультурный кризис современности и его отражение в массовой культуре. [Электронный ресурс] // Вестник МГУКИ. 2014. Режим доступа: https://cyberleninka.ru/article/n/sotsiokulturnyy-krizis-sovremennosti-i-ego-otrazhenie-v-massovoy-kulture (дата обращения: 14.05.2019).

6. World of Cardboard [Электронный ресурс] // Сайт «YouTube.com». Режим доступа: https://www.youtube.com/watch?v=Cl_5UwS57X8 (дата обращения: 14.05.2019).

7. Маленко С.А. Некита А.Г. Археология Самости: архетипические образы осуществления Человеческого и формы его социального оборотничества. Монография. Великий Новгород, 2008. 298 с., 26 ил.

УДК 165. 9

Найдыш О.В.

Смысловая реальность и мифотворчество

Совершенствование и обогащение теоретико-методологического аппарата современной философии мифологии – одна из приоритетных задач на поле исследований мифотворчества. Здесь особый интерес вызывают категория «жизненный мир» и концепция «вживленности» человека в бытие, которые расширяют понимание границ отношений «природное-культурное», «знание-смысл», определяют новые пути анализа тех пластов сознания, в которых такие границы воспроизводятся – обыденное сознание и мифотворчество.

Истоки категории «жизненный мир» уходят в историю биологического познания. Объект биологии (мир живого, органических явлений) – это исторически сложившееся многоуровневое, системное образование, в котором отчетливо выделяются два (связанные между собой и выделяющиеся лишь в абстракции) «среза» - историко-эволюционный и структурно-функциональный. Отсюда проистекает существование двух биологий, разных подходов в системе биологического познания - исторического и структурно-функционального. Как отмечал Э. Майр, «существует две биологии – функциональная биология, которая задает непосредственные вопросы, и эволюционная биология, которая задает окончательные вопросы»[4, p.76], а вся история биологии может быть представлена как идейная, взаимно обогащающая борьба этих «двух биологий». Один из ее эпизодов - концепция единства организма и среды Я. фон Икскюля (Uexküll) (1864–1944), немецкого биолога эстонского происхождения, специалиста в области биологии беспозвоночных, сравнительной физиологии, зоопсихологии[5;6;7]. Данная концепция сложилась на основе критики эволюционистских трактовок совершенства биологического организма, в которых оно отождествлялось или со сложностью организма, или с максимальным соответствием структуры организма его потребностям. По мнению Я. фон Икскюля, проблема совершенства биологического организма должна решаться принципиально иным образом. Его подход основывается на идее сравнения «структурного плана организма» (Bauplan), т.е. анатомической, морфологической, физиологической организацией, с тем, как он реализован данным биологическим видом. Совершенство заключается в наилучшей реализации такого плана. При этом Я. фон Икскюль уточняет и понятие потребностей. Показывает, что потребности организма не задаются ему из-вне, раз и навсегда, независимо от него самого, а формируются его «структурным планом», определяющим функциональные возможности органов, в том числе и возможности приспособления к окружающей среде. Жизнедеятельность каждого организма определяется его структурной организацией и направлена на удовлетворение потребностей. В результате организм «выкраивает» для себя в окружающей природной среде определенные целостные «срезы», фрагменты, кластеры, области, которые и составляют то, что называется «жизненный мир или внешний мир животного» (Umwelt) [5]. Таким образом, «жизненный мир» - результат активных действий организма (Aktionsdinge), его телесной и нервной организации. Жизненный мир - это выделенная активностью организма область объективного мира, природной среды (включая и другие организмы), которая имеет прямое, непосредственное значение для жизнедеятельности организма. В жизненном мире сосредоточено все необходимое для удовлетворения потребностей организма, все ценное для него, все то, к чему он максимально приспособлен, что он способен непосредственно воспринимать, и на что он способен непосредственно воздействовать. Каждый биологический вид, и даже

каждое животное, имеют свой жизненный мир, т.е. живут в своей реальности. Именно отношения «организм - его жизненный мир» определяют базовые биологические смыслы жизнедеятельности организма. При этом, жизненный мир - это всегда лишь фрагмент природной среды организма. Он может быть больше или меньше, но в любом случае природная среда жизнедеятельности организма содержит области, не входящие в его жизненный мир, т.е. не охваченные его опытом, выработанными традициями, привычками (видовыми или индивидуальными) и др. Такие лакуны, «белые пятна» могут возникать и в результате изменчивости природной среды. Это тот случай, когда экологические факторы оказывают влияние на биологические смыслы жизнедеятельности организма.

Понятие «жизненного мира» как внешнего мира животного (Umwelt) Я. фон Икскюль дополняет понятием «внутреннего мира» животного (Innenwelt). Внутренний мир формируется (параллельно и в согласовании с внешним «жизненным миром») в процессах взаимодействия структурного плана организма (прежде всего, его нервной системы) с природной средой. Внутренний мир - это нейромодель объективной реальности, которая, во-первых, обеспечивает ориентировку в пространстве и времени, во-вторых, направляет действия организма, его взаимодействия со средой, абиотической и биотической. Внутренний мир имеет как генетическую составляющую, передающуюся по наследству, так и составляющую, содержащую накопленный опыт индивидуального взаимодействия с внешним миром.

Во внутреннем мире Икскюль выделяет две подсистемы. Первая представлена аппаратом, осуществляющим отражение характеристик жизненного мира на основе системы рецепторов, его восприятие (Merknetz). Вторая – аппарат действия, эффекторов, операций, которыми организм воздействует на внешний мир (Wirknetz) [7, s. 4]. Аппарат эффекторов содержит и средства реагирования на характеристики природной среды, лежащие за границами «жизненного мира», ее лакун, «белых пятен». (В этой потребности коренятся истоки «элементарной рассудочной деятельности животных», включая сюда способность по отдельным признакам явления судить о нем как целом и так предупреждать его появление). Две эти подсистемы представляют собой звенья единой замкнутой цепи, функционального круга (Funktionkreis). В функциональном круге зарождается смысловая реальность как *способность выбора* организмом определенной эффекторной программы действий в отношении воспринимаемого (зафиксированного рецепторами) объекта. Таким образом, проблема смысла возникает при переходе от аппарата отражения к аппарату действия, от перцептивной к операциональной части функционального круга, от состояния оценки к состоянию выбора соответствующих действий. Если такие действия оказались успешными, то это приводит к гомеостазу; гомеостаз вызывает торможение возбуждения, включающего аппарат восприятия; тем самым функциональный круг замыкается.

Итак, смысловая реальность возникает во взаимодействии «жизненного мира» и «внутреннего мира», на их границе и выражает момент их соответствия или несоответствия. Смысловая реальность - это особое потребностно-мотивационное состояние организма, обеспечивающее соответствие внешней среды обитания внутреннему миру (структурному плану) организма. Постоянное воспроизводство такого состояния циклической активностью функционального круга представляет организму природу как смысловую действительность, наделяет ее смыслами. Смысловая реальность связывает в целостность «жизненный мир» и «внутренний мир», перцептивную и эффекторную системы, восприятие и действие, придает им избирательность. Кроме того, смысловая реальность является основанием единства внешних и внутренних связей живых организмов, фундаментальной закономерности

живых систем, согласно которой внешнее и внутреннее выступают моментами друг друга, т.е. внутреннее оказывается условием существования внешнего, а внешнее – условием существования внутреннего. Иначе говоря, организм выступает частью «жизненного мира», а «жизненный мир» – моментом жизнедеятельности организма. Концепция «жизненного мира» Я. фон Икскюля лежит в основании этологии и биосемиотики, имеет методологическое значение для философской антропологии.

В феноменологии Э. Гуссерля, в работах М. Хайдеггера, М. Мерло-Понти, Х.-Г. Гадамера, Ю. Хабермаса и др. концепция «жизненного мира» получила обобщенную трактовку и была перенесена в область философской антропологии для характеристики способов включенности субъекта в природно-культурные основания его жизнедеятельности, в те реальные (природные и социальные) системы, без которых жизнедеятельность человека невозможна. В их основании - потребности субъекта, его интересы, мотивы, стремления личности. Базой жизненного мира являются потребности человека, они «центрируют» его жизненный мир. Все остальные связи жизненного мира выявляются и осваиваются человеком в связи с реализацией потребностей. Отдельные вещи, предметы, явления, попадая в такую систему связей, приобретают особое объективное системное свойство – смысл. Смысл – это связующий момент элементов системы жизненного мира. Так формируется особая сфера жизненного мира – мир жизненных смыслов [1]. Итак, концепция жизненного мира конкретизирует важную закономерность способа бытия человека в мире – субъект не только противостоит миру как особая часть бытия, наделенная сознанием, но в гораздо большей мере еще является и *неотъемлемой частью бытия*, он погружен в мир, связан с миром множеством совершенно реальных, материальных отношений. Субъект «вживлен» в мир, он неотрывен от бытия. А поскольку сознание функционирует не в абстрактном пространстве психологических форм, а в реальных условиях жизни, постоянно изменяющихся «внешних» и «внутренних» связях субъекта (обладающего определенным набором потребностей, интересов, средств их удовлетворения) с материально-природной и социальной средой, то «вживленность» человека в мир не может не отражаться в структуре сознания.

В философской антропологии концепция жизненного мира позволила прояснить некоторые закономерности универсальных отношений «мир-человек». Во-первых, сформулировано представление о пласте сознания, отражающем горизонт нашего историко-культурного опыта (с соответствующими чувственно-эмоциональными переживаниями). Во-вторых, прояснены природно-телесные основания способности действовать в мире, изменять его и «располагаться» в нем. В-третьих, разработано представление о границах коммуникативности субъекта в системе социальных отношений. Такие границы определяют онтологические условия взаимопонимания субъектов, область, где возможна «актуальная встреча» двух сознаний. Иначе говоря, границы сферы, в которой пересекаются субъективные «пространства» социального опыта и пережитого времени. И, наконец, в-четвертых, сложилась тенденция интерпретировать жизненный мир как онтологическую основу обыденного сознания и его ядра – мифотворчества [2; 8].

Обыденное сознание – это уровень, пласт сознания, ориентированный на воспроизводство феноменальной стороны бытия (сферы явления). Поэтому оно принципиально субъектоцентрично. Когнитивная составляющая обыденного сознания представлена обыденным знанием, а ценностная – здравым смыслом (ценности, убеждения, нормы и др., ориентирующие поведение субъекта в структурах повседневности). По мере исторического развития обыденное знание обогащается результатами профессионального духовного производства, а здравый смысл насыщается объективностью, обогащаясь и апробируясь повседневной практикой.

Важнейшая характеристика обыденного сознания – это доминирование смысловых, ценностных факторов над когнитивными, здравого смысла над обыденным знанием. И, наконец, глубинным основанием обыденного сознания является мифотворчество [3]. Поэтому сущность мифотворчества состоит в синкретическом единстве знания и переживания, образа и смысла. Мифотворчество (во всех его исторических формах) базируется на теснейшей связи *образных* (восприятие и представление) и *смысловых* (ценности, убеждения и др.) моментов сознания. Миф - это всегда образ, взятый в единстве с его смыслом (смыслообраз). Между образной и смысловой составляющими мифологического сознания существует динамическая напряженность. Ведь смыслы более изменчивы, чем образы. Смыслы постоянно изменяются вместе с изменением потребностей, мотиваций, интересов, целей и др. личности. Смыслы приобретают сложные, разветвленные, опосредованные формы, позволяющие субъекту ставить и реализовывать все более отдаленные цели, направлять и контролировать свой «жизненный мир» и др. Поэтому единство образа и смысла и является основой творческого потенциала мифологии. Это обстоятельство позволяет объяснить наличие у обыденного сознания мощного творческого потенциала и др. Обыденное сознание не является консервативной, «приземленной» сферой духовной культуры. В нем заложены богатые творческие возможности. Оно способствует возникновению качественно новых форм культуры. Для этого, разумеется, нужны соответствующие общественно-исторические обстоятельства и структуры повседневности. Творческий потенциал обыденного сознания определяется прежде всего его мифотворческой составляющей. Именно она является импульсом таких процессов, как продуцирование чувственно-наглядной образности, пролиферация неинтерпретируемых образов, метафоризация сознания, установление ассоциативных связей между наглядными образами и т.д. Буквально у нас на глазах рождаются не интерпретируемые неомифологические формы духовной культуры – квазинаучное мифотворчество, параполитика, квазирелигии, мифологизируется масс-медиа и др. Растет роль рекламы в современной культуре. А любая реклама – это искусственно созданный миф, нацеленный на преобразование смысловыми средствами потребностей личности. Иначе говоря, мифотворчество в его современных формах вновь становится значимым моментом духовной культуры. Ведь чем богаче, полнее и многообразнее «жизненный мир» индивида, тем тоньше и разнообразнее субъект должен контролировать условия своей жизнедеятельности, в том числе и в чувственно-образных формах. Это и является почвой для воспроизведения в истории духовной культуре множественных форм мифотворчества.

Литература

1. Леонтьев Д.А. Психология смысла. Природа, строение и динамика смысловой реальности. М., Смысл. 2002. 343 с.

2. Найдыш В.М. Мифотворчество в деятельности сознания // Вопросы философии. 2017. № 5. С. 26–34.

3. Найдыш В.М., Найдыш О.В. Власть тайны//Человек. 2015. № 3. С. 56-68.

4. Mayr E. The Growth of Biological Thought. Cambridge-London. 1982. xiii +974 p.

5. Uexküll J. von. Umwelt und Innenwelt der Tiere. Berlin: Verlag von Julius Springer, 1909. 259 s.

6. Uexküll J. von. Theoretical Biology. N.Y.: Harcourt, Brace, 1926. 392 p.

7. Uexküll J. von. Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre. Rowohlt Hamburg, 1956.180 s.

8. http://www.russia.ru/video/nauka_habermas/.

УДК 7.011.3
Некита А.Г.

«Американская мечта» и голливудская хоррор-технология ее продвижения[1]

Фундаментальное для формирования государственной идеологии и самой ментальности жителей США понятие «американская мечта» (от англ. «American Dream») представляет собой квинтэссенцию смысложизненных идеалов этой геополитической реальности, символизируя духовную мощь американской нации, сформулированную в работах и речах ее отцов-основателей. Именно Дж.А. Адамс в разгар Великой Депрессии в 1931 г. создал предельно идеологизированное сочинение под названием «Эпос Америки» (англ. «The Epic of America») [1], в котором впервые было употреблено это словосочетание. Оно изначально включало в себя совокупность грез и надежд о стране, где жизнь будет намного лучше и богаче, а каждый, кто по-настоящему стремится к успеху и уже в силу этого заслуживает его, в конце концов, добьется желаемого рая.

Совершенно не случайно, что и острая социокультурная востребованность голливудского конвейера фильмов ужасов формировалась на фоне тех же самых глобальных экономических потрясений западной цивилизации. «Великая Депрессия» 1929-1933 гг. только усугубила и предельно обострила складывавшиеся веками садомазохистские наклонности рабочих, которые ранее получали адекватную производственно-функциональную, трудовую компенсацию. В условиях же всеобщей безработицы, пролетарская телесность трансформируется в эстетизированный и востребованный художественный товар и окончательно приобретает форму телесности политической. В то время как «появление жанра фильмов ужасов в американском и мировом кинематографе означало отказ от модели классической политической власти, основанной на сакрализации и рационализации персонального авторитета и физического принуждения» [2, с. 41]. В подобной ситуации художественные образы кинематографического ужаса непосредственно разрушают исторические культурные коды телесности, которые тысячелетиями обслуживали традиционные, насильственные формы хозяйствования.

Первоначально формирующиеся интуитивно, но, постепенно превращенные в технологию, манипуляции с пролетарской телесностью, в рамках голливудских новаций были сконцентрированы на выработке, апробации и последующем внедрении непроизводственных, но уже сенсорных форм рыночной эксплуатации парадигмы садомазохизма. Ее повсеместная, до предела идеологизированная Голливудом визуализация превращает социальное насилие над телом человека не только в приоритетную эстетическую ценность массовой культуры, моральную доминанту «общества потребления», но и экономически значимую статью дохода. Именно с этого времени начинает свою историю голливудская визуализация «американской мечты», которая не только ярко и зримо раскрывает идею карьерного успеха и внезапно обрушивающегося на человека счастья, но одновременно сублимирует соматические страдания в закономерный и абсолютно естественный путь их достижения. И хотя в американской колониальной ментальности все еще присутствует идея самореализации в профессиональной деятельности, характер самой этой деятельности и связанные с ней физические и духовные затраты, играют уже вторичную роль. Поскольку постколониальная ментальность американцев уже не мыслила себя в логике тяжелого физического труда, а достижение профессионального и жизненного успеха связывала

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-00129.

исключительно с упорным стяжанием личного достатка, освященным комплексом непогрешимости, нарциссизмом и потребительским гедонизмом.

Действительно, ведь и сама «американская мечта» изначально бессознательно формировалась на фоне вытеснения изжившей себя производственной логики. Поэтому, она является, скорее, «тенью теней», призраком «дикой» европейской промышленной революции, настойчиво вытесняемой еще с эпохи колониальных захватов в образе «Эльдорадо». Уничтожение индейских племен и бизонов, «золотая лихорадка» XIX в., сформировали у жителей «Нового Света» стойкий комплекс непогрешимости, «легкого» и «чистого» успеха без особой физической усталости, а главное – без каких бы то ни было моральных обременений. Воплощенные в голливудских кинолентах кумиры «американской мечты», посредством выпячиваемых для массы потребителей фактов их трудовых и личных биографий, становятся неотъемлемыми элементами такой идеологемы. В силу этого, даже их собственная физическая смерть является лишь закономерным логическим продолжением головокружительной карьеры, блистательного профессионального и жизненного успеха. Не может и не должно быть никаких сомнений в том, что умирающий в фильмах ужасов обыватель, независимо от любых политических, социальных, расовых и иных биологических и фенотипических отличий, является «стопроцентным американцем». Так в известной одноименной книге Ю. Пепероу автор от имени одного из таких субъектов заявляет: «Мои интересы – это интересы Америки, а буду ли я называться республиканцем или демократом, не имеет большого значения. Я ведь американец, стопроцентный американец, и этим все сказано» [3]. Поэтому каждая экранная смерть подобного индивида, на первый взгляд, хотя и предстает оторванным от «американской мечты» элементом, но, на самом деле, именно эта и все подобные ей трагедии составляют как священный мартиролог, так и всю танатологию американского образа жизни. Фактически, идеологема «американской мечты» является как ризоматическим, так и аксиологическим основанием образа жизни «среднего класса», который уже освободился от тяжкого бремени производственного труда, но еще не достиг стандартов элитного пафоса и беззаботности по-настоящему «праздного класса».

Опираясь даже на беглый анализ традиции фильмов ужасов, можно установить, что в американском обществе страх был успешно социализирован, и продуктивно институализирован. При этом именно генерируемый экранными продуктами Голливуда страх, принципиально изменил и содержание самих этих процессов. В итоге, обучение навыкам социальной жизни отныне отталкивается не от стремления к добру, созиданию, индивидуальному или коллективному творчеству, а ориентирует обывателя на модели разрушения сознания и тела. Однако, тем не менее, даже при паранормальном гормональном фоне, подобные деструктивные модели продолжают восприниматься как исключительные эстетические ценности, высшие показатели социальной лояльности и образцы патриотизма.

Формула социального согласия в обществе «американской мечты», согласно голливудской традиции фильмов ужасов, выглядит следующим образом. Как ни парадоксально, но сам социум в ней выведен «за скобки» социальных отношений, а венчает социальную систему Антигерой-обыватель, атомизированный индивид, чья суть – быть числителем, находящимся в отношении с инфляционно возрастающей мерой страха, царящего в обществе. В итоге получается, что чем больше уровень страха, производимый «фабрикой грёз», тем меньше социальной и индивидуальной активности генерирует человек и сообщество в целом и тем выше степень культивируемой фильмами ужасов социальной апатии, депрессии, агрессии и конформизма.

Социализация страхом закономерно приводит к превращению общества «американской мечты» в очаг непрерывно тлеющего конфликта, который имеет все отработанные в истории цивилизованного человечества классические формы: межэтнический, межрегиональный, межрасовый, межпоколенческий, внутри- и межкорпоративный и т.д. Именно производимый и пропагандируемый Голливудом страх не только превратился в важнейший связующий элемент всех социальных отношений – как в вертикальных, так и в горизонтальных связях, но и стал визитной карточкой США, ведущим социальным отношением этого типа цивилизации.

И не удивительно, что общество десятилетиями воспитывавшее своих граждан в таком ключе, просто не могло по-другому отреагировать на появление космической эры. Поэтому космос с его безбрежными просторами, начиная с конца шестидесятых годов и до сегодняшнего дня, активно населяется кинопроекциями земных страхов всех представителей американского общества, от рядового обывателя до представителя бизнес-элит и высшего истеблишмента, что, безусловно, не могло не повлиять на эскалацию агрессивной внешней и внутренней политики страны.

Показательно, но именно голливудская санационная терапия экранным ужасом всякий раз оказывалась надежным реаниматором, спасительной палочкой выручалочкой «американской мечты» как в кризисные моменты XX в., так и в начале XXI в. Так было в самые благоприятные для нее годы становления принципов «холодной войны» и, особенно, в «золотой век», который пришелся на период «маккартизма» (1940–1957 гг.). Именно тогда и в официальной американской идеологии, и в ее голливудском «дублере» – фильмах ужасов, выкристаллизовалось два главных образа врага («Иного») – коммунисты (русские) и инопланетяне.

Такое положение дел уже само по себе свидетельствовало, что уже к середине 50-х годов поощряемые властью аппетиты голливудского гегемонизма покрыли все доступное пространство планеты. Поэтому, на все лады воспеваемый в «ужасных» фильмах Антигерой – это и есть концентрированное выражение обывательского понимания как самой «американской мечты», так и среды, а также средств ее осуществления. Так впервые в истории США возникла экранная проекция «Pax Americana» – мира, основанного на стремлении генерировать ужас и настойчиво внедрять его во все сферы социокультурной жизни, а также сделать его главным экспортным идеологическим продуктом.

Следующее десятилетие (60-е гг. XX в.) стало серьезным испытанием «американской мечты» на прочность и устойчивость. Расовые беспорядки, многолетняя вьетнамская авантюра и становящаяся контркультура фактически поставили под вопрос, как внутри страны, так и среди самых последовательных союзников в Европе, базовые ценности «американской мечты». Кризис 70-ых годов впервые со времен «Великой депрессии» заставил рядового американца усомниться в возможности эффективной реализации конституционных принципов, гарантирующих работу, благосостояние и престиж любому, кто захочет реализовать свою индивидуальную программу достижения «американской мечты». Не случайно эту эпоху прозвали «десятилетием эгоизма», консерватизма и переоценки ценностей. В этот период ужасный кинематограф активно реализовывал программу переключения внимания обывателя с экономической стагнации и безработицы на визуальные формы компенсации социальных противоречий.

Так было и в 80-х, когда наметился очередной кризис американской экономики и социальной сферы, непосредственно связанный с этапными конвульсиями агонизирующей «американской мечты». Именно в этот период обострились социальные проблемы, значительно увеличилась безработица, вырос градус социальной неуверенности и конфликтности, стал доминировать страх перед потерей

работы и необходимостью выживать в предстоящей ядерной войне. Попутно начался заметный кризис «протестантской» трудовой этики, для которой, согласно М. Веберу, «идея профессионального призвания направляла на путь капиталистического предпринимательства именно наиболее серьезных сторонников аскетической жизни» [4, с. 256]. По мнению специалистов-футурологов, высказанному в материале с показательным названием «Потускневшая «американская мечта», размещенном в журнале «Экономист» от 16 октября 1982 г., впервые в своей двухсотлетней истории американцы усмотрели «в досуге желанную самоцель» [5, с. 192], а большинство свободного времени стали проводить перед телевизором.

Так на протяжении ряда поколений последовательной голливудской идеологизации приемов воздействия на зрителя и придания им доминирующей роли в способах формирования оценок и впечатлений американцев, закономерно привели к появлению целого пласта агрессивной визуальной культуры, составившего архаическую основу модернизированной постмодернистской модели «американской мечты».

Литература

1. Adams J. Tr. The Epic of America. Boston, Massachusetts: Little, Brown and Co., 1931. 433 p.
2. Malenko S.A., Nekita A.G. Horror films in unconscious anthropological strategies of biopower // Anthropological Measurements of Philosophical Research. 2018. № 13. С. 41-51. doi: 10.15802/ampr.v0i13.122984.
3. Пепперoу Ю. Стопроцентный американец [Электронный ресурс]. М.: Советский писатель, 1990. 224 с. URL: https://royallib.com/book/pepperou_yudgin/stoprotsentniy_amerikanets.htm. (дата обращения 04.03.2019 г.).
4. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. М.: Ист-Вью, 2002. 352 с.
5. Американская модель: с будущим в конфликте. М.: Прогресс, 1984. 258 с.

УДК 008

Ставицкий А.В.

Мифопоэтика исторического действа: от образа реальности к факту сознания

Когда речь идёт о мифе, следует учесть, что он всегда включён в исторический контекст, потому что он зависит от происходящего вокруг нас и разворачивается во времени. Даже там, где, казалось бы, история не причём. Но, как говаривал один литературный персонаж в «Мастере и Маргарите»: «Я историк!... Сегодня на Патриарших прудах будет интересная история». Иначе говоря, история всегда происходит на наших глазах. Как событие осмысленное. Интересное и знаковое для нас. Событие, отражающее ту образность, которую филологи называют поэтической [5; 15].

Эта поэтика может проявляться в ходе обычного повседневного общения и слышаться в обычных для нас фразах, которые мы слышим вокруг постоянно: «солнце садится», «жестокое сердце», «суровые времена», «мягкий характер», «веселые денёчки», «мрачные тучи», «бешеная жара», «беспокойное течение», «жареные факты» и прочее. Не имея в виду их буквального значения. Так как, когда эти фразы выделяешь или обыгрываешь в их буквальном значении, сразу видна их очевидная нелепость. Ведь солнце не может садиться, как и дождь идти, потому что у них нет ног. Да и нет такого стула, на который можно было бы солнце усадить. Уж не говоря о том, что солнце никуда не «восходит» и не «заходит», так как Земля крутится вокруг него.

И сердце как человеческий орган, отвечающий за кровообращение, не может быть добрым или злым и жестоким, как тучи не могут мрачнеть и хмуриться, день веселиться, а жара беситься. Но мы смело идём на употребление всех этих выражений, которые делают окружающий нас мир живым, чувственным и обращённым к нам. Мы говорим фразы типа «жемчужный смех», «подножие горы», «зловоние банальности», «душа горит» и т. п., показывающие, что буквальность всё равно никогда не сравнится с метафорой, какой бы банальной она ни была. И не только в силу её поэтичной образности. Благодаря метафоре человек может передать значительно больше, чем видел, одновременно раскрывая и образ видения в его потенциальной бесконечности, и своё особое к нему отношение [10].

Мы говорим, строя свою речь на привычных для нас сравнениях и ассоциациях, даже не задумываясь. И каждый, кто слышит нас, сразу понимает, о чём идёт речь. Понимает, если мыслит этот мир также как мы. Мыслит, пропуская через себя, приписывая ему то, что чувствует и ощущает сам на основании тех образов, которые он усваивал с тех пор, как впервые услышал человеческий голос. Мыслит, не придавая этой образности никакого поэтического значения. Да и мифологического тоже. И совершенно не задумываясь об этом [4]. Хотя, по сути, вся эта образность есть проявление мифологического восприятия, «воспитанного» средой [1]. Восприятия, к которому мы прибегаем постоянно. И отделаться от этого восприятия мы не можем и не хотим, потому что отказаться от него так же неправильно, как отказаться и от своей памяти, и от самих себя.

Чтобы понять без слов, что такое миф и мифологическое восприятие, достаточно посмотреть на чистое звёздное небо. И почувствовать, как звёзды «смотрят» на нас. Ощутить восхищение и трепет и испытать такое чувство, будто погружённое в безмолвие небо с нами говорит. И ведь мы при этом отдаём себе отчёт в том, что звёздам нет до нас дела, но ощущение сохраняется. И оно является достаточно значимым для нас, чтобы мы создали об этом миф и жили им.

Что касается действия, напомним, что каждый поступок, если он не происходит автоматически, делается со смыслом. И тогда простое описание действия может выплеснуться в такие пронзительные строки: «Гул затих. Я вышел на подмостки, / Прислонясь к дверному косяку, / Я ловлю в далеком отголоске, / Что случится на моем веку. / На меня наставлен сумрак ночи / Тысячью биноклей на оси. / Если только можно, Авва Отче, / Чашу эту мимо пронеси»[18]. В них за описанным простым действием будут стоять потрясающей силы метафоры, в которых будет сразу всё: судьба, экзистенция, где через высшую степень отрешённости разворачивается диалог с вечностью. Диалог, в котором, как в зеркале, отразится понимание обречённости себя как жертвы. Жертвы, способной дать новую жизнь тем смыслам, которыми живёт и будет жить человечество.

Кстати, исходя из этого, мы рискнём предположить, что, если определённые мыслители в рамках какой-либо теории не смогли создать свою мифологическую картину, это является не признаком и критерием её научности, а следствием их интеллектуальной слабости, неспособности создать достаточно яркий и цельный образ происходящего [2]. Ведь, когда речь идёт о познании мифа, приходится признать, что именно отношение к нему определяет степень его понимания. Недаром, несмотря на то, что миф является объектом исследования более двух тысяч лет, его исследователи до сих пор не смогли договориться в основных принципах его рассмотрения. В этом смысле миф во многом всё ещё является «вещью в себе», и обращённая к бесконечности его «тёмная сторона» остается непознанной.

За мифами стоит опыт веков. Опыт человеческого выживания. Опыт Высоты [21]. Хотя, для кого-то мифологизация осуществляется через банализацию стереотипов, когда человек, не задумываясь, принимает то, что при внимательном рассмотрении его разум должен был бы, как минимум, поставить под сомнение. Для других же, как, скажем, для Самуэля Франца, «Миф – это вечный праздник ума, торжествующего над косностью сознания, над невозможностью соединения прошлого и будущего с настоящим, над буднями истории, но это и первоистория, восходящая к глубинам Памяти, к пещерному прошлому рода человеческого» [13, с. 5].

Отметим, что сила, подобного, переполненного метафорами определения – в его смысловой, овеянной поэзией потенции, позволяет видеть в нём то, что нам в серой повседневности особенно не хватает. Ведь миф возникает там, где мы осознаём чью-то ценность или значение. Миф проступает сквозь значимость, формируя связь между реальностью и нашим отношением к ней в плане значения и ценностей. Вот почему «"иметь значение" в нашем сознании выступает как синоним "быть ценным" или даже "существовать"» [12, с. 401]. Стать носителем значения, вещь или явление могут, лишь войдя в систему нашего мировосприятия, в рамках которой выстраивается структура знаковых отношений, содержательную сторону которых выражает та или иная мифология. Так, выстраивая системную связь между миром фактов и миром знаков, миф проступает через наше отношение к ним, благодаря которому мы сортируем информацию на имеющую знаковый смысл для нас или нет [23].

Кроме этого стоит отметить, что мифотворчество строится на образно оформленных аналогиях. И искать их не надо. Они сами находят нас, чтобы стать частью нашего сознания. Вот почему даже древние мифы не уходят из нашей жизни, в той или иной форме присутствуя в сознании, привычно воспроизводя основанный на архетипах своеобразный мифологический механизм. Что же тогда говорить о тех мифах, которые мы не распознаём? Людям свойственно соотносить источник своих несчастий с ящиком Пандоры, а невыносимые мучения – с танталовыми муками,

[18] Цитата из стихотворения Бориса Пастернака «Гамлет».

трудные, но бесплодные усилия называть сизифовым трудом, а особо грязные места или известные своей аморальностью явления – авгиевыми конюшнями. Но это лишь видимая часть того человеческого явления, что привычно ассоциируется с мифом и воплощается в поэтической метафоре. Другая, невидимая сторона мифа, как общекультурного явления, также привычно мифом не называется. А поскольку процесс смыслообразования беспрерывен, «у каждого смысла будет свой праздник возрождения» [11, с. 308], не без основания считал М. М. Бахтин. И миф начинает отыгрывать своё.

Казалось бы, что общего между пятым подвигом Геракла[19] и реформами М.С. Горбачёва? Можно ли определять одним словом легенды короля Артура и тайны «оранжевого» Майдана? Какая связь между крестовыми походами и новым мировым порядком? Что роднит современную Америку и нацистский Рейх? Что общего между европейским выбором Украины и гомеровской «Одиссеей»? Можно ли считать Америку демократической страной, если за её пределами ею навязываются совсем другие принципы бытия, чем она везде заявляет? Действительно ли Запад вырос на материале колоний, как писал К. Леви-Строс, или расцвёл, благодаря протестантской этике, как утверждал М. Вебер? Является ли теория прибавочной стоимости К. Маркса научной теорией или мифологией? Что важнее в условиях существования современной демократии: народ или большой бизнес? Защищают ли США демократию, права свободы во всём мире или стремятся к максимальному контролю за мировыми ресурсами? Уважают ли права других народов на свою исторически обусловленную идентичность? Почему распался СССР: в результате «холодной войны» или по причине внутренней слабости и системных ошибок? Стоит ли считать возникновение радикального ислама естественным результатом исторического развития великой мировой религии или следствием нарастающих противоречий между богатым Севером и бедным Югом? Способна ли наука ответить на главные вопросы современности или её возможности существенно меньше и ограниченнее? Является ли либерализм великим учением о свободе или инструментом нового этапа Большой игры?

Понятно, что за всеми этими вопросами и утверждениями стоят развёрнутые и обоснованные позиции, называемые их оппонентами мифологиями. А сколько ещё таких неоднозначных вопросов вокруг нас? Почему, какой вопрос человеческого бытия мы ни возьмём, всё время натыкаемся на мифы? И как написал по этому поводу один современный исследователь, «чем больше «почему?», тем больше желание в них разобраться. Чем больше желание разобраться, тем больше мифов и теорий вокруг них приходится изучать. Чем больше изучается, тем... больше возникает новых «почему?», которые на определенной стадии достигают той самой «критической массы», трансформируясь в качественно иное «почему?»: а почему, собственно, мы считаем древние мифы и предания сказками и выдумкой?.. Есть ли у нас вообще на то веские основания?...» [19].

В результате получается одно из двух: либо в интересах собственного развития и выживания человечество должно плодить иллюзии, спасаясь в собственных заблуждениях; либо относительно заложенной в истине бесконечности и миф, и наука могут быть восприняты как структуры, способные плодить иллюзии и одновременно отражать реальность в тех формах и объёмах, которые людьми будут восприниматься не только, как правдоподобные, но и достаточно смотивированные, чтобы и отразить мир, и преобразовать его.

[19] Пятым подвигом Геракла было очищение им от навоза огромного скотного двора царя Элиды Авгия.

Представляя синтез образного и рассудочного, соединяя метафоры с понятиями, мифы воздействуют не последовательно в порядке общепринятого повествовательного нарратива, а синкретично, разом на всех уровнях, разворачиваясь перед пытливым взором как зияющая бездонными высотами бездна. Только увидеть это могут далеко не все. А те, кто не видит, считают, что имеют дело с обыкновенными сказками, вымышленными историями, древними фантазиями, в которых, может, и заложен опыт выживания человечества, но для нас он скрыт, и потому в данный момент мифы больше развлекают, чем учат, в лучшем случае приобщая к исторической культурной традиции.

Иными словами, мифотворчество – естественный элемент работы сознания, так как создание символически насыщенных образов столь же необходимо нашему сознанию, как и логическое обоснование каждого нашего поступка с точки зрения его целесообразности, где миф – не прихоть и баловство, а механизм организации сознания для жизни и выживания человека и человечества. Ведь человек не может развиваться и выживать, не подвергая свою жизнь постоянному осмыслению.

В результате, погружённый в определённое культурное пространство человек неизбежно творит свою мифологию, органично с этим культурным пространством связанную и составляющую её неотъемлемую часть. А это значит, что мифологический универсум включает в себя и интуитивные прорывы, и научное моделирование, и «здравый смысл» [22], реализуя их в той мере, в какой требуют от него обстоятельства, но при этом миф не выпячивая, что позволяет «здравому смыслу» в его диалоге с мифическим неизменно «побеждать» [24].

Вместе с тем, поскольку определённое социокультурное пространство формируется исторически, важно понять связь характера мифотворчества с конкретным социумом. В этом плане, с точки зрения понимания механизма социального мифотворчества, особенно в контексте его национальной составляющей, интересные и крайне важные идеи дал выдающийся мыслитель Г. Д. Гачев: «Для немцев время более важно, чем пространство. Бытие и время, философские Sein und Zeit Хайдеггера. А для русских наоборот – пространство. Даже священное слово «страна» того же корня. Англосаксонское уравнение, что время – это деньги, не могло бы естественно прийти в голову русским. Но что касается США, то эта страна столь же обширна по пространству, как Россия, но англосаксы прибыли сюда с принципом труда, а в труде время есть его мера, как по Адаму Смиту и Марксу. Это отношение пространства ко времени, т.е. S/t, т.е. скорость – вот принцип американства. И правильно, у них машина, автострады, и скорость, и успех (это тоже отрасль скорости).

Или возьмем преобладание горизонтального или вертикального измерения. Россия – это страна бесконечного простора в выражении Гоголя. Конечно, горизонтальные идеи священнее – даль, ширь, путь-дорога, они превалируют в шкале ценностей. А в Германии, наоборот, глубь, Tiefe, глубь – вертикаль, высь. Модель древа, в том числе генеалогического, Stammbaum, и структура дома Haus, усматриваются априори во всем. Отсюда структурализм, это модель дома, Haus. Значит, вертикальное измерение преобладает среди сверхценностей. То же самое в Италии, где слово stanza от корня «sta» – стоять, что буквально «стоянка». А приветствие по-итальянски «как живешь?» – «come sta?», «как стоишь?» Видите, по примитивным примерам сразу видно, какие модели, архетипы, слова повседневного употребления» [9].

Иначе говоря, каждый народ формирует свой «космо-психо-логос». И в нём проявляется своя особенная психология (душа), языком которой народ с другими мирами и народами говорит. И хотя никто этой «души» не видел, как, впрочем, и

народа во всей его полноте и целостности, проявляется она через язык и мифы. Мифы, которые дают обществу не просто великий «образ», но и ключ к его пониманию.

Рассуждая о мифе и мифотворчестве, уместно поставить вполне логичный вопрос: а где находится так досконально описанное мифологическое пространство? Ведь в современном обществе под воздействием науки поневоле сложилось и стало общепринятым мнение о том, что миф распространён и функционирует где-то далеко и не с нами, в другой стране [14; 26], там, где нет свободного общества и демократии [16; 25; 27], либо среди людей, которые не владеют логическим мышлением и не способны грамотно оперировать информацией [20].

Не случайно, проблема соотношения науки и мифа традиционно выстраивается в контексте соотношения космоса (порядка) и хаоса. И хотя в его простейшей интерпретации подобный подход нам кажется спорным, в более сложной комбинации взаимодействия, космос возникает из хаоса. И не может возникнуть из чего-либо другого. При этом, являясь причиной, источником и мотивацией космоса, а также выступая пространством, в которое космос погружён, хаос предстаёт как нечто такое, что также имеет свой порядок, будучи одновременно и вне-космосом, и анти-космосом, и тем, что космос органично питает и дополняет, позволяя и трансформироваться через взаимодействие с ним, и брать из него всё то, чего космосу для новой трансформации не хватает [17].

Более того, в такой интерпретации хаос не находится где-то вне космоса, но пребывает в нём, как вода пребывает в человеке или пустота в её восточном толковании пребывает в каждой вещи, делая её наполненной. Естественно, при таком подходе науке-космосу отрицать миф-хаос также неправильно, как человеку отказываться от воды и кислорода. Более того, науке надо научиться этот «хаос» обнаруживать и использовать. Использовать сознательно, грамотно, системно. Но для этого нужно иметь волю к созданию «разумного хаоса» (Новалис), в котором, возможно, будет найдено то гибкое, глубинное и одновременно органичное соотношение науки и мифа, без которого наука в новых исторических условиях не сможет позитивно развиваться.

Следовательно, миф представляет собой сложный самоорганизованный механизм по переработке смысловой энтропии в организованную информацию, работающий через самоусложнение на саморазвитие, обеспечивающий поиск, организацию, хранение, трансляцию и пополнение той информации, которая нужна для поддержания необходимого нам смысла. И значит, на самом деле мы всегда внутри мифа и миф внутри нас, потому что все порождаемые нами в диалоге со средой мыслечувства в той или иной степени мифологизированы. Миф также погружён в нас, как язык, и как язык же становится для нас столь привычным и в силу привычности незаметным явлением, что понять и почувствовать его присутствие или отсутствие мы можем, лишь попав в совершенно иную языковую и смысловую среду.

Не удивительно, что взаимодействие мифа с рациональным отражением оказывается подобным кольцу Мебиуса, одна поверхность которого означала сон, а другая – явь. И в этом кроется одна из главных тайн мифологического восприятия, заключающаяся в его неоднозначности, соотносимой со сном яви или с явью сна. Так, миф может казаться простым и ясным, но в какой-то момент исследователь вдруг понимает, что за этой внешне проявляемой простотой скрываются такие бездонные глубины, которые ему не постичь никогда. Но зато ими можно наслаждаться, наблюдая вечную игру смыслов-перевёртышей, когда сон становится явью, а явь – сном, иллюзии представляются реальностью, а реальность кажется химерой, идеи преобразуют мир, а мир снова погружается в сон, чтобы снять покровы земных чувств

и обнажить под нею те желанные дали, к которым человек будет стремиться всегда, дабы начать всё сначала.

К сожалению, далеко не каждому дано миф понять, потому что для этого надо быть одновременно и аналитиком, и поэтом. Но те, кто понял это и прочувствовал, как Г.Д. Гачев, Р. Барт или К. Леви-Строс, стали великими творцами. Особенно это хорошо видно по творчеству Р. Барта, который, начав изучение мифа в своих «Мифологиях» в духе пушкинского Сальери («разъял как труп»), впоследствии больше не возвращался к этому, предпочитая, подобно Моцарту просто им, как музыкой, наслаждаться. И тогда понятно, почему в ответ на вопрос: как он творит, Г.Д. Гачев ответил: «я мифологизирую» [9], а К. Леви-Строс всё чаще сравнивал миф с музыкой. В нём речь идёт о состоянии, где миг вбирает в себя вечность, и вечность начинает проступать во всём, и даже буквы оказываются способны воплощать в себе все энергии Творения, как это описывается в Каббале. В таком состоянии человек может сойти с ума, глядя в «лицо» лишь одной самой простой, обыкновенной вещи. И, бросив только взгляд на неё, он может узнать всё не только о ней, о том, что с ней связано, но обо всём мире, космосе, вселенной. Так, воплощаясь в мифе, весь мир может лежать перед нами, приняв образ любой вещи. И по ней можно познать всё. Ведь она невидимыми нитями связана со всем миром, с прошлым, настоящим и будущим, потому что всё связано друг с другом каким-то непостижимым, но далеко не случайным образом. И эти связи надо только увидеть и понять. Все вещи мира связаны друг с другом в мифе и живут одна в другой, превращая друг друга в одно. Они живут, обладают памятью, даже воображённым нами сознанием, показывая, что ничего мёртвого, неодушевлённого, бессознательного, лишённого мыслей, чувств, воспоминаний и настроений вокруг нас нет, потому что мы этого не хотим [3].

Они живут и говорят с нами. Живут, чувствуют, переживают. И мы говорим с ними, через них общаясь со всем. Говорим без слов, без мыслей, какими-то над-ощущениями, одной лишь силой намерения, которое превращается в миф, а миф оборачивается состоянием, что переполняет нас, дарует нам такие образы, которые не может дать никакой разум. В них уже не остаётся места мыслям и словам. Но есть ощущение опустошённости и наполненности, единства со всем и уникальности в себе, невероятного могущества и обнажающей душу полной незащищённости. Ощущение, подводящее к простому и ясному ответу-вопросу: кто мы без мифа и что миф без нас?

В этом смысле для нас важна проблема мифопонимания, которая вновь и вновь возвращает нас на круги своя: чтобы познать миф, надо познать себя, то есть человека, который его создаёт. Человека в его психофизиологической целостности, представленного как продукт культуры, эпохи, социума, как совокупность духовных и социальных отношений. Естественно, что познать себя можно через познание мира, через диалог с ним, но как быть, если мир погружён в миф и не свободен от него? Если человек как существо мифическое не может себя вне мифа воспринимать?

Более того, рассмотрение аксиологической стороны мифа и мифотворчества требует подчеркнуть то немаловажное обстоятельство, что не только мы оцениваем миф, но и он нас, выступая в данном случае как оценочное понятие. К сожалению, второе обстоятельство как-то ускользает из зоны нашего внимания, предлагая и даже вынуждая рассматривать миф как объект. Но о возможности мифа выступать субъектом социального процесса и влиять на него решающим образом говорят хотя бы такие известные высказывания, как «идеи правят миром» или «овладев массами, идеи становятся материальной силой». Ведь понятно, что сами по себе идеи не обладают суггестивным воздействием. Для этого они должны быть мифологизированы, стать мифом, то есть обрести образно-символическую форму, создав ярко и доступно

представленный и одновременно осмысленный в определённом ключе образ, близкий и значимый для всех.

Вот почему человек не может избавиться от мифов, как рыба не может утонуть в океане или его потерять. При этом акт распознавания мифа вовсе не обязателен. Как капля может встретить и распознать океан? Она просто растворяется в нём. Так и человек. Он погружается в господствующий в обществе миф по мере своего социального и интеллектуального становления. И может вырваться из мифа лишь с помощью другого мифа и при условии нарушения его герметичности.

В этом смысле А. М. Пятигорский действительно прав: человеку «никогда его не увидеть», если миф в нём, а он – в мифе [18]. Хотя, наверное, здесь тоже нет ничего невозможного, и миф можно «увидеть», если суметь оказаться в ситуации, когда исследователь-наблюдатель будет одновременно внутри мифа и вне его. Однако аналитическое мышление в данном случае ему поможет мало. В любом случае, на какой бы позиции человек ни стоял, он будет опираться на определённую мифологию, так как с мифом может быть соотносимым только другой миф.

Вот почему быть вне какого-то мифа, значит, смотреть на него из другого мифа. Иначе говоря, можно быть, вне конкретной мифосистемы. Социально-политической или культурной. Национальной или конфессиональной. Мифологии, определённой социальным, психологическим, образовательным, профессиональным или возрастным контекстом. Мифологии, скажем, – советской или американской, западной или восточной, христианской или исламской. Но нельзя быть вне её в принципе. Даже ученый, исследователь не свободен от тех или иных форм мифовосприятия, мифовоззрения и мифотворчества. В частности, для плодотворного исследования он должен принять в качестве смысловых опор некие утверждения, исповедуемые его научной школой, традицией, и сформулированные в виде аксиом, либо создать свои [6].

Итак, как видим, миф – форма и способ нашего переживания во времени, от которого мы не можем избавиться и без которого не можем жить. Миф не занимается непосредственно фактами. Он создает смысл фактов через символически означенный образ и работает с ним [7]. Так миф формирует господствующие в данной среде исторически актуализированные коллективные представления, из которых человек и черпает свои интуиции, выдавая их, как правило, за свои. Противостоять им, не опираясь на нечто принципиально иное, человек не в состоянии. Более того, не выйдя за пределы данной среды, он не может её оценивать. Но и выйдя и отказавшись от неё, что довольно типично в современных условиях, он лишь поменяет мифологию. И то, что он в данном случае увидит, возможно, будет называться мифом, но мифом для него уже не будет, так как он будет вне его. А отброшенный, «умерший» для данного конкретного сознания миф – уже не миф, а его бледная, выхолощенная содержательно тень.

Литература

1. Башляр Г. Поэтика пространства // Башляр Г. Избранное: Поэтика пространства. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. С. 5–213.

2. Башляр Г. Грезы о воздухе. Опыт о воображении движения. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1999. 344 с.

3. Байбурин А.К. Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология. Л.: Наука, 1981. С. 215–226.

4. Бейкер М. Атомы языка: Грамматика в темном поле сознания / Пер. с англ. М.: Издательство ЛКИ, 2008. 272 с.

5. Веселовский А.Н. Историческая поэтика. Л.: Изд-во ГИХЛ, 1940. 648 с.; Потебня А.А. Мышление поэтическое и мифическое // Потебня А.А. Теоретическая поэтика. М.: Высшая школа, 1990. С. 281–288.

6. Воеводина Л.Н. Философские концепции мифа в XX столетии. Моск. гос. ун-т культуры. М., 1995. 38 с.

7. Воскобойник Е.С. Миф как способ формирования смыслового поля культуры // Слишком человеческое: диалекты философии. Вып.1. М.: Современные тетради, 2006. С. 201–208.

8. Гачев Г.Д. Национальные образы мира: Курс лекций. М.: Издательский центр Академия, 1998. 432 с.

9. Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Лекция Георгия Гачева. URL: http://www.polit.ru/lectures/2007/05/24/kulturosob.html (дата обращения: 13.03.2019).

10. Гудков Л.Д. Метафора и рациональность: как проблема социальной эпистемологии. М., 1994. 429 с.

11. Лотман Ю.М. Карамзин. С.-Петербург: Искусство-СПБ, 1997. 832 с.

12. Лотман Ю.М. Семиосфера. С.-Пбг: 2004 704 с.

13. Мифы и легенды народов мира. Библейские истории. М.: Мир книги, Литература, 2007. 464 с.

14. Пленков О.Ю. Мифы нации против мифов демократии: немецкая политическая традиция и нацизм. СПб: Изд-во РХГИ, 1997. 576 с.

15. Потебня А.А. Мышление поэтическое и мифическое // Потебня А.А. Теоретическая поэтика. М.: Высшая школа, 1990. С. 281–288.

16/ Почепцов Г.Г. Тоталитарный человек: очерки тоталитарного символизма и мифологии. К.: Глобус, 1994. 151 с.

17. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. Пер. с англ. Изд.6-е. М.: Либроком, 2008. 296 с.

18. Пятигорский А.М. Мифология и сознание современного человека. URL: http://www.polit.ru/article/2006/03/02/pjatigorsky/ (дата обращения: 13.03.2019).

19. Скляров А. Миф о «мифологическом сознании». URL: http://lah.ru/text/sklyarov/pril4.htm (дата обращения: 13.03.2019).

20. Смирнов В.В. Шизомиф. Мифологема шизофренического и мистического переживания. URL: http://samlib.ru/s/smirnow_wladimir_walentinowich/mif4htm.shtml (дата обращения: 13.03.2019).

21. Ставицкий А.В. Песня мира. Опыт сакрального бытия. Севастополь: Рибэст, 2013, 76 с.

22. Хазов В.К. Миф как фактор реорганизации культуры // Социально-гуманитарные знания. 2009. № 9. С. 109–113.

23. Чередниченко Т.В. Наш миф // Arbor mundi. 1992. №1. С. 110–132.

24. Чернов Р.П. 6 мифов современного. М.: ЛигалЭксперт, 2008. 108 с.

25. Чернышев А. Современная советская мифология. Тверь, 1992. 287 с.

26. Шестаков В.М. Мифология XX века: Критика теории и практики буржуазной «массовой культуры». М.: Искусство, 1988. 222 с.

27. Щербинина Н.Г. Героический миф тоталитарной России. Томск: Позитив, 1998. 104 с.

УДК 930.23

Ставропольский Ю.В.

Исторический контекст и социокультурные пределы мифотворчества: доктрина Ёсиды

После второй мировой войны, в период оккупации Японии союзниками, премьер-министр Сигэру Ёсида выработал комплекс мер, получивших известность под наименованием доктрины Ёсиды. В самом общем виде, доктрина Ёсиды сводится к следующему. Во-первых, свою национальную безопасность Япония обеспечивает благодаря альянсу с Соединёнными Штатами. Во-вторых, Япония не должна расходовать много ресурсов на самооборону. В-третьих, ресурсы, сэкономленные благодаря первому и второму тезисам, необходимо направить на экономическое развитие страны.

Собственно термин «доктрина Ёсиды» возник в 1977 г. для обозначения последовательно-прагматической стратегии послевоенной Японии. В конце 1970-х – начале 1980-х гг. в среде японских учёных сложился консенсус [1] по поводу того, что гегемония США постепенно сходит на нет, а Япония превращается в экономического гиганта. В данной интерпретации послевоенной эпохи отразилось представление о новой роли Японии в мире. Встал вопрос о том, каким путём слабая и поверженная страна пришла к доктрине Ёсиды?

Существуют две основных точки зрения. С одной стороны, Сигэру Ёсиду критикуют за наивность суждений. С другой стороны, премьер-министром Сигэру Ёсидой восхищаются из-за его дара предвидения, стратегического мышления и прагматического подхода. Поклонников у Сигэру Ёсиды больше, нежели его критиков, ибо Япония оказалась достаточно могущественна, чтобы противостоять неуклонному давлению со стороны Соединённых Штатов, настаивавших на перевооружении, и проводить независимую политику, ориентированную на экономическое развитие.

Здесь повторно возникает вопрос о том, где ослабленная поверженная страна взяла силы для осуществления самостоятельной политики вопреки требованиям Соединённых Штатов? Ответ простой – не было никаких сил и не было никакой самостоятельной политики. Осуществление доктрины Ёсиды стало возможным единственно потому, что она отвечала интересам Соединённых Штатов, по крайней мере, Соединённые Штаты не возражали против неё. Сложился *миф* о том, что премьер-министр Сигэру Ёсида, как и другие японские политические деятели, из всех своих сил старались стратегически обеспечивать защиту японских национальных интересов. В конечном счёте, доктрина Ёсиды не только оказывается отвечающей японским национальным интересам. Она проливает свет на современную японскую внешнюю и оборонную политику.

Если мы зададимся вопросом о том, каким путём слабая и поверженная страна пришла к доктрине Ёсиды, то ответ очевиден. Соединённые Штаты этому не препятствовали. Соединённым Штатом удалось заручиться решительным согласием Японии на перевооружение. Но решимость Соединённых Штатов перевооружить Японию означала сужение поля для политического манёвра, ибо Вашингтону нужны были гарантии того, что Токио не перейдёт в социалистический лагерь.

Во избежание подобных проблем, Соединённые Штаты выработали два вида гарантий. Две разновидности гарантий должны были завлечь Японию в мир капитализма. Во-первых, гарантировать Японии безопасность. Во-вторых, обеспечить Японии экономическое процветание. Недопустив превращения Японии в

самостоятельную в военном отношении державу и содействуя экономическому восстановлению Японии, США гарантировали себя от вступления Японии в социалистический лагерь. А основания опасаться этого вступления имелись.

За внешним японским послушанием таилось критическое и враждебное отношение к США. В 1952 году, по данным ЦРУ США [2], прозападная ориентация Японии грозила завершиться в ближайшие два – три года. Важнейшим инструментом продления прозападной ориентации Японии должно было стать экономическое процветание.

Без экономического благополучия, Япония не считала себя ни союзником, ни партнёром Соединённых Штатов. Япония считала себя страной, которая, в силу сложившихся обстоятельств, оказалась временно вынуждена сотрудничать с Соединёнными Штатами, но намерена извлечь из данного вынужденного сотрудничества все возможные преимущества, со своей стороны, поступаясь самым минимальным.

Японская система ценностей отличается тем, что в ней не существует ни абстрактной правоты, ни абстрактной вины. Японское поведение ситуативно и конкретно, оно не является общим и идеальным. Руководствуясь прагматическими соображениями, Япония сумела совершить рациональный и реалистичный выбор.

Исходно, у Японии не было ни основополагающих предпочтений, ни основополагающих предубеждений ни в отношении социалистического лагеря, ни в отношении мира капитализма. В конкретных ситуациях отношение к той и другой стороне определяется тем, что, по мнению японского руководства, в большей мере отвечает японским интересам. Поэтому задача Соединённых Штатов состояла в том, чтобы убедить японское руководство в том, что победа придёт на стороне США.

Одновременно, Соединённым Штатам необходимо было обезопасить себя от возможных последствий этих двух стратегий: гарантирования Японии безопасность и обеспечения Японии экономического процветания. Перевооружение Японии и размещение в Японии американских военных баз грозило подхлестнуть японский национализм и разжечь мстительность среди других азиатских стран, направленную против американского империализма.

Тем самым, Вашингтон оказывался связан в своих стратегических манёврах, поэтому не требовал от Токио скорого и полномасштабного перевооружения, соглашаясь на перевооружение весьма ограниченное. Безудержную японскую послевоенную инфляцию удалось стабилизировать благодаря политике финансового и денежно-кредитного сокращения, разработанной Джозефом Доджем, финансовым советником генерала Дугласа Макартура. Развитие японской экономики пошло по пути, предначертанному финансовым сообществом. Благодаря именно такому типу экономического развития, оказалось возможным ограниченное перевооружение Японии.

Соединённые Штаты недооценили могущественность Японии и переоценили угрозу со стороны социалистического лагеря. Эти ошибки американцев позволили японской экономике прийти в себя. Вашингтон оказался вынужден балансировать между попытками принудить Японию тратить больше на военные расходы и вкладывать больше в экономику.

В Токио извлекали собственные выгоды из американских тревог и стремились к собственным целям. Япония заручилась гарантиями собственной безопасности, не тратя большого количества ресурсов на оборону, и установив дружественные отношения с Соединёнными Штатами. Прильнув к пяте Ахиллеса, японцы сумели добиться намного большего вклада Соединённых Штатов в обеспечение безопасности Японии, чем рассчитывали вложить сами Соединённые Штаты.

Будучи слабым союзником, расположенным в нестабильном регионе, окружённым двумя гигантскими социалистическими странами, Япония обратила собственную слабость в экономический актив при ведении дел с Соединёнными Штатами. Япония ловко развернула свои отношения с Соединенными Штатами, не выходя за установленные для неё Америкой пределы. Такова была суть доктрины Ёсиды.

Литература

1. Kolmaš M. National identity and Japanese revisionism: Abe Shinzo's vision of a beautiful Japan and its limits. New York: Routledge, 2019. 162 p.

2. Kushner B., Muminov S. The dismantling of Japan's empire in East Asia: deimperialization, postwar legitimation and imperial afterlife. New York: Routledge, 2017. 334 p.

УДК 94(47)
Стахурская Е.И.

Культ явленных икон и святых мест: между язычеством и православием

При переходе от славянского язычества к православию почитание икон по сути своей было сродни поклонению древнеславянским идолам. Согласно православному вероучению сила иконы заключалась в сверхъестественности изображенного на ней святого. Таким образом, согласно общему мнению, помогала молящемуся перед иконой не сама икона, а написанный на ней «образ». Однако вступающим на путь христианства древним славянам иконы заменили их старых языческих идолов. Отношение к иконам оставалось «языческим»: их размещали не только в храмах и домах, но и на улицах, площадях, во дворах, везде, где предполагалась необходимость защиты. Иконы старались умилостивить как древнеславянских идолов. Им возносили хвалу за помощь в хозяйственных делах, зажигали перед ними свечи, покрывали дорогими окладами из золота, серебра, драгоценных камней. Но если случалось, что молитвы иконе не помогали, то ее могли и «наказать»: снять со стены, выбросить или даже выпороть плетью. Известна история, когда у крестьянина воры украли вола, и он, посчитав, что это случилось по нерадению иконы, которая почиталась как охранительница дома, выбросил ее в навоз, сопроводив свою карательную акцию следующими словами: «Я тебе молюсь, а ты меня от воров не сберегаешь» [12].

Известный литературный критик В.Г. Белинский в своем «Письме к Н.В. Гоголю», имея в виду именно такое утилитарно-языческое отношение русского мужика к иконе, охарактеризовал его народной поговоркой: «Годится – молиться, а не годится – горшки покрывать» [13]. При этом отношение к иконе могло быть как к фетишу, обслуживающему лишь своего хозяина. Особо ярко это выражалось во время княжеских междоусобиц, которые сохранили примеры отношения к иконам как к магическим предметам. Так, хотя христиане обязаны были поклоняться одним и тем же «небесным силам» и чтить одни и те же иконы, враждующие стороны поклонялись лишь собственным иконам и пренебрежительно относились к иконам противника. Порой над ними глумились или уничтожали, а иногда забирали себе, чтобы затем сделать своими заступниками. «Бывали случаи, когда две разные иконы одной и той же богородицы противопоставлялись одна другой как фетиша враждующих между собой групп, каждая из которых исповедовала православие. При этом одна из таких икон объявлялась победительницей и ее чтили как «чудотворную». Следы такого противопоставления, языческого по самой своей сути, сохраняются в русском православии поныне» [5].

По замечанию Г.А. Носовой, «через всю историю православия проходит культ «явленных» и «чудотворных» икон, который имеет сложный синкретический характер. Вера в сверхъестественную силу православных святых сплелась с почитанием сил природы. История появления икон связана с легендами о том, что те приплыли по воде, или были найдены в каком-то памятном месте, которые считались святыми, а факт нахождения иконы воспринимался как знак свыше.

Большинство христианских «святынь» образовывались на местах, где были «найдены» иконописные или скульптурные изображения Богородицы и Параскевы-Пятницы, целительниц и подательниц земной влаги, олицетворявших собой «мать сыру-землю». Богородица была самой почитаемой у ступивших на путь христианства язычников. Количество икон с ее образом, превышало суммарное количество всех остальных. «Чудотворные иконы богородицы более двухсот: в «Православном

церковном календаре на 1983 год» упомянуты 206 из них, а в таком же календаре на 1916 год – 212. Характерно, что лишь немногие из этих икон носят христианские названия, отражающие строго догматический взгляд на богородицу: «Слово плоть бысть», «Блаженное чрево», «Благовещение», «Всеблаженная», «Прежде рождества и по рождестве дева» и т. д.» – как было указано Носовой Г.А. – «значительная же часть «чудотворных» богородичных икон названа в соответствии с языческим истолкованием места богородицы в христианском культе: «Взыскание погибших», «Вододательница», «Всех скорбящих радостен, «Животодательница», «Живоносный источник», «Избавление от бед», «Милующая», «Млекопитательница», «Неопалимая купина», «Отрада», «Скоропослушница», «Спасительница утопающих», «Споручница грешных», «Тучная тара», «Утешение в скорбях», «Умягчение злых сердец», «Целительница» и т. п» [13].

Женские образы были тесно связаны с природой, как правило, землей и водой. В подтверждение данного факта говорят «явления» икон богородицы у водоемов, дошедшие до потомков легенды об иконах, «приплывших» по воде, сама икона «Живоносный источник» с изображением земной влаги, опускание икон «на воду», изготовление целебной воды сливанием ее с иконы, «плачущие» иконы богородицы. Кроме того, известно, что все «святые» места, связанные с именем Богородицы и Параскевы зачастую располагались у воды: рек, озер, ключей, колодцев, ручьев, рядом с пещерами и горами, из которых пробивались родники. В литературе отмечены многочисленные описания подобных «явлений», относящихся даже к концу XIX – началу XX вв.

Названия связанные, с Богородицей и Параскевой-Пятницей давали «святым» ключам, источникам, колодцам. Особую популярность приобрели так называемые «пятницкие» родники, получавшие свое имя в честь иконы Богоматери, причем не «Живоносный источник», а «Живоносная источница». В культе «святых» мест и «явленных» икон наблюдалось и почитание растительности. Множество икон обнаруживали в лесу, в роще, на деревьях, в траве, в кустах. Места нахождения икон зачастую совпадали с сакральными местами языческого поклонения древних славян. «Явленными» иконами освящали прежние языческие культовые места, что было весьма логично со стороны христианских священнослужителей.

«Уход» и «возвращение» икон, как полагал Н.М. Маторин, можно связать с процессом христианизации. Языческое население снимало христианские фетиши, а православные миссионеры упорно вешали их на привычное уже культовое место. Иконам и древним «святым» местам, продолжали приносить «жертвоприношения», в воду кидали монеты и холсты, на образ или крест вешали ленточки, тряпочки, крестики, детские рубашечки, все это говорит о сохранении древнего языческого культа.

«Встречалось много «явленных» икон и скульптур Николая Чудотворца, Христа Спасителя, Ильи Пророка. В часовнях, построенных на местах их «явлений», в дни памяти этих святых происходили молебны. Очевидец моленья в одной из часовен перед образом святого Ильи писал, что крестьяне просили у святого, «чтобы хлеба уродилось много, скотина не пала и чтобы девки вышли замуж» [12].

Обычной практикой была постройка православных храмов и монастырей на местах языческого культа, причем рядом с ними находились прежние природные объекты поклонения. Характерно, что и по сей день люди съезжаются к святым источникам за водой, подразумевая скорее природную святость места, нежели искусственную, созданную церковью. Люди верят в большей степени в сверхъестественность места, а христианская сопричастность отступает для них на второй план. Обычно возле православного храма располагался «святой» родник, озеро

или же камень со «следом» Богородицы. Как правило, они значительно отличались от канонических образов святых, демонстрируя собой образность народного бытового творчества: «Богородица изображалась с крестьянским лицом, Параскева – простоволосой высокой женщиной» [14].

Согласно сведениям Г.А. Носовой, «в 60–70-х годах XIX в. более десяти таких скульптур было обнаружено в одном только Муромском уезде Владимирской губернии. Резной деревянный Христос стоял в небольшой часовне у сруба с родниковой водой близ сел Лазарево и Екатериновка, фигура воскресшего Христа была «обретена» одним из жителей д. Рамешки во время рыбной ловли. Святые, изображения которых находились у культовых сооружений, рассматривались как покровители определенной стихии, чаще всего выступали как целители и податели земной влаги. Этими качествами в первую очередь наделялись богородица и Параскева Пятница» [14].

Подводя итоги вышесказанного, отметим, что православная церковь приспособила языческие традиции в рамках православных культов «явленных» икон и «святых» мест, сделав частичную, но существенную смысловую замену. Частичность эта объясняется тем, что формально источники, места рождения икон получили христианскую окраску, не без содержания, конечно. Однако помимо христианского сохранялся и архаический смысл, который, возможно, даже более жизнеспособен нежели искусственный христианский, так как находится на интуитивном уровне. Важно заметить, что сами иконы изначально были плодом своеобразного двоеверия, сложившегося в рамках Восточной Римской Империи. А это означает их некоторую приближенность к языческим представлениям славян, которые в качестве символических воплощений использовали идолов, как в свое время – язычники античной эпохи. В результате не произошло кардинальных качественных изменений в вопросах проявления веры, т.к. одних идолов заменили другими.

Литература

1. Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000. 400 с.
2. Бернштам Т. А. Русская народная культура и народная религия // Советская этнография. 1989. № 1. С. 91–100.
3. Волкова А.Н. Мифологические элементы и проявления синкретизма в народной религии. [Электронный ресурс]// Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. 2009. № 3. – Режим доступа: https://cyberleninka.ru/article/n/mifologicheskie-elementy-i-proyavleniya-sinkretizma-v-narodnoy-religii (дата обращения 18.03.2018).
4. Данилова А.И. Феномен двоеверия: современные особенности проблемы. [Электронный ресурс]// Теория и практика общественного развития. 2010. № 3. Режим доступа: https://cyberleninka.ru/article/n/fenomen-dvoeveriya-sovremennye-osobennosti-problemy (дата обращения 18.03.2018).
5. Гордиенко Н.С. «Крещение Руси»: факты против легенд и мифов. Л.: Лениздат, 1986. 287 с.
6. Живов В.М. Двоеверие и особый характер русской культурной традиции// Philologia slavica: К 70-летию академика Н.И. Толстого. М., 1993. 216 с.
7. Иванов В. В. Мотивы восточнославянского язычества и их трансформации в русских иконах // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. М., 1976. С. 268–287.

8. «Ильинская пустынь в Судогодском уезде» // «Владимирский сборник. Материалы для статистики, этнографии, истории и археологии Владим. губ.». М., 1867. С. 42.

9. Карпов А.В. Язычество, христианство, двоеверие. Религиозная жизнь Древней Руси в IX-XI веках. СПб.: Алетейя, 2008. 184 с.

10. Крянев Ю.В. Павлова Т.П. Двоеверие на Руси// Как была крещена Русь. М., 1988. 383 с.

11. Мусин А.Е. К характеристике русского средневекового мировоззрения// Реконструкция древних верований: Источники, метод, цель. Тезисы докладов. Л. 1991. С. 205–211.

12. Никольский Н.М. Истории русской церкви. М., 1983. С. 51.

13. Н. В. Гоголь в русской критике: Сб. ст. М.: Гос. издат. худож. лит. 1953. С. 243–252.

14. Носова Г.А. Язычество в православии. [Электронный ресурс] // М.: Наука, 1975. 151 с. Режим доступа: http://verigi.ru/?book=208&chapter=7#.WxZzUCPJxSl (дата обращения 14.04.18).

15. Петрухин В.Я. Древнерусское двоеверие: понятие и феномен // Славяноведение. М. 1996. № 1. С. 44–47.

16. Силаков Е.С. Место и роль язычества восточных славян в русской духовной культуре: автореф. дис. канд. филос. наук. М., 2000. 22 с.

17. Устименко А.Л. Народная религия Руси: «между» язычеством и православием // Ценности и смыслы. 2017. № 2 (48). С. 33–45.

УДК 94(470) + 34(470)
Черепанова Р.С.

Национальная мифология: конструируя прошлое, организовывая настоящее, предопределяя будущее

Представление о том, что все устойчивые сообщества людей конституируются мифами, сегодня разделяет большинство историков, этнографов, антропологов, социологов или культурологов [2; 3]. Довольно много исследований посвящено анализу национальных мифов (среди которых выделяют миф основания, золотого века, ключевого испытания и др.). Гораздо меньше исследован процесс воплощения мифа в живой ткани истории. Вместе с тем, очевидно, следует признать миф не только особым видом знания о прошлом, но и мотивационной, а также смысловой компонентой реально совершающихся событий.

Таким образом, миф и история могут рассматриваться как параллельные понятия (как способы упорядочивания и интерпретации прошлого и настоящего), а также как взаимоперетекающие (миф, реализующийся в истории; историческое знание, продуцируемое в рамках мифологического самосознания, например национального).

Миф, полностью или в значительной степени претворяемый в человеческой жизни, Э. Берн называл сценарием [4]. Однако наряду с индивидуальным проживанием мифа существуют и примеры коллективного проживания/воплощения мифов. Спусковым механизмом для актуализации мифа выступает, как для отдельного человека, так и для сообщества в целом, осознаваемая опасность потери «себя», буквально или метафорически.

Для русской истории серия таких коллективных мифологических проживаний была запущена вызовами с Запада (договоримся использовать далее понятия «Россия» и «Запад» исключительно как с ментальные и дискурсивные объекты, транслируемыми из поколения в поколение структурами, продуктами труда интеллектуалов Нового и Новейшего времени). Примеры подобного рода довольно подробно описаны на материале русской истории XIX столетия [6; 10; 12 и др.]. Однако традицию мифологизации Запада как Иного можно проследить с гораздо более раннего времени.

Национальное самосознание нуждается в образе Иного и, практически, начинается с него. В русской интеллектуальной традиции Нового и Новейшего времени паттерн Иного сложился в двух вариантах. В первом «Иной» конструировалась Россия, во втором – Запад.

Восприятие России, как проекции Иного, сформировалось на Западе и оттуда было заимствовано и усвоено русскими интеллектуалами.

В определенной степени эти представления были заложены еще многочисленными текстами о варварах эпохи Римской империи, но обозначились со всей отчетливостью на исходе средневековья и в период Нового времени, когда европейская мысль активизировала работу по конструированию собственной идентичности. Россия подходила на роль Иного лучше, чем слишком явно Чужой (даже антропологически) Восток или «дикари» далеких земель, которые вообще вряд ли рассматривались как «люди», с которыми возможно себя сравнивать. Поскольку любое «сравнение» подразумевает наличие некоего «равенства», в чем-то базовом, то очень важно, что Россия осознавалась пригодной для такого сравнения. Это говорит не только о том, что она воспринималась Западом Иной, но и о том, что она воспринималась принципиально Своей, конструировалась как Своя, но Иная. Такая

амбивалентность делала образ России чрезвычайно гибким, удобным и функционально важным для Запада, поскольку в различных ситуациях позволяла выдвигать на первый план то одну, то другую составляющую: Россия как Своя (хотя Иная) – партнер, источник обновления, экспериментальная альтернатива; Россия как Иная, заставляющая Запад мобилизоваться (но в принципе Своя, пригодная к ассимиляции и культурному освоению). При этом из всего разнообразия качеств этого Иного в его спекулятивный образ прежде всего попадали те, которые подчеркивали (конструировали) для европейцев их собственные (реальные или мыслимые) качества. Так, акцентируемый русский «хаос» конституировал «западные» рационализм и упорядоченность, «дикие нравы» постулировали «западную» гуманизацию морали, восточное «раболепие» возводило в «западный» канон нормы и требования человеческого достоинства. Купцы и путешественники, иностранцы на опричной службе, католические миссионеры, естествоиспытатели и теоретики – все они выполняли свою часть работы в этом процессе создания образа России.

Подлинный размах «изобретение» России приобрело в XVIII столетии. Просвещение позиционировало Россию олицетворением «дикаря», которого надлежало «цивилизовать», «чистым листом», на котором можно было бы писать набело историю идеального государства, плацдармом для масштабного эксперимента по апробации передовых европейских идей. Казалось бы, в этих построениях Россия выглядела как однозначно Иная. Однако и Вольтер, и Дидро всячески подчеркивали, что надежду на успех задуманного в них вселяет уникальное положение России (ее не-восточность, во всяком случае) и просвещенность (западная) ее государей. Россия представала как младший (поздний, отставший, запоздалый) ребенок, который появился на свет, когда его старший западный брат уже выбился из бедности, нажил мудрости и приобрел жизненный капитал: она явилась позже, но может достичь большего, поскольку находится в лучших стартовых условиях.

Двойственное отношение к России выразила и немецкая философия: «особый путь», например, вполне мог вписаться в «хитрость» гегелевской «абсолютной идеи», в концепцию универсального прогресса, и тогда то, что казалось исторической бесцветностью и «осталостью», вдруг оказывалось основанием для нового витка в развитии человечества.

Проявлениями этих мифологем Запада о России можно рассматривать самые разные интеллектуальные спекуляции, от мифов эпохи первой мировой о «русском паровом катке» и пророчеств Эдгара Кейси о том, что только Россия спасется в грядущем катаклизме, до демонизации русской угрозы в стиле известного мема «русские идут!». Причем надо отметить, что «угроза», оказывается, может поразительно легко перетекать в «спасение», когда ужасная Россия-захватчик превращаться в Россию-освободителя, и наоборот. Эту удобную амбивалентность, это бросание из крайности в крайность, весьма слабо коррелирующее с реальными обстоятельствами, мы до сих пор наблюдаем в отношениях Запада к России, включая такие темы, как «Вторая мировая война», «экологическая катастрофа», «Сирийская проблема», «вмешательство в выборы» или «беженцы». Разумеется, как демонизация, так и мессианские ожидания, направленные на Россию, одинаково имеют мифологическую природу. Показательны здесь совсем недавние и внешне вполне актуально-политические тексты [см., напр.: 1; 5; 8; 9].

В отличие от образа Иной России, образ Запада, как Иного, изначально формировался на русской почве.

Истоки этого процесса можно протянуть еще к митрополиту Илариону, поскольку обозначенное им противопоставление Закона и Благодати, как двух начал, организующих бытие народов, уже содержало в свернутом виде идентификацию

более зрелых культур по отношению к «молодой» культуре Руси. Впоследствии идею подхватят и западники, и славянофилы, и обозначение Запада пространством (мертвого) Закона станет общим местом русской философии. В противоположность этому Закону Россия будет заявлять о себе как о пространстве Благодати (духовности). Разделение православной и католических церквей только сгустило краски. Запад стал представать царством Неправедного Закона, а то и вообще пространством дьявола. С XVII столетия мы замечаем, однако, тенденцию определения Запада как притягательного пространства просвещения и комфорта («Хронограф», например), появляются и первые русские «западники». Но этот поворот был на самом деле только дальнейшей эволюцией представлений о Западе как о пространстве Дьявола, поскольку притягательность, тяга к знаниям и соблазн комфортом изначально были атрибутированы врагу рода человеческого [13]. И вот теперь Дьявол-Запад только проявил свойственное ему лукавство. Мистерия должна была заключаться в соблазнении, падении и очищении русского духа. Так в русском «западничестве» изначально, свернувшись клубочком, пряталось русское «славянофильство». Поэтому исступленно обожаемый поначалу Лжедмитрий, проявив свою дьявольскую суть (как известно, самозванец вел «западный» образ жизни, и воплощением его западно-дьявольской природы для русского человека стала двурогая вилка, «рога Дьявола») после смерти был выставлен для всеобщего поругания с шутовской маской и дудкой (еще одни атрибуты дьявольщины, скоморошества) и лишен права быть погребенным в своем физическом теле (чтобы не смог восстать, воскреснуть). Точно так же демонстративно западничающего Петра I современники подозревали в наличии копытец и пускали слухи о том, что «нашего царевича» подменили во время его поездки на Запад на чертенка. В Новое время, принесшее вместе с трудными русскими модернизациями, более светское прочтение архетипов и мифологем, закрепился вариант о подмене Петра на Западе на неизвестного европейца, поубивавшего всех детей подлинного царя и своими реформами погубившего древнюю силу и мощь России. Мы видим, как образ Запада «цивилизуется» вместе с модернизирующимся русским сознанием. Теперь это уже не Дьявол, а просто Враг, цель которого – уничтожить Россию как культурное и цивилизационное пространство. В подтверждение концепции Запада как Врага в Новое и Новейшее время активно использовались уже не религиозно-философские конструкции, а «исторические факты».

Тем не менее, дьявольские «рожки» Запада нет-нет да и выглядывали наружу. Очевиднее всего, по мнению русских людей, они проявляли себя в капиталистическом строе. Признаком наступающего конца света считал буржуазный порядок П. Чаадаев. «Дьявол выступил уже без маски в мир», – предупреждал Гоголь, имея в виду капиталистическую Европу [11]. Тип Чичикова – буржуазного дельца, скупающего души, также весьма показателен. Но главная черта Запада, выдающая «дьявольскую» природу, – это способность совращать. Будучи «страной святых чудес» (А.С. Хомяков), Запад выступает перед русской неискушенностью в виде прельстителя, совратителя и в конечном счете погубителя. Конечно, когда в России наступает очередной виток модернизации, Запад, казалось бы, преобразуется как в официальных, так и в неофициальных дискурсах в Наставника, Учителя и Друга. Но мы-то помним, что рано или поздно этот Друг окажется Обольстителем и далее – Предателем, потому что в этом и заключается сущность Лукавого. Соответственно, впечатление компетентности, научности, просвещенности, оставляемые Западом, провозглашаемые им законность и право, свобода и комфорт являются, в этой логике, иллюзорными. Обманчиво и западное обещание свободы

(о чем много писал А. Герцен, да и другие русские западники, доживавшие свой век в Америке или Европе).

Подобно Дьяволу, Запад предает своих приспешников. Главным же элементом притягательности и обольщения для русского человека выступает предлагаемая Западом свобода: сексуальная, личностная, творческая, экономическая. Чудесная панночка Андрия в «Тарасе Бульбе» губит героя так же, как западные свободы и права губят Раскольникова, толкая его на путь убийства («тварь я дрожащая или право имею?»). Герцен с заслуживающей уважения откровенностью персонифицировал Запад в образе совратителя собственной жены («Былое и думы»), а Анну Каренину переехал символ западных сексуальных свобод, комфорта и прогресса. Замечательно многообразно демонстрирует процесс «обольщения» русского (советского) человека европеизированным («интеллигентным») врагом советская литература и кинематография. И вот уже на одном из современных сайтов читаем: «Гением сатанизма является римское право, положенное в основу конституций современных государств. Оно создано вопреки всем древним канонам и представлениям об обществе, основанном на самоуправлении (само+державии)» [7].

Очевидно, что в каждой идеологии в свернутом виде присутствует мифологический компонент. Однако современная эпоха выпустила джина из бутылки. Различия между мифом и реальностью стали почти неразличимы. Миф становится реальностью. К сожалению, почти всегда такая ситуация говорит о подготовке к очередной большой войне «добра со злом».

Удастся ли «отрезвить» мир мирным способом, зависит в том числе от позиции и активности интеллектуального сообщества.

Литература

1. «Putin crea un califato ortodoxo». La premio Nobel de Literatura 2015 Svetlana Alexiévich asegura que «no hay personas buenas en una Guerra». URL: http://www.lavanguardia.com/cultura/20151129/30461573864/svetlana-alexievich-nobel-literatura-entrevista-putin-califato-ortodoxo.html (дата обращения: 20.12.2015).

2. Smith A. The Ethnic Origins of Nations. Oxford, 1986. 240 p.

3. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Пер. с англ. В. Николаева. М., 2016. 416 с.

4. Берн Э. Игры, в которые играют люди: психология человеческих взаимоотношений; Люди, которые играют в игры: Психология человеческой судьбы. М.: Эксмо, 2018. 576 с.

5. Влчек А. Почему Запад никогда не победит и не простит Россию. URL: http://inosmi.ru/politic/20151230/234957365.html (дата обращения: 01.01.2016). Оригинал публикации: Andre Vltchek. Pourquoi l'Occident ne pourra jamais vaincre la Russie ni lui pardoner. URL: http://www.agoravox.fr/actualites/international/article/pourquoi-l-occident-ne-pourra-175848 (дата обращения: 01.01.2016).

6. Володина Т.А. «Русская история» С.Н. Глинки и общественные настроения в России начала XIX века // Вопросы истории. 2002. № 4. С. 147–161.

7. Как подменили Петра I. Скрытая история трагедии России. URL: http://newsland.com/news/detail/id/1315116/ (дата обращения: 20.12.2015).

8. Крылов А. Откровенная, наглая и неприкрытая ложь // Взгляд, 11 декабря 2015 / Сайт «Взгляд». URL: http://www.vz.ru/columns/2015/12/11/783352.html (дата обращения: 20.12.2015).

9. Ражны А. Сможет ли Россия спасти Европу? URL: https://inoforum.ru/inostrannaya_pressa/smozhet_li_rossiya_spasti_evropu_ (дата обращения: 20.04.2016).

10. Уортман Р. «Официальная народность» и национальные мифы российской монархии XIX века // Культурные практики в идеологической перспективе. Москва; Венеция, 1999. С. 233–244.

11. Черепанова Р.С. «Русский путь» и его пророки: Идея «особого пути» и мессианские настроения в русской общественной мысли во второй четверти XIX века. Челябинск: ПИРС, 2007. 207 с.

12. Черепанова Р.С. Наполеон Бонапарт как фигура русского национального самосознания // Наполеоновские войны на ментальных картах Европы: историческое сознание и литературные мифы / Под ред. Н. Великой, Е. Гальцовой. М., 2011. С. 160–176.

13. Черная Л. Образ «Запада» в русской культуре XI-XVII вв. // Россия и Запад: Диалог или столкновение культур: Сб. ст. М., 2000. С. 31–46.

5. Миф и проблемы познания. Возможности науки и её право на истинность. Миф в контексте объективности научного познания. Миф и основы научной методологии. Миф в процессе социального познания. Истина мифа и миф истины

Миф даже через критику завоевывает мир, вынуждая нас снова пересмотреть представление о себе.

Дж. Левитт

Миф как генетический исток человеческой культуры содержит в зародыше все будущие формы духовной жизни.

В.К. Шрейбер

УДК 39:94(470)
Коваленко С. В.

Архетипы мифологического сознания русского народа, как система исторических свидетельств его происхождения

Восстановить ранние страницы истории **русского народа** можно только с учетом динамики изменений конкретных природно-климатических и геополитических условий жизнедеятельности. Во времена ледникового периода полоса хвойных, смешанных и лиственных лесов – традиционная среда проживания наших пращуров, проходила по берегам Средиземноморья, охватывая два континента. Глобальное повышение температуры стало причиной роста уровня мирового океана примерно на 140 метров, соответственно, вызвав миграционные потоки и геополитические конфликты [см.: 4, с. 88]. Игнорирование этой динамики делает невозможным ответ на вопрос «откуда есть пошла Русская земля..», поставленный автором первой русской летописи «Повесть временных лет». Мировосприятие христианина отрицало традиционную культуру язычества, заложенную в архетипах фольклора: мифах, сказках былинах. Отечественные археологи и историки также отрицают значение архетипов фольклора, как системы ментальных свидетельств происхождения русского народа. Процесс образования архетипов коллективно-бессознательного начинается с появления слова, посредством которого формируется система опознавания «свой – чужой». В словаре В.И. Даля зафиксированы десятки слов с корнем «род». От слова «род» образовались слова: родители, родственники, родичи, а также родник и родина, означавшие место рождения. Конкретное место рождения рода, где предки смогли заключить союз с матерью-землей, стало обозначаться словом «родина». Закрепленный за родом участок, где производили и хранили жизненные припасы, был назван словом «зарод», а все окружающее, обеспечивающее существование рода, названо – «природа». Архетипы родовой системы самоорганизации отражены в словах родной речи, которая является системой мировосприятия в диалектике отношений «свой – чужой». Древнее слово-образ становится архетипом – коммуникативной основой формирования таких форм социальной организации, как род, племя, народ, государство. В этом случае архетип коллективно-бессознательной идентичности

«своих» предстает перед психологом и лингвистом историческим свидетельством формирования духовной культуры народа его создавшего.

Архетип коллективно-бессознательного – это образ или модель действия сложившаяся в мировосприятии народа, под влиянием каких-то устойчивых характеристик его бытия. Значение архетипов коллективно-бессознательного заключается в том, что они обеспечивают согласованные действия рода, которые имеют историческое значение для его воспроизводства в условиях конкуренции за ресурсы жизнедеятельности. Методологической основой исследования специфики изучения архетипов коллективно-бессознательного следует считать теорию В.И. Вернадского о том, что сущность человека заключается в его способности преобразовать различные потоки биогеохимической энергии в энергию человеческой культуры – созидания материальных и духовных ценностей или энергетических ресурсов жизнедеятельности народа [см.: 1, с. 95]. Исторический процесс формирования архетипов идентичности этноса начинается через попытки установить связь своего рода и его последующих поколений с доминирующим животным в конкретных природно-климатических условиях его бытия. Архетип самоопределения становится тотемом народа, который фиксируется в мифах, сказках, обычаях, символике и готовности к действиям определенным образом.

Восстановить ранние страницы истории происхождения этноса можно через сравнительный анализ тотемных символов, сохранившихся в мифологических системах народов вступавших в геополитические конфликты. Анализ этих систем дает возможность реконструировать исторические точки формирования архетипов – идентичности, как механизмов сплочения «своих» в противостоянии с «чужими». Формирование архетипов идентичности происходит в конкретной природно-климатической среде жизнедеятельности этноса. В них формируются модели согласованных действий рода, которые обеспечивают его выживание и развитие в преемственности поколений за счет использования ресурсов среды обитания в противостоянии с «чужими». Естественной природно-климатической средой жизнедеятельности русского народа с древнейших времен до наших дней являются лесостепные и лесные территории жизнедеятельности. Тотемным символом или архетипом коллективно-бессознательного самоопределения русского народа стал хозяин леса – медведь. Тотем медведя нашел свое отражение в мифологических системах народов, в его почитании со стороны «своих» и критике, со стороны «чужих». В этимологии русского языка структура имени медведя подчеркивает его главную черту способность находить улья пчел и лакомится медом, что нашло отражение в его имени – «мед ведающий». В отличие от слова-образа наших пращуров, англичане и германо-скандинавские обозначали медведи термином bear («бурый»), литовский lokis («лохматый»), фиксируя внешние признаки. Следовательно, эти народам формировались в иных природно-климатических условиях, и им были неизвестны потенциальные возможности медведя разыскивать улья пчел и добывать из них мед. Тотем русского народа стал свидетельством его образа жизни, и производства меда, как энергетического ресурса, предмета производства и международной торговли. [См.: 2, с. 36].

Историческим свидетельством прародины русского народа можно считать мифы геополитических конкурентов, считавших своим прародителем волка. Римская, древнеиранская и многие другие мифы рассказывают о волчице, вскормившей героя-родоначальника, вождя племени или дружины, которого называли волком или имеющим «голову (тело) волка». В мифах древних греков отражено геополитическое противостояние с народами, почитавшими медведя. Миф древних греков рассказывает, что Артемида едва появившись на свет, помогла матери принять рождавшегося вслед за ней Аполлона. Естественно возникает вопрос, можно ли

считать этот миф свидетельством территориальной близости пращуров русского этноса, чьим тотемом был медведь и усвоения древними греками их культурного наследия? Медвежья богиня Артемида воспринималась древними жителями всей Малой Азии как хранительница священных рощ, покровительница рожавших среди них женщин. В её честь был воздвигнут одно из чудес света храм Артемиды Эфесской. Но впоследствии мифы древних греков стали наделять медвежью богиню Артемиду диким и необузданным нравом и вывели её из состава богов Олимпа. Геополитический конфликт древних греков с пращурами русского народа отражен в мифе о том, что младший брат Аполлон медвежьей богини Артемиды, разъезжал на колеснице ведомой запряженными в нее волками.

Сравнительный анализ мифологических систем свидетельствует о том, что исторической прародиной русского народа, чьим тотемом был медведь можно считать регион Средиземного моря. В контексте исследования архетипов – идентичности следует вспомнить образ острова Буяна, стоящего посредине моря-океана. Появление этого образа в мифологии сухопутного русского народа можно считать свидетельством его исторической прародины. Образ острова отраженного в русских народных преданиях, заговорах, поговорках и сказках мог возникнуть только под влиянием какого-то потрясения, обладающего историческим значением для потомков пращуров. Могущество сил природы острова Буяна отразилось в этимологической трактовке слова «буй». Им обозначали весенний и бурный рост трав и нив, завершаемых урожаем, а также мощью диких быков, которых называли Буй-Туры. Рога тура были обязательной принадлежностью божеств изобилия («рог изобилия»). Историко-культурное содержание слова «буян» в древнерусском языке проявилась в обозначении пристани, базарной площади, амбара. Только интенсивной международной торговлей жителей острова Буяна можно объяснить международное признание имени комплекса созвездий: «Большая Медведица» и «Малая Медведица» среди народов, живших в районах Средиземного моря.

Изменение отношения кочевых народов, почитавших волка к русскому народу, чьим архетипом был и остается медведь, было вызвано глобальным потеплением и ростом мирового уровня океана. Землетрясения и гигантские волны цунами стали угрожать жителям острова Буяна, что привило к этимологической корректировке слова «буй». Им стали обозначить неуправляемое действие сил природы, а впоследствии и человека, указывая на такие характеристики индивида, как драчун, забияка; скандалист. Согласованные действия людей, ведущих к нарушению установленного порядка стали обозначать, словом бунт. Естественно возникает вопрос, есть ли какой-либо исторический аналог острову Буяну. Такой аналог заложен в истории об Атлантиде, которая дошла до нас в пересказе Платона сведений полученных от Сократа и от жрецов Египта. Пережитая катастрофа отпечаталась в архетипах почитания Велеса – владыки мира вод обеспечивавшего плодородие садов и полей, которому необходимо приносить жертвоприношения, о чем свидетельствуют сюжеты многочисленных русских сказок. Память о предках, погибших под разрушительными волнами цунами, сохранилась в вышивках, резьбе по дереву, украшениях, амулетах, преимущественно, на территории Великого Новгорода [см.: 4, с. 128, 130–132]. Архетипы пережитой трагедии сохранились в преданиях о полулюдях-полурыбах, в традициях вырезать из дерева женщин-фараонок как русалок с рыбьим хвостом, а мужиков с бородами [см.: 3, с. 474].

Пережитая катастрофа нашими пращурами совпадает с трагедией Атлантиды, что является косвенным свидетельством достоверности мифологических сведений о месте нахождения исторической прародины пращуров русского этноса. Их достоверность подтверждается мифами геополитически конкурировавших этносов.

Если помнить, что русские крестьяне были вынуждены осваивать территории зоны рискованного земледелия Европы, то становится понятно, почему они в архетипах своей памяти сохраняли образ острова Буяна расположенного где-то в стране вечного лета, как благословенной языческой прародины. Оттуда, согласно мифам крестьян весной прилетают птицы, пробуждая Перуна, который отпирает небо и возводит на землю плодотворные дожди. Камнем преткновения, препятствующим изучению мифов как исторических источников, является их метафоричность и гиперболизация образов, которые содержали в себе архетипические модели жизнедеятельности. Почитание медведя – зверя потребляющего как растительную, так и плотоядную пищу стало основой развития технологий производства: меда, зерна, овощей, фруктов, молока и мяса. Используя передовые технологии и организацию взаимовыгодной торговли, носители архетипа медведя смогли мирно освоить грандиозное территориальное пространство Евразии, населенное сообществами собирателей и охотников, также почитавшими хозяина леса. Архетип медведя отразился в русских сказках проводящих идею о том, что основой развития является созидательный труд земледельца, а гарантией развития является союз всех сословий в лице трех богатырей. На их основе у россиян сформировались архетипы защиты своих земель, вплоть до героического самопожертвования, а в системе геополитических отношений Россию определяют в символики медведей и политики русофобии.

Отрицание архетипов мифологического сознания русского народа, как системы исторических свидетельств его происхождения оборачивается ограничением круга источников и субъективизмом в их трактовке. В итоге возникает исторический вакуум в восприятии национальной истории, который пытаются заполнить субъективной трактовкой объяснения движущих сил самоорганизации русского народа. Проявлением этого субъективизма является норманнская концепция происхождения государственности России и сформировавшиеся на её основе либеральные установки слепого копирования рекомендаций управления со стороны развитых стран Запада. Исторический опыт свидетельствует, что все идеологические установки правящих элит приходят в состояние конфликта с мировосприятием народа, если они не соответствуют архетипам его исторического опыта и антропологическим потребностям в сохранении жизни и продолжения рода.

Попытки использовать архетипы мифологического сознания в символике правящей партии и во внешней политике на юге России, Черном и Средиземном морях закончатся неудачей. Эти попытки отрицают системную взаимосвязь архетипов медведя и острова Буяна с технологиями развития национального производства и социально-психологическими принципами соседской общины. Действие этих архетипов обеспечило героическое сотрудничество народов во время Великой Отечественной Войны и голосование за сохранение СССР на референдумах.

Литература

1. Вернадский В.И. Размышления натуралиста // Научная мысль как планетное явление. Кн. 2. М.: Наука, 1977. 191 с.

2. Гудзь-Марков А.В. Домонгольская Русь в летописных сводах V–XIII вв. М., 2005. 480 с. (Тайны земли русской).

3. Славянская мифология. Энциклопедический словарь. Изд. 2–е. М.: Междунар. отношения, 2002. 512 с.

4. Травкин П.Н. Язычество древнерусской провинции. Малый город. Иваново, 2007. 312 с.

5. Чепалыга А. Прототип Всемирного потопа? // Знание-сила. 2005. № 12. С. 85–91.

УДК 008

Левитт Дж.

Миф сегодня: чем вызван интерес к мифологии?

С начала обозримой для нас современности западные мыслители обнаружили у всех народов истории, которые:

- считаются важными, основополагающими или образцовыми;
- сохраняются в течение нескольких поколений;
- отличаются своей поэтической разработкой или ритуальной постановкой;
- состоят из ситуаций, существ, событий вне реальных правил и повседневного опыта рассматриваемого общества.

Такие истории, которые, соответствуют типу, уже известному грекам и римлянам, называются «басней» (fable – от латинского) или «мифом» (mythe – от греческого), т.е. системой мифов или мифологией. Фактически слово «fable» было впервые заимствовано современными языками, появившись на французском языке с 1403 г. и на английском языке с 1462 году. Тогда как собственно миф засвидетельствован на французском языке только в 1803 г. и на английском языке в 1838 г. в форме, написанной сначала «mythe», которая, возможно, заимствовано из французского языка.

До XIX века мифология состояла из басен, где «fable» – слово, заимствованное из латыни французским (с 1158 года) и французским из английского.

Такие истории, басни или мифы, которые представляют собой изобретение мира, отличное от изобретения их западных читателей, считались ложными, множеством невероятных или мифических заблуждений, с которыми сталкивалась одна правдивая история, библейская или научная [2, p. 15–160]. Это парадокс, что в основе слова «миф» в его современном смысле лежит ложь: сказать об истории, что это миф, значит назвать ее ложью, но ложью, которую другой принимает за реальность. Поэтому миф – это грубая истина другого [6].

Однако нам необходимо настаивать на специфике и сложности концепции, где современное понятие мифа является в точности современным западным понятием и является частью его способов мышления. При этом стоит учесть, что это очень сложное понятие, которое встречается далеко не во всех обществах.

Это только частично соответствует изменяющемуся использованию греческого термина muthos [2, p. 93–115; 5, p. 3–43] и лишь частично охватывает термины, данные не западными носителями их собственных историй. мы называем мифами. Вся область сравнительной этнопоэтики жанров [См. напр.: 3] свидетельствует о локальном характере концепции мифа, а также рассказа или анекдота.

Как это ни парадоксально, одна из важных граней современной концепции мифа - именно впечатление, что это нечто, что существует повсюду: везде есть важные истории, которые создают персонажей и события, которые мы бы назвали чудесными или невозможными.

Различают или не отличают такие истории от других, ставят под сомнение их особенности, особенно их шокирующие или необычные особенности, а также параллели, которые существуют между такими историями в разных частях мира, в разные исторические периоды, это вопросы, поставленные современными мифографами, в антропологии, философии, классической филологии или иным образом, в психологии, в истории религий, по крайней мере, с XVIII века [См. напр.: 7]. Как и в истории других дисциплин, мы видим здесь чередование периодов господства единой парадигмы (эволюционизм в конце XIX века, структурализм в 1970-е гг.) и периоды теоретического разнообразия. И сейчас такое

впечатление, что мы находимся в центре особого периода, который побудил к актуализации этой темы для науки и обществ.

И одним из первых здесь был Ролан Барт (Roland Barthes). В течение 1950-х годов французский литературный теоретик Ролан Барт опубликовал серию небольших эссе по образам и сюжетам окружающей повседневной культуры - жареного стейка, лица Греты Гарбо, моющего средства, стриптиза, с целью выйти за рамки очевидного, поверхностного их значения.

Он квалифицировал это достижение как мифическое, сохраняя последствия социального значения и предельной ложности, имея в виду ложь в том смысле, что за очевидным значением скрывается некритическое чувство, которое усиливает доминирующую идеологию. Поэтому миф для него обязательно консервативен. В 1957 году Барт собирает эти различные эссе в книге «Mythologies» и добавляет длинное эссе о мифе как «семиологической системе» и его месте в наших обществах, как и в других: это «Le mythe, aujourd'hui» («Миф сегодня») [1].

В 1960-х гг. эллинист Жан-Пьер Вернан (Jean-Pierre Vernant) опубликовал серию новых анализов греческих мифов, пытаясь найти смысл в значениях, приписываемых поколениями современных мифологов древности. Это вопрос возвращения мифа в контекст греческой мысли и общества, которые, даже если они озабочены проблемами, которые всегда волнуют нас (война, классовая борьба), создали их удивительно для нас и очень специфично.

В 1974 году Ж.-П. Вернан собирает некоторые из этих исследований под названием «Mythe et société en Grèce ancienne» («Миф и общество в Древней Греции»), и в конце он добавляет длинную ретроспективную главу, мини-историю различных подходов к мифам от греков до структурализма под названием « Raisons du mythe» («Причины мифа»), а его последняя часть, посвященная интерпретации мифов с 1950-х годов, называется как и Р. Барта «Le mythe aujourd'hui» («Миф сегодня») [8].

Однако между Р. Бартом 1957 года и Ж.-П. Вернаном 1974 года произошло ключевое событие в формировании концепции мифа: структурализм Клода Леви-Строса предпринял штурм социальных наук, сосредоточившись в основном на анализе мифов, что и было наглядно продемонстрировано в его «La structure des mythes» [4].

Его структурные методы, казалось, в отличие от предыдущих, давали аналитический ключ к мифам, не проецируя наши собственные фантазии, признавая специфику не только народов Южной Америки и Африки, но и греков. Создавалось впечатление, что они также оправдывают распространение понятия мифа на все общества, включая наше и признавая нашу собственную специфику.

Но с уходом структурного течения и, без сомнения, с серией социальных и идеологических преобразований на Западе, мы теперь видим странное двойное движение. С одной стороны, в гуманитарных науках само понятие мифа, кажется, относительно часто используется. С другой стороны, в западных обществах поиск новых идеологий в ответ на неудовлетворительные доминирующие идеи и идеологии приводит к созданию неисчислимых субкультур и личных поисков, которые в огромной степени ценят понятие мифа и придают ему новое, едва ли не глобальное значение. Так миф даже через критику завоевывает мир, вынуждая нас снова пересмотреть представление о себе.

Литература

1. Barthers R. Mythologies. Paris, Seuil. 1957.
2. Detienne M. L'invention de la mythologie. Paris, Gallimard, 1981.

3. Levi-Strauss C. La structure des mythes // Lévi-Strauss C. Anthropologie structurale. Paris, Plon. 1958, p. 227-255.

4. Gossen G. Chamula Canons of Style and Good Performance: s. p., in R. Bauman et J. Sherzer. 1977.

5. Lincoln B. Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship. Chicago, University of Chicago Press, 1999.

6. Pouillon J. La fonction mythique // Pouillon J. Le cru et le su. Paris, Seuil. 1993.

7. Starobinski J. Le mythe au XVIIIe siècle // Critique, 1977, p. 975-997.

8. Vernant J.-P. Raisons du mythe // Vernant J.-P. Mythe et tragédie en Grèce ancienne. Paris, Maspero. 1974, p. 195-250.

УДК 32:316.722
Онопко О.В.

Теория мономифа Дж. Кэмпбелла: возможности применения в политической сфере

Изменчивость и противоречивость современной политической мифологии побуждает к междисциплинарным поискам теорий, способных объяснить специфику персональных политических мифов. Поведение главных действующих лиц таких мифов, с одной стороны, определяется героикой, основанной на определенных цивилизационных факторах, а с другой – на универсальном для всех народов архетипе, т.н. мономифе. Основателем теории мономифа был американский исследователь Дж. Кэмпбелл, который ввёл категорию «мономиф» в научный оборот в работе «Тысячеликий герой». Сущность данной культурологической теории заключается в том, что в любом мифе герой проходит один и тот же жизненный путь, одни и те же испытания и достигает одной единственной цели. Дж. Кэмпбелл отмечает, что герой – «это мужчина или женщина, которым удалось подняться над своими собственными и локальными историческими ограничениями к общезначимым, нормальным человеческим формам» [1, с. 28–29]. Согласно теории мономифа, все героические мифы имеют единую модель странствий и жизни героя, включающую в себя сепаративную, лиминальную и финальную стадии развития его образа прежде, чем миф достигнет своего апогея, и прежде, чем герой станет героем.

Политическая мифология является одним из направлений мифологии в целом. А политические мифы, как и мифы религиозные (сакральные), не просто литературными произведениями, но и, прежде всего, своего рода инструментами объяснения окружающей действительности. Миф сакральный был создан для того, чтобы в доступной форме разъяснить человеку, почему в мире случается так, а не иначе, почему светит солнце, происходит землетрясение, кто и как основал государство, откуда взялась верховная власть, и т.п. Современный политический миф объясняет индивиду, почему сложился текущий мировой порядок, почему конкретные политические ценности являются идеальными, какой политический режим – лучшим, а какое политическое поведение какого героя является правильным.

Под героем в политической сфере следует понимать конкретное лицо, связанное с политикой, вокруг образа которого создаётся политический миф, возникают стереотипы, слухи. Существует определенная специфика у персональных политических мифов: они сохраняют основные принципы сакральности образа героя и героику как ключевую характеристику сюжетной линии, но отличаются тем, что главное действующее лицо политического мифа (герой) и реальное действующее лицо политического процесса существуют одновременно. Например, когда древние греки слагали миф о Геракле, его уже не было в живых (если он вообще существовал), а политические мифы о В. Путине или Д. Трампе – реальных лицах – создаются при их жизни. В данном случае основной связи является не героика (абсолютно несравнима) и не сакральность образа (сакральность мифа против идеологичности), а именно мономиф – наличие общего жизненного цикла героев. И В. Путин и Д. Трамп, и Геракл сначала предстают перед нами как простые «второстепенные» герои – скорее, персонажи. В. Путин – «неизвестный чиновник из Санкт-Петербурга», Д. Трамп – «эксцентричный миллиардер», Геракл – «простой крестьянин». Все они проходят испытания (В. Путин – Вторая чеченская война, Д. Трамп – финансовый кризис 2008 года, Геракл – «12 подвигов») и становятся мифическими «сверхлюдьми», способными если не решать судьбу человечества, то своих стран – точно.

Применяя модель мономифа при анализе персональных политических мифов, можно допустить, что их герои (как и вообще мифические герои) должны проходить сепаративную, лиминальную и финальную стадии жизненного пути, что упрощает прогнозирование развития их дальнейшей героики. Таким образом, при анализе персональных мифов можно опираться не только на определенные социокультурные (цивилизационные) требования общества к ним и на ценностные ожидания, но и предвидеть то, что эти мифы должны будут «показать» в будущем. Условно жизненный путь героя персонального политического мифа можно представить как некую прямую, которая состоит из сепаративной, лиминальной и финальной стадий развития:

1. Сепаративная стадия («исход», стадия расставания) – это выход из исходного социального или иного статуса, уход от культурных функций, разрушение прежних и приобретение новых социальных ролей. В сакральном мифе это символизируется уходом, бегством или лишениями героя. Перед этим он якобы слышит мифический призыв к этим путешествиям, и наблюдает он его или нет, но это всегда начало мифа. В политике на сепаративной стадии демонстрируется формирование героя как действующего лица политического процесса. Условно персональный политический миф должен содержать ответ на вопрос: «Почему, как и ради чего герой пошёл в политику?». Аудитория персонального политического мифа должна увидеть, кем был герой до того, как стать политическим деятелем, что его беспокоило, в какой среде он жил, что хотел изменить в своей жизни и жизни общества. Затем демонстрируется процесс перехода героя от состояния «обычного человека» к состоянию «политика»: это может быть первое участие в политической акции, первое политическое выступление, первые выборы – любая первая заинтересованность политической жизнью общества. После «создания» в персональном мифе героя как политического деятеля он должен подняться на качественно новый уровень – получить значительную политическую власть и исключительный социальный статус. Т.е. от героя, который прошел стадию сепарации, необходимо ожидать новых – более ярких и кардинальных – мифических действий, которые наполнят его героику. Стратегически это должны быть события, в которых герой будет играть ключевую роль, определяющим образом влияющую на судьбу аудитории его мифа.

2. Лиминальная стадия («инициация») представлена пересечением границ, пребыванием в необычном промежуточном состоянии; всегда сочетается с оторванностью от «мира простых людей», общества в целом. Героя ждет «новое рождение» или перерождение в виде выдающегося политического лидера. Например, Ф. Кастро долгое время был одним из многих лидеров кубинских повстанцев – находился, по сути, в одной социальной плоскости с аудиторией своих мифов, но получив власть, он стал «вождем», «отцом нации»: власть подняла его над аудиторией политического мифа и сделала мистически недосягаемым для неё, но и в то же время мистически близким. Лиминальной стадией в развитии его героя была революция 1959 г. Важную роль в переходе персонального политического мифа в лиминальную стадию играет масштаб интересов и целей аудитории, для которой он создаётся. Это определяет то, насколько большим должен быть объём того мифического «испытания», того «перехода», который должен осуществить герой. Ключевыми моментами лиминальной стадии в современных персональных политических мифах могут быть любые яркие события в жизни героя: например, победа на выборах, получение позиций во власти, скандальная речь, участие в публичном терроре – любое событие, несовместимое по своему резонансу с предыдущими, после которого герой «перерождается». Для политиков общенационального масштаба такими событиями можно считать: распад СССР для Б. Ельцина, выборы в Рейхстаг 1933 г. для

А. Гитлера, «Марш на Рим» для Б. Муссолини, «Пятидневную войну» для М. Саакашвили, «Боливийскую эпопею» для Э. Че Гевары и т.п.

3. Финальная стадия жизненного пути героя в политической сфере может быть соотнесена с таким состоянием карьеры политика, когда её пик уже пройден, а впечатление о его персоне у аудитории мифа уже сформировано и будет оставаться стабильным при сохранении текущих условий. И либо политик ввернется в «обыденный мир», либо останется навсегда в «царстве богов», которое, впрочем, «является забытым измерением знакомого нам мира» [1, с. 216]. На этой стадии происходит уменьшение статуса персонального политического мифа в политической культуре того общества, где он существует. Подобный процесс может быть как длительным, так и достаточно быстрым, даже революционным – всё зависит от характера социально-политических изменений в обществе и государстве. Однако при любых условиях упадок персонального мифа состоит из трех главных стадий:

- деактуализация – процесс утраты мифом своей насущности, необходимости присутствия в политической культуре и общественном мнении;
- деградация – упадок и разрушение трансформы [2]: разрушение стереотипов и утрата смысла символами, на которых основан миф;
- кристаллизация в исторической памяти народа: политический миф практически не может быть уничтожен до конца из-за того, что «центральный факт» (идея, событие, лицо), а также определенный набор ключевых стереотипов и символов из ядра [2] всё равно остается в сознании или подсознании людей, передается из поколения в поколение, сохраняется на ментальном уровне, глубоко переплетается с идентичностью людей.

Использование теории мономифа в политической науке позволило бы решить несколько важных задач, существующих в исследованиях персональных политических мифов:

- теория мономифа позволяет подчеркнуть связь политической мифологии с сакральной;
- понимание сущности мономифа может способствовать прогностическим возможностям политической науки в сфере политической мифологии;
- мономиф создает основу – модель – для эффективного конструирования персональных политических мифов, в частности для избирательных кампаний;
- мономифическая модель может быть эффективно использована при конструировании центральных и главных политических мифов [3], легитимирующих персоналистские политические режимы.

Литература

1. Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой: пер. с англ. А. П. Хомик. К., М.: Ваклер; Рефл-бук; АСТ, 1997. 384 с.

2. Щербаков А.Е. Место мифа в политической идеологии // Политические исследования. 2003. № 4. С. 175–180.

3. Onopko O., Landik L. Political Myths in Election Campaigns: Structure, Functions, Types // The Journal of Regional History. 2018. V. 2., № 3. P. 50–86.

УДК 322; 316.347
Солодова Г. С.

Стереотип как социальная конвенция межэтнических взаимодействий

Социологическим измерением мифологического сознания являются социальные стереотипы. Как и миф, стереотипы выступают в качестве одного из инструментов социального конструирования. Стереотипы можно рассматривать как предваряющие повседневные практики эмоциональные оценочные суждения. Как элементы общего знания / здравого смысла, стереотипные представления разделяются, являются атрибутом сознания социальной и этнокультурной группы, сообщества [1].

Они детерминируют восприятие объектов чужой культуры или группы, предлагают упрощенные и оценочно однозначные образы и представления. Стереотипы облегчают восприятие незнакомых или малознакомых явлений иной культуры, выступают первичными ориентирами. Они направляют, придают оценочный вектор взаимодействиям при первых контактах с инокультурными субъектами, чужими. Практика показывает, что мифологизированные, стереотипные представления о своей социальной, этнической группе, носят достаточно позитивную окраску. В то время как устойчивые представления об иных социальных, культурных и этнических сообществах, как правило, имеют более сдержанный характер. Одной из ключевых функций социальных стереотипов является возможность быстрого категоризирования и упрощения незнакомых социальных явлений и окружения, чужих. Срабатывает габитус индивида, вписывая новые явления и людей в уже существующее индивидуальное понимание мира. В таком качестве стереотипы функционируют как проводники социальных взаимодействий, служат способом и продуктом социального конструирования. Процессы глобализации, внешней миграции ведут к интенсификации межкультурных, межэтнических взаимодействий. Принимающие общества и мигранты уже обладают сложившимися представлениями друг о друге. Непосредственные контакты, наличие обратной связи может вести как к усилению и закреплению имеющихся оценок, так и к их пересмотру. В этом случае, как отмечает Р. Барт, «могут, невзирая на значительную поведенческую вариативность, поддерживаться простые этнические дихотомии и повышаться их стереотипный поведенческий дифференциал». Причина этого в том, что «в социальных взаимодействиях акторы стремятся сохранить конвенциональные определения ситуации, чему способствуют избирательное восприятие, такт и взаимное согласие, а также трудности с нахождением других, более адекватных способов кодификации опыта» [2]. Для соотнесения сложившихся представлений, а возможно и мифов, о последствиях иноэтничной миграции, позволим себе привести некоторые, но весьма содержательные, эмпирически обоснованные выводы об основных характеристиках местного населения и мигрантов из Средней Азии. Согласно результатам исследований, проведенных нами в Новосибирской области можно сделать следующие выводы:

– Обозначилась тенденция дальнейшего снижения образовательного и профессионального уровня мигрантов из Средней Азии.

– Зафиксировано ухудшение языковой компетентности мигрантов.

– Процесс интеграции проявился как весьма противоречивый. Наряду с объективной необходимостью и закономерным желанием вхождения в принимающее общество, принятия его языка и культуры – это наиболее выражено в деловых, соседских предпочтениях, взглядах на дружбу своих детей с детьми других народов, –

присутствует потребность в сохранении собственной языковой среды и культуры в целом.

– Инкорпорирование мигрантов происходит преимущественно по модели формальной интеграции: освоение языка, получение образования, достижение достатка, социальные связи без углубления в российскую культуру.

– Зафиксирована установка мигрантов на выравнивание положения своей культуры с местной, российской культурой. Вместе с тем это не совпадает с превалирующей позицией в принимающем обществе.

– Факторами выбора эксклюзивных стратегий со стороны местного населения являются: доля мигрантов, их этническое и религиозное отличие, исходная относительная монокультурность принимающего общества и его стремление к этнокультурному самосохранению.

– Для большинства мигрантов вопросы религии и традиций являются весьма значимыми. Их самоидентификация – конкретная и устойчивая – мусульманская. Можно говорить о массовой приверженности исламу, что не означает одинаковой и однозначно высокой степени религиозности. На протяжении исследуемого периода зафиксирован рост включенности приезжих в религиозные практики.

В целом отметим, что пополнение российского общества происходит людьми с более высоким уровнем религиозности и более выраженной приверженностью своему вероисповеданию, чем местное население. Помимо этого, о большинстве идентифицирующих себя как верующих, можно говорить лишь как о номинальных христианах. Данные выводы могут служить неким базисом для обозначения дальнейших тенденций либо на последующее сохранение границ и локализацию взаимодействий между приезжими и местным населением, либо на интеграцию мигрантов в принимающее общество и его социокультурное пространство. В качестве итогового замечания, отметим – стереотипы довольно четко позволяют провести границы между собственной группой и группой чужих. В стереотипных представлениях даны указания на то, где, в каких полях и по каким параметрам группы извне отличаются от собственной группы. Следовательно, стереотипы определенным образом фасилицируют необходимый процесс групповой самоидентификации, проходящий через идентификацию с «не-мы»; процесс укрепления чувства сопринадлежности и одновременного прорисовывания внешних групп. Опираясь на стереотипные представления, группа может проводить политику физического дистанцирования от не-членов. Например, политику территориальной локализации как части миграционной политики. Стереотипы, как одна из форм проявления мифологического сознания, являются составной частью социального конструкта этничности и межэтнических отношений. Соответственно, посредством стереотипов этничность находит выражение и применение в непосредственной деятельности индивидов и групп на микро- и макроуровнях. Стереотипные представления могут влиять на варианты коммуникаций и организации взаимодействий в полиэтническом обществе, поддерживать или, напротив, нивелировать межэтнические границы, выполняя роль определенных конвенций, придают легитимность выбранному типу межэтнических взаимодействий.

Литература

1. Краснопольская И.И., Солодова Г.С. Социальное конструирование этничности // Социологические исследования. 2013, № 12. С. 26–34.

2. Этнические группы и социальные границы: Социальная организация культурных различий. Сборник статей // Под ред. Ф. Барта. М.: Новое изд-во, 2006.

УДК101.1:316

Ставицкий А.В.

Линейные и нелинейные динамические системы в контексте соотношения рационального и иррационального: мифологический аспект

Одним из наиболее перспективных и значимых факторов дальнейшей эволюции современного научного знания в контексте сохранения и развития системы мировоззренческих универсалий культуры являются исследования в области современной мифологии, как сложной синергетически оформленной саморазвивающейся системы, в которой эти универсалии функционируют [См.: 1]. В свою очередь современный миф трудно понять, не беря в расчёт исследования, рассматривающие саморазвивающиеся системы с позиций постнеклассической рациональности [См. 2]. Ведь в них каждое явление рассматривается как единое целое, соотносимое и взаимодействующее с другими системами в рамках целого [См.: 3].

Применительно к мифу это даёт новые возможности для его изучения, поскольку старые представления о мифе и его роли в обществе не совсем согласуются с представлениями постнеклассической рациональности. Следовательно, они нуждаются в пересмотре. Вот почему, когда речь идёт об анализе соотношения рационального и иррационального, аналитического и мифического, а также науки и мифа, сводить их взаимодействие к бинарной оппозиции в рамках физиологии, мышления и культуры, возможно, будет не достаточно. По крайней мере, есть ещё один аспект соотношения и взаимодействия, который, на наш взгляд, не стоит оставлять без внимания. Речь идёт о научных открытиях в самых разных областях научного знания, которые привели к возникновению теории нелинейных динамических систем [См.: 4].

В своё время было отмечено, что различия в логических рассуждениях тех или иных противостоящих друг другу идей и теорий скрывают различия восприятий их творцов и последователей. И, по мнению П. Фейерабенда, в этом заключался основной аргумент против нелинейной электродинамики физиков Г. Ми, М. Борна и Л. Инфельда. Во всяком случае, именно столкновение между требованием логической непротиворечивости, с одной стороны, и требованием соответствия экспериментальным результатам – с другой, играло значительную роль в дискуссиях по поводу интерпретации квантовой теории [См.: 5].

В этом смысле, возможно, основным противоречием между различными теориями в науке является противостояние линейных теорий и нелинейных. Естественно, что линейные теории выглядят предпочтительнее нелинейных уже на том основании, что их легче выстроить и понять. Однако соответствие не ограниченному сознанию познающего, а универсально проявляющейся реальности в линейной теории не просто затруднительно, а фактически невозможно. Поэтому на деле их поначалу правдоподобные объяснения довольно быстро сменяются разочарованием и требованием смены старой теории на другую. Как результат, соотношение между жизнью и отражающей её линейной теорией отражено в высказываниях многих выдающихся мыслителей. Самыми знаменитыми из них являются фраза Гёте «Grau, teurer Freund, ist alle Theorie Und grim des Lebens goldner Baum» («Суха теория, мой друг, / Но зеленеет жизни древо») и шекспировское изречение «There are more things in heaven and earth, Horatio, Than are dreamt of in your philosophy» («Есть многое на свете, друг Горацио, / Что и не снилось нашим мудрецам»).

Впрочем, сама наука применительно к себе выстраивает соотношение научных и вненаучных знаний несколько иначе, сводя его к оппозиции «система – внесистема». В ней первая считается носителем настоящих проверенных и обоснованных знаний, хотя далеко не всегда это так [См.: 6]. В своё время Парацельс на практике доказал, что медицинские познания травников, сельских врачей, знахарей превосходили знания научной медицины его времени. Мореплаватели эпохи Великих географических открытий практически опровергли прежние космологические и климатологические представления университетских ученых. И ситуация с тех пор принципиально не изменилась. Иглоукалыватели, знатоки лечебных трав и гомеопаты «на практике» показывают, что они способны диагностировать и излечивать болезни, симптомы которых известны научной медицине, но она этих болезней зачастую не понимает и не излечивает.

Науке периодически удаётся переводить это взаимодействие в конструктивное русло, дабы принять в систему те «внесистемные» знания, без которых она уже не может обойтись, не компрометируя себя. И в этом кроется один из источников её развития. Однако само отношение к т.н. внесистемному знанию, резко критическое и в значительной степени пренебрежительное, практически не меняется. Хотя, согласно мнению известного теоретика науки П. Фейерабенда, наука сама развивается в результате взаимодействия порой несовместимых между собой и использующих совершенно различные методы и понятия конкурирующих теорий. Причём, более конструктивными из них являются те, что способны выдвинуть и обосновать как можно больше необычных и смелых гипотез [См.: 7].

С другой стороны возможности науки существенно ограничены. В том числе и методологически. И даже «философия не может успешно описать науку в целом, как не может она и разработать метод отделения научных трудов от ненаучных сущностей, таких, как мифы» [8]. Более того, если бы заявленные и пропагандируемые методологические установки и ограничения в науке соблюдались независимо от смены теорий и научных парадигм, она не смогла бы качественно менять свои знания и делать открытия, создавая теории, которые в своё время приводили к научным революциям – от Птолемея до Н. Коперника, и от И. Ньютона до А. Эйнштейна и С. Хокинга. Ведь для этого надо было сменить не только идеи, но и методологию.

В любом случае, чтобы состояться новые теории должны были сменить прежде господствовавшие идеи, сторонники которых, как правило, не собирались сдаваться и занимали лидирующие позиции в науке. Понятно, что такое соотношение придавало противоборству старой и сменяющей её новой парадигм известный драматизм. Ведь противники использовали в борьбе друг против друга любые методы, которые «гуманизировались» лишь отчасти и со временем, нередко приводя к настоящим человеческим трагедиям, как это было с Д. Бруно или с Н. Вавиловым.

Известный теоретик науки И. Лакатос в связи с этим подчёркивал: «Слепая приверженность какой-либо теории не является интеллектуальным достоинством: скорее, это интеллектуальное преступление» [9]. Но как определить, где приверженность «слепая», а где нет, если сторонники разных позиций являются достаточно профессиональными учёными, чтобы свою точку зрения грамотно позиционировать и обосновать? И потому нередко противодействие разных школ и идей могло растянуться на долгие десятилетия, продолжаясь даже после смерти их инициаторов.

Что касается развития теории нелинейных динамических систем, следует сказать, что работы И. Пригожина, изучавшего динамические процессы на химическом, физическом и биологическом уровнях, позволили ввести т. н. случайные явления в круг интересов науки, раскрывая их функциональное место в общей

мировой динамике. И это оказалось важным для понимания характера научного мышления в целом [См.: 10].

Рассматривая необратимые процессы, он выделил разные формы динамики, составляющие равновесные и неравновесные структуры. Относительно равновесных структур И. Пригожину удалось выяснить, что «законы равновесия обладают высокой общностью: они универсальны. Что же касается поведения материи вблизи состояния равновесия, то ему свойственна "повторяемость"» [4, с. 54]. В равновесных условиях динамические процессы протекают строго детерминировано, но лишь до определённого предела. Критические точки, где однозначный расчёт вероятного будущего становится невозможным, были названы изучавшими данный процесс учёными точками бифуркации.

По мнению И. Пригожина, в результате бифуркации «при переходе от равновесных условий к сильно неравновесным мы переходим от повторяющегося и общего к уникальному и специфическому» [4, с. 235]. И данное обстоятельство делает «случайность» фактором решающего порядка. При этом следует оговорить, что, выявляя отношение случайности к исследуемой системе, И. Пригожин пришёл к выводу, что под случайностью следует понимать не беспричинность, но тот факт, что происходящие и анализируемые процессы открыты для вмешательства других систем. То есть, под случайностью понимается явление из другого причинного ряда, выступающего в данном случае как непознанная закономерность. Согласно ей, «дополнение выбора «случаем» означает (отвлекаясь от менее важных специальных требований) дополнение выбора действием (или разнообразием) другой системы, поведение которого совершенно не связано с поведением главной системы» [11, с. 366].

Разумеется, что в данном случае речь идёт не о разной важности описываемых систем. Под «главной» подразумевается система, ставшая объектом исследования. Но тогда, коль речь идёт о «случайных» воздействиях на неё, их следует понимать либо как следствие равных взаимодействий двух соразмерных систем, одна из которых неизвестна, либо о воздействии системы более глобального и общего порядка, в которую изучаемая система входит. Но её исследователь, сосредоточившись на «главной системе», может просто не взять в расчёт. Вместе с тем, сам факт периодически происходящих бифуркаций наглядно показывает присутствие и активное влияние таких «непознанных» систем, которые вынуждают исследователей не только учитывать их, но и понимать, что любой изучаемый ими объект встроен в другие структуры и активно с ними взаимодействует.

«В сильно неравновесных условиях процессы самоорганизации соответствуют тонкому взаимодействию между случайностью и необходимостью, флуктуациями и детерминистическими законами. Мы считаем, что вблизи бифуркаций основную роль играют флуктуации и случайные элементы, тогда как в интервалах между бифуркациями доминируют детерминистические аспекты» [4, с. 235], – считали И. Пригожин и И. Стенгерс. Но какие из этих процессов следует считать частным случаем, а какие более общим явлением? По мнению И. Пригожина, порядок является частным случаем в общем процессе развития и реализации нелинейных динамических систем, которые в обычных обстоятельствах воспринимаются как хаос и проявляют себя через бифуркации.

В результате, по И. Пригожину, нестабильность, неравновесность, нелинейность, ни к чему простому не редуцируемая сложность являются не отклонениями бытия, а фундаментальными характеристиками мироздания [См.: 12, с. 245], где разнообразие, множество вариантов возможного развития оказались первичны относительно единообразия, которое при данном подходе воспринимается как частный случай. При этом массовые взаимодействия на разных её уровнях

регулируются целым и воспроизводят целое. А это значит, что природа познания существенно усложняется, но с другой стороны, новое видение открывает и принципиально новые возможности. В том числе и в отношении познания мифа.

Более того, если нелинейность воспринимать, как «хаос», и стабильность, как «космос», а позицию И. Пригожина о соотношении «хаоса» с «космосом» спроецировать на взаимодействие науки с мифом, то получится, что именно миф будет представлен как «хаос», а наука как «космос». И что тогда, применительно к мифу и науке, целое, а что частное? Согласно теории И. Пригожина, частным случаем в данном соотношении тогда будет выступать не миф, а наука.

Впрочем, следует признать, что не всё так однозначно, как может показаться на первый взгляд при данном анализе. Ведь миф не хаотизирует сознание, а наоборот упорядочивает представления в нём. Только по-своему [См.: 13]. Он может ввергать в хаос, а может и выводить из него. Может усложнять и динамизировать процесс или консервировать имеющиеся отношения.

С другой стороны, в свете популярных ныне идей И. Пригожина для социологов стали типичными «рассуждения о саморегулирующихся открытых системах», которые теперь «прочитывались как «научное» доказательство того, что демократия – в природе вещей, а тирания с тоталитаризмом противны естеству» [12, с. 247]. Однако уже в силу растущей смысловой размытости этих явлений, данная позиция, на наш взгляд, является спорной, так как противопоставляет разные равнодействующие тенденции социального развития в режиме их соподчинения.

Понятно, что при таком подходе идеи И. Пригожина становятся весомым аргументом в пользу противопоставленной тоталитаризму демократии, которая однозначно ассоциируется с Западом и иного прочтения не допускает. Следовательно, в данном случае мы имеем дело с научным обоснованием работающей на определённую социальную систему мифологии, которой неизбежно противостоит другая. И каждая из них возникает исторически на основе определённой традиции, которую, как минимум, следует понимать и учитывать [См.: 13]. Тем более, что с тех пор, как И. Пригожин сделал свои открытия, наука ушла вперёд.

В любом случае попытка однозначного восприятия всеми для мифа с позиций постнеклассической науки, основы которой были разработаны академиком В.С. Стёпиным [См.: 14], уже неприемлема. А с учётом того, что сохранение неоднозначности и многообразия является одним из главных условий сохранения творческого потенциала человека и человечества, то способность выходить за рамки строгой однозначности становится показателем большего потенциала и жизнеспособности. Что миф в жизни и демонстрирует [См.: 15].

Литература

1. Ставицкий А.В. Современный миф и его основные функции. Севастополь: Рибэст, 2012. 238 с.

2. Стёпин В.С. Саморазвивающаяся система и постнеклассическая рациональность». URL: http://spkurdyumov.ru/philosophy/samorazvivayushhiesya-sistemy-i-post/

3. Вячеслав Семенович Степин об идеалах научного познания и постнеклассической науке. URL: http://oralhistory.ru/projects/science/beseda-o-postneklassike

4. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. Пер. с англ. Изд.6-е. М.: Либроком, 2008. 296 с.

5. Пригожин И. От существующего к возникающему. Время и сложность в физических науках. М.: Наука, 1985. 328 с.

6. Ставицкий А.В. Современная мифологика: опыт постижения Иного. Севастополь: Рибэст, 2012. 192 с.

7. Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания. URL: http://psylib.ukrweb.net/books/feyer01/index.htm.

8. Месяц С. В. Современная физика - правдоподобный миф? // Границы науки. М., 2000. С. 140–147.

9. Лакатос И. Наука и псевдонаука. URL: http://www.nsu.ru/classics/pythagoras/Lacatos.pdf.

10. Аршинов В.И. Синергетика как феномен постнеклассической науки М.: Изд-во ИФРАН, 1999. 203 с.

11. Эшби У.Р. Введение в кибернетику / Пер. с англ.; под ред. Б.А. Успенского. М., 1959.

12. Балла О. Примечания к ненаписанному. Статьи. Эссе. USA: Franc-Tireur, 2010. 926 с.

13. Білокобильський О.В. Міф як онтологічна упорядковуюча система // Мультиверсум. Філософський альманах.1999. №13 С. 24–38.

14. Степин В.С. Общеметодологические проблемы постнеклассической науки // Проблемы методологии постнеклассической науки: Сб. ст. / Отв. ред. Е.А. Мамчур. М.: Ин-т философии РАН, 1992. С. 3–16.

15. Ставицкий А.В. Онтология современного мифа. Севастополь: Рибэст, 2012. 543 с.

УДК 930.2, 101.1:316.42
Трофимцева С. Ю.

«Стабильность», «единство», «патриотизм» как основной миф закрытого общества (по концепциям А. Бергсона и К.Р. Поппера)

Качественная трансформация общества в результате мировых войн с их миллионными жертвами, игнорированием прав человека и народов рождала в сознании части интеллектуалов оптимистичные ожидания некого сверхрационального «светлого будущего», однако одним из следствий I мировой войны стало возникновение тоталитарных режимов в Европе, а II мировая не привела мир к «торжеству демократии», сохранив часть тоталитарных режимов, и не способствовала исчезновению тенденций авторитаризма, сопровождающихся в разной мере признаками интолерантности, коллективизма и изоляционизма.

Ещё в межвоенный период представитель философии жизни А. Бергсон, ставший первым из философов лауреатом Нобелевской премии, пытаясь осмыслить доминирующие в социальной среде тенденции, пришёл к выводу о существовании двух типов общества: открытого и закрытого, причём мифотворчество он счёл неотъемлемым признаком последнего. Правда, Бергсон, как известно, утверждал историческую первичность закрытого общества, непосредственно сменившего эпоху первобытности, однако К.Р. Поппер, основываясь на характеристиках, данных этой форме социума Бергсоном, пришёл к выводу о правомерности отнесения тоталитарных и авторитарных режимов именно к закрытым обществам, а также о возможности трансформации открытых обществ в закрытые, что является весьма актуальным для понимания специфики политического развития некоторых современных государств.

По мнению Поппера, общество «может быть задержано в своём развитии» и стать закрытым [6, с. 251]. Поскольку такие общества, согласно Бергсону, характеризуются высокой степенью коллективизма (Бергсон сравнивал человека в таких обществах с муравьём в муравейнике и пчелой в улье), они нуждаются в реализации особой политики, направленной на поддержание коллективизма, трансформирующегося, по сути, в этатизм. В качестве инструментов такой политики, согласно Бергсону, выступают мифотворчество и статическая религия.

Поппер, обращаясь к анализу философского наследия Платона, вывел особую идею закрытого общества, которую можно обозначить как базисный миф (вряд ли – мифологему) о стабильности. Именно ощущение внутренней неподвижности, покоя, уверенности в завтрашнем дне – вот, что в первую очередь характеризует закрытое общество для Бергсона, который отмечал, что неподвижность присутствует в таком обществе всегда, и даже если оно изменилось, то оно «тотчас же забывает, что изменилось, или не признаёт этого изменения» [1, с. 61.].

Исходя из анализа диалогов Платона, Поппером утверждался «закон истории» закрытого общества, который можно отнести к ядру мифа о стабильности: «всякое социальное изменение есть гниение, распад или вырождение» [6, с. 50], а «покой божественен» [6, с. 69]. Это неизбежно приводит к тому, что частью государственной информационной политики, построенной на этом мифе, становится неприятие структурных изменений государства, восприятие всего, что направлено на разрушение традиций и скреп государства как недопустимого, опасного и угрожающего, поскольку, как отмечал один из политиков конца XX – начала XXI вв., «подлинным Законом общества являются либо обычаи, либо религия. Всякая попытка установить Закон общества, минуя эти исходные отправные моменты, неправомерна и нелогична.

Конституция не является законом общества» [4, с. 11], а в основе Закона «лежат незыблемые нормы, не подлежащие изменению или исправлению по воле орудий правления» [4, с. 11], и в этом случае вполне логично, что такое общество будет защищено и от «идеологических заимствований», и от бесконтрольного личного протеста, поскольку, в попперовском прочтении Платона, закрытое общество может остановить «политический развал» только «путём задержки всех политических изменений» [6, с. 52].

Такое представление начинает дополнять ядро мифа о стабильности рядом идей. В частности, мифом обосновывается причина задержки всех политических и социальных перемен, которая, согласно Попперу, связана с необходимостью создания лучшего, справедливого, «долгого» государства в интересах «сохранения власти правящего класса и жёсткого деления на классы» [6, с. 126-127], которое сильное, здоровое, единое и стабильное.

Такую справедливость Бергсон называл «закрытой», связанной с «целостностью обязанностей», воспринимаемой общественным мнением как «предписанная справедливость» [1, с. 85]. При этом такое представление о справедливости неизбежно ведёт к отрицанию индивидуальности и вообще права личности на самовыражение, и, как подчёркивал Поппер, целью закрытого общества «не является ни счастье индивида, ни счастье какого-нибудь отдельного класса в государстве, а только счастье целого» [6, с. 213], т. е., максимальная степень этатизма.

Игнорирование в закрытом обществе индивидуализма, жёсткое пресечение свободы мнений, антигуманизм, «отгороженность от всей эгалитаристской, демократической и индивидуалистической идеологии» Поппер считал возможными за счёт тотальной пропаганды и цензуры, формирующих у людей единую систему ценностей и представлений, характеризующихся, в первую очередь, «антиуниверсализмом и партикуляризмом» [6, с. 228], что в закрытых обществах способствует внедрению в общественное сознание ряда идей и стереотипов, прежде всего, идеи традиционализма, причём искусственного, порой не имеющего общего с исторической реальностью. Но это весьма естественно укладывается в политическое мифотворчество закрытого общества, ибо, как подчёркивал Бергсон, одной из основных его функций становится создание представления, которое «не изображает ни объект, присутствующий в настоящем времени, ни вещь, существовавшую в прошлом» [1, с. 209.].

В случае если в прошлом факт всё-таки имел место, то его «второе издание» (по аналогии с крепостным правом в Европе) из «иррационального» быстро становится «абсурдным», из «странного» – «уродливым» (К.Р. Поппер). К примеру, так в условиях модернизации и глобализации выглядит требование некоторых глав государств (в частности, Северной Кореи при Ким Ир Сене и Туркмении) носить национальную одежду (хотя следует всё-таки отметить, что в Туркмении при особо холодной погоде допускалось ношение джинсов). Однако любые попытки отойти от традиционализма могут быть заклеймены как «низкопоклонство», «угроза самобытности нации», попытка «разрушения духовных скреп».

Кроме того, семантическое ядро мифа о стабильности дополняется представлением о коренных различиях между «нашим» народом и всеми остальными, причём этот народ «исторически» наделён особой миссией, его история сакральна (её пересмотр в случаях противоречия интересам государства, является покушением на национальную безопасность). Всё это превращает идеи патриотизма и национальной гордости в таком мифе в неотъемлемые от идеи стабильности. Национальная история всегда должна стать причиной для гордости, её нужно в большом объёме изучать в школах, чтобы, как отмечал известный политик второй половины XX в., «вызвать

национальную гордость у детей» [4, с. 6], объединить нацию, которая «безгранично любит свою Республику, целиком и полностью поддерживает линий и политику правительства» [3, с. 3].

«Правильный подход к истории» как неотъемлемая часть идеологии, борьба с «фальсификациями, противоречащими интересам» государства, позволяет, как отмечал Поппер, всегда иметь «возможность удачно вписать в эту схему любое мыслимое историческое событие», т. е. создать любой исторический миф, если он так или иначе подкрепляет политику властной элиты, упрочивает её нынешнее положение. При этом в таком историческом мифе сама сущность события, по мнению Поппера, не важна: важно лишь его описание, причём часто путём подведения события под набор априорно заданных признаков, что оставляет широких простор для политиков по созданию псевдоисторических клише и базовых оценок исторических событий, в том числе, с подведением их под идею патриотизма. Всё это позволяет властной элите, по мысли Бергсона, устанавливать «таинственную власть прошлого над будущим» [1, с. 233], сакрализировать правителей, подводя под необходимость их пребывания у власти сугубо мифологическое объяснение, что рассматривалось великим французским мыслителем как instrumentum regni, т. е. как неотъемлемая составляющая государственной информационной политики.

Культивирование ксенофобии, запрет дискуссий, которые «лишь ослабляют дисциплину» [2, с. 7], трансформируются в милитаризацию нации, поскольку в закрытых обществах требуется «поддерживать дисциплину перед лицом врага» [1, с. 31], «усилить оборону родной страны» [6, с. 182]. Для этого государственная идеология насаждает представление о «республике о кольце врагов», формирующем у людей ожидание и неизбежность «новой войны», и тогда они, «равнодушные к остальным людям, всегда готовы к нападению или обороне – словом, обязаны находиться в боевой готовности» [1, с. 288], причём ещё Г. Спенсер подчёркивал, что потребность в обороне или завоевании всегда дисциплинирует общество.

Идея неизбежности войны для властной элиты становится логичным оправданием как роста военных расходов (к примеру, милитаризация общества в СССР приводила к доведению расходов на оборону при Сталине и Брежневе до 28 - 35% ВВП), поскольку «без оборонной мощи, способной обеспечить защиту страны, нельзя отстаивать национальную независимость, <…> завоевания и безопасность народа. <…> Государство, не обладающее собственной оборонной мощью, фактически нельзя назвать полностью независимым государством» [3, с. 5].

На уровне информационной политики таких государств эта интенция порождает «процесс воспитания в людях ненависти», причём уже со школьной скамьи, к ответственным за все «несчастья и страдания» внутренним и внешним врагам, средство для чего выступает, в том числе, литература и искусство [4, с. 25], финансируемые и цензурируемые государством. Некритичное восприятие мифов общественным сознанием вкупе с провоцированием ненависти приводит к стигмации (Э. Дюркгейм) тех, кого отнесли к «врагам» (всех несогласных или «чужих»). Причём если для внешнего врага создаётся относительно более «нейтральный» эмоциональный образ, связанный с некой его условно объективной идентичностью: «проклятые империалисты», «агенты госдепа», «мировые сионисты», то для внутреннего врага подобранная терминология стремится выразить некую высокую степень их морального падения («враги народа», национал-предатели»), применяются используются термины, созвучные ненормативной лексике. Кроме того, активно используется и сущностно ничем не подкреплённая стигмация внутреннего и внешнего врага (при наличии в общественном сознании стереотипных негативных образов): «фашистские режимы», «бандеровская хунта» и т. п.

Вкупе это формирует глубоко мифологичную идею о некой «богоизбранности» нации («доктрина избранных»), имеющей особую миссию, причём не только внутри страны, но и за её пределами в виде, к примеру, как максимум, претензий на мировое или региональное господство, или, как минимум, объединения всей нации (или родственных этнических групп) в единое государство – «третий рейх», «долгое государство» всех славян (последнюю идею в конце XIX в. высказал историософ Н.Я. Данилевский, полагавший, что народы, образующие славянский культурно-исторический тип, должны жить в одном государстве – идея панславизма) и т. п., обусловленные фактом «слияния на основе общности судьбы» [2, с. 25], идея чего также внедряется в общественное сознание как естественное продолжение мифа о стабильности в закрытых обществах.

Ещё одну неотъемлемую часть мифа о стабильности в закрытом обществе Поппер дополняет идеей экономической автаркии, поскольку «самостоятельность страны должна быть подкреплена самостоятельностью экономики» [4, с. 28]. Отсюда может начать своё распространение идея «опоры на собственные силы, на собственные ресурсы, на собственную технику и собственные кадры» [3, с. 5], стремление в условиях глобализации и специализации мировой экономики к абсолютному импортозамечению, коррелируемому опять же с идеей патриотизма и защищённости от внешнего врага.

Миф о стабильности закрытого общества, по мысли Бергсона, неизбежно требует снижения критичности восприятия человеком реальности, и проявления коллективизма в виде отказа от субъективных оценок событий, что способствует, к примеру, возникновению требования прекращения дискуссий, только «расшатывающих общество», поскольку это может привести к постановке «под сомнение мифов» и начала «их критичного обсуждения» [6, с. 234], что, в свою очередь, может посягнуть на всю совокупность «духовных скреп» и подорвать легитимацию властной элиты в общественном сознании.

Лучшим принципом для закрытого общества, по мнению Бергсона, становится принцип «надо, так надо» [1, с. 22], формирующий некритичное мышление масс (что крайне важно для распространения политической мифологии) и «привычку повиноваться», «слепо следуя интересам коллектива», демонстрируя готовность «пожертвовать собой ради целого» [1, с. 127]. Исходя из этого, Бергсон назвал закрытое общество «инфраинтеллектуальным», поскольку оно может жить, только «сопротивляясь разлагающему его в какой-то мере воздействию ума, сохраняя и передавая каждому своему члену необходимую веру» [1, с. 288], причём принудительно, поэтому «пресса – этот способ самовыражения общества <…> не может принадлежать не физическим, ни юридическим лицам» [2, с. 13.]

В заключении следует отметить, что, несмотря на все негативные характеристики закрытого общества, оно продолжает сохранять определённую привлекательность в глазах определённой части населения земного шара (большая часть политических режимов мира − авторитарные), особенно в условиях относительного экономического благополучия. Так, ещё в 2010 г. «Левада-центр» констатировал, что 72% граждан России готовы принять «некоторые нарушения демократических принципов и ограничения личных свобод» при условии наличия потребности в поддержании порядка [5] (однако тогда и выйти на протестные митинги выражали готовность всего лишь 23% граждан России [5]).

Литература

1. Бергсон А. Два источника морали и религии. М.: «Канон», 1994. 383 с.

2. Каддафи М. Зелёная книга. М.: Международные отношения», 1989. 36 с.

3. Ким Ир Сен. Высоко неся знамя идей чучхе, ускорим социалистическое строительство [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://kfa.okis.ru/file/kfa/1011.pdf, свободный (дата обращения: 11.03.2019).

4. Ким Ир Сен, Ким Чен Ир. Моя страна – моя крепость [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=22983160&lfrom=236997940, свободный (дата обращения: 19.03.2019).

5. «Левада-центр»: россияне готовы смириться с ограничением свобод [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://hro.org/node/8157, свободный (дата обращения: 23.04.2019).

6. Поппер К.Р. Открытое общество и его враги. М.: Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. Т.1. 447 с.

УДК 165.9
Фоминенко Ю. А.

Мифотворчество как базовый принцип познания

Сегодня мы наблюдаем широкий диапазон использования определения «миф». В различных контекстах им маркируется как реальность бытия, так и его иллюзия. Его используют для выделения особых художественных произведений и характеризуют политические идеологии. Миф давно перестали считать заблуждениями архаического разума. Мифологическое сознание стало фундаментальным свойством мышления человека, а мифотворчество – антропологической потребностью.

Уже в эпоху палеолита мифологическое сознание человека стало основным механизмом осмысления и описания мира. Не имея четких различий между реальностью и фантазией, между действительным и воображаемым человек архаики тем самым осознавал себя и окружающий мир. Согласно определению К. Леви-Стросса, миф представляет собой форму упорядочивания знания в условиях недостатка информации и навыков её структурирования [2]. Несмотря на то, что содержание мифов зачастую бывает абсурдно, в структуре повествования всегда соблюдается строгая логика. Широкое хронологическое, социальное и географическое распространение мифов указывает на универсальность этой формы знания. Все свойства описываемого объекта создателю мифа, как правило, неизвестны, но наиболее важные характеристики объекта при этом упорядочиваются. Познающий субъект ограничен в своих возможностях освоения окружающего мира. Человек неизбежно сталкивается с необходимостью моделирования, упрощения сложных процессов, реально происходящих вокруг него. Познание представляет из себя процесс классификации, обобщения, типизации явлений, абстрагирования свойств и признаков от реально существующей сложности познаваемых объектов. Воспринять всю полноту многообразия мира человеческий мозг не способен. Только через упрощение отношений и связей возможно восприятие объектов и явлений бесконечно сложной вселенной [4].

Еще в начале XX столетия явно обозначился кризис идеалов классического рационализма. Человек разумный оказался не в состоянии воспринять целостность мира только с помощью рационалистического мышления, развитие которого продолжается в течение последних четырех веков. Многие исследователи замечают возрастающую потребность человечества в освоении иррационального, в постижении сущности жизни воображением, интуицией.

В этом плане мифологизация стала неотъемлемой частью личностного сознания, независящей от культурного или исторического окружения. А. Ф. Лосев, изучая формы мифологического мышления, утверждал необходимость присутствия мифа в сознании человека на любом уровне абстрактного мышления и научного мировоззрения.

Мифологическое мышление способствует отождествлению образа реальности с самой реальностью. Концепция мифа, как неотъемлемого элемента сознания, основана на непосредственном восприятии мира. Рационалистическое мышление не дает возможности познания мира как живого, целостного образования. Миф есть важная антропологическая категория, определяющая структуру мировосприятия человека, его способ мышления [1].

Во времена архаики сознание человека не выделяло отдельного индивидуума. Мифология этого периода закрепляла принятую в обществе систему ценностей, регламентировала определенные формы поведения. На этом этапе эволюции

человеческого мышления можно говорить только об индивидуальных носителях общего мифологического сознания. Однако, если взять современный социальный опыт человека в совокупности, то он имеет субъективно-индивидуальную форму и объективно-социальное содержание.

Основные мифологические представления ориентированы на психологические универсалии и архетипы общественного сознания. Многочисленные исследования показывают регулятивную функцию мифа, который остается востребован как в культурной и хозяйственной, так и в социальной жизни общества. Для человека архаики миф, как целостное знание о мире, позволял организовывать и регламентировать жизнь социума в полном объеме. Позже эти функции взяли на себя наука, идеологии, искусство. Но присутствие в культуре мифологической составляющей, в большей или меньшей степени, оставалось всегда [3].

Э. Кассирер считал, что между реальностью и человеком находится мир символов, продуктов творчества человека, мир активности его сознания: «Человек живет... не только в физическом, но и символическом универсуме. Язык, миф, искусство, религия – части этого универсума, те разные нити, из которых сплетается символическая сеть, запутанная ткань человеческого опыта» [1]. В этом смысле мифотворчество, как форма духовной культуры, выражается в структурировании реальности. Научное познание, как правило, раскладывает изучаемый мир на отдельные анализируемые элементы. Мифологическое сознание, напротив, объединяет все части в единство сущности идеальной взаимосвязью, позволяет познавать мир чувствами, образами, интуицией, дает возможность цельного восприятия мира. Мифологический образ окружающего мира не воспринимается человеком как его отражение. Этот образ становится самой реальностью, очевидной и ощущаемой. Миф позиционирует себя как важная антропологическая категория и проявляется в культуре всех исторических эпох, осуществляя связь между миром и человеком. Помимо познания мифологический принцип мышления несет в себе и другие необходимые функции, помогающие человеку во взаимодействии с природой и обществом. Актуальными эти функции остаются и сегодня.

По мнению социолога М. Ю. Смирнова, основными причинами современного социального мифотворчества можно назвать «нарастающую диспропорцию между резко ускорившимися темпами техногенного и социумного развития и адаптационными возможностями человека» [5, с. 11]. Люди находятся в постоянном поиске идентичности, в желании соотносить себя с обществами, дающими безопасность, целостность и стабильность. Современное социальное мифотворчество можно назвать способом «достижения равновесия индивида и общества».

Образно говоря, современная социальная мифология, как и во времена архаики, переводит «хаос» окружающей жизни в «космос». Благодаря своей простоте миф создает психологический комфорт, дает предсказуемость и ясность, позволяет ощутить полноту и цельность существования. В сложной и противоречивой реальности возникает постоянная необходимость компенсирующих факторов. Эта востребованность превращает мифотворчество в деятельное средство социальной адаптации. «Аналитика мифологического сознания дает основание для вывода о мифотворчестве как константном явлении в социокультурных процессах любых эпох, при любом строе господствующего мировоззрения, идеологии, политики, хозяйственных отношений» [5, с. 11].

Базовые свойства мифологического сознания не теряют своей актуальности и в наше время. Миф охватывает практически все сферы жизнедеятельности человека и представляет собой метаструктуру, присущую всем способам познания и описания

мира. Не оставлять пробелов в осмыслении мира – основная функция мифа, которая прослеживается на протяжении всей человеческой истории познания.

Литература

1. Галанина Е.В. Миф как реальность и реальность как миф: мифологические основания современной культуры. [Электронный ресурс] / Сайт «Научная электронная библиотека». URL: https://www.monographies.ru/ru/book/view?id=173 (дата обращения: 10.04.2019).

2. Ильченко А.С. Ритуальное поведение и мифологическое сознание в современном мире // Серия «Мыслители», Смыслы мифа: мифология в истории и культуре, Выпуск № 8 . СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. 300 с.

3. Неклюдов С.Ю. Структура и функция мифа // Современная российская мифология, сост. М. В. Ахметова. М.: РГГУ, 2005 285 с.

4. Пивоев В.М. Мифологическое сознание как способ освоения мира. Петрозаводск: Карелия, 1991. 111 с.

5. Смирнов М.Ю. Религиозно-мифологический комплекс в российском общественном сознании. Историко-социологическое исследование: автореферат диссертации. СПб.: СПбГУ, 2006. 47 с. [Машинопись].

6. Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Инвест-ППП, 1996. 240 с.

УДК 22.01+ 913.1
Харитонов А.М.

Библейская «манна небесная» с точки зрения географии и мифы «новой хронологии»

Современная библеистика обычно предлагает в качестве библейской манны некую разновидность съедобного лишайника [См. 3, с. 237 и др.]. Однако далеко не все с этим согласны.

Между тем в годы возможного скитания евреев в пустыне (примерно середина II тыс. до н.э.) и позже наблюдалось резкое похолодание, согласно данным отечественной климатологии. Так, К.С. Лосев [1] указывает для него время в 4-3 тысячелетия назад, хотя зарубежные источники сильно расходятся с отечественными в оценке хронологии данного временного отрезка падения температуры воздуха.

Некоторые исследователи в популярной литературе говорят даже об этом похолодании в качестве последствий «ядерной зимы». Однако считается, что подобный же эффект возможен и в случае падения на Землю небольшого астероида или ядра кометы, но значительно меньшего, чем тот, который вероятно уничтожил земных динозавров.

По этой причине похоже, что за «небесную манну» предки современных евреев вполне могли принять обыкновенный … снег. Совсем недавно в 2016 г. и несколько позже это редкое для данных широт явление было зафиксировано на территории Аравийского полуострова и даже в пустыне Сахаре, где он пролежал около суток. Снег тает на солнце, а разный вкус мог бы приобрести от различного рода примесей в зависимости от места сбора. Даже и сейчас осадки в виде снега в горах Синая иногда выпадают в зимнее время, так что эти наши предположения кажутся вполне обоснованными. Ведь во время предыдущего потепления снег на данной территории вообще мог длительно не выпадать, а потому был неизвестен местному населению.

Любопытно, что обратившись к материалам интернета автор данной работы обнаружил вполне здравые рассуждения сторонников Фоменко и Носовского на данную тему сходства манны и снега [2, глава 4.4], но полученную явно иными методами (любопытно было бы их сравнить с предлагаемыми автором данной работы). Основные предлагаемые ими положения подобного сходства снега и манны выглядят очень даже приемлемыми с точки зрения чистой науки. Расходится профессиональный географ с математиками только в одной малюсенькой детали в толковании географических фактов – ведь математики посчитали, что снег мог выпадать в значительных количествах только в северных областях земного шара.

Между тем даже исторической науке известно, что устье Нила замерзало в историческое время в IX (зима 859–860 гг.) и XI веках (1010–1011 гг.), а также и в 1709 г. Кроме того, в 1326 г. замерзло все Средиземное море. Как видим, не показав материал климатологам и не обратившись к историческим источникам, утверждать при этом северное происхождение еврейского народа будет явно бездоказательным.

Не играет особой роли и то обстоятельство, что какие-то рамки исторической хронологии даже могут быть при этом нарушены. Факт тот, что снег на Ближнем Востоке и в Африке пусть редко, но все же выпадает и делает это даже сегодня. Почему бы в отдельные периоды ему не делать это чаще в силу изменения каких-то природно-климатических условий?

Любопытно, что наблюдается скорее перенос более южных наблюдений на северные просторы и закрепление понятий из них в здешних языках сегодня, что, получается, на самом деле отметили сторонники «новой хронологии». Впрочем, если

знать, что где-то на просторах земного шара затерялись «десять колен израильских», то это не выглядит столь уж неубедительным. Ведь среди этих колен, такие как Дан и Асир вполне знакомы любителям скандинавской мифологии, например. Да и племя германиев было известно еще Геродоту как скифский народ на Ближнем Востоке.

Арабской мифологии и вовсе известно явно скифское племя асхаб-ар-расс, которое вполне можно связать с русами, тем более, что некоторые казалось бы напрочь исчезнувшие скифские этнонимы до сих пор распространены среди народов Эфиопии [см. 4]. Так что для иных толкований предлагаемых «новой хронологией» положений достаточно для вдумчивого исследователя.

На наш взгляд многие правильные аргументы вторгшихся на историческое пространство без знания дела математиков целиком уничтожают как раз их неверные выводы. В этом «новая хронология» солидарна с историей, которая совершает похожие ошибки на географическом поприще [см. 5 и др.]. Но ни та, ни другая исторические теории чаще всего не желают слушать не только друг друга, но и представителей других наук, которые пытаются как-то выправить положение. В этом и есть слабость ряда аргументов многих искусственно созданных теорий, не опирающихся на географическую практику. Но если сторонники «новой хронологии» хотели как-то выделиться среди прочих исследователей, то им, безусловно, это удалось. Но подобным образом действуют на научном поприще обычно не слишком грамотные журналисты, для которых превыше всего не факты, но «жареные» сенсации в их истолковании. А пока «новая хронология» дрейфует именно в этом направлении.

Практика обычно показывает, что разного рода журналистские «страшилки» рано или поздно перестают приниматься во внимание населением и тем наносят существенный вред нормальной науке в глазах обывателя. Так что вред от подобных построений обычно превышает пользу. Ведь далеко не каждому исследователю присущ трезвый взгляд на вещи. Пока что «новая хронология», вытесняя из науки другие возможные теории исторического развития, помимо общепринятых, наносит существенный вред, отвлекая от них внимание как специалистов, так и просто интересующихся научным знанием исследователей своими зачастую безграмотными выводами, создавая тем самым очередной «информационный шум» в науке.

А ведь только комплексный междисциплинарный подход еще способен был бы как-то выправить положение, но может ли он быть у современной науки, которая давно уже расселилась по отдельным научным квартирам? Не потому ли даже критика «новой «хронологии» со стороны исторической науки своими методами и рассуждениями порой точь в точь повторяет ее методы и приемы?

Литература

1. Лосев К.С. Климат вчера, сегодня и завтра. Л.: Гидрометеоиздат, 1985. 176 с.
2. Носовский Г.В., Фоменко А.Т. Библейская Русь. М.: Римис, 2004. 1576 с.
3. Нюстрем Г.Е. Библейский словарь. Спб.: Библия для всех, 1998. 523 с.
4. Харитонов А.М. Вопросы этногенеза в современной географии населения // Актуальные проблемы современной экономической, социальной и политической географии. М.: МГПУ, 2011. С. 215–219.
5. Харитонов А.М. Географические мифы современной исторической науки // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов II Международной научной междисциплинарной заочной конференции (июнь 2018 года, г. Севастополь) / Под редакцией О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева, С.В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2018. С. 241–244.

УДК 101.1.
Целыковский А.А.

Национальный менталитет и политическая мифология

Несмотря на то, что феномену современной политической мифологии посвящено довольно большое количество исследований, механизмы функционирования политической мифологии во многом остаются не проясненными. На наш взгляд, раскрытие данных механизмов возможно через понятие менталитета. Политическая мифология наряду с менталитетом являются важнейшими компонентами политического сознания, поэтому анализ процесса их взаимодействия позволит внести ясность в особенности функционирования не только современной мифологии, но и политического сознания в целом.

В содержании политического сознания присутствуют элементы как рационального, так и иррационального характера. Рациональные и иррациональные составляющие в политическом сознании тесным образом связаны. Более того, динамика формирования и развития политического сознания обусловлена диалектикой его рациональной и иррациональной сторон. При этом глубинные иррациональные слои политического сознания получают выражение в его рациональных структурах, то есть во многом предопределяют векторы их формирования. Политический менталитет – одно из самых важных понятий, характеризующих иррациональную сторону политического сознания. Содержание менталитета с трудом поддается рациональному осмыслению, судить о нем можно косвенно, анализируя политические традиции, идеалы и ценности. Менталитет, характеризуясь высокой устойчивостью к различным социальным и политическим переменам, формируется в течение всего исторического пути народа или нации.

Близким по своему значению к понятию «менталитет» является понятие «ментальность». Несмотря на то, что данные термины некоторыми исследователями отождествляются, их, тем не менее, целесообразно разграничить. Политический менталитет представляет глубинный уровень политического сознания, отличающийся устойчивостью и проявляющийся в виде неосознаваемых стереотипов мышления и поведения, а также предрасположенностью к определенным политическим идеалам, ценностям и традициям, характерным для всего социума.

Политическая ментальность является частью менталитета, его наиболее поверхностным слоем, более подверженным изменениям, чем глубинные пласты и характеризующим не политическое сознание в целом, но сознание различных социальных групп. То есть менталитет – это более устойчивая структура, а ментальность – менее устойчивая структура, это проявление менталитета в конкретных исторических и социально-политических условиях у различных социальных групп.

Особенности национального политического менталитета находят свое конкретное выражение в политической мифологии. Процесс формирования политической мифологии можно представить следующим образом. Базовые символы-архетипы, имеющие общекультурное значение, получают истолкование в соответствие с национальным политическим менталитетом. Конкретное и наглядное воплощение, учитывающее специфику менталитета, символы-архетипы обретают в современных политических мифах. Устойчивые политические мифы, совпадающие с национальным менталитетом и наиболее полно отражающие его характер, складываются в своеобразную мифологию нации. В свете всего сказанного становится понятным, каким образом происходит трансляция опыта и осуществляется влияние менталитета

на политическое сознание. Социокультурный опыт накапливается целыми поколениями и «кристаллизуется» в различных формах духовности. Менталитет, как глубинный и не поддающийся рационализации слой общественного сознания, находит свое выражение в виде обычаев и традиций, социальных и культурных норм, религиозных верований. Менталитет как бы растворен в национальной культуре. Наиболее характерные аспекты менталитета находят свое отражение в устойчивых смысловых структурах, неизменно присутствующих в политическом сознании и определяющих его особенности.

Современный миф необходим политическому сознанию, поскольку через него власть, апеллируя к глубинным пластам культуры и истории, обретает устойчивую опору в настоящем. По мнению Т.В. Евгеньевой и В.В. Титова, «Во-первых, мифологические представления – имманентная политико-психологическая структура массового сознания, которую необходимо рассматривать не как политико-технологический «конструкт» или следствие «издержек» недостаточной рационализации политических практик, а как сложное политико-психологическое явление, олицетворяющее темпорализацию политической культуры: постоянное стремление любого общества опереться на прошлый социально-политический опыт, особенно в условиях размытости массовых представлений о будущем. Другими словами, политический миф обогащает образы прошлого дополнительным смысловым потенциалом, придает им выразительный символический импульс в принципиально новых социально-политических реалиях» [1, с. 128]. Политическая мифология, таким образом, является не просто инструментом влияния на политическое сознание, а необходимым компонентом, без которого невозможно его полноценное функционирование. Как пишет по этому поводу И.А. Исаев «утрата поэтического и мифологического начал в существе власти и права, утрата целостных и этических начал в существе власти и права, утрата ценностных и этических ориентаций в этих сферах грозит привести к полной деградации, выраженной в бездуховности» [2, с. 228]. Именно благодаря современной мифологии как воплощению универсальных смыслов и ценностей во многом достигается целостность политического сознания.

Основные мифологические символы-архетипы трансформируются политическим сознанием исходя из особенностей национальной культуры и исторического опыта. В результате возникает уникальный, свойственный данному народу или нации комплекс политических мифов. Переосмысленные в соответствие с культурными, религиозными, историческими особенностями мифологические символы-архетипы героя, золотого века, сакрального центра и т.д. превращаются в некие идеальные представления, определяющие национальный менталитет, общественное и политическое сознание. В этом смысле мифология действительно находится у истоков национальной культуры. В отличие от официальных идеологических доктрин, мифология нации присутствует в политическом сознании имплицитно на уровне менталитета. Однако, она неизбежно проявляется в рациональных компонентах политического сознания, в частности, в идеологии, определяя в конечном итоге ее жизнеспособность.

Таким образом, мифология как система, объединяющая базовые символы-архетипы, фундирует национальную культуру и определяет специфику национального менталитета. Утрата национальных символов-архетипов вследствие каких-либо социально-политических потрясений или катаклизмов, либо при попытке внедрения чужеродных символов-архетипов, противоречащих национальному менталитету, ведет к разрушению культуры и потере идентичности. А.Ф. Косарев пишет по этому поводу: «Мифология, то есть система взаимосвязанных мифов, лежит в основе любой

культуры. Она определяет тип данной культуры и тип живущего в ней человека. Более того, всякая культура воплощает в жизнь и развивает лежащие у ее истоков мифы, доводя их при этом до их логического завершения или же, что по-видимому, одно и тоже, – до исчерпания сообщенного ими психологического заряда…Тогда наступает крах культуры, на развалинах которой возникают новые основополагающие мифы, новые национальные (или религиозные, или научные и т.д.) идеи» [3, с. 40].

Исходя из сказанного, структуру политического сознания можно представить в виде нескольких уровней. Политический менталитет – наиболее глубокий и устойчивый уровень, сохраняющий важнейшие мифологические символы-архетипы. На уровне политической ментальности – «верхнего слоя» менталитета, мифологические символы-архетипы в зависимости от исторических и социально-политических условий получают соответствующее прочтение и выражаются в форме политических мифов. Наиболее устойчивые политические мифы становятся неотъемлемым содержанием менталитета, сохраняемым и транслируемым вне зависимости от исторических условий (мифология нации). Над базовыми иррациональными компонентами политического сознания надстраиваются его рациональные составляющие. Таким образом, иррациональные компоненты во многом предопределяют процесс формирования и функционирования политического сознания и, в частности, его рациональных компонентов.

Литература

1. Евгеньева Т.В., Титов В.В. Образы прошлого в российском массовом политическом сознании: мифологическое измерение / Политическая наука, 2017, М., № 1. С. 120-137.

2. Исаев И.А. Избранные труды. В 4 томах. Том 1. М.: Проспект 1072 с.

3. Косарев А.Ф. Философия мифа: Мифология и ее эвристическая значимость. М.:ПЕР СЭ, СПб.: Университетская книга, 2000. 304 с.

УДК 101; 130 (2)
Шрейбер В.К.

До смешного короткий эскиз особенностей мифологического мировоззрения

Когда чье-то рассуждение характеризуют как проявление мифологического образа мысли, как миф, за этим часто скрывается негативная коннотация: данный субъект не вырос до уровня научной рациональности. И, казалось бы, прогресс научного образования давно должен был покончить с этим пережитком. Тем не менее, упреки тому или иному публичному лицу в мифологизации реального положения дел повторяются с завидным постоянством, – причем не только в российской культуре. Если признать, что за этими упреками стоит более или менее точная оценка того, что есть на самом деле, то встает вопрос о причинах.

Миф и мировоззрение

Первая методологическая трудность, которая встает на пути к его решению, связана с тем, что мифологическое мышление, будучи архаической – в каком-то смысле доисторической – формой осмысления действительности, синкретически соединяет первобытные верования, художественное освоение мира, зачатки эмпирических знаний. Миф как генетический исток человеческой культуры содержит в зародыше все будущие формы духовной жизни. Иными словами, отдельные его черты и особенности могут быть найдены в самых разных феноменах современного общественного и индивидуального сознания. Как следствие поле поиска оснований мифологизации культуры становится практически безграничным и упрек в мифологизации утрачивает свой критический потенциал. Отсюда вытекает целесообразность обращения к самым устойчивым и широким (обобщенным) по охвату структурам человеческого сознания. Примем, что такой структурой является мировоззрение.

Мировоззрения бывают рациональными, научными, художественными, обыденными, прогрессивными и т. д. – число таких определений каждый может плодить самостоятельно. Самыми системными типами мировоззрений принято считать мифологическое, религиозное и философское. Они историчны и есть основания полагать, что самую развитую модель формальных различий в мировоззрении, видимо, в силу своей склонности к саморефлексии предлагает философия. К анализу структуры мировоззрения западная философия обратилась в Новое время, когда И. Кант попытался преодолеть оптический смысл понятия как образа мира, как некоего видения. С легкой руки немецких идеалистов структуру мировоззрения стали отождествлять с категориальными конкретизациями отношения субъекта и объекта. Тем не менее, предложить развитую формальную модель мировоззрения как целостности не удавалось.

В советской философии остов теоретически организованного мировоззрения долгое время виделся в системе категорий диалектики. Споры так называемых «гносеологистов» и «онтологистов» привели к осознанию различий между мировоззрением и картиной мира, а когда в отечественный контекст была введена теория ценностей, в нашей философии сложились предпосылки для выделения трех гносеологических компонентов *weltanschauung*, а именно картину мира, программы поведения и ценности. Эти мировоззренческие блоки обозначены М.С. Козловой, историком философии и переводчицей работ Л. Витгенштейна. Однако она не показала, чем объединяется этот набор составляющих. Примем, что таким объединяющим и отображаемым началом является ситуация принятия решений.

Структура и предмет мировоззрения

Особенности принятия решений обсуждаются во многих дисциплинах – от математики и экономики до психологии. Однако рефлексия над аутентичностью и полнотой опций, самыми общими условиями их осуществимости, над особенностями обоснования критериев выбора того или иного варианта в их задачи не входит. Равно в них не обсуждается и степень самостоятельности (свободы) деятеля, избравшего ту или иную опцию. Но именно эти вопросы имеют особый интерес для философа. Иначе говоря, философия может быть понята как форма рефлексии над процессами принятия решений.

Всем нам приходится принимать решения – независимо от возраста, пола, образования, расы и социального статуса, – просто потому, что мы – люди. Со временем эта практика дает то, что называют жизненным опытом и даже мудростью. Своеобразие и повторяемости таких ситуаций находят свое выражение в множественности видов мировоззрения, которые назывались выше.

При всем своём многообразии ситуация принятия решения включает три компонента: набор альтернатив, условия их реализации и критерий выбора той или иной альтернативы. Ясно, что альтернативы здесь главное: нет альтернатив – нет решений. Кроме того, учтем, что опции по существу своему существуют как возможности. Поэтому вторым самостоятельным компонентом ситуации принятия решения являются условия (всегда в той или иной степени недостаточные), при которых возможность становится действительностью. Степень свободы субъекта, принимающего решения, понятно, зависит от полноты информации, как о существующих возможностях, так и о релевантных им условиях.

Повторяющиеся черты таких ситуаций закрепляются сознанием и воспроизводятся в виде фреймов или своеобразной системы координат. Набор идей, высказываний и представлений, репрезентирующих эти референтные фреймы, будем называть картиной мира (КМ). КМ, образуя часть мировоззренческого каркаса, представлена даже в метафорических высказываниях. К примеру, метафора «он достиг величайших вершин» не имеет смысла по отношению к миру с нулевой гравитацией. Поля возможностей различаются, поэтому в плане структуры мировоззрения рациональнее говорить о «жизненном мире». Это заимствованное из феноменологии словосочетание позволяет увидеть разницу между, скажем, «озабоченностями» Эйнштейна и жизненными выборами одной из героинь Джулии Робертс.

Очевидно также, что выбор требует большего, чем знакомства с альтернативами и условиями их реализации. Нужны критерии. У животных они закладываются генетически либо формируются как условные рефлексы. Специфически человеческие критерии представлены как идеалы или вкусовые (моральные, эстетические, религиозные и т.п.) предпочтения и культивируются социумом. В литературе этот набор критериев называют ценностями. Иногда эти критерии между собой сталкиваются или утрачивают самоочевидность. В таких случаях возникает нужда в их обосновании. И иногда здесь приходится, что называется, «стукнуть кулаком». Отсюда мировоззрения различаются не только картинами мира, но и способами обоснования принятых ценностей. Наконец, полноценное решение требует проработки шагов, нужных для реализации желаемой альтернативы, то есть перестройки имеющихся условий. В рамках мировоззрения описание общих характеристик этих шагов представлено в виде поведенческих программ. В несколько огрубленном виде разницу между КМ и информацией, представленной в поведенческих программах, можно интерпретировать как отношение между «знанием-что» и «знанием-как».

Таким образом, гносеологически типы мировоззрения различаются: (a) моделью объяснения, принятой в рамках картины мира, (b) способом обоснования ценностей и (c) уровнем свободы субъекта при реализации поведенческих программ. Эта тройственная структура хорошо коррелирует и с тремя гегелевскими отношениями мысли к объективности, и с динамикой развития философского знания. Она и послужит концептуальным каркасом для выделения тех особенностей мифа, которые отличают миф именно как мировоззрение. Добавим сюда ещё один аспект, а именно своеобразие языковых форм воспроизводства и передачи мировоззренчески значимой информации.

Миф как мировоззрение

Миф, по крайней мере, в своих первичных формах принадлежит дописьменной культуре, – он приземлен и имитирует конкретную жизненную ситуацию с её героями, дилеммами, ценностями и рецептами. В мифах напрасно искать категориальную систему, подобную философской или научной картине мира. Концепты мифологического времени или пространства выделяем мы, а не люди эпохи архаики. Но здесь нужно уточнение. Нарративный строй мифа нацелен на то, чтобы помочь отделить возможное (и правильное) от невозможного (и неправильного). Показ (не)возможности некоего хода дел предполагает исследование соответствующих условий и причин. По-другому, миф должен предложить некоторое объяснение. Объяснения в мифе сводятся к поиску аналогий. Аналогия – сравнение двух объектов, или систем объектов, которое позволяет высветить имеющиеся в них сходства.

Рассуждения на уровне аналогий имеют широкое хождение и в современной культуре. Обращение к аналогии как объяснительной процедуре обусловлено двумя факторами: уровневой организацией бытия и различиями в объемах накопленного жизненного опыта. Этим создается соблазн использовать сведения, полученные в одной сфере, для объяснения феноменов другой сферы. К примеру, отношения человека и социальных институтов больше походят на взаимосвязи между органом и организмом, нежели на отношения между свойствами водорода и кислорода и водой, которая образована соединением этих двух газов. И социологи активно пользовались органицистскими аналогиями. Аналогии экономят время и освобождают от необходимости думать. Однако сколь они соблазнительны, столь же и опасны.

Частным случаем аналогий являются метафоры. Мы описываем жизнь как путешествие, время как реку, юность как весеннюю пору, а старость как увядание. Как языковые животные мы живем внутри и посредством метафор, и каждый язык предполагает свой собственный их набор и масштаб. Мировоззренческие метафоры и аналогии делятся на антропоморфные и натуралистические. Архаическое мировосприятие представлено только первым вариантом. Принципиальный момент связан с тем, что мифы оперируют языком художественных образов. Образ иконичен, а если он к тому же художественен и, стало быть, содержит в себе типичное, то он не только показывает, как те или иные реалии выглядят в натуре, но и формирует в субъекте восприятия определенное идейно-эмоциональное отношение к ним. Реальность, отображаемая посредством художественного образа, пропускается через призму человеческих ценностей. И само это восприятие оказывается процессом утверждения в индивиде определенных ценностей. По меткому афоризму А.В. Ставицкого, то, «чем мы владеем, владеет нами» [4, с. 56]. Таким образом, художественность языка мифа оборачивается в мифонарративе слиянностью истинностного и ценностного компонентов. Человек с таким сознанием может поступать справедливо, но не уметь определить, что такое справедливость. Наука тоже ценностна, но в науке влияние прочих ценностей перекрывается ориентацией на истину как высшую ценность. Для мифа же истина только одна из многих, его

ценности нацелены на сохранение человеческого существования, на достижение благополучия его самого и его близких. Отсюда миф есть первичная форма идеологии.

Каков принцип мифологизированного обоснования ценностей? Ведь при всей своей наивности «доисторический мальчик» все-таки *не* был носителем того «мистического и предлогического мышления», которое приписывал древним людям Л. Леви-Брюль [1, с. 362]. «Первобытный менталитет, – утверждает классик французской антропологической науки, - является в своей основе мистическим. Эта главная черта целиком пронизывает то, как он судит, чувствует и действует» [1, с. 352].

С Леви-Брюлем ещё можно согласиться, если речь идёт о воображении и эмоциональности древних людей (напомню, что одной из целей духовной практики буддизма была выработка умений контролировать свои состояния). Но если учесть онтологические особенности субъективных форм отражения у «варваров», то становится очевидно, что он трактует мистицизм как ведущую характеристику архаического мировоззрения. Однако свидетельства в пользу этой трактовки опираются на узкое понимание антропоморфизма. Ведь мир, представленный в мировоззрении, является не миром вообще, а «жизненным миром», где существуют «человек и его вещи» (Х. Ортега-и-Гассет). Отсюда вытекает, что мифологическая картина мира не могла не включать фрагментов, где господствует объективно истинный взгляд на реальные отношения.

Поэтому допущение, что подрастающий соплеменник мог спросить более опытного и умудренного члена своего клана, почему надо поступать так, а не эдак, – это допущение вполне законно. Опора архаического сознания на наличный опыт, его очевидности и активное использование им аналогий в качестве мыслительного средства подсказывают, что формой обоснования ценностей в мифе должно было стать что-то вроде формулы «делаем так, потому что так делали предки». Я называю этот способ обоснования прецедентным в отличие от авторитарного, который специфичен для религии, и рационального.

Подражание состоит в повторении, копировании тех или иных актов или действий. Даже и в наши дни общественные традиции передаются через подражание. Воспроизводство внешней формы действия при сходных условиях, то есть *обычай,* собственно, и образует ту *поведенческую программу,* которая дополняет мифологическую КМ и закодированные в ней ценности. На заре истории этот способ трансляции навыков и умений был, по-видимому, единственным. «Все обычаи и уклады формировались методом проб и ошибок, после чего позитивный опыт фиксировался общественным сознанием как «освященный», а негативный опыт, соответственно, как «проклятый»» [2, с. 31]. Онтологически обычай принадлежит иной реальности, нежели закодированные в устном предании картина мира и ценности. Это обстоятельство, по-видимому, и породило головоломную и растянувшуюся на века дискуссию о взаимоотношениях мифа, ритуала и символа.

В заключение я хочу привести слова современного американского лингвиста и миссионера Дэниэла Эверетта о человеческих качествах маленького индийского племени *пираха*, затерянном в джунглях Амазонки, изучению языка и образа жизни которого он посвятил более четверти века, начиная с 1977 года. «Когда я впервые приехал к пираха, – пишет Д. Эверетт – я был двадцатипятилетним миссионером, … искренне верил в Бога и хотел обратить индейцев в свою веру. Вместо этого пираха обратили меня, сделав свободомыслящим атеистом. … Пираха показали мне, что можно с достоинством и подлинной радостью встречать жизнь и смерть лицом к лицу, не уповая на небеса и не страшась преисподней, что можно с улыбкой идти навстречу великой бездне. Этому я научился от них, и за это я буду им благодарен всю свою жизнь» [3].

Характеристика блестящая! Мифологизированный взгляд на мир привлекателен своей безыскусностью, простотой и высокими нравственными качествами его приверженцев. Однако миф демонстрировал эти свои позитивные характеристики в условиях простых и традиционных обществ, которые в попытках ответить на жизненные вызовы искали рецепты в прошлом. Едва ли он сохранит их в современной России, население которой отличается высокой сложностью социальных, этнических и образовательных статусов и которая вместе с тем поставила своей стратегической задачей войти в пятерку самых развитых стран мира.

Литература

1. Леви-Брюль Л. Первобытный менталитет // СПб.: Европейский дом. 2002. 400 с.

2. Полосин В.С. Роль мифа в жизни человека и общества // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов II Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2018 года, г. Севастополь) / Под редакцией О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева, С.В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2019. С. 31–34.

3. Эверетт Д.Л. Не спи – кругом змеи. Быт и язык индийцев амазонских джунглей / М.: Издательский дом «Языки славянских культур». 2016. 381 с. [Электронный ресурс]. URL: http // www. Litmir.me.

4. Ставицкий А.В. Роль мифа для человека и общества // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов II Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2018 года, г. Севастополь) / Под редакцией О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева, С.В. Юрченко, Севастополь: Филиал МГУ в г. Севастополе. 2019. С. 56–58.

.

6. Миф и логос. Наука и миф: причины и особенности взаимоотношения. Миф как единство множеств в контексте научной специализации. Борьба с мифом как основа научного познания и мифотворчества. Причины современного расширительного понимания мифа. Преодоление наукой мифа как опыт её мифологизации. Причины и условия для современного научного мифотворчества. Миф и наука: диалектика взаимодействия и соотношения

С ростом масштаба исторического действия чувство мистериальной зависимости человека от бытия не ослабевает, а, наоборот, усиливается. В этих условиях вполне закономерно оживление интереса к проблематике природы мифотворчества.

В.М. Найдыш

Наука вынуждена не просто заново доказывать свою полезность, возвращая «веру в прогресс», но искать новые мифологические «ключи доступа» к широким массам и попытаться избавить их от страха перед потенциальными опасностями «побочных эффектов» научных открытий и изобретений, отвоёвывая прежние и завоёвывая новые позиции в структуре мировоззрения современного человека.

А.П. Спорник

УДК 7.01

Лосев Д.В., Маленко С.А., Некита А.Г.

Мифология ученого-исследователя в американском кинематографе[1]

На протяжении всей истории и до наших дней человек – абсолютно во всех культурах – жил и продолжает жить, руководствуясь мифическим мышлением. Его современная суть состоит в том, что люди, в массе своей, представляют окружающий мир таким, каким его описывают те или иные социальные институты: политические, религиозные, образовательные, информационно-новостные и т.д. Такая картина мира, в своем глобальном виде, и называется мифом [1, с. 246], а ее составные части – мифологемами [2]. Ключевыми источниками мифов в человеческой истории выступают классическая мифология (сюжеты о героях, чудовищах, пантеонах богов), религия, философия, политические идеологии, корпоративные легенды и т.д. С приходом постиндустриального общества значительную роль в создании и распространении современных мифов получила наука.

Приобретя четкую институциональную, а затем и промышленную формы, наука получила особый социокультурный авторитет и политический вес в формировании общественного мнения. Во многом это означает, что обывательские массы привыкли слепо и всецело доверять слову науки, а значит, принимать на веру то, что говорят им ученые, чей авторитет базируется на официальных, доверенных статусах: «кандидат

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-00129.

наук», «доктор наук», «профессор», «академик» и т.п. Таким образом, представления о мире, вырисовывающиеся в голове современного человека на основании того, что он слышит от номенклатурных ученых, и потому всецело принимаемые им на веру, можно назвать научными мифами.

Понятно, что центральной фигурой в науке изначально является сам ученый. Каким же видит его современное потребительское общество? Какими качествами – положительными или отрицательными – наделен представитель науки в глазах современного массового человека? Оценить это можно, обратившись к еще одной важнейшей отрасли создания массовых продуктов – области западной массовой культуры, а конкретно – к американскому «ужасному» кинематографу, как одной из крупнейших и прибыльных отраслей западного масскульта, пользующейся неизменным успехом у массового обывателя.

По нашему мнению, образы ученых, встречающиеся в американском хоррор-кинематографе, можно условно разделить на четыре категории. Все они могут пересекаться друг с другом, однако каждый следует рассмотреть отдельно.

Категория первая. «Ученый-Герой», или «Добрый Гений». Как правило, персонажи этой категории используют свои таланты и знания для того, чтобы помогать отдельным людям или спасать целый мир, предотвращать катастрофы – даже те, которые поначалу кажутся необратимыми. Данный образ – взгляд на науку как на последнюю и главную надежду человечества, волшебное решение любой проблемы, требующее лишь времени и соответствующего гения «под рукой». Примерами могут служить такие знаковые голливудские персонажи, как: доктор Эмметт Браун из кинотрилогии «Назад в будущее» (англ.: «*Back to the Future*», реж. Р.Земекис, США, «Universal Pictures», «Amblin Entertainment», США, 1985, 1989, 1990 гг.); Роберт Невилл «Я – легенда» (англ.: «*I Am Legend*», реж. Фр. Лоуренс, «Warner Bros. Pictures», «Village Roadshow Pictures» и др., США, 2007 г.); главные герои ленты «Интерстеллар» (англ.: «*Interstellar*», реж. Кр. Нолан, «Legendary Pictures», «Syncopy Films», США, Великобритания, 2014 г.).

Категория вторая. «Ученый-Злодей», или «Злой Гений». Являясь моральным антиподом персонажам первой категории, «Злой Гений» ярко и разносторонне воплощает негативные образы юнгианского архетипа «Мудрого Старца», «персонифицирующего мужской Дух» [3, с. 20], а по сюжету конкретного фильма стремится захватить или уничтожить мир, ставить аморальные опыты на людях, служить другим отрицательным персонажам или просто применять свой ум в целях обогащения незаконными способами. Этот образ наиболее рельефно выражает комплекс бессознательных страхов человека перед мощью персонифицированного и институализированного интеллекта, находящегося уже «по ту сторону» как нравственности, так и закона, воплощающего спектр обывательского ужаса перед коллективными представлениями о том, кто способен одной лишь силой мысли уничтожить, или подчинить себе кого угодно.

Показательно, что в традиции голливудских «ужасных» лент этот принцип отлично «работает» и в обратную сторону, демонстрируя, через «привлекательность» ужасного образа для потребительской аудитории, извечную человеческую жажду социального доминирования или вымещения на окружающих своих бессознательных обид и страхов. Наиболее запоминающимися примерами таких образов, созданных голливудскими мастерами киноужаса могут быть: профессор Джеймс Мориарти, «Шерлок Холмс: Игра теней» (англ.: «*Sherlock Holmes: A Game of Shadows*», реж. Гай Ричи, «Warner Bros. Pictures», «Village Roadshow Pictures» и др., США, 2011 г.); доктор Ганнибал Лектер, персонаж экранизаций романов американского писателя Томаса Харриса «Молчание ягнят» (англ.: «*The Silence of the Lambs*», «Strong Heart/Demme

Production», «Orion Pictures», США, 1991 г.) и последующих приквелов и сиквелов; Уолтер Уайт, главный герой телесериала «Во все тяжкие» (англ.: «*Breaking Bad*», реж. В. Гиллиган, Б. Крэнстон, М. Макларен и др., «Sony Pictures Television International», США, 2008-2013 гг.).

Неотъемлемой частью голливудского образа «Злого Гения» также является образ «Возвышающегося ученого», воплощаемых создателями фильмов в том числе и в типажах положительных, по большей части, персонажей. Эти ученые, например, для создания комедийных сцен, используют свой интеллект и научные регалии для самоутверждения в социуме посредством унижения окружающих, менее образованных и привилегированных. Такой персонаж может изображаться откровенно дезориентированным в социальном плане, чем подчеркивается отсутствие острой нужды в социальных навыках и принятии социальных норм при наличии развитого в каком-либо аспекте ума и высокого общественного положения. В качестве примера можно назвать персонажа Шелдона Купера из телесериала «Теория Большого взрыва» (англ.: «*The Big Bang Theory*», реж. М. Сендроуски, «Warner Bros. Television», «Chuck Lorre Productions», США, 2007–2019 гг.) и целом ряде других популярных среди зрителей многих стран голливудских лент.

Категория третья. Крутой Ученый, или «Ученый с Кулаками». Образы ученых этой категории, наводящие ужас на своих противников, предстают лихими искателями приключений, этакими «сорвиголовами на службе науки». Их киношная «крутизна» заключается в умении запросто одолевать любых врагов, выживать в любых экстремальных условиях и покорять сердца любых красавиц/красавцев, попутно совершая прорывы в научной деятельности. Этот кинообраз явно выражает бессознательное желание многих представителей сферы интеллектуального труда, испытывающих, по тем или иным причинам, трудности в выстраивании социальных отношений, выглядеть в глазах общества более привлекательно. В качестве примеров этих образов могут быть названы Индиана Джонс, протагонист серии одноименных фильмов, например, «Индиана Джонс: В поисках утраченного ковчега (англ.: «*Indiana Jones and Raiders of the Lost Ark*», реж. Ст. Спилберг, «Paramount Pictures», «Lucasfilm», США, 1981 г.) с последующими продолжениями; Лара Крофт, героиня фильма «Лара Крофт: Расхитительница гробниц» (англ.: «*Lara Croft: Tomb Raider*», «Paramount Pictures», реж. С. Уэст, США и др, 2001 г.), а также продолжения этой картины? Вышедшего в 2003 году.

Подкатегорией, не слишком выбивающейся из описанной выше группы, является образ «Выживающего Ученого» – персонажа, которому противостоит лишь агрессивная окружающая среда, в которой он должен выжить. Таков, например, астронавт Марк Уотни, который должен был испытывать муки астрофобии как человек, оставшийся в одиночку на чужой планете, герой фильма «Марсианин» (англ.: «The Martian», реж. Р.Скотт, «20th Century Fox» и др., США, 2015 г.); или астронавт Райан Стоун, персонаж технотриллера «Гравитация» (англ.: «Gravity», реж. А.Куарон, «Warner Bros.», США, Великобритания, 2013 г.).

Категория четвертая. «Ученый-Монстр», или «Проклятый Ученый», «движимый более сложным комплексом социокультурных и мифологических мотивов» [4, с. 371]. Характерной особенностью этого, пожалуй, самого ужасного в нашем обзоре голливудского «ученого» персонажа является его участие, по сюжету того или иного фильма, в рискованном научном эксперименте. Как правило, для нагнетания саспенс-эффекта, непременным итогом подобного «научно-исследовательского творчества» становится «случайное» приобретение героем неконтролируемой «оборотнической», монструозной природы. Одним из ключевых сюжетных мотивов голливудской традиции фильмов ужасов, с участием данного

персонажа, является его напряженная и драматическая борьба с «внутренним демоном», предполагающая стремление героя, во что бы то ни стало обуздать вырывающуюся из него деструктивную силу. Образ «Проклятого Ученого», реализованный голливудским «ужасным» кинематографом в целой галерее типажей, может, с одной стороны, выражать страх человечества перед техногенными катастрофами как следствием научно-технического прогресса. Либо, с другой – представлять жгучее желание талантливого самородка или же закоренелого авантюриста от науки, более или менее органично сочетать в себе высокий интеллект и приобретенную в результате научных экспериментов феноменальную физическую силу.

Примеры: доктор Джекил и мистер Хайд, в фильме «Лига выдающихся джентльменов» (англ.: «The League of Extraordinary Genlmen», реж. Ст. Норрингтон, «20th Century Fox», США, 2003 г.); а также Сет Брандл, талантливый и безумный экспериментатор из триллера «Муха» (англ.: «The Fly», реж. Д. Кроненберг, П.Розема, «20th Century Fox», «Brooksfilms», США, 1986 г.), а также не менее шокирующего продолжения, вышедшего в 1989 году и имевшего не меньший успех у зрительской аудитороии.

Обобщая и подытоживая сказанное, можно заключить, что американский «ужасный» кинематограф вот уже более столетия успешно и достаточно прибыльно эксплуатирует и транслирует в обывательские массы все планеты целую палитру шокирующих образов ученого как человека, обладающего особой силой и специфическими знаниями, с помощью которых он может кардинально манипулировать природой и обществом, – в позитивном или, как мы выяснили, чаще всего, негативном ключе. При этом показательно, что несмотря ни на какие предрассудки, связанные с восприятием и оценками их труда, «ужасные» ученые еще и успешно посягают на одни из самых высоких ступеней в социальной иерархии и претендуют на роли вершителей судеб окружающих их обывателей.

Литература

1. Анцупов А.Я., Шипилов А.И. Словарь конфликтолога [Электронный ресурс] /2-е изд. СПб.: Питер, 2006. 528 с. URL: https://books.google.ru/books?id=BL_DCwAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=ru#v=onepage&q&f=false (дата обращения 21.04.2019).

2. Толковый словарь русского языка / Под ред. Д.Н. Ушакова. М.: Гос. ин-т «Сов. энцикл.»; ОГИЗ; Гос. изд-во иностр. и нац. слов. 1935-1940. URL: https://dic.academic.ru/dic.nsf/ushakov/861294 (дата обращения 12.05.2019).

3. Маленко С.А., Некита А.Г. Археология Самости: архетипические образы осуществления Человеческого и формы его социального оборотничества. Монография. Великий Новгород, 2008. 298 с., 26 ил.

4. Некита А.Г. Экранные жертвоприношения: архаический миф и голливудская хоррор-реанимация массовой культуры // Вестник Удмуртского университета. Серия Философия. Психология. Педагогика 2018. Т. 28. Вып. 4. С. 371–377.

УДК 165.19
Мартишина Н.И.

Паранаука в поле взаимодействия мифологии и науки

Многообразие форм околонаучного знания – это во многом многообразие вариантов пересечения и взаимного наложения гносеологических стандартов, возникающих во взаимодействии различных видов познания.

Околонаучное знание представлено в современном когнитивном поле совокупностью концепций, которые ориентированы на критерии научности, строятся в формах, принятых в науке, но не соответствуют одному или нескольким критериям научности [2, с. 24]. Околонаучное знание возникает и развивается в периферийной области науки, в зонах, где нормативное, обладающее всеми необходимыми параметрами научности познание не может быть обеспечено. Поскольку познавательный процесс в этих зонах выходит из-под контроля стандартов науки, в нем, наряду с некоторыми чертами научности, проявляются и характеристики других видов познания.

Околонаучное знание возникает, таким образом, на стыках науки с различными видами вненаучного познания – религиозным, мифологическим, художественным, обыденным и практическим, несциентистским философским познанием, и тип околонаучного знания на каждом из стыков определяется своеобразной комбинацией научных параметров с традициями конкретного вида вненаучного знания. Так, преднаука обладает, с одной стороны, зарождающимися характеристиками науки, а с другой стороны – несомненными признаками обыденного знания. На стыке между наукой и религией формируется спектр мистически-ориентированных концепций, использующих научную риторику, но при этом оценивающих методы науки как слишком грубые; в концепциях этого типа изначально предполагается присутствие за слоем наблюдаемой физической реальности «тонких материй», от исследователя требуется вера и соответствующий душевный настрой, а фигуры основателей и тексты сакрализуются.

В зоне взаимодействия науки с художественным творчеством развиваются учения, требующие полета фантазии и интерпретирующие традиционные научные проблемы на максимуме возможного – такова, например, уфология, в основе которой лежит оправданная и даже необходимая с научной точки зрения гипотеза о существования разумной жизни на других планетах, обросшая в культуре огромным количеством самых невероятных допущений. На стыке науки и несциентистской философии возникают концепции, не имеющие достаточного для своего времени научного обоснования и вдохновленные, как правило, определенными мировоззренческими предпосылками; такова, в частности, девиантная наука – разработки, которые ведут исследователи по собственным программам и которые могут на следующем этапе оказаться прорывными.

Пограничные зоны отличаются друг от друга также распределением между критериями научности, воспроизводимыми на данном типе знания, и критериями, оказывающимися «непроходимыми»: в каждом случае это несколько иные критерии. Так, для научно-религиозных концепций наиболее проблематичны критерии обоснованности и нормативности; в научно-художественных формах знания затруднена реализация критериев объективности и простоты; в преднауках невозможны выраженный методологизм и языковые параметры научности, и т.д.

Поле взаимодействия научного и мифологического познания на первый взгляд представляется стыковкой наиболее удаленных друг от друга видов познания, так что

даже не вполне понятно, почему концепции в этом поле рождаются с таким постоянством и обладают завидной устойчивостью (как, например, астрология – одна из древнейших научно-мифологических систем).

В действительности существует глубинное родство когнитивных установок науки и мифологии, определяющее характер их взаимодействия. Прежде всего речь идет о принципах натурализма и детерминизма, составляющих основу научного мышления и фактически действовавших в мифологическом мировоззрении, хотя и в неотрефлексированном виде. В отличие от религии, сущность которой определяет разделение мира на сферы естественного и сверхъестественного, мифология видела мир как единую, связанную реальность; мифологические боги вмешиваются в земные события, мифологические сюжеты вписываются в земную историю и определяют ее параметры.

Некоторые авторы даже считают то обстоятельство, что «миф не делает различия между сверхприродным и природным» [1, p. 9–10], определяющей чертой мифологического мышления. По существу этот взгляд приближается к естественнонаучному натурализму, полагающему, что всякое явление происходит в природе и имеет объяснение внутри самой природы, тогда как религиозная позиция отказывается от данного принципа.

Так же, как к натурализму, мифологическое мышление тяготеет к детерминизму, более того – реализует практически его предельный (гипертрофированный, по выражению Э. Кассирера) вариант: миф отрицает случайность, предполагая, что всякое событие обязано иметь причину в предыстории, а всякий выбор этого, а не другого варианта из имеющихся возможностей – свою подоплеку.

«Каузальный инстинкт», определяющий развитие мифологических сюжетов, определяет и формирование соответствующей направленности мышления, парадоксально близкой к науке. Так же, как впоследствии наука, мифология видит в мире царство всеобщей закономерности, хотя и пока в форме цепочек последствий, проистекающих от локальных событий; так же, как наука, мифология не поддерживает идею принципиально необъяснимых явлений: мир для нее – это гигантская сеть взаимосвязей, в которую вплетены все отдельные предметы и явления.

В результате вместо ожидаемой несовместимости двух типов мышления мифологические схемы, встроенные в глубинное основание человеческого способа рассуждения, вступают в резонанс с некоторыми научными идеями и поддерживают их развитие.

Знание, возникающее в поле взаимодействия науки и мифологии, отлично от преднауки, девиантной науки и т.д. и чаще всего обозначается как паранаука. В этом типе знания, как правило, выполняются научные критерии объективности, обоснованности (обоснования могут не выдерживать критики с точки зрения нормативной науки, но они там присутствуют), методологизма (отличия от научных методов, как правило, обнаруживаются на процедурном уровне), универсализма, а наиболее труднопроходимыми для него оказываются критерии фальсифицируемости (в паранауке, напротив, более или менее осознанно используются встроенные механизмы защиты от фальсификации, например, введение в эксперимент условий, затрудняющих его воспроизводство) и простоты (логику паранауки можно описать через принцип максимизации исходных допущений – в ней считается реально возможным не то, что достоверно подтверждается эмпирическим опытом, а то, что опытом не исключено).

С другой стороны, паранаука активно использует такие гносеологические характеристики мифологического мышления, как синкретизм (в паранаучных

рассуждениях напрямую сопрягается наглядное представление и обобщение, описание и оценка, объект и его символическое значение), нечувствительность к логическим противоречиям (отказ от аксиомы силлогизма и закона исключенного третьего), интерпретация имени как сущности объекта (в силу чего именование совпадает с пониманием, а возможность связного описания события в определенных терминах отождествляется с его объяснением), специфическая трактовка времени, предполагающая постоянное присутствие прошлого в настоящем. Таким образом, паранаука может быть достаточно точно идентифицирована как форма современной мифологии.

Литература

1. Manton G.R. The making of myth // Myth and the Modern imagination. Dunedin: University of Otago Press, 1967. p. 9–25.

2. Мартишина Н.И. Феномен и типология околонаучного знания // Вестник Сибирского государственного университета путей сообщения. Вып. 29. Новосибирск: Изд-во СГУПСа, 2013. С. 19–28.

УДК 930.1
Менщиков И. С.

Миф и современное историческое знание

Роли и функции мифа посвящено множество работ, в том числе и мифу историческому и идеологическому. Можно выделить три основных понимания мифа, распространенных в науке. Во-первых, это архаический миф, главным признаком которого является синкретизм, это упрощенная образная схема мира, объясняющая и предписывающая определенный образ действий. Во-вторых, это художественный миф, распространенный в литературе. И, в-третьих, это социальный обман, вызванный к жизни процессами ремифологизации XX века и использующий искусственно возрожденные механизмы архаического мифа [10, с. 227], поскольку, согласно известному высказыванию М. Элиаде, мифологическое мышление может оставить позади свои прежние формы, может адаптироваться к новым культурным модам, но оно не может исчезнуть окончательно [14, с. 28]. Мы остановимся на третьем понимании мифа и попытаемся определить, что такое исторический миф.

Понятие «исторический миф» может иметь несколько значений. В данной статье под историческим мифом понимается искусственная конструкция, созданная в области исторического знания, но не имеющая в себе реального исторического содержания. Говоря проще, это выдумка, укоренившаяся в историческом сознании. Можно выделить исторические мифы, целиком выдуманные и не имеющие подтверждения в исторических источниках. Это, например, пресловутая фраза Людовика XIV «Государство – это я», о которой речь пойдет дальше или книжка Лео Таксиля «Священный вертеп», написанная в 1879 г. В ней автор заявляет, что покажет подлинную историю католической церкви: ложь, предательство, убийство, стяжательство, разврат. Затем он выпустил «Забавную Библию». Книги Таксиля по большей части собрание сплетен, домыслов, побасенок, непроверенных фактов и сомнительных источников. Но «факты» из истории папства, приведенные в «Священном вертепе» охотно приводились в советских учебниках и научно-популярной литературе без всякой дополнительной проверки. Вторая разновидность исторического мифа – придание историческим событиям смысла и значения, которыми они не обладают. Так, небольшое пограничное сражение, бывшее, по всей вероятности, в 1242 г. превращается в эпическое Ледовое побоище, Битву за Родину, которое стоит в одном ряду с Куликовской битвой

Миф довольно мирно уживался с историческим знанием на протяжении столетий, особенно если принять во внимание характер этой дисциплины на границе научного знания и литературы. Философы и историки XVIII – начала XIX века призывали изгнать мифы и сказки со страниц исторических сочинений. Однако место старых «классических» мифов заняли новые, «научные». Тогда же, в XIX веке, архивы были открыты для исследователей, а изучение национального прошлого, поощрялось государством, были созданы специализированные кафедры, появились публикации источников [3, с. 288]. Историческая наука оказалась втянутой в процесс развития национального сознания. К началу XX века за историей закрепились функции коллективной памяти и патриотического воспитания. Уроки истории стали обязательными и даже в начальной школе давались элементарные знания по истории [7, с. 238 - 240]. Естественно, что в таких условиях знания о прошлом нужно было упрощать. Эти знания закреплялись в памяти народа уже не как мифологические, но как имеющие под собой научную основу. Это миф, сконструированный по определенным правилам и с определенными целями, прежде всего идеологическим

[3, с. 291]. «Парадоксальным образом история XIX века, считавшая себя свободной от нравственности и политики, выполняла при этом в высшей степени политическую функцию… она была плавильным тиглем национального самосознания» [6, с. 307].

В условиях формирования и развития массового сознания в XX веке произошло внедрение в него мифов, которые, конечно значительно отличались от своих архаических предшественников. Псевдонаучность заменила религиозность и стала важной составляющей новых мифологических систем. Попытаемся рассмотреть причины этого явления в исторической и идеологической сферах и выявить его функции. Как отмечает М. Леруа, «миф не столько отображает действительность, сколько преображает её» [2, с. 418]. Миф призван мобилизовать сторонников, демонизировать противников и дать правдоподобное объяснение событиям прошлого, он способен объяснить все события истории, разгадать все её тайны. Он настраивает общественные группы против зла, источника коллективных тревог и опасений, чьими вредоносными действиями объясняются беды общества [2, с. 437]. Таким образом, миф не просто создается и навязывается, общество или некая общественная группа уже готовы принять его, равно как и объяснения и предсказания, которые он содержит. «Миф призван снять травму, воссоздать ускользающее единство окружающего мира, разломанного историческими драмами... Миф – это лекарство обыденного сознания и одновременно – его экспансия… И наряду с этим одним из главных признаков оказывается простота, схематизм, антиисторизм. Но в этом совпадении идеологического заказа с общественными настроениями кроется куда более серьезная опасность, чем просто идеологизация учебников. Забывание не может по-настоящему избавить от травмы, избавление от мучительных моментов истории обязательно оборачивается отказом от рационального познания, а значит – неизбежностью использования невежества в целях манипуляции» [11, с. 427–428].

Склонность к созданию мифов присутствует в наши дни, причем как на бытовом, так и на профессиональном уровне [4, с. 9–10]. По всей видимости, такова природа человеческого сознания. Мифологизация прошлого – одна из основных составляющих этого явления. Мифологизация активно представлена в историософии, где нет конца рассуждениям о корнях, истоках, путях, ступенях и т.д. [9, с. 253]. Эти архаические или мифологические способы конструирования прошлого, отмечают в одной их своих работ И.М. Савельева и А.В. Полетаев, особую роль играют в идеологии. «Достаточно напомнить, – пишут они, – мифы о первопредках и мифических героях… Эти два типических элемента архаического знания по сей день выступают в качестве прототипов при формировании образов прошлого (прошлого данной нации и её исторических деятелей)» [9, с. 253].

Однако почему же миф находит свое место в системе исторического знания? Допущение мифа в предметное поле исторической науки, на наш взгляд, происходит по двум основным причинам. Во-первых, историк добросовестно пересказывает непроверенную или откровенно ложную информацию своих коллег-предшественников. Это бывает чаще всего в силу того, что историк недостаточно подготовлен в профессиональном смысле и не всегда способен отделить вымысел предшественника от правды. Кроме того, существует историографическая традиция и доверие к трудам авторитетов. Так появляются и закрепляются представлении о том, что Петр I был «хорошим» царем, а Павел I, напротив, «плохим». Во-вторых, историк может сознательно заниматься упрощением и искажением истории в тех случаях, когда этого требует аудитория. Например, в учебниках по истории для школ упрощение неизбежно. Краткость и понятность изложения требуют определенных жертв. В силу этого именно школьные учебники являются главным хранилищем и рассадником исторических мифов, которые, к тому же, имеют претензии на научность.

В меньшей степени это замечание применимо к учебным пособиям для высшей школы.

Однако самой частой причиной создания мифа является политическая и идеологическая конъюнктура. Наиболее ярким примером является случай прямого заказа. Еще с незапамятных времен правители заказывали исторические сочинения, призванные возвеличить их и опорочить врагов. В последние двести лет в этом качестве все чаще выступает государство, а история становиться заложником политики. Достаточно вспомнить целую плеяду советских историков, которые были вынуждены либо писать в духе официальной идеологии, либо в лучшем случае, молчать. «Мало кто из историков, от Фрейзинга до Вольтера, от Полибия до Лависса, от Тацита до Моммзена, во имя науки не был бы на службе у коронованного лица, у государства, у отечества или у какой-нибудь партии», – отмечает М. Ферро [12, с. 47].

Даже крупные историки не избежали участи сознательных миротворцев. Мифы, созданные их пером, получали особую весомость, благодаря их авторитету и таланту. Можно вспомнить великого французского историка Ж. Мишле. «XVI и XVII векам, – пишет он, – я устроил ужасный праздник. Рабле и Вольтер смеялись в своих могилах. Околевшие божества, истлевшие короли предстали без покрывала. Пошлая история условностей, это стыдливая недотрога, наконец исчезла. Безжалостному анализу было подвергнуто правление покойников от Медичи до Людовика XIV» [1, с. 6]. В этой цитате особенно настораживает не только излишне эмоциональный тон, но и фраза «безжалостный анализ». Именно безжалостный, а не беспристрастный или глубокий. Великий французский историк внес немалый вклад в критику «Старого режима», принеся историческую истину в жертву своим убеждениям. Другой видный французский историк Эрнест Лависс, который был фактически официальным историком Третьей республики распространил свое влияние на многочисленные издания по истории начиная со школьных и кончая обобщающими исторически курсами, которое сохраняется и по сей день. Ф. Блюш отмечает, что для этого историка характерен большой научный подход, но излагая факты истории «Старого режима» и Французской революции он «всё время перемещается из кресла судьи в кресло обвинителя, словно изображает суд истории». В изданиях, предназначенных для взрослых, он более сдержан. Но в учебниках для начальной школы он повторяет устоявшиеся мифы [1, с. 6]. Надо сказать, что Французская революция и предшествовавший ей «Старый режим» стали пробным камнем для отечественных и зарубежных историков. А.В. Чудинов пишет, что образ этих событий принадлежал скорее к сфере мифического, сакрального, чем к области собственно научного знания. Более того, сам процесс формирования этого образа происходил «через сознательное забвение тех исторических реалий, которые противоречили идеализированному представлению о Революции» [13, с. 11]. Создавая «светлый миф» о Французской революции левые и либеральные историки не могли не создать «черную легенду» об абсолютизме, а русские историки, начиная с Н.И. Кареева, использовали термины «абсолютная монархия», «неограниченная монархия», «самодержавие» как полные синонимы. Именно «Старый режим», который представлял сплошное экономическое бедствие, душил не только торговлю, промышленность и сельское хозяйство, но всякое свободомыслие, не говоря уж о правах и свободах, поскольку, как якобы говорил Ришелье, «прав у подданных нет, есть лишь одни обязанности». Короли довели свой народ до полного истощения, в результате чего и произошла Революция [13, с. 70–73]. Здесь уместно вспомнить, что в многочисленных учебниках и даже монографиях повторяются слова Людовика XIV «Государство – это я», которых он никогда не произносил и которые не отражены ни в одном историческом источнике. Более того, такая мысль даже не приходила королю в голову. «В этом фрагменте

черной легенды не ничего достоверного» [1, с. 92–93]. Не подтверждается современными историческими исследованиями тезис об «объективной неизбежности» Французской революции [13, с. 282].

Сходные случаи можно найти и в отечественной историографии. Так, например, спор норманистов и антинорманистов в советской историографии был решен однозначно. Здесь свою роль сыграл академик Б. А. Рыбаков. В критической статье А.П. Новосельцева, рассматривается мифотворческая составляющая его трудов. Он отмечает: «Уже в ранних трудах Рыбакова наметилось стремление внедрить в историографию ряд положений и трактовок, не опирающихся на источники, надуманных, конъюнктурных. Пример - его статьи начала 50-х годов о Хазарии» [5, с. 24]. А.П. Новосельцев отметил ряд натяжек в использовании источников. Полулегендарный Кий становится родоначальником туземной династии «и все это для того, чтобы развенчать мифический норманизм, якобы и ныне подрывающий устои нашей исторической науки». Продолжая анализ работы Рыбакова «Киевская Русь и русские княжества в IX–XIII вв.» он указывал, что её автор старается принизить историческое значение Новгорода, второго (после Киева) центра древней Руси, Новгород превращается под его пером в «крепостицу», построенную или самими словенами, или киевским князем в северных пределах государства. Фактически Рыбаков борется даже не столько с тезисом норманистов об основании Древнерусского государства варягами, сколько против возможности рождения восточнославянской государственности на русском Севере. «Вот такой мир истории подарил читателю Рыбаков! Его фантазия создает порой впечатляющие (для неспециалистов) картины прошлого, не имеющие, однако, ничего общего с тем, что мы знаем из сохранившихся источников. Любая наука нуждается в гипотезах, но то, что делает с историей Руси Рыбаков, к научным гипотезам отнести нельзя» [5, с. 31–32]. Исторические мифы, касающиеся Средневековой Руси, рисуют нам яркую картину, на которой история предстает как магистральный путь объединения земель вокруг Москвы и постоянной борьбы с иноземными захватчиками и князьями-сепаратистами, причем такие захватчики как монголы и крестоносцы не только уравнены в опасности для русских земель, но последние в историографической традиции рисуются даже большим злом. Истоки этой традиции стоит искать в позитивистском XIX веке. Историки той поры (русские и зарубежные) пытались объяснить как «мы» стали такими, как оформились нации и современные государства. Историк, объясняя, как формировалась нация, тем самым доставлял людям средства для того, чтобы они могли иметь собственное мнение о социально-политическом развитии своего времени [6, с. 308]. История государств и наций, созданная два столетия органически сочетает реально установленные факты, события, которым придано мифическое значение и откровенно мифологические сюжеты. История превращается в рассказ, действие которого разворачивается в прошлом, но «помогает истолковать события, происходящие в настоящем» [2, с. 12]. Этот исторический рассказ сочетает правдоподобные и мифологические страницы и сам обретает черты мифа, который по выражению М. Леруа призван выполнять объяснительную функцию, помогает «превратить хаос фактов и событий в стройную и логическую картину… помимо истолковательной он играет еще и роль мобилизующую» [2, с. 13]. Этот исторический миф превращается в «вечное повторение, он объясняет современные события с помощью интерпретационных схем, созданных очень давно и не претерпевших с тех пор никаких изменений. Миф – текст, отсылающий к другим текстам, своего рода игра кривых зеркал; сам он давно не отражает никакую реальность» [2, с. 13].

Выше уже говорилось, что простые объяснительные схемы помогают не только выстроить простые, а лучше сказать – упрощенные причинно-следственные связи, но и снять напряжение в общественных группах. Исторические мифы помогают им получить представление о своем прошлом, объединиться и обнаружить образ врага не только в настоящем, но и в прошлом. «Миф черпает свою легитимность, действенность и убедительность в навязчивом повторении одних и тех же аргументов и образов, передающихся из века в век, от автора к автору» [2, с. 18]. Тем самым можно объяснить многие недостатки современного общественного развития и выявить, что в общественных бедах виноваты монголо-татарское иго, бояре-изменники, глупые цари или заговоры врагов. Простота таких объяснений и романтическая загадочность помогают «черным легендам» или «белым легендам» закрепиться в историческом сознании, воспроизводиться и фактически подменять истину.

Литература

1. Блюш Ф. Людовик XIV. М.: Ладомир, 1998. 815 с.

2. Леруа М. Миф об иезуитах: от Беранже до Мишле. М.: Языки славянской культуры, 2001. 463 с.

3. Мастогрегори М. Освобождение от прошлого // Homo Historicus. М., 2003. С. 288–297.

4. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М.: Наука, 2000. 407 с.

5. Новосельцев А.П. «Мир истории» или миф истории?// Вопросы истории. 1993. №1. С. 23–31.

6. Про А. Двенадцать уроков по истории. М.: РГГУ, 2000. 336 с.

7. Ревель Ж. Возвращение к событию: пути историописания // Homo Historicus. С. 238–240.

8. Репина Л.П., Зверева В.В., Парамонова М.Ю. История исторического знания. М.: Дрофа. 2006. 288 с.

9. Савельева И.М., Полетаев А.В. Знание о прошлом: теория и история. Т.1. Конструирование прошлого. СПб.:, Наука, 2003, 632 с.

10. Савельева И.М., Полетаев А.В. Теория исторического знания. СПб.: Изд-во «Алетейя. Историческая книга», 2007. 523 с.

11. Соловьев С.М. Идеологические мифы в современных учебниках истории // Отражение событий современной истории в общественном сознании и отечественной литературе (1985–2000): Материалы научно-практической конференции, 27–28 октября 2009 года. М., 2009. С. 227–245.

12. Ферро М. Кино и история // Вопросы истории. 1993. № 2. С.47–57.

13. Чудинов А.В. Французская революция: история и мифы. М.: Наука, 2007. 310 с.

14. Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Академический проект, 2005. 224 с.

УДК 165. 9
Найдыш В.М.

Миф и мышление[1]

Конец XX – начало XX1 вв. – эпоха ремифологизации как мировой, так и отечественной духовной культуры. На смену мировоззренческому оптимизму Модерна, его уверенности, что у природы можно «вырвать любые тайны», приходит мифологическое убеждение, что мир полон загадок и тайн, скорее «непрозрачен», чем «прозрачен». Возрождаются казавшиеся давно исчезнувшими языческие суеверия, ритуально-мистические практики, оккультизм, магия, спиритизм, колдовство и др. В эпоху постмодерна мифотворчество и тайнотворчество, как и много веков тому назад, становятся значимыми составляющими духовной жизни. Мифами и тайнами насыщаются прежде всего ценностные формы духовной культуры (массовое сознание, политическая идеология, искусство, религия, мораль и др.). Но не только. Даже в таком оплоте рационализма как наука формируются «духовные кентавры», в которых дополняют друг друга логико-доказательное и мифологическое, рационально-теоретическое и иррационально-мистическое, мирно уживаются понятия научной картины мира с мифологическо-мистическими представлениями и др. [8]. По сути, мы сталкиваемся с интереснейшим культурным парадоксом (назовем его «мистериальный парадокс»): с ростом масштаба исторического действия чувство мистериальной зависимости человека от бытия не ослабевает, а, наоборот, усиливается. В этих условиях вполне закономерно оживление интереса к проблематике природы мифотворчества.

Среди современных трактовок природы мифа выделяется группа концепций, в которых мифотворчество относится исключительно к сфере эмоционально-чувственной образности, иррациональным (а иногда и вообще к чисто бессознательным) процессам. В них противопоставляются друг другу мифологическое и рационально-понятийное, миф и мышление. Такой подход по меньшей мере в двух отношениях существенно ограничивает поле структурных и исторических взаимосвязей мифологического и мыслительного. Во-первых, в нем утрачивается специфика мышления, понимание того, что мышление – это не непосредственное отражение объекта (подобную задачу решает чувственный образ), а опосредованное обобщенное отражение действительности, нацеленное на выделение глубинных закономерных, сущностных связей и отношений реальности, формирование системы объективных знаний о мире. Во-вторых, в нем не учтены генетические связи мышления и мифотворчества, роль мифологии в происхождении мышления.

В классических направлениях гносеологии и психологии XIX–XX вв. проблема генезиса мышления формулировалась как задача научно-теоретической реконструкции качественного перехода от образа к мысли, от непосредственного наглядно-чувственного отражения к опосредованному абстрактно-понятийному отражению, который базируется исключительно на социально-культурной детерминации (трудовой деятельности, общении и др.). При всем своем разнообразии такие научно-теоретические реконструкции сводились к двум противоположным подходам. В первом специфика мышления как абстрактно-понятийного процесса размывалась и редуцировалась к чувственно-образным формам и их взаимодействиям

[1] Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований по теме: “Мифотворческая деятельность сознания и ее исторические типы (от первобытной мифологии к неомифотворчеству). Философский анализ”; проект №18-011-00186а.

(например, бихевиоризм, гештальт-психология и пр.). Здесь мифологическое не противопоставляется мыслительному, абстрактно-понятийному, а, по сути, отождествляется с ним. Второй подход строился на противопоставлении абстрактно-понятийного мышления и чувственной образности, на интерпретации мышления как безóбразного, а мысли как внечувственной (например, вюрцбургская школа). В нем миф и мышление противостоят друг другу как несовместимые и несоизмеримые функции сознания.

В конце XX – начале XXI вв. в условиях становления шестого технологического уклада сформировался запрос на развитие информационных технологий, когнитивной психологии, лингвистики, комплекса когнитивных наук, нацеленных на создание искусственного интеллекта, разработку технологий робототехники, а также неклассических эпистемологий [4; 10; 12], в которых формирование познавательных способностей человека рассматривается в контексте биологической эволюции, в частности, подчеркивается познавательная роль его телесной организации и операционально-деятельная основа познания [2; 11; 13] и т.д. На такой основе существенно расширился теоретико-методологический базис проблемы генезиса мышления, в частности, получила развитие деятельно-операциональная трактовка процесса мышления.

Ее идейный базис определяется следующими позициями. Переход от образа к мысли представляет собой особую форму расширения чувственного опыта, выхода за границы последнего. Такой выход состоит не в порождении новой формы отражения (наряду с ощущением, восприятием, представлением), а в активном преобразовании субъектом собственной чувственной образности, разделении средствами операционального воздействия на образ в ее содержании объективного и субъективного моментов. Причем, подобные средства извлекаются из самой же образности и фиксируются знаками языка. При таком подходе генезис мышления предстает как становление системы взаимодействия операндов (то, на что направлена операциональная активность субъекта: чувственные образы, первичные и вторичные, их фрагменты и сочетания, абстракции, идеализации и др.) и операций над ними. Операндно-операциональное взаимодействие и есть процесс мышления, который исторически развивается за счет того, что сами операции могут становиться операндами, то есть предметом для преобразования другими операциями, и тогда мышление из двухуровневого становится многоуровневым процессом. История мышления – это развернутая картина превращения каждого поколения операций в операнды для операций более высокого (абстрактного) уровня [2].

Операндно-операциональная сущность мышления проявляется в том, что структурной единицей мышления выступает суждение с его тремя компонентами – два объекта (уровень операндов) и отношение между ними (символически-операционный уровень). В свою очередь суждение в качестве своего речевого эквивалента имеет предложение, в котором подлежащее, сказуемое и предикативное отношение выражают операндный и символически-операциональный состав мыслительного процесса. Проявлением образно-операционального характера мыслительного процесса является и то обстоятельство, что процесс мышления не сводится всецело к внутренней речи, оперированию знаками, он содержит и неречевые моменты, которые определяются взаимодействием чувственных образов между собой [9]. Вполне закономерно, что такие неречевые периоды особо часты и длительны на более ранних этапах фило- и онтогенеза мышления, а на более высоких уровнях мыслительного процесса частота и длительность неречевых периодов, опосредующих речевые, сокращаются. Важно подчеркнуть и то обстоятельство, что зарождение операндно-операциональной системы мышления на его ранних этапах определялось не

социально-культурными (практика, трудовая деятельность, общение), а природно-биологическими детерминантами, которые уходят своими корнями в закономерности эволюции перцептивной психики (восприятия). Восприятие – активный процесс, который включает пространственную локализацию предмета (фигуры), специфицирование общих его очертаний и в завершение фиксацию тонких деталей, индивидуальных характеристик (что требует подключения памяти и внимания), ориентирован на четкое отграничение в объекте “фигуры“ и “фона”, инвариантного и вариантного, в конечном счете существенного закономерного и случайного второстепенного [3]. В ходе эволюции восприятие все больше превращается в цепь активных итераций по обследованию объекта, гипотез, приобретает циклический характер [1]. При этом субъект активно соотносит гипотезу с наличными сенсорными данными. В «зазоре» между гипотезами появляется возможность абстрагирования – выделения отдельных сторон, свойств образа, которая благодаря механизмам памяти и воображения получает развитие на уровне вторичной образности (представление).

Представление позволяет моделировать возможные ситуации, которые могут возникнуть при взаимодействии организма и среды, то есть заранее до акта действия переводить перцептивный образ в воображаемый план. Например, приматы способны с высокой точностью воспринимать глубину пространства и взаимное расположение объектов, у них развиты бинокулярное зрение, способность к точной пространственной локализации объектов в зрительном поле, в том числе к локализации по глубине (умение различать то, что находится и перед объектом, и за ним).

Высшей формой подобного моделирования оказывается способность корректировать исходную воображаемую модель поведения уже в ходе самого действия, что ведет к формированию способности разграничивать инвариантное и вариантное в содержании чувственного образа. В результате на высших уровнях перцептивной психики субъект обретает способность воспроизводить как индивидуально-неповторимые (в том числе ранее отсутствовавшие в его перцептивном опыте) характеристики, так и обобщенно-родовые свойства объекта.

Устойчивый операциональный уровень мыслительного процесса формируется на основе предметно-практической активности субъекта, т.е. социально-культурной детерминации. В современной психологии убедительно доказано, что «порождается мышление сначала в ранге действия… в недрах практического действия» [5, с. 342]. Поэтому в период своего непосредственного формирования мышление было предметно-действенным, непосредственно вплетенным в акты предметных действий. На этом этапе еще не существовало мышления как идеального процесса; оно выражалось логикой обобщенного предметного действия. Закономерные отношения поставленных во взаимодействие природных предметов обобщались в форме соответствующих им предметных действий, которые постепенно трансформировались в язык жестов.

Акты внешнего предметного действия выступали способом обобщения закономерных отношений предметов природы. В особенностях предметно-действенного мышления коренятся и основы ритуально-магической деятельности. Магия рождается там, где закономерные черты объекта и соответствующее им предметное действие над этим объектом в сознании еще не различаются и легко подменяют друг друга. Впоследствии эта черта первобытного сознания трансформируется, но недифференцированность объективного и субъективного моментов остается. Вплоть до эпохи неолитической революции субъект отождествляет действие над внешним объектом с действием над его образом в своем сознании.

Периодические накаты волн магии, спиритуализма и оккультизма в истории культуры – это «всплески» глубинных, архаических слоев мыслительной

деятельности. Итак, мыслительные операции (осуществляющие преобразование чувственного образа, выделяющие в нем отдельные стороны, свойства, отношения) возникают как дериваты предметного действия, а затем развиваются в способы идеального оперирования психическими структурами (сенсорно-перцептивными, вторичной образностью, абстракциями, символами и др.).

Первый исторический тип мышления, в котором обобщение, выделение отношений вещей происходит уже не в форме предметного действия, а через процедуры знаково-символического оперирования над идеальными чувственными образами, представлен мифомышлением. Мифомышление – это до(вне)теоретический способ обобщения мира, допонятийное оперирование наглядно-чувственными образами [7]. Операндами здесь выступают образы, а мысль (отражение отношений вещей) формируется в результате прямых операций над образами. Предмет характеризуется по одному (или нескольким) несущественным его свойствам, которые попадают в поле зрения субъекта по обстоятельствам нередко для самого предмета случайным. Поэтому современным человеком первобытные мифы нередко воспринимаются как повествование, состоящее из бессмысленных или даже абсурдных сюжетов. В мифологическом чувственном образе часть и целое, случайное и закономерное, единичное и множественное не различаются; объект выступает как синкретическое целое. В языке подобный синкретизм выражался господством соединительных конструкций: любые связи предметов, объектов определялись через расположение предметов – один возле другого.

Важной особенностью мифомышления является неспособность субъекта соотносить себя с объектом отражения. Отношение объекта к субъекту здесь еще не стало предметом мыслительного оперирования; оно погружено в чувственно-эмоциональную сферу, «растворено» в переживаниях субъекта. Отсюда и крайняя эмоциональность первобытной мифологии. Чувственно-эмоциональное, человеческие переживания в ней еще полностью подавляли образную определенность природных форм.

Операциональная составляющая мифомышления исторически развивалась по пути селекции все более генерализированных операций, вплоть до операций, отражающих универсальные отношения в системе «мир – человек». Такие операции приобретали категориальный и методологический статус. Это способствовало постепенному избавлению от субъективных ограничений, накладываемых на процесс познания, т.е. децентрации идеальной модели объекта. Результатом таких трансформаций явилось (в эпоху завершения неолитической революции и становления цивилизации как формы организации социальной жизни) возникновение абстрактно-понятийного мышления, знакомого и близкого нам [6]. А первобытное мифомышление ушло в глубинные пласты культуры, оставив современной культуре свои производные мифоподобные структуры. Такие структуры продуцируют обобщенные формы наглядно-чувственной образности (фольклорные, литературно-художественные образы, расхожие стереотипы обыденного сознания, тиражируемые рекламой, квазинаучные мифологемы и др.). Они соседствуют с научно-рациональным мышлением и периодически образовывают своеобразные синтезы, духовные «кентавры» абстрактно-понятийного с мифологически-образным.

Литература

1. Барабанщиков В.А. Восприятие и событие. СПб.: Алетейя, 2002. 512 с.

2. Веккер Л.М. Психика и реальность: Единая теория психических процессов. М.: Смысл; Per Se, 2000. 685 с.

3. Величковский Б.М. Функциональная структура перцептивных процессов // Основы психологии: ощущения и восприятия. М.: Педагогика, 1982. С. 246–256.

4. Кезин А., Фоллмер Г. Современная эпистемология: натуралистический поворот. Севастополь: НПЦ ЭКОСИ-Гидрофизика, 2004. 392 с.

5. Леонтьев А.Н. Лекции по общей психологии. М.: Смысл, 2000. 509 с.

6. Найдыш В.М. Мифотворчество в деятельности сознания // Вопросы философии. 2017. № 5. С. 26–34.

7. Найдыш В.М. Наука древнейших цивилизаций: Философский анализ. М.: Альфа-М, 2012. 576 с.

8. Наука и квазинаука. Под ред. Найдыша В.М. М.: Альфа-М., 2008.318 с.

9. Соколов А.Н. Внутренняя речь и мышление. М.: Наука, 1968. 256 с.

10. Эволюционная эпистемологии: Антология. М.: Центр гуманитарных инициатив. 2012. 704 с.

11. Пиаже Ж., Инельдер Б. Генезис элементарных логических структур. Классификации и сериации. М.: Издательство иностранной литературы, 1963. 448 с.

12. Матурана У., Варела Ф.Древо познания. Прогресс-Традиция. М., 2001. 224 с.

13. Пиаже Ж. Психология интеллекта // Пиаже Ж. Избранные психологические труды. М.: Просвещение, 1969. С. 55–232.

УДК 001.12+94

Серов Н.В.

Наука и мифы берклианства

...я попросил бы вас обратиться к чему-то такому,
что, будучи чистой воды мифом, по сути дела глубоко верно.
Жак Лакан [7, с. 102]

Представим «миф» как образно-концептуальную модель релевантных предикатов бытия и обратимся к Джорджу Беркли [1]: «Находят совершенно нелепым, что все окружающие меня видимые предметы обращаются в ничто, коль скоро я закрываю глаза, а разве не то же самое признается обычно философами, когда они соглашаются с тем, что свет и цвета, которые суть единственно собственные и непосредственные объекты зрения, есть лишь ощущения, которые существуют, только пока они воспринимаются?» Замечательный вопрос, в котором совместно заданы денотаты и смыслы их образ-концептов. Разумеется, попытки их дифференциации появились лишь в начале XX века, но уже здесь налицо картина, о которой уже в конце XVIII века говорил И.В. Гёте [8, с. XIII–XIV]: «Человек больше радуется представлению, нежели вещи, точнее, мы должны сказать: человек радуется вещи лишь в той мере, в какой он ее себе представляет». Отсюда – свойственное людям желание делать поспешные выводы, непосредственно переходя от наблюдения к суждению; отсюда — стремление как можно скорее установить между разрозненными явлениями понятную и легко обозримую связь, которой они в действительности между собой не имеют; отсюда — склонность к гипотезам и схемам. Настоящий естествоиспытатель, если он действительно хочет понять тот или иной феномен, должен по мере сил избегать этого торного пути. Он должен дать себе труд выяснить *реальную* природную закономерность, в которую включено данное явление, а это значит — проследить и проработать все его возможные модификации, все связи, которыми оно соединено с более широким кругом явлений. Только тогда за, казалось бы, разрозненными опытами впервые проступит некое простое целое, которому они все принадлежат. Это целое, частями или модификациями которого являются отдельные явления, есть искомая природная закономерность, которая не является ни словесной теорией, ни искусственной схемой, но представляет собой опять-таки явление, правда, более высокого порядка».

Для начала обратимся к истокам: «Кто не согласится с тем, что математика, как одно из прекраснейших человеческих орудий, с одной стороны, весьма полезна физике. Но что из-за неправильного применения ее методов она во многом вредит этой науке, тоже вряд ли можно отрицать. И мало-помалу это поневоле осознают. Особенно сильно пострадало учение о цвете. Серьезнейшим препятствием для его прогресса стало то, что его смешали с остальной оптикой, которая не может обойтись без измерительного искусства, хотя, на самом деле, это учение может рассматриваться совершенно независимо от нее. В довершение зла один великий математик составил себе совершенно превратное представление о физическом происхождении цветов и, благодаря своим большим заслугам в измерительном искусстве, надолго санкционировал в глазах погрязшего в предрассудках мира ошибки, которые были допущены им как естествоиспытателем». Так говорил Гёте [8, §§724–726].

Сегодня практически все гуманитарные науки все ближе и ближе подходят к необходимости начать формализацию своих баз данных. Поэтому цель настоящего сообщения – попытка представить возможности и ограничения путей этой формализации на примере квантовой механики и семантической логики в соотнесении с гётеанскими принципами хроматизма. Судя по тенденциям развития информатики,

гуманитариям пора уже привыкать к трансформации своего многозначного языка хотя бы в метаязык I порядка, как это, например, принято в логической семантике. Ибо без этого не может быть и реальных кодов познания. К примеру, каким может быть код у природы света, если он является и объектом, и субъектом художественного восприятия и/или научного познания? Иначе говоря, различна ли световая и цветовая семантика в искусстве и науке, или различны лишь пути и методы ее представления?

Гуманитарии нередко представляют естественнонаучную область знания как нечто совершенное, неоспоримое и полагаются на ее адекватность современному развитию науки, которая, по их мнению, становится все более и более далекой от понимания. В самом деле, сегодня практически ни один раздел физики, химии и даже биологии и/или психологии не обходится без отсылок к такому «непонятному» предмету как квантовая механика (КМ). Заключения о КМ ее основоположников: Нильс Бор: «Если вы думаете, что понимаете ее, то это только показывает, что вы не имеете даже приблизительного представления о ней». Эрвин Шредингер: «Это не только практически недоступно, но и просто немыслимо. Или, чтобы быть более точным, мы, конечно, можем думать об этом, что это более понятно, чем треугольный круг, и менее понятно, чем крылатый лев». «Никто не понимает квантовую теорию», – обобщал в 1980 г. Ричард Фейнман, один из крупнейших физиков нашего времени [Цит.по: 3, с. 31]. Однако сегодня ни один теоретик не скажет, что он не понимает КМ, – научная институция его тут же «*уволит за некомпетентность*».

Квантовая механика за свою историю сталкивалась с бóльшим количеством кризисов, противоречий, интерпретаций и спадов интереса, чем любая другая наука. Альберт Эйнштейн умер, не примирившись с ее последствиями. Поэтому причина всеобщего возбуждения иногда кажется скорее религиозной, чем научной. *Посетите любую встречу — вы словно побываете в святом городе во время волнений. Вы увидите все религии со всеми их священнослужителями, погруженными в религиозную войну. Они все объявили, что видят свет, абсолютный свет. Каждый говорит, что если мы признаем их решение путем к спасению, то мы тоже увидим свет. Пришло время начать заново, выкинуть* существующие *аксиомы квантовой механики и вернуться к основополагающим физическим принципам А где их найти? – в квантовой теории информации,* – утверждает Кристофер Фукс [Цит.по: 4, с. 378]), квантовый физик из Лабораторий Белла.

Последнее время исследователи [16] удивляются тому, что *квантовая теория, разработанная для систем атомных размеров, хорошо работает и для масштабов гораздо меньших, и значительно больших. Есть ощущение, что все свойства материи – квантово-механические,* – заключают ученые и задаются вопросом: *Что мы можем узнать о квантовой оптике, используя понятие информации?* Этому вопросу, в частности, посвящено и настоящее сообщение. Сущность информационного моделирования заключена в выявлении характеристических параметров и атрибутов сложных явлений при элиминации несущественных с тем, чтобы создать базовые предпосылки для разработки релевантной теории.

В данном контексте я не побоюсь сравнить науку с искусством, где с начала XX века все чаще и чаще появлялись элементы мифологизации реальной действительности. Однако пресловутый вопрос того времени «*Ты понимаешь эту картину?*» сегодня уже не актуален, В самом деле, «сюжет» и/или «композиция» остались лишь на словах и включены в название, которое сегодня подменяется представлением, воображением и т.п. Как, например, можно понять «Композицию №7» Василия Кандинского, который вслед за Ньютоном практически уравнял в правах музыку и живопись?... И физики пошли за художниками.

Так, способны ли искусство или наука преобразовать мир, если понимание перестало что-либо означать кроме трансцендентности мифа… Разум, - практически по Беркли, – лишился основ миропонимания. А ведь «Сон разума рождает чудовищ»… Не об этом ли говорили В. Кандинский или К. Малевич, вопрошая о мифической формуле, не связанной с предметным миром, но отвечающей задачам живописи? Так, ведь практически об этом же говорили и физики, отказавшиеся от чувственных данных при анализе механических свойств и/или структуры микромира. Т.е. вопреки разуму человеческому, который тысячелетиями формировался культурой. Наиболее четко это сформулировал Альберт Эйнштейн [15, с. 239]: «Физические теории стремятся образовать картину реальности и установить ее связь с обширным миром чувственных восприятий». Но в эпоху информационно-постмодернистской мифологизации наша цивилизация пошла иным путем.

Вспомним, что за основу квантовой физики были приняты аксиомы не только о волновом происхождении света с ньютоновской абсолютизацией длины волны, но и одноэлектронный атом водорода – несмотря на исключительное положениен этой модели для остальных 99 % атомов. И здесь вспоминается великий Гёте [8, §174]: «Мы считаем, что естествознание допустило весьма значительную ошибку, когда поставило производный феномен на более высокое, а прафеномен – на более низкое место, да еще и перевернуло сам производный феномен с ног на голову, объявив в нем сложное простым, а простое – сложным. Из-за такой подмены в учение о природе проникли невероятнейшие путаница и заблуждения, от которых оно продолжает страдать до сих пор». Отсюда вытекает и современный скептицизм честных ученых.

Так, согласно Д.Н. Клышко [6, с. 1191–1192], *в квантовой оптике сложилась парадоксальная ситуация: для ее основного понятия – фотона (как элементарной частицы светового поля) нет четко определенного места в формальной квантовой теории… Если судить по современным публикациям, то фотон есть нечто, объективно существующее в пространстве-времени…* Детально анализируя этот вопрос, Д.Н. Клышко приходит к выводу, что *фотон, как элементарная частица оптического поля, не имеет разумного четкого определения и, следовательно, является, по предлагаемому определению, метафизической категорией.*

Так, Нильс Бор создавал модель атома на основе спектральных серий атома водорода (Н) – несмотря на сомнения в истинности этой модели для остальных 99 % атомов: атом Н является исключением для всей таблицы элементов: одноэлектронная система, центральное поле, линейный эффект Штарка (в отличие от квадратичного для остальных элементов) и многое другое. Добавим сюда «принципы» дополнительности Бора и неопределенности Гейзенберга и картина готова: по словам Джеймса Джинса (цит. по: [2, с. 280]) *отныне вселенная больше напоминает великую мысль, чем великую машину. Суть здесь в том, что новая физика могла дать специфический импульс культуре, но лишь вследствие того, что сама получила от культуры импульс*. Да, и Стэнли Ароновиц убедительно показал, что *это мировоззрение берет свое начало в постмодернистском кризисе либеральной гегемонии, имевшем место до и после Первой Мировой войны в центральной Европе* [цит. по: 13]. Аналогичное описание того, как постмодернистская физика заимствовала идеи у социальных и исторических наук дали уже многие исследователи, результаты которых приводит Алан Сокал: *критерием того, чтобы наука считалась постмодернистской, является ее полная независимость от понятия объективной истины. К примеру, интерпретация квантовой физики в терминах дополнительности, которой мы обязаны Бору и копенгагенской школе, может быть, согласно этому критерию, рассмотрена как постмодернистская*.

Спектроскопический анализ уровней энергии атомов и/или молекул поднимал и ряд других вопросов. Если физически электроны составляли единую систему в атоме и/или молекуле, то допустимо ли было выделять отдельные электроны, само понятие о которых в атоме/молекуле базировалось лишь на грубом (одноэлектронном) приближении КМ? [5, с. 197, 729]. Современное состояние теории атомных спектров допускает достаточно строгое рассмотрение исключительно в случае одноэлектронных атомов, т. е. для атома водорода и водородоподобных ионов He^{+}, Li^{2+}, Be^{3+} и т.п. [14, с. 26–39]. В связи с этим возникал вопрос: есть ли альтернатива одноэлектронному описанию многоэлектронных атомов и/или молекул? Быть может, имело смысл анализировать тангенциальные функции для исследования характеристик вещества при поглощении излучения? Обращение именно к этому виду тригонометрических функций (**ТФ**) было вызвано тем, что в области поглощения наблюдается аномальная дисперсия, описание которой связано с представлением о тангенциальных, но никак не синусоидальных составляющих КМ, обусловленных нормальной дисперсией, т.е. отсутствием поглощения.

Вообще говоря, каждое религиозное направление начиналось с мифического Слова (Писания). Что же означают «слова» в современном познании? Может ли миф берклианства предварять мир природы и/или культуры? Является ли он информацией или это лишь данные для их информационной интерпретации? Ведь еще Людвиг Витгенштейн выявлял в «словах» собственно «игру слов» [18, p. 3]. Игра… Словами или смыслами? И будет ли эта «игра» иметь определенные правила, или появятся какие-то «принципы неопределенности», «аксиомы вероятностных знаний», которые историко-семантически восходят к построению «веры» (религиозности), разделяющей человечество на различные слова (терминологию) даже в точных науках?

С позиций онтологии информация идеальна относительно данных, но материальна относительно субъекта-интерпретатора. В свою очередь, именно так характеризуется и «слово» как идеальное относительно его опредмеченного вида (в фонеме ли, или в лексеме, в символе, или в знаке), но материальное относительно его смысла (семантического наполнения, кодов интерпретации и т.п.). Так, еще Нильс Бор в ответ на сентенции о фундаментальном характере реальности, лежащей в основании языка (практически по Витгенштейну [18, p. 29]), утверждал: «Мы так подвешены в языке, что не можем сказать, где верх, а где низ. Слово “реальность” является также только словом, которое мы должны научиться употреблять правильно» [цит. по: 17, p. 302]. Непосредственно с этим связана и копенгагенская интерпретация квантовой теории, практически сведенная к информации, осмысляющей появившийся формализм. По ранней версии этой интерпретации, «состояние квантовой системы» имеет отношение не к реальному миру, а к нашим знаниям, т.е. к информации, полученной при измерении квантовых систем. Или, как говорил Бор: «Нет никакого квантового мира. Есть только его абстрактное квантово-физическое описание» [17, p. 302]. В связи с этим вспоминается мнение Шредингера, согласно которому понятия импульса и положения нужно отбросить в случае, когда они имеют только «размытые» значения, – что для Эйнштейна было достаточно обоснованным: «Успокоительная философия – или скорее религия? – Гейзенберга–Бора так хитро устроена, что каждому истинно верующему она дает мягкую подушку, от которой его очень трудно оторвать. Поэтому лучше оставить его на ней лежать» [17, p. 302].

Можно ли сказать, что верующий обманывает себя? Нет, ибо он верит. Но верующий ученый – нонсенс, ибо критерий естественных наук – верификация….В КМ же верификация отменена мифическим «принципом неопределенности» (*Бог непознаваем*), несмотря на то, что даже эталон длины определен именно по спектроскопическим параметрам микромира. Помимо

этого, считается, что квантованная энергия оптического излучения в виде «фотона» не имеет достоверного обоснования в теоретической физике [6, с. 1189, 1213], а, с другой, – существует система гармонических октав [14, с. 38, 212], коррелирующая с оптикой источников излучения по характеристическим особенностям их тригонометрических функций. В ответах на эти вопросы оказалось актуальным построение информационных моделей (**ИМ**) излучения и его поглощения атомом и/или молекулой (ИМ аддитивности термов – **ИМАТ**) для обобщения представленных положений. Ибо интенсиональная семантика этого метаязыка, благодаря универсалиям создаваемых ИМ, позволяла дополнять известные методики и/или теории сущностными дополнениями, основанными на опыте. Прежде всего, это связано с тем, что – из-за совмещения «несовместимых» для обычного языка баз данных и/или представлений в едином смысловом пространстве метаязыковых баз знаний – ИМ создает новую информацию, которая уже далее формально-логическими средствами начинает обосновываться в точных науках. Т.е. принятая нами методология дает основания для решения поставленных задач.

Поскольку базовое уравнение квантовой механики (**КМ**) $H\Psi=E\Psi$ считается «материальным» из-за описания материальных объектов микромира, то в качестве возможной альтернативы появилось «идеальное» уравнение $E_m = K_i\sum E_n$ для описания информационных (энергетических) функций микромира, которое было получено в 1982 г. [9] и конкретизировано в «Оптике и спектроскопии» [10] на примере молекулы водорода с более высокой точностью, чем результаты КМ расчетов. Тогда же была развита информационная модель аддитивности термов (ИМАТ). После этого понадобилось еще 30 лет работы, чтобы получить базовое равенство для описания идеальных аспектов взаимодействия света и вещества [11].

За прошедшее время экспериментаторы многократно определяли новые полосы поглощения с отнесением неизвестных ранее электронных термов, которые с хорошей точностью совпадали с данными, предсказанными по ИМАТ в публикациях 1982–1985 гг. Теоретики же КМ, насколько мне известно, так и не смогли «осознать» ИМАТ, о чем говорят, например, данные по высоколежащим термам H_2 или синглетам O_2 и т.п. в базах данных NIST CSTL, где – как и 30 лет назад – остается много больше вопросов экспериментаторов, чем ответов теоретиков [12].

Возникает закономерный вопрос: почему ИМАТ за все это время не могла быть принята или опровергнута теоретиками? И, вообще говоря, может ли существовать пост-квантово-химическая «картина мира»? Или КМ – «абсолютная истина», каковой до нее считалась, например, «теория мирового эфира» XIX века, до абсолютизации которой – «теория теплорода» XVIII века и т.д. Впрочем, КМ до сих пор так и не смогла просчитать термы даже для молекул водорода и кислорода, несмотря на ее мифическое «всемогущество». Не будем вдаваться в известную сложность и затратность времени суперкомпьютеров для КМ расчетов тех же молекулярных термов, которые с большей точностью просчитывались по ИМАТ буквально на калькуляторе, ибо все это – дело истории науки.

Почему же более 30 лет, прошедших с момента публикации «идеального» уравнения, сопровождались полным его замалчиванием… С чем это было связано? Причины и условия для современного научного мифотворчества заключены в том, что сотни университетов, в каждом из которых десятки научных сотрудников трудились над реализацией и/или совершенствованием равенств исповедуемых символов веры КМ. Зачем же им было осваивать ИМАТ, если ни их зав/кафедрами, ни грантодатели не могли дать им ни времени, ни денег для его использования на практике и, тем более, для разработки теории. «Как в такой ситуации мирское самоувековеченное духовенство дипломированных «ученых» может претендовать на удержание

монополии на производство научного знания?» – задается вопросом квантовый физик А. Сокал после анализа квантовой механики и в итоге подчеркивает: «я никоим образом не против специализированного научного образования; я лишь против элитарной касты, которая пытается навязать свои нормы «высокой науки», с тем, чтобы a priori исключить альтернативные формы научного производства, которым занимаются те, кто в неё не входит» [13].

Поэтому давно уже признано, что коммуникативные стратегии в научной демифологизации могут развиваться лишь при смене поколений. Ибо старики не способны отречься от своих мифических принципов и/или «религиозно-ритуальных действ» с КМ ради претворения тех идей, которые зачеркнут всю их работу.

Литература

1. Беркли Дж. Трактат о принципах человеческого знания, в котором исследованы главные причины заблуждений и затруднений в науках Ч. 1. §46. //Дж. Беркли. Сочинения. М.: Наука, 1978, С. 152–247.

2. Брук Дж.Х. Наука и религия: Историческая перспектива. М., 2004. 350 с.

3. Ганкин В.Ю., Ганкин Ю.В. Общая химия XXI век. Пер. с англ. СПб: Химиздат. 2011. 328 с.

4. Глик Д. Информация. История. Теория. Поток. М.: АСТ, 2013. 576 с.

5. Ельяшевич М.А. Атомная и молекулярная спектроскопия. М.: Эдиториал УРСС. 2001. 896 с.

6. Клышко Д.Н.. Квантовая оптика: квантовые, классические и метафизические аспекты. // Успехи физических наук, 1994. т.164, №11, С.1191-1192.

7. Лакан Ж. *Образования бессознательного*. Пер. с фр. А.Черноглазова. М.: Логос. 2002. 608 с.

8. Месяц С.В. Иоганн Вольфганг Гёте и его учение о цвете. М.: Кругъ, 2012. 462 с.

9. Серов Н.В. Метод расчета молекулярных постоянных. Л.: ФТИ им. А.Ф.Иоффе АН СССР, 1982. 48 с.

10. Серов Н.В. Электронные термы простых молекул // Оптика и спектроскопия, 1984, №3, С. 390–402.

11. Серов Н.В. Информационная модель квантования света // НТИ, Серия 2. 2016. №5. С. 15–27.

12. Constants of diatomic molecules: NIST Standard Reference Data, 2008. URL: http//physics.nist.gov/PhysRe/Data (дата обращения: 12.12.2018).

13. Сокал А.Д. Нарушая границы: к трансформативной герменевтике квантовой гравитации. URL: http://scepsis.net/library/id_1213.html (дата обращения 12.12.2018).

14. Шмидт В. Оптическая спектроскопия. М.: Техносфера, 2007. 368 с.

15. Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики. М.: Наука. 1965. 344 с.

16. Briggs G.A.D., Butterfield J.N., and Zeilinger A. "The Oxford Questions on the foundations of quantum physics". Proceedings of the Royal Society of London A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences. 2013. Vol. 469. No. 2157. URL: http://rspa.royalsocietypublishing.org/content/469/2157/20130299.full.pdf+html (дата обращения: 12.12.2018.

17. Petersen A. The Philosophy of Niels Bohr // Niels Bohr. A centenary volume. (Ed. A.P. French and P.J. Kennedy). Harvard: Harvard University Press. 1985. P. 299–310.

18. Wittgenstein, L. Remarks on colour. Berkeley: University of California Press. 1977. 128 p.

УДК 001.11
Спорник А.П.

Мифология науки: между сакрализацией и популяризацией

На протяжении почти четырёх столетий наука как форма организации познавательной деятельности человека и как социальный институт стремилась стать системной основой мировоззрения, активно, а местами даже агрессивно вытесняя другие его формы, что особенно ярко проявилось в попытках реализации «проекта Просвещения». Наука, по мнению С.А. Маленко и А.Г. Некиты, призвана мобилизовывать социальную иерархию на логическое, рационализированное «обслуживание» этой сакрализации и дальнейшее методологическое «сопровождение» процессов её ритуального коллективного воспроизводства» [1, с. 56]. В XVIII в. наука с её явно заимствованными у мифологии претензиями на универсальность в объяснении мира и веру в прогресс начинает трактоваться как универсальное средство решения всех проблем человечества и ответа на все возможные вызовы. В то же время, вера в науку как в предельную концентрацию безграничного разума задаёт определённые к ней требования. Здесь оформляются ключевые функции науки: познавательная, мировоззренческая, производственно-технологическая, управленческая и другие, в рамках которых этот институт и разворачивается как один из ключевых для своего времени факторов развития цивилизации.

Несмотря на то, что агрессивное вытеснение иных видов мировоззрения сопровождалось попытками тотальной секуляризации сознания среднестатистического обывателя, механицизм, ставший ядром новоевропейского мировоззрения, фактически подменил собой религию. Так вера в прогресс и непогрешимость механистической программы была сродни религиозной вере и, подобно тому, как последняя привлекала теологию для своего обоснования, первая в качестве опоры использовала соответствующие положения философии науки. Можно сказать, что наиболее активные процессы мифологизации науки с целью превращения ее в «священную корову» начались с середины XIX в., когда О. Конт в работе «Дух позитивной философии» предложил идею нового направления, получившего название «позитивизм». Рассматривая мифологему контовской программы «позитивной философии», следует обратить внимание на его видение исторического процесса, основанного на эволюци знания и пописываемого как последовательную смену трёх стадий (теологическая, метафизическая, позитивная), каждая из которых сопровождаемую развитием знания – от самой низшей формы знания к высшей (от религии к науке).

Потому-то, мифологизированная указанной выше триадой, наука в интерпретации Конта и его последователей понимается как единственно верный способ отношения к действительности, способный описать реальность достоверно и непротиворечиво в форме всеобщих законов (сциентизм). К тому же, как и любой миф, она самодостаточна, определяет все сферы жизнедеятельности человека, но при этом сама не зависит ни от каких социокультурных явлений. В то же время, поскольку сама действительность может быть рационально описана языком естественных наук, с применением их методов: сформировалась установка на возможность получения объективного знания о мире, достижения абсолютной истины, что, в свою очередь, предполагает наличие объективной реальности, существование чего-то подлинного, неизменного, общего для всех, единственно верного.

Можно констатировать, что господство позитивистской устаоновки, отрицающей религию и философию, обвинённых в догматизме и бессмысленности суждений, вводящих в заблуждение и уводящих от действительности, првело к парадоксальной вещи: сам позитивизм приобрёл характерные черты догматизма. А.Ф. Филиппов, говоря о развитии

позитивистской установки Конта, отмечает, что социология «становится на место не только прежней метафизики, но и прежней религии, у позитивистов своя вера и свой культ. Таким образом, социология, признав себя рациональной наукой, намертво связала себя с модерном, одновременно обнаружив тенденцию к сакрализации себя самой» [2]. И эти выводы легко распространимы на всю позитивистскую науку в целом – наука действительно «унаследовала задачу религии по обеспечению нашему существованию и истории смысла. <…> Эксперты – новые священнослужители, наши проводники в вопросах духовности и морали, объясняющие и наставляющие нас по поводу вновь возникающей информации. Статистика – язык этой касты оракулов, а информация представлена в виде науки» [3, с. 61–62].

Итак, поскольку наука отныне позиционируется как удел посвящённых, отечественный социолог В.С.Вахштайн вполне обоснованно отмечает, что «сколько бы мы не говорили о том, что “сектантство” в науке ужасно, плохо, чудовищно, но секта – это то, что предшествует институту и позволяет говорить о сакральности производства знания до всякой рациональной институциональной его организации. <…> Если мы обратимся к чисто социологическому определению понятия «секта», то увидим, что это не более чем замкнутая группа людей с сильной солидарностью, механизмом сплочения которой является приверженность ритуалу. Таким образом, секта – это вовсе не обязательно религиозная группа. Для существования секты достаточно существования общего культа. В этом смысле культ магического пресуществления идиота в кандидаты наук вполне может быть таким основанием солидарности. Иными словами, культ дарования степени и посвящения в сан, достаточен, чтобы вокруг него образовалась секта» [2]. Такое положение дел остаётся практически неизменным вплоть до конца XX в., когда среди широких масс отношение к науке начинает меняться.

На протяжении последних лет наблюдается кризис мифа науки, как внутренний, определяемый особенностями её развития, так и внешний – в способах её репрезентации в обществе. Изменение социального статуса науки как института, системы знаний и особого вида деятельности по-иному ставит вопрос о её мифологической роли в контексте формирования представлений нового поколения о прошлом, настоящем и будущем. Примечательно, что уже с конца XX в. «вера в науку» тесно соседствует со скептическим и даже нигилистическим к ней отношением. Как следствие противоречивости прогресса, возникает новый мифообраз науки, а ее претензии на универсальность начинают восприниматься негативно. В критической теории Франкфуртской школы фиксируется превращение науки и технологии в новую форму тоталитарной идеологии – «технический разум» становится новой формой социального контроля, «техническая реальность» «использует научное покорение природы для научного порабощения человека» (Г. Маркузе) [4, с. 260].

Результатом утраты веры во всемогущество науки становится появление «альтернативных» мировоззренческих моделей и концепций, называемых «антинаукой» («псевдонаукой», «лженаукой»). В статье «Что такое “антинаука”?» Дж. Холтон пишет, что «феномен антинауки ни в коем случае не представляет собой неполной, ущербной или невежественной версии «правильного» научного мировоззрения, которое, как считает большинство учёных, выражает суть нашей цивилизации на данном этапе исторического развития. <…> в своей наиболее глубокой и изощренной форме так называемая антинаука представляет собой <…> заявку на ясное, чёткое, конструктивное и функциональное, потенциально всеохватывающее альтернативное миропонимание, в рамках которого декларируется возможность “науки”, весьма отличной от той. которая известна нам сегодня; утверждается, что историческое значение этого альтернативного миропонимания заключается ни в чём ином, как в том, чтобы отвергнуть, развенчать, преодолеть классическую западную науку в широком смысле этого понятия. Причём преодоление и

отрицание распространяется как на онтологические, так и на гносеологические основы и принципы науки, и прежде всего на её традиционные, неотъемлемо и органично присущие ей экспансионистские амбиции определять и указывать смысл и направление прогресса человеческого общества» [5].

Оказавшись в подобном положении, наука вынуждена не просто заново доказывать свою полезность, возвращая «веру в прогресс», но искать новые мифологические «ключи доступа» к широким массам и попытаться избавить их от страха перед потенциальными опасностями «побочных эффектов» научных открытий и изобретений, отвоёвывая прежние и завоёвывая новые позиции в структуре мировоззрения современного человека. В связи с этим возникает необходимость популяризации научного знания, научного метода, развития навыков критического мышления. Наиболее ярким проявлением становится феномен так называемой «открытой науки» – движения, которое ставит своей целью сделать научные данные, доступными для всех заинтересованных слоёв общества, независимо от степени профессионализма. Возникает такое мифоявление как «научпоп», в строгом смысле не являющийся наукой, но в массовом обывательском сознании непосредственно отождествляемый с ней. Примечательно, что многие сообщества «популяризаторов науки» в деле просвещения широких масс применяют, как ни странно, практически те же мифологические формы подачи материала, что и их оппоненты от «лженауки»: агрессивная риторика, частое использование аргументов ad hominem, нетерпимость к критике и другие, что как раз приводит к эффекту обратного действия. Исключить подобные социальные явления получится, лишь избегая в подобных поисках новых форм своей организации уже упомянутого сектантства.

Литература

1. Маленко С.А., Некита А.Г. Археология Самости: архетипические образы осуществления Человеческого и формы его социального оборотничества. Монография. Великий Новгород, 2008. 298 с., 26 ил.

2. Сакрализация рационального знания и логика осквернения институтов. Материалы круглого стола в «Русском журнале» 18.02.2010 [Электронный ресурс] // Сайт «Центр фундаментальнй социологии». Режим доступа: https://cfs.hse.ru/news/137876260.html (дата обращения: 27.06.19).

3. Бард А. Зодерквист Я. Netократия. Новая правящая элита и жизнь после капитализма. СПб.: Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге, 2004. 252 с.

4. Маркузе Г. Одномерный человек // Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: исследование идеологии развитого индустриального общества / Пер. с англ., послесл., примеч. А.А. Юдина; сост., предисл. В.Ю. Кузнецова. М.: АСТ, 2003. 526 с.

5. Холтон Дж. Что такое «антинаука»? / пер. с англ. Толстов А.Б. // Вопросы философии. 1992. № 2. С. 26–58 // Сайт «Психологическая библиотека Киевского Фонда содействия развитию психической культуры». URL: http://psylib.org.ua/books/holto01/txt03.htm (дата обращения: 27.06.19).

УДК 008
Ставицкий А.В.

Наука и миф: проблема взаимной дополнительности

Одним из самых больших достижений науки в ближайшем будущем станет понимание того, что отношения науки с мифом выстроены не на отрицании, а на принципе взаимной дополнительности, подобной той, которая работает в рамках структуры мышления и головного мозга, где аналитическое или рационально-логическое мышление дополняется образно-художественным, символическим, мифологическим [14]. В результате они воплощают принцип «возлюбленной непохожести» (Г.Д. Гачев). Однако пока этого не произошло, в науке продолжает господствовать иные представления, описывающие миф как нечто лживое и порочное.

Связано это с тем, что, согласно нашим представлениям, мифу положено быть таким, каким мы его хотим видеть. И как могло быть иначе, если он – продукт нашего сознания? Долгое время миф таковым и был. Однако у того, что уже создано, своя жизнь, над которой создатель может оказаться не властным. И миф в последние десятилетия словно вышел из себя, представ перед нами в совсем ином виде [13]. Он оказался значительно сложнее, глубже, многообразнее, чем мы думали. Более того, его влияние на общество и человека оказалось значительно сильнее и разнообразнее. И границ ему мы не наблюдаем, поневоле подходя к мысли, что миф силён настолько, насколько мы это осознаём [12].

Этот новый миф словно стёр прежние представления о себе, заставив нас обратить взор с далёкого мифического прошлого на оказавшееся не менее мифическим настоящее. Неудивительно, что смена привычного образа мифа вызвала у людей удивление, недоумение, недовольство и даже панику, создавая впечатление, будто мы находимся внутри мифа [1]. И всегда находились, но не осознавали этого ранее. Внутри своего мифа. Мифа, заданного социализацией.

Ясно, что происшедшая трансформация мифа стала вызовом, который человечество поначалу попыталось игнорировать. А когда совсем игнорировать было нельзя, была придумана версия, согласно которой современный миф – вовсе не миф, а псевдомиф. Симулякр. Мутант. Рудимент отжившего, свойственный только отсталым и необразованным людям. Продукт массовой культуры, навязываемый людям властью.

Так до сих пор даже в науке называют «мифом» то, что не признают соответствующим действительности, а определение «мифический» традиционно прилагается к тому типу знания, которое базируется не на рациональных доказательствах, а на воспитанных традицией убеждениях и вере.

В результате, несмотря на исследования А. Ф. Лосева, К. Леви-Строса, Ю. М. Лотмана, М. Элиаде, в современной науке сложилось своё особое, логически обоснованное и в целом отрицательное отношение к мифам. Хотя она сама и не чужда мифотворчества. В философии также пока ещё принято негативное отношение к мифам и их влиянию на научный и общественный процесс, особенно в сфере формальной логики, и судя по наиболее типичным высказываниям, его можно считать априорно решённым.

Примером тому являются резкие оценки мифа как «коварного», «отравленного оружия» [6, с. 15], «социального наркотика», ведущего «к извращению нормального восприятия личного и общественного сознания» [17, с. 22], противостоящего науке и играющего в обществе однозначно отрицательную роль.

Казалось бы, ответ был найден. И большинство он устроил. Но параллельно с ним росло и понимание, что лучшие творения мировой культуры погружены в миф и творят свои мифологии, независимо от отношения к ним. Более того, принимая миф, как некую неизменную данность без проверки его на смысловую, семантическую, логическую и

нормативную определённость, мы сами загоняли себя в тупик, из которого рано или поздно придётся искать выход. Причём, в его поиске нельзя руководствоваться страхом перед новым, но следует нацеливать свою мотивацию на новые возможности [2]. Ведь понимание мифа в его новой смысловой трактовке означает не только понимание нашей зависимости от него, но и осознание тех возможностей, которые даёт нам новое знание о мифе для управления человеком и социумом. Знание, дающее перспективы дальнейшего освоения мира через открытие новых смыслов того, что считалось незыблемым ранее. И вправе ли мы отвернуться от них? Не вправе и не в состоянии.

Однако при этом приходится констатировать, что в результате определённых социопсихологических причин миф не удаётся рассматривать так, как он того заслуживает. Впрочем, отметим, что с точки зрения процесса познания непонимание является в смысловом плане столь же ценным, как и понимание, так как нерешённая, но грамотно поставленная проблема несёт важный заряд будущих открытий, их готовя и им предшествуя. А это значит, что, независимо от исходного отношения науки к мифу, содержательная сторона их общения крайне важна для нас, так как она даёт нам те смыслы, вокруг которых будет возникать и выстраиваться напряжение творческого прорыва [4], позволяющее науке и мифу жить и развиваться за счёт взаимного дополнения и обогащения [3]. В данном смысле мифы «работают» как «тексто-генерирующие механизмы» [7, с. 182], нацеленные на активный и содержательный диалог.

В связи с этим, уместно предположить, что онтологическая основа диалога мифа и науки значительно фундаментальнее, чем кажется, а связи между ними – намного сложнее и крепче, чем предполагалось ранее. Не случайно считается, что интеллектуальная деятельность в режиме взаимодействия рационального и мифологического мышления, вполне возможно, подобна мозговой асимметрии, когда два полушария, будучи разными по своим функциям и механизму смыслообразования, работают как единый механизм в рамках целого [15].

Анализируя этот феномен, Ю.М. Лотман писал, что «реальное человеческое переживание структуры мира строится как постоянная система внутренних переводов и перемещения текстов в структурном поле напряжения между этими двумя полюсами. В одних случаях обнаруживаются способность уподоблений между явлениями, кажущимися различными, раскрытие аналогий, гомео- и изоморфизмов, существенных для поэтического, частично математического и философского мышления, в других раскрываются последовательности, причинно-следственные, хронологические и логические связи, характерные для повествовательных текстов, наук логического и опытного циклов. Так, мир детского сознания – по преимуществу мифологического – не исчезает и не должен исчезать в ментальной структуре взрослого человека, а продолжает функционировать как генератор ассоциаций и один из активных моделирующих механизмов, игнорируя который, невозможно понять поведение взрослого человека» [7, с. 571–572].

Поэтому нам важно принять, что в мифе смыслы, созданные человеком, принимают облик смыслов, идущих от природы, в результате чего миф смотрится как воплощение культуры и природы одновременно [8]. Так происходит потому, что мировоззрение строится не просто на определённых знаниях, но прочувствованных знаниях, на отношении человека к миру и неотделимо от него [11]. Оно строится на отношении, требующем своей философии, философии чувств, философии мифа [8; 18]. Через неё происходит формирование определённого отношения к миру, мифологическое осмысление духовного и практического опыта [10]. Через неё миф предстает как Текст, как система ценностных представлений, как тип знания, как форма словесного выражения глубинных смыслов мифопредставлений, которыми человек и будет жить [14].

Отражая окружающий мир, человек осуществляет непрерывное воспроизводство смысла. И этот смысл чрезвычайно важен для него даже психологически, ибо потеря

смысла есть потеря осознавания себя как человека. Ведь он не может существовать как человек, как личность, как homo sapiens, не отвечая на вопросы: Кто мы? Что мы? Откуда? Куда идем? Отвечая так, как он хочет; так, как он внутренне к этому готов [19].

В отличие от сущности вещи, смысл её не принадлежит самой вещи, ибо привносится в неё человеком через своё отношение к ней. Вот почему одни и те же вещи для одного человека могут быть наполнены смыслом или быть абсолютно бессмысленными.

Впрочем, бывает, и для одного человека, в зависимости от его состояния, возраста, опыта, напряжённости духовного бытия нечто в мире может вдруг стать осмысленным или утратить смысл на время, а, может быть, навсегда. И происходит так потому, что мы воспринимаем окружающий нас мир прочувствованно, образно-символически, через личностное переживание и подстраивание его под себя. Воспринимаем, делая его одушевлённым и наделяя теми свойствами и качествами, которые хотели бы в нём видеть, дабы мир был созвучен нам и мог вести с нами внутренний диалог [11].

Естественно подобная коррекция происходит в нас преимущественно неосознанно и непроизвольно за счёт постоянной душевной работы. И потому, она, безусловно, психологически оправдана. Но, независимо от того, осознаём мы это или нет, данный процесс одушевления мира и даже определённого его очеловечивания по своему характеру является мифологичным [9], так как вводит в мифологическое пространство всё, что для нас является интересным и значимым [5].

Литература

1. Аннинский Л. «Внутри мифа». Патология современного мифологизированного сознания // Мифы и мифология в современной России / Под редакцией К. Аймермахера, Ф. Бомсдорфа, Г. Бордюгова. М.: АИРО-XX, 2000. С. 112–128.

2. Березкин Ю.Е. Какая реальность сокрыта в мифах? // Природа, 1998, №2. С. 48–60.

3. Білокобильський О.В. Евристична цінність міфу для сучасної філософії науки // Схід. Аналітично-філософський журнал. 2002, №2. С. 48–51.

4. Карагула Ш. Прорыв к творчеству: ваше сверхчувственное восприятие. Мн.: Сантана, 1992. 240 с.

5. Кассирер Э. Философия символических форм: Введение и постановка проблемы // Культурология. XX век: Антология. М.: Юрист, 1995. С. 163–212.

6. Кравченко И.И. Политическая мифология: вечность и современность // Вопросы философии. 1999. № 1. С. 3–17.

7. Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб.: Искусство-СПБ, 2004. 704 с.

8. Найдыш В.М. Философия мифологии. XIX – начало XXI в. М.: Альфа-М, 2004. 544 с.

9. Ставицкий А. В. Мифологизация науки: постановка проблемы // Ноосфера і цивілізація. Всеукраїнський філософський журнал. Донецьк. Випуск 1 (13) 2012. С. 31–35.

10. Ставицкий А.В. Миф традиционный и современный // Культура народов Причерноморья. №112. 2007. С. 109–113.

11. Ставицкий А.В. Онтология современного мифа. Севастополь: Рибэст, 2012. 546 с.

12. Ставицкий А.В. Наука и миф: проблема соотношения // Философия хозяйства. Альманах Центра общественных наук и экономического факультета МГУ. 2014. №2. С. 167–176.

13. Ставицкий А.В. Ремифологизация общества: гносеологический аспект // Культура народов Причерноморья. №260. 2013. С. 97–100.

14. Ставицкий А.В. Современная мифологика: опыт постижения Иного. Севастополь: Рибэст, 2012. 192 с.

15. Ставицкий А.В. Современный миф и его основные функции. Севастополь: Рибэст, 2012, 238 с.

16. Ставицкий А.В. Современный миф как социокультурный феномен // Культура народов Причерноморья. №132. 2009, Ноябрь. С. 166–173.

17. Тахо-Годи А.А. А. Ф. Лосев. Целостность жизни и творчества // Лосев А. Ф. Самое само: Сочинения. М., ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, 1999. С. 5–28.

18. Телегин С.М. Философия мифа: Введение в метод мифореставрации. М.: Община, 1994. 140 с.

19. Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. 378 с.

УДК 159.9.01
Харланова Ю.В.

Мифотворчество и наука как две антропологические потребности: их противоборство и взаимозависимость

На протяжении всей истории человечества научные открытия и мифические предположения тесно переплетались. В большинстве случаев первые опровергали последние и тем самым, на первый взгляд, снижали важность мифотворчества для развития человечества, хотя оно и заложено изначально в самом естестве человека.

Мифотворчество было присуще ещё древнему человеку, который с помощью своего воображения, данного ему природой, стремился объяснить окружающие его явления и самого себя. Мировоззрение древних людей было основано на мифологии, которая помогала человеку выжить в сложных природных условиях. Она была тесно связана с религией, но всё же отличалась от неё отсутствием ситуации поклонения и преданности. Миф характеризуется целостным взглядом на мир, основанным на эмоциях и реальных жизненных переживаниях.

Все природные явления древний человек стремился объяснить исходя из собственных ощущений и ориентируясь на собственную психологию. Это происходит и сегодня в современном мифотворчестве и основано при работе психологического закона проекции. В психологии человека заложено стремление оценивать окружающее исходя из собственных характеристик. Если я живой, то и всё вокруг живое, если я страдаю, то весь мир охвачен грустью, если я люблю, то и мир вокруг пропитан этим чувством. Смотря на звёзды, первобытный человек видел в них живые объекты, придумывал о них истории, в которых были переплетены все эмоциональные оттенки психологии человека.

Мифологию можно отчасти назвать первобытной наукой, так как она имеет ряд характеристик, свойственных научным положениям. В первую очередь, в мифе можно увидеть стремление человека создать в хаосе определённый порядок, дать объяснение миру в системных понятиях. В образах мифотворчества кроме эмоциональной составляющей присутствует так же элемент интуиции, логики и воображения. Последние элементы могут являться базой для научных открытий, поэтому полностью отвергать мифотворчество как явление в современном обществе не стоит. Хотя его значение и во многом снизилось по сравнению с теми временами, когда люди не имели научных данных.

Таким образом, мифотворчество является первичным образованием, заложенным в психологии человека, которое возникло раньше научного знания и которое является потребностью актуальной и сегодня для человечества.

В отличие от мифотворчества наука вводит конкретные понятия и отходит от образов. Она стремится к доказательности, основанной на логичности, и уходит от эмоционально-личностной составляющей. Наука оперирует формулами, находя их даже там, где по своей природе их может и не быть. Скажем в психологии как науке можно встретить ряд теорий, в которых учёные выводят психологические формулы. Например: поведение = стимул + реакция (бихевиоризм), или любовь = близость + страсть + обязательства (Р. Стернберг).

Объективизм является одной из характеристик научного познания, которое выводит некие законы, действительные вне зависимости от внешних факторов. Проблема в том, что есть вероятность, что научный закон имеет неточности, которые сразу не известны учёным, и которые будут очевидны в будущем. Поэтому некий закон может из научного знания перерасти в мифотворчество.

Сегодня наука активно развивается и это так же связано с потребностью человека в познании. Её американский психолог А. Маслоу включил в свою известную пирамиду

потребностей. Но что интересно наука не только стала результатом стремлений человека, но и сама провоцирует увеличение потребностей.

Э.Ю. Соловьев анализировал императив «Не творите суеверий!», с которым можно обратиться к учёным. Во-первых, часто наука разрушает устоявшиеся столетиями и десятилетиями взгляды. Причём эти мнения настолько вросли в общественное сознание, что с трудом из него выходят. Примером может служить простейший факт о форме Земли, который хоть и имеет весомые доказательства в виде снимков из космоса, всё же оспаривается отдельными индивидами, находящими до десяти аргументов, противоречащие очевидным изображениям. В результате в 19 веке даже возникла специальная организация, названная Ассоциация Плоской Земли, которая появилась в Англии, а затем развивалась в США. Подобные мировоззрения, отрицающие научные факты, относятся к дениализму и связаны с желанием индивидов создать спорную ситуацию, показать свою радикальную и нестандартную позицию.

Близкой проблеме посвящена статья Ю.А. Шрейдера под названием «Наука – источник суеверия», в которой автор подчёркивает тот факт, что вокруг научных фактов возникают мифы, появляется так называемая псевдонаука, создающая научные мифы. Об этом рассуждал ещё Иммануил Кант. Человеческое сознание стремится обобщить и завершить знание, даже имея отрывочные данные. В результате научные мифы могут оседать в общественном сознании, вытекая из отрывочных фактов с использованием средств массовой информации. Примером таких мифом могут служить следующие ложные постулаты: быков раздражает красных цвет (на самом деле доказано, что они не различают цвета), у человека более активно либо правое, либо левое полушарие мозга (они активны в равной степени), человек использует лишь 10% своего мозга.

Таким образом, в современном обществе мифотворчество продолжает существовать, и особенно развиваются научные мифы. Их существование поддерживает литература и кино, которые эмоционально интерпретируют научные факты, используя их с целью вызвать психологическую реакцию у зрителя или читателя. Так, например, фантастические фильмы о роботах и сверхспособностях человека берут некоторые научные факты и смешивают их с фантазией. Отделить одно от другого обычному зрителю бывает очень сложно, и мифы оседают в массовое сознание. В фильмах типа «Люси» показано, скажем, что человеческий мозг может быть разблокирован, и использоваться в полном объёме давая людям сверхспособности. Желание большего и стремление раскрыть свой потенциал провоцирует мифотворчество, связанное со способностями мозга.

Литература

1. Галанина Е.В. Миф как реальность и реальность как миф: мифологические основания современной культуры: монография. М.: Акад. естествознания, 2013. 129 с.

2. Иванов Ю.М. Проблемы познания. М.: Карпов, 2018. 36 с.

3. Никитина И.В., Виницкая Н.В. Миф, эстетическое и художественное как источники духовности. Бийск: АГГПУ им. В. М. Шукшина, 2018. 429 с.

4. Философия и наука: методология научного поиска: коллективная монография / Л.А. Беляева, Ю.О. Азарова, С.В. Анахов и др. Екатеринбург: УрГПУ, 2018. 291 с.

УДК 101.1
Целыковский А.А.

Функции современной мифологии и идеологии в системе политического сознания

Одной из самых актуальных проблем современных общественных наук является проблема политической мифологии и ее роли в социально-политической практике. При этом зачастую акцент делается на негативной стороне данного феномена. Примером могут послужить многочисленные призывы к «демифологизации» политической практики и политического сознания, звучащие в ходе различных общественных дискуссий. В данной статье мы рассмотрим и проанализируем функции современной мифологии и идеологии, а также попытаемся продемонстрировать тот факт, что данные феномены являются неотъемлемыми и необходимыми элементами политического сознания.

Назначение политического сознания как части общественного сознания состоит в осмыслении социокультурного опыта и последующей выработке политических ценностей, а также в побуждении к соответствующему социальному поведению. Исторический и культурный опыт, проходя через политическое сознание, выражается в форме политических традиций, устойчивых ценностных нормативов, стереотипов поведения, а затем получает окончательное оформление в виде политических идей и идеологических доктрин.

Рассматривая структуру политического сознания, можно выделить рациональные и иррациональные уровни. Рациональный уровень представлен идеологией, которую можно определить как рационально созданную систему идей, ценностей и программ действия, свойственную определенным социально-политическим группам или обществу в целом. Как рациональный компонент политического сознания идеология выполняет ряд важных функций. Одна из главных задач идеологии заключается в рационализации содержания политического сознания. Посредством идеологии различные социально-политические группы оформляют свои основные идейные и ценностные нормативы в четкую систему.

Вторая функция заключается в легитимации власти определенных социальных групп или в оправдании претензий на власть. Идеология в этом отношении представляет собой систему аргументов, выдвигаемую различными политическими силами в попытках приобретения и удержания власти.

Третья функция идеологии состоит в интеграции и последующей мобилизации общества. Идеология – эффективный инструмент социально-политического управления и контроля, обладающий большими коммуникационными возможностями. Также идеология включает в себя программу реализации предлагаемых целей и задач. Цели, формулируемые идеологией, должны сплачивать широкие массы, направляя их усилия в нужное русло.

Отсюда следует четвертая функция идеологии, заключающаяся в обеспечении социальной коммуникации. Идеология является коммуникативной системой, налаживающей социальную интеграцию и коммуникацию. Важно подчеркнуть, что эффективное выполнение идеологией своих функций во многом обеспечивается путем обращения идеологии к иррациональным компонентам политического сознания.

Идеология является рациональным компонентом политического сознания, однако она детерминирована его иррациональными компонентами, прежде всего современной политической мифологией. Существует огромное количество исследовательских подходов к определению феномена современной политической мифологии. Пожалуй, наиболее простой и эффективный способ определения современной мифологии заключается в ее сопоставлении и сравнении с мифологией архаической. Политический миф (и в этом заключается его главное сходство с архаическим мифом) требует не рационального понимания, а эмоционального вовлечения. Попытки рационального истолкования

политического мифа приводят к его разрушению и гибели. Рефлексия для него губительна, поскольку она уничтожает основу политического мифа – веру, ощущение сакральности происходящего.

Подобно архаическому мифу, современный миф предлагает политическому сознанию определенные шаблоны мышления и поведения, действующие на бессознательном уровне. По мнению Н.И. Шестова, «социально-политический миф можно определить, как устойчивый и эмоционально окрашенный стереотип восприятия политических реалий прошлого и настоящего, порожденный потребностью ориентации личности и общественных структур в политическом процессе» [2, с. 79]. Транслируемые политическим мифом смыслы становятся для общественного сознания своеобразными ориентирами в пространстве социальной реальности, моделями мышления и деятельности.

Многие исследователи сближают феномены идеологии и политической мифологии вплоть до их отождествления. Действительно, идеологии присущ элемент иррационализма, поэтому, утрачивая свою рациональную основу, идеология все больше попадает под влияние своих иррациональных компонентов и, в конечном счете, превращается в политическую мифологию. Например, по мнению американского исследователя К. Флада «мифологическим можно назвать любой политический текст в той степени, в какой он идеологически окрашен» [1, с. 41]. Прежде всего К. Флад акцентирует внимание на практически идентичных социальных функциях архаической мифологии и современной идеологии. Тесная связь политической мифологии и идеологии бесспорна, однако полное отождествление данных феноменов представляется неправомерным. Разница между политической мифологией и идеологией заключается и в форме, и в содержании данных феноменов. Идеология имеет теоретический базис, формулирующий основные идеи и ценности, а также программу их практической реализации. То есть в основе идеологии находится некий теоретический концепт, в соответствии с которым выстраивается вся идеологическая система (политическая теория или идея, философская концепция и т.п.). В свою очередь, современную мифологию можно определить как систему рационализированных и выраженных в символической форме мифологических архетипов, воспроизводимых в рамках какой-либо идеологической программы, транслирующих идеи и ценности и, тем самым, программирующих определенное социальное поведение. Структуру политического мифа можно представить следующим образом. Конституирующим элементом политического мифа являются мифологические символы-архетипы, благодаря которым происходит, во-первых, сакрализация политических процессов, во-вторых, трансляция ценностей. Кроме того, современный миф апеллирует к бессознательным пластам общественного сознания, вызывая эмоциональный отклик и провоцируя определенное поведение. Политический миф, в отличие от идеологии, значительно увеличивает свои мобилизационные и коммуникативные возможности. Таким образом, современная мифология выполняет ряд важных функций. Однако, ее роль как фактора социально-политической практики может быть как конструктивной, так и деструктивной. Устойчивые мифологические архетипы, воспроизводимые в социально-политическом дискурсе, постепенно становятся значимыми составляющими национальной культуры и менталитета, формируя, тем самым, общественное и, в частности, политическое сознание.

Мифологические символы-архетипы могут использоваться идеологией, но не занимают в ее структуре центрального положения. Для содержания политического мифа, напротив, мифологический символ-архетип является основным конституирующим элементом. Именно вокруг того или иного символа-архетипа или их комплекса формируется политический миф.

Механизм взаимовлияния идеологии и политической мифологии заключается в следующем: мифологические символы-архетипы, будучи архетипами социального поведения, со временем становятся частью национального политического менталитета и

превращаются в устойчивые политические мифы, определяющие специфику национального политического сознания. Рационализируясь, мифологические символы-архетипы воспроизводятся в виде различных идеологических программ. Идеология, используя мифологические символы-архетипы, то есть апеллируя к национальному политическому менталитету, значительно увеличивает свою эффективность. Можно сказать, что мифологизация идеологии неизбежна.

Таким образом, основная функция политической мифологии заключается в сохранении и трансляции социокультурного опыта. Мифологические символы-архетипы в зависимости от исторических и социально-политических условий получают соответствующее прочтение и выражаются в форме политических мифов. Наиболее устойчивые политические мифы становятся неотъемлемым содержанием национального менталитета, сохраняемым и транслируемым вне зависимости от исторических условий. Над иррациональными компонентами политического сознания надстраиваются его рациональные составляющие, в том числе и идеология. В свою очередь, идеология, взаимодействуя с политической мифологией, существенно усиливает свою эффективность.

Литература

1. Флад К. Политический миф. Теоретическое исследование / Пер. с англ. М.: Прогресс-Традиция, 264 с.

2. Шестов Н.И. Политический миф теперь и прежде М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2005. 414 с.

7. Миф и слово: языковая сущность мифа в контексте смыслового многообразия. Вербальное измерение мифотворчества в культурном пространстве и социальном времени: тексты, подтексты и контексты

Мифы, фундированные тем или иным образом наукой, являются едва ли не самым выгодным товаром, особенно когда общество в целом не обладает высокой способностью различать между истинным и ложным из-за скорости и объёма информации.

А.С. Тимощук

Миф, внутри которого существует человек, создает его как человека, т.е. в знаково-смысловой форме позволяет осознавать самого себя и элементы окружающего мира и передавать это знаково-смысловое осознание через речь другим.

В.Д. Шинкаренко

УДК 008
Илива М. Н.

Миф о бескорыстии Ордена Иезуитов как способ манипуляции сознании

На сегодняшний день во многих странах мира весьма распространенными являются некоммерческие организации. Согласно Федеральному закону РФ: «Некоммерческие организации могут создаваться для достижения социальных, благотворительных, культурных, образовательных, научных и управленческих целей, в целях охраны здоровья граждан, развития физической культуры и спорта, удовлетворения духовных и иных нематериальных потребностей граждан, защиты прав, законных интересов граждан и организаций, разрешения споров и конфликтов, оказания юридической помощи, а также в иных целях, направленных на достижение общественных благ» [3]. Однако далеко не каждая некоммерческая организация стремится придерживаться подобных целей.

В современном мире остро встает вопрос о том, что такие учреждения, особенно в сфере образовательных услуг, представляют угрозу обществу и национальной безопасности. Под мифом о бескорыстии и благотворительности некоммерческих организаций скрывается намерение завладеть умами молодежной аудитории, что в последствии приводит к манипуляции сознанием. Подобный прием использовали в Средневековье, ярким примером чему служит Орден Иезуитов.

В наше время слово «иезуит» является нарицательным. Оно ассоциируется с прилагательными хитрый, беспринципный, лицемерный, двуличный и т.д. Однако благодаря чему тогда Общество Иисуса смогло продержаться так долго и существует до сих пор? Ответ на этот вопрос кроется в мифе, который образовался вокруг Ордена Иезуитов.

Отношение к мифу в современном мире пренебрежительное. Мы не уходим дальше представления о том, что миф - это ложь, выдумка, не стоящая нашего внимания. Однако это не так [12, с. 35–37]. Миф – в образно-символической форме отраженная в сознании реальность [14, с. 166–167]. Он предстает перед нами как форма коллективного мышления, колыбель культуры [15, с. 45]. По сути человек, живя в рамках какой-либо культуры, живет в мире мифов. Таким образом, по мнению А.М. Лобка: «Человек – это существо, изобретающее мифы, называющее эти мифы истинами, а затем живущее в их рамках и по

их законам» [11, с. 17]. Это происходит потому, что миф является своеобразным шифром культуры. Иными словами, миф следует рассматривать как базовую универсалию культуры [16, с. 129].

Исходя из такого понимания мифа, мы приходим к выводу, что миф обладает огромной силой. Причина этого лежит в том, что миф может воздействовать на умы людей и управлять их сознанием [16, с. 130]. В эпоху информационного общества совершенно понятно, что чтобы управлять населением, необязательно прибегать к силе оружия. Более действенным способом для достижения власти является использование «мягкой силы».

Этот термин был впервые применен Джозефом Наем, который понимал под ним возможность добиваться желаемых результатов путем ненасильственного, добровольного участия [5, с. 64]. Иными словами, «мягкая сила»- инструмент для достижения стратегических целей [13, с. 64]. Основным понятием «мягкой силы» является привлекательность, которая противопоставляется «методам принуждения, силового давления, шантажа» [10, с. 214]. Одним из способов осуществления политики «мягкой силы» является внедрение мифов в социальную среду. Благодаря их грамотному использованию можно подчинять своей воле целые государства, не говоря даже о сознании простого населения [16, с. 130]. Таким образом, кто умеет обращаться с мифами, тот контролирует весь мир.

Чтобы убедиться в том, что мифы действительно играют ключевую роль в манипуляции сознанием обратимся к историческому прошлому. Одним из лучших примеров является миф о бескорыстии Ордена Иезуитов. Образованное в 1540г. Общество Иисуса ставило перед собой целью борьбу с Реформацией в Европе. Иезуиты понимали, что для её реализации необходимо заручиться поддержкой населения. Появился миф о бескорыстии иезуитов.

Иезуитский проповедник приходил в город или деревню и начинал преподавать грамоту простым жителям. Для низших сословий это был реальный шанс обучить детей базовым знаниям письма, чтения и арифметики, поэтому они охотно отдавали своих отпрысков иезуитам [8]. Кроме того, Общество Иисуса на первых порах не чуралось выполнять самую грязную работу. Они ухаживали за тяжело больными, причем не редко такими, к которым не подходили врачи [7, с. 122–123]. Естественно, за всё это иезуиты не брали с населения ни гроша.

Подобными действиями иезуиты быстро сделали себе славу просветителей народа на бескорыстных началах. Весть об их делах разлетелась во все концы Европы. Это позволило иезуитам тщательнее подходить к выбору контингента, которому они собирались преподавать. Так, они уже не брали всех подряд на обучение, а смотрели на смышленость ребенка, его потенциал и внешнюю красоту. Последнему Орден уделял особое внимание. Как бы там ни было, но миф о бескорыстии иезуитов стал жить собственной жизнью и приносить плоды его создателям. Это уже потом иезуиты сделали столько всего, что понятие «лицемерие» и «иезуит» стали тождественны друг другу [4, с. 171]. А на тот момент быть иезуитом было престижно и популярною

Каждый родитель стремится дать своему ребенку лучшее образование, воспитать его высоконравственным и моральным человеком. Иезуитская система образования в XVI в. как нельзя лучше подходила для этой цели. Какой отец не захочет отдать своего сына в руки людей, которые готовы помогать бедным, ухаживать за больными и просвещать народ?

К тому же, первые иезуиты очень детально подходили к вопросу собственного образования и воспитания. Внешне это были красивые, пышущие здоровьем люди, обладающие изящными манерами, поставленным голосом и блестящим ораторским мастерством [18, с. 784]. Внешняя приятная оболочка вместе с разросшимся мифом о

бескорыстии Ордена Иезуитов привели к тому, что состоятельные семьи начали отдавать своих детей в иезуитские учебные заведения [17, с. 71].

Дальнейшее развитие событий очевидно: иезуиты в учебных заведениях воспитывали молодежь так, как выгодно было Обществу Иисуса. Они вкладывали в учащегося идеи беспрекословного подчинения вышестоящим, полное повиновение и смирение своей воли. Поведение подобное состоянию трупа завещал ещё основатель Ордена Иезуитов [1]. Кроме того, своеобразный подход к морали позволял иезуитам оправдывать любой поступок члена Ордена [9, с. 23]. По словам Г. Бемера, вся мораль иезуитов заключается в том, чтобы научить его членов, каким образом можно нарушить закон, не нарушая его легитимности [4, с. 171].

Создав таким образом собственную армию преданных всем сердцем и душой воспитанников, Орден Иезуитов приступил к основной деятельности- получению власти. Для этого иезуиты становились духовниками при лицах, занимающих привилегированное положение в обществе. Им предписывалось быть снисходительными к порокам, охотно прощать грехи и «помогать им при всех противозакониях» [2]. Это делалось с единственной целью снискать расположение высокопоставленных лиц [7, с. 125–127]. Данная затея удавалась Ордену.

Подобную тактику использования мифа о бескорыстии и благотворительности используют некоторые современные некоммерческие организации. Они воплощают в жизнь формулировку: «Хочешь победить врага- воспитай его детей». Как следствие, появляются «цветные революции». Такие организации как «Пора!» в Украине, «Кмара» в Грузии, «Отпор» в Сербии [6, с. 9] и др., под видом благородной цели просвещения населения, становятся платформой для подготовки кадров будущих революционных свершений.

Таким образом, мы убедились, что миф как в средневековье, так и в современном мире играет значительную роль в манипуляции сознанием. Механизм по умелому использованию мифа был взят на вооружение Орденом Иезуитов в его просветительской деятельности. Заслуга Общества Иисуса в том, что оно вовремя обуздало миф, благодаря чему стало возможной манипуляция человеческим сознание в угоду собственных интересов. Кроме того, этот миф дал иезуитам время, чтобы взрастить поколение людей, готовых жертвовать всем ради Общества Иисуса. За это время иезуиты успели прочно утвердиться на мировой арене. Их опыт не прошел бесследно, что мы видим в современной политической обстановке. Сейчас теми же способами кодировки сознания пользуются неправительственные организации для реализации своих проектов, одним из которых являются «цветные революции».

Литература

1. Душенко К.В. Большой словарь цитат и крылатых выражений [Электронный ресурс] / Сайт «ВикиЧтение». – Режим доступа: https://info.wikireading.ru/224116 (дата обращения: 27.02.2019).

2. Monita secreta [Электронный ресурс]/ Сайт «Duat». – Режим доступа: http://duat.asia/node/529 (дата обращения 13.05.2019).

3. Федеральный закон от 12.01.1996 N 7-ФЗ (ред. от 29.07.2018) "О некоммерческих организациях" (с изм. и доп., вступ. в силу с 01.01.2019)[Электронный ресурс]/ Сайт «Законы, кодексы и нормативно-правовые акты в Российской Федерации». – Режим доступа: https://legalacts.ru/doc/FZ-o-nekommercheskih-organizacijah/ (дата обращения: 13.05.2019).

4. Бёмер Г. История ордена иезуитов / пер. с нем. Н. Попова. М.: Ломоносовь, 2012. 216 с.

5. Бобыло А.М. «Мягкая сила» в международной политике: особенности национальных стратегий// Вестник Бурятского государственного университета. Педагогика. Филология. Философия, 2013. №14. С. 129–135.

6. Борейко А.А. Истоки протестных настроений украинской молодежи в украинской «Оранжевой революции» 2004 года// Современные исследования социальных проблем, 2011. №3. С. 1–15.

7. Гризингер Т. Иезуиты: Полн. история их явных и тайных деяний от основания ордена до настоящего времени: Пер. с 2-го нем. изд. Т. 1–2 / Соч. Теодора Гризингера. СПб; М.: М.О. Вольф, 1868–1869. 349 с.

8. Корзо М.А. Педагогическая система иезуитов [Электронный ресурс]/ Сайт «Historians». - Режим доступа: http://www.historians.in.ua/index.php/en/doslidzhennya/1657-margarita-korzo-pedagogicheskaya-sistema-iezuitov (дата обращения: 26.02.2019).

9. Коротков В.О. Мораль и каузистика на службе иезуитов // Вестник Вятского государственного университета, 2015. №7. С. 22–26.

10. Лебедева М.М. «Мягкая сила»: понятие и подходы // Вестник МГИМО Университета, 2017. №3 (54). С. 212–223.

11. Лобок А.М. Антропология мифа. Екатеринбург: Отд. образования Администрации Окт. р-на: Банк культур. информ., 1997. 685 с.

12. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001. 561 с.

13. Михалев А.В. Концепция «мягкой силы»: обзор подходов в зарубежной науке//Дискурс-пи, 2014. №1(14). С. 63–67.

14. Ставицкий А.В. Современный миф как социокультурный феномен// Культура народов Причерноморья, 2009. № 132. С. 166–173.

15. Ставицкий А.В. Современный миф: его природа и предназначение. Севастополь: Рибэст, 2013. 148 с.

16. Ставицкий А.В. Миф как фактор и инструмент глобального взаимодействия // Архонт, 2018. № 3 (6). С. 128–133.

17. Тонди А. Иезуиты. М.: Издательство Иностранной литературы, 1955. 332 с.

18. Фадеева Г. Д., Паршина К. С., Артёмов К. В. Истории образования: иезуитская система образования // Молодой ученый, 2013. №5. С. 783–785.

УДК 13(130.2)
Карабыков А.В.

Миф об адамическом языке в культуре Ренессанса[1]

Историки науки и лингвистики в частности долгое время были склонны видеть в прошлом лишь знакомое и понятное им, а именно зачатки тех принципов и теорий, которым было суждено стать кирпичами в башне новоевропейского знания. Всё остальное рассматривалось ими как строительный мусор, не заслуживающий серьёзного внимания. Такая – редукционистско-телеологическая – ретроспекция льстила самолюбию историков и современных им учёных работников. Сообща они мнили себя стоящими на вершине той башни, достигшими высоты, о которой мечтали или даже не смели мечтать все предшествующие поколения. На самом же деле этот их взгляд был искажённым и искажающим: башня науки не столько росла, сколько всё время перестраивалась, так что стоявшие на её вершине всегда оставались намного ближе к подножию, чем думали. А представители «до-научных» эпох мнили себя – и кто может сейчас сказать, не были ли они в чём-то правы? – достигшими намного больших высот без помощи нашего знания. «Но это было заблуждением», – считали историки, уверенные в том, что возможен лишь один совершенный образ мышления – научный. Освобождаясь от этой презумпции, мы всё смелее ставим перед собой сегодня задачу иного рода: исследовать в прошлом чуждое и странное нам, произведённое другими стилями мышления о языке, культуре и природе.

Противопоставив эти стили классической научной рациональности и оставив без внимания их внутренние различия, назову их обобщённо “мифолингвистикой”. Этот термин представляется адекватным объекту предлагаемой работы – такому подходу к изучению языка, который был непосредственно обусловлен системой мифологических воззрений и в конечном счёте служил обоснованию её истинности. Данный подход был особенно характерен для эпохи Ренессанса.

Одним из факторов подъёма мифолингвистики в XV – 1-ой пол. XVII вв. являлся неизвестный со времён поздней Античности плюрализм, отличавший духовную ситуацию, в которой пребывала тогда Западная Европа. Он вызвал к жизни напряжённую борьбу мировоззренческих, идеологических и религиозно-доктринальных форм. Стремясь победить в этом споре, приверженцы их стремились поставить себе на службу нечто очевидно-объективное – не в последнюю очередь данные языка[2].

Чтобы представить своеобразие ренессансной мифолингвистики наиболее зримо, я обращусь в этом исследовании к одному из самых радикальных её начинаний – так называемому адамическому проекту. Он представлял собой комплекс идей и воззрений вкупе с заданными ими герменевтическими стратегиями, нацеленными на то, чтобы воссоздать первозданный язык, которым обладали люди в Раю, в состоянии изначального совершенства. Не являясь – по крайней мере, исключительно – искусственной системой произвольно и условно установленных знаков, язык Адама, как верили многие в ту эпоху, был непосредственно связан с умопостигаемой структурой мира, потому что имел бытийное основание в природе самих вещей и/или отличался эпистемологическим совершенством, позволявшим схватывать и выражать эту природу наиболее полным и

[1] Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), проект № 18-011-00601 «“Книга Природы” в контексте герменевтических стратегий Возрождения и раннего Нового времени».

[2] В качестве самых известных примеров здесь можно вспомнить доказательство подложности «Константинова дара», предпринятое гуманистом Лоренцо Валлой (1407–1457), чтобы поставить под сомнение законность притязаний римских пап на политическое господство; сходное по методу опровержение сугубой древности Герметического корпуса, совершённое протестантским филологом Исааком Казобоном (1559–1614), чтобы подорвать авторитет герметизма; внесение Мартином Лютером (1483–1546) в немецкий текст Библии «корректив», отвечавших догматам его доктрины.

точным образом. По этой причине – таково было мнение многих ренессансных эзотериков – данный язык обладал способностью к прямому воздействию на бытие и служил мощным магическим инструментом [1, с. 114–115].

Цели и содержание адамического проекта были обусловлены действием факторов троякого рода: а) идеологией ренессансного гуманизма; б) общим мировоззренческим фоном той эпохи; в) формами толкования тех мест Библии, что непосредственно касались интересующей нас темы.

В связи с гуманистической идеологией необходимо отметить преклонение перед prisca theologia – священным и истинным знанием, которым-де обладали мудрецы древности, завещавшие передавать его в тайне следующим поколениям посвящённых. Руководствуясь верой в превосходство «древней теологии», большинство ренессансных интеллектуалов считало, что знание небесных и природных тайн тем достовернее и авторитетнее, чем более древним оно является. Не случайно, в пору расцвета адамических разысканий на роль первоязыка могли претендовать прежде всего те наречия, которые полагались древнейшими, потому что поддерживались самыми авторитетными тогда эзотерическими традициями: иудео-каббалистической, как в ситуации с ивритом, или герметической, как в случае с древнеегипетским языком. Причём древность обеих традиций, мягко говоря, была сильно преувеличена [5; 2, с. 134–136, 142–143].

Говоря о мировоззренческом фоне Ренессанса, мы должны прежде всего принять во внимание такую его черту, как эмблематизм. В согласии с нею всякий объект рассматривался не только со стороны его природно-физиологических свойств и материально-утилитарных возможностей, но также в аспекте окружающих его символико-аллегорических ассоциаций, связанных с ним исторических событий и культурных практик [3].

Рассматриваемый в эмблематическом свете, мир представлялся ансамблем по преимуществу зримых символов, природного и искусственного происхождения. В свою очередь, эта черта была следствием специфически-ренессансного антропоцентризма, в соответствии с которым мироздание мыслилось «скроенным по мерке» человека. Отсюда проистекал безграничный эпистемологический оптимизм, одинаково чуждый как Средневековью, так и Модерну.

По словам Теофраста Парацельса (1493–1541), швейцарского натурфилософа, мистика и врача, «человеку доступно искать сущность и свойства всякого творения, произведённого Богом», ибо нет ничего, что лежало бы за пределами его постижения [7, s. 116]. Постулирование абсолютной познаваемости мира зиждилось на вере в непогрешимость макро- и микрокосмических аналогий. Она порождала убеждение в том, что разумность, присущая мирозданию, обнаруживает себя по преимуществу антропоморфным способом, ибо человек являет собою центр универсума, вмещающий в себя все элементы окружающего мира.

Между компонентами мироздания полагалась не условно-символическая связь, а субстанциональная причастность друг другу. Старый принцип «всё во всём» (quodlibet in quolibet) стал пониматься вполне буквально. Такой, по преимуществу субстанционально-очевидный, характер был приписан всем отношениям, существующим между вещами и сферами мироздания. В итоге символизм уходящего Средневековья был вытеснен принципом «органической экспрессии» (А. Койре), который, в частности, стал основой парацельсианского учения о природных знаках вещей – signatura rerum и связанной с ним герменевтической техники – «предустановленном искусстве (die Kunst signata), помогавшем находить и толковать эти знаки. Как писал Парацельс, «предустановленное искусство учит давать всем вещам верные имена. Наш праотец Адам знал и владел им в полной мере. Поэтому сразу по завершении Творения он дал всем вещам, каждой в отдельности, их особые имена. (…) И то, как Адам нарекал их, было весьма угодно Богу, ибо он (Адам. – *А.К.*) делал это, исходя из истинного основания: не из своих измышлений, а из

предопределённого (praedestinirten), или предустановленного искусства, почему он и стал первым семиотворцем (signator)» [6, s. 397]. Осмысляемый в этой перспективе, процесс воссоздания совершенного языка интерпретировался как своего рода *перевод* сигнатур, их претворение в элементы знаковой системы Адама.

Как видим, проблема первозданного языка ставилась и разрешалась в чрезвычайно широком семиотическом контексте. Адамический язык являл собою ключевой аспект общей семиотики вселенной. Уникальность его функции и места в ряду прочих знаковых систем, природных и искусственных, состояла в том, что он служил идеальной скрепой, органично соединяющей человеческое сознание с мирозданием. Существуя наподобие амфибии, он естественно принадлежал и «суше» интеллекта, и «водам» природы. Иными словами, этот язык являлся специфически человеческой формой инобытия природных знаков и означаемых ими сущностей вещей.

Обратимся теперь к третьей группе факторов, которые направляли поиск первозданного языка и касались интерпретации сюжетов Книги Бытия, связанных с судьбой этой знаковой системы. Я говорю о наречении имён Адамом (Быт. 2:19–20), грехопадении праотцев (Быт. 3:1–21) и изгнании их из Рая (Быт. 3:22–24), а также о вавилонском столпотворении и смешении языков (Быт. 11:1–9).

В течение исследуемой эпохи, вне зависимости от того, как именно интерпретировалось возникновение первоязыка, в отношении его природы существовал условный консенсус, который поддерживало большинство участников адамического проекта. Я отразил его суть в исходной дефиниции первозданного языка Адама. Поэтому в центре внимания интеллектуалов, причастных к адамическому проекту, находилась не история появления, а история утраты этой знаковой системы. Два библейских события – грехопадение праотцев и наказание их потомков, решивших построить Вавилонскую башню, – накладывались одно на другое, образуя историю двойной катастрофы. Когнитивная деградация людей, выдворенных из Эдема, как будто бы находила завершение в их коммуникативном разобщении, которое усугубило разрыв бытийных связей между ними самими, Богом и окружающим миром. Наборы интерпретаций этих библейских событий практически совпадали: в обоих случаях имело место три основных варианта [4, p. 61–63].

В соответствии с первым, язык Адама остался неповреждённым в результате двух катастроф и сохранился как таковой. Однако люди утратили полноту понимания его смысла, из-за чего исконная прозрачность его семантики была «замутнена» в их помрачённом сознании. Второй вариант предполагал прогрессировавшее разрушение этого языка. После эдемской катастрофы в нём лишь отчасти сохранились черты его начального совершенства, а после вавилонского смешения он растворился в многочисленных наречиях смертных, которые, впрочем, сохраняют в себе некоторые его черты и детали. Если верно распознать в них следы адамического языка, а в природном мире – указывающие на него сигнатуры, то таким образом можно (представление о мере этой возможности сильно варьировалось) приблизиться к постижению его устройства и сущности. Согласно третьей, самой пессимистической, версии, будучи полностью разрушенным, первозданный язык утрачен бесследно и безвозвратно. Ни человеческие наречия, ни знаки природных вещей не могут теперь пролить свет на его таинственное совершенство. Распространение этого взгляда ознаменовало закат ренессансного мировоззрения и вместе со своей противоположностью – представлением о том, что язык Адама был в существе своём подобен всем остальным наречиям, – свидетельствовало о кризисе адамического проекта.

Все стратегии восстановления первозданного языка, которые разрабатывались с конца XV до середины XVII вв., находятся в полном соответствии с рассмотренными вариантами интерпретации двойной катастрофы. Приняв во внимание эти варианты, мировоззренческий фон и социокультурные факторы, определявшие развитие данных

стратегий, можно постичь логику, которая направляла динамику поиска и реставрации первоязыка.

В самом общем виде адамический проект представлял собой разработку четырёх основных стратегий: *а*) *обосновать,* что одна из наличных форм языка является первозданной. Такое обоснование должно было сводиться к тому, чтобы выявить и / или актуализировать уникальные свойства и потенции наречия-претендента; *б*) *найти* по “следам” в существующих языках или знакам (сигнатурам) в природном мире остатки *Ursprache*. Обе возможности представляли собой разнонаправленные пути единой символико-аллегорической экзегезы. В первом случае поиск происходил в направлении от текста и произведшего его языка, – к миру. Во втором случае герменевтическая работа происходила в обратном направлении: от божественно-природного мира к человеческим тексту и языку; *в*) *принять* язык Рая сверхъестественным образом в личной эпифании.

В этом заключалась последняя надежда тех, кто был вынужден отступать перед растущей критикой ренессансно-оккультистской парадигмы или поддавался собственному разочарованию в надёжности всех «земных» путей к воссозданию адамического языка; *г*) *создать* его менее совершенный искусственный заменитель. Развиваясь преимущественно в русле новой – научно-философской – парадигмы, эта стратегия сохраняла определённую зависимость от ренессансного оккультизма, ослабевавшую по мере её развития. Первые концепции универсального языка обычно несли на себе отчётливый след эзотерического образа мысли. Хотя и стираясь со временем, он ещё явствовал в построениях последнего великого представителя этого движения – Лейбница.

Таким образом, окончательный отказ от адамического проекта произошёл не ранее, чем угасли усилия, направленные на создание универсальной «философской» знаковой системы. Его подготовило окрепшее к концу XVII в. убеждение в том, что язык обладает бытием совершенно иного порядка, нежели природные вещи. И потому в его устройстве нет и не может быть ничего, что делало бы его непосредственно причастным или вполне коррелятивным мирозданию.

Литература

1. Карабыков А.В. «И нарёк человек имена…»: стратегии воссоздания адамического языка в культуре Ренессанса // Человек. 2014. № 5. С. 114–131.

2. Карабыков А.В. Язык Адама, древнеегипетская иероглифика и “эмблематическое мировоззрение” Ренессанса // Вопросы философии. М., 2017. № 1. С. 133–144.

3. Ashworth W.B. Natural History and the Emblematic World View // D.C. Lindberg, R.S. Westman (eds.) Reappraisals of the Scientific Revolution. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 303–332.

4. Bono J. J. The Word of God and the Languages of Man: Interpreting Nature in Early Modern Science and Medicine. Vol. I: From Ficino to Descartes. Madison, 1995. 317 p.

5. Mcknight St. A. Prisca theologia // Encyclopedia of the Scientific Revolution: from Copernicus to Newton. Ed. W. Applebaum. New York, London, 2000, pp. 817–818.

6. Paracelsus T. von H. Sämtliche Werke. I Abt. Medizinische, naturwissenschaftliche und philosphische Schriften. 14 Bdn., hrsg. von K. Sudhoff. München, Berlin: K. Oldenbourg. Bd. 11, 1928. 430 s.

7. Paracelsus T. von H. Sämtliche Werke. I Abt. Medizinische, naturwissenschaftliche und philosphische Schriften. 14 Bdn., hrsg. von K. Sudhoff. München, Berlin: K. Oldenbourg. Bd. 14, 1933. 750 s.

УДК 008
Пименова М. В.

Русская сказка – миф

Фольклорная картина мира – важная, основополагающая часть концептуальной картины этноса (см. подробнее: [7, с. 46–56]). Фольклор представляет собой отражение особой картины мира, сложившейся в народном сознании в течение тысячелетий и не утратившей значимости в наше время. Особенно в настоящее время изучение устного народного творчества представляется актуальным, когда растет интерес к историческому прошлому, идет поиск русской национальной идеи.

Современная лингвистика обратила свое внимание на фольклорные концепты (см., например: [8, с. 63–102], [10]). Те из фольклорных концептов, которые на понятийном уровне совпадают с общекультурными, отличаются от них на уровне аксиологическом [7, с. 46–47]. Обратимся к важной части фольклорной картины мира – народным сказкам, которые станут материалом для описания фольклорного концепта *царевна*.

Остановимся на структуре концепта *царевна*. Начнем с **мотивирующих признаков** этого концепта. Мотивирующий признак – это внутренняя форма слова.

Слово *царевна* – производное от *царь*. Царевна – дочь царя и царицы. Традиционно считается, что царь – правитель, властитель, глава (рода, народа), а царица – жена царя. История России знала периоды, когда ею правили царицы без мужей (Елизавета, Екатерина II – она же Екатерина Великая). То есть царевна – это дочь правителей, властителей (царя и царицы), глав рода, народа. Кроме того, царевна – наследница трона и невеста. Таким образом, к мотивирующим признакам относятся ‘дочь правителей (царя-царицы)’, ‘наследница полцарства’, ‘невеста’.

Существует ряд народных сказок, где описывается сюжет, когда за девушку (невесту, царевну) дают полцарства впридачу, т.е. наследование материальных благ и власть когда-то передавались по женской линии! Это первое, на что следует обратить внимание.

К царевне приходят царевичи, королевичи из других государств (у них уже в наследстве, видимо, есть их царство, однако они «конкурсные» задания не выполняют – нашим царевнам чужие земли ни к чему![1]). А побеждает кто-то из своих «соискателей», даже не царевич, но достойный!

В сказках мотивирующий признак *царевны* – главный, хотя не во всех сказках о царевнах у них есть родители. Этот признак актуализирован практически во всех сюжетных линиях, где встречается царевна как персонаж.

У девушки четкая цель – отыскать человека, который будет равен ей (не подкаблучник!), который будет править царством, поскольку за ней полцарства дается в качестве приданого. И здесь важными критериями претендентов на руку и сердце являются сила (ловкость), умение добыть нужный предмет, ум (смекалка). И вот что важно – избирает себе мужа сама девушка.

Понятийные признаки концепта. Под понятийными признаками понимаются семы и семемы слова – репрезентанта концепта, отображенные в толковых словарях современного языка.

Значение слов, указанные в таких словарях, определяют не всю совокупность познанных признаков предметов или явлений, а только те из них, которые помогают отличать один предмет от другого. В разных словарях приводится только часть понятийных

[1] А Вы обращали свое внимание, что в истории нашего народа было много фактов, когда русские освобождали другие народы от плена, ига, захватчиков. Но не захватывали эти земли, не основывали там свой протекторат, а уходили оттуда, хотя эта земля, политая нашей кровью, могла быть по общепринятому правилу присоединена к нашему царству-государству (примеры: Болгария в войне с турками, Франция в 1812 году и т.д.).

признаков слова – репрезентанта концепта. Чтобы выявить все понятийные признаки концепта, нужно обратиться ко многим словарным статьям. Слово *царевна* в разных словарях определяется так:

«ЦАРЕ́ВНА, царевны, род. мн. царевен, жен. Дочь царя. В темнице там царевна тужит. А.С. Пушкин» [18]. «ЦАРЕ́ВНА -ы; мн. род. -вен, дат. -внам; ж. 1. Дочь царя. Ц. Софья. 2. Нар.-поэт. О девушке-красавице. Ты посмотри, какая царевна выросла! 3. Пренебр. О женщине, девушке излишне высоко себя ставящих. Подумаешь, ц. нашлась: всё не по ней. Царевна-Несмеяна (героиня русских народных сказок)» [5]. «Царевна – красавица, королевна, дочь царя» [14]. «Царевна. a) Дочь царя. b) Супруга царевича» [6].

Толковые словари указывают не все понятийные признаки, потому что познание мира продолжается, значение слова меняется – дополняются и утрачиваются какие-то признаки. Поэтому для определения всего перечня понятийных признаков концепта обращаются к словарям синонимов.

«Словарь русских синонимов» предлагает три синонима к слову *царевна*: *красавица, королевна, дочь царя* [14]. В случае с исследуемым концептом мы видим, что синонимы не показывают его дополнительных признаков, что можно объяснить его отношением к разряду исторических, застывших, не развивающих свою структуру. Тем не менее, дополнительный понятийный признак возможно отыскать, анализируя устойчивые сочетания.

Еще обращает на себя внимание факт сдвига мотивирующего признака ‘дочь царя’ на последнее место в ряду синонимов (по частотности употребления), при этом совсем не упоминается, что царевна – еще и дочь царицы. В русском языке зафиксирован фразеологизм *царевна-недотрога* – «Разг. Шутл. О женщине, которая держится подчёркнуто строго, не допуская малейшей вольности или шутки» [19].

Таким образом, к понятийным признакам концепта *царевна* относятся: ‘дочь (царя-царицы/ короля-королевы)’, ‘красавица (девушка)’, ‘девушка (женщина) с самомнением’, ‘супруга (царевича)’, ‘недотрога’, при этом первый признак в этом ряду – мотивирующий, сохранивший свою актуальность и перешедший в разряд понятийных, однако он частично трансформировался – к разряду правителей отнесены и имена чужих государств – короля и королевы (царевна = королевна).

Специфика развития структуры у исторических концептов налицо: имя концепта может стать именем собственным. В народных сказках мы встречаем персонажи, у которых странные имена: *Царевна-лягушка, Царевна Несмеяна, Царевна-лебедь* и т.д. «Царевна. 1. (персонаж стих. А. А. Блока "Царица смотрела заставки – ..."). Протекали над книгой Глубинной Синие ночи царицы. А к Царевне с вышки голубиной Прилетали белые птицы. // Рассыпала Царевна зерна, И плескались белые перья. АБ902 (I, 249); Царевна румяней царицы – Царицы, ищущей смысла. В книге на каждой странице Золотые да красные числа.; // Отворилось облако высоко, И упала Голубиная книга. А к Царевне из лазурного ока Прилетела воркующая птица. // Царевне так томно и сладко – Царевна-Невеста, что лампадка. У царицы синие загадки – Золотые да красные заставки. // Поклонись, царица, Царевне, Царевне золотокудрой: От твоей глубинности древней – Голубиной кротости мудрой. ib.; 2. (Прекрасная Дама) Терем высок, и заря замерла. Красная тайна у входа легла. // Кто поджигал на заре терема, Что воздвигала Царевна Сама? // Каждый конек на узорной резьбе Красное пламя бросает к тебе. Купол стремится в лазурную высь. АБ903 (I, 74); 3. (персонаж стих. А.А. Блока "Дали слепы, дни безгневны...") Всадник – беглый луч... И, как луч, пройдет в прохладу Узкого окна, И Царевна, гостю рада, Встанет с ложа сна... АБ904 (I, 319)» [12].

А.А. Блок в стихотворении «Царица смотрела заставки – ...» в качестве эпитета использует слово *невеста*, указывающее на мотивирующий признак концепта (*Царевне так томно и сладко – Царевна-Невеста, что лампадка*).

Если репрезентант концепта может быть именем собственным, то здесь мы встречаемся со случаем перехода образных признаков в символические. Кроме того, анализируемый концепт в составе символических содержит и ценностные признаки. Этот этап фиксируется в текстах сказок, дошедших до нас. Рассмотрим подробнее это явление.

Символические признаки концепта *царевна*.

Царевна Несмеяна. В русской народной сказке царевна Несмеяна – царская дочь, которая «"никогда не улыбалась, никогда не смеялась, словно сердце ее ничему не радовалось". Переносно так называют тихоню, скромницу» [20]. «Царевна Несмеяна. Народн. Шутл. или Ирон. Серьёзная, задумчивая девушка, которую трудно рассмешить; тихоня, скромница. / По имени героини русских народных сказок» [1]. «Царевна Несмеяна – неулыба» [14].

В народе бытует выражение *царевна плачет*, восходящее к этому сказочному персонажу, означающее «Кар. Шутл. О мелком дожде при солнце» [1].

Символическими признаками Царевны Несмеяны выступают ‘скромность’, ‘серьезность’, ‘задумчивость’, ‘неулыбчивость’.

В.М. Васнецов «Царевна-Лягушка»

Царевна-Лягушка – персонаж, который встречается в некоторых русских народных волшебных сказках. По типичному сюжету сказки – Царевну-Лягушку Иван-Царевич находит случайно. Иван-Царевич стрелял из лука, чтобы стрела привела его к невесте, но вместо девушки находит лягушку в болоте, которая держит его стрелу. При этом стрелы всех остальных братьев (их обычно двое) попадают в дома боярской или купеческой дочери.

Иногда Царевна-Лягушка оказывается дочерью какого-либо царя, иногда – нет. Царевна-лягушка обычно умная, доброжелательная, умелая девушка, которая делает работу быстро и споро. Часто работу по дому она делает ночью, чтобы её жених – Иван-Царевич не видел этого. В образе Лягушки Царевна-Лягушка должна жить три года, так как она ослушалась своего отца (вариант: не захотела выйти замуж за Кощея Бессмертного). Царевна-лягушка» – русская народная волшебная сказка. Сказки с похожим сюжетом есть в Италии и в Греции. Главный персонаж этой сказки – прекрасная девушка, обычно обладающая познаниями в колдовстве (Василиса Премудрая), вынужденная жить определенное время в облике лягушки.

Рассмотрим подробнее сказку «Лягушка-царевна». Эта сказка объединяет два этапа инициации – выбор жениха и брак. Обращает на себя внимание то, что в этой сказке не девушка выбирает себе мужа (на первый взгляд!).

На поиски жены отправляет своих сыновей царь. Задание его заключается в следующем: пустить стрелы в чистом поле, и куда попадет стрела – там искать суженую. Иван Царевич вынужден жениться на лягушке, так как находит её в результате этого обряда (царевичи стреляли из луков наугад в разные стороны).

Два слова о символах в этой сказке. Стрелы и чистое поле – это особые символы. «Стрела представляется символом мужского начала и традиционных мужских добродетелей – целеустремленности, непреклонности и мужества. … На Востоке “делать стрелы” – метафора, означающая “рожать сыновей”. … Стрелы Купидона, пронзающие сердца – традиционный эротический символ. … Запускать стрелу в небо у многих славянских народов считалось колдовским занятием». И, наконец, «стрела – это указатель пути» [4, с. 614].

Вернемся к сказке. Лягушка проходила третий обряд инициации. Во-первых, она – Царевна. И напрашивается вопрос – она наследует какое царство? Начнем с ее места пребывания. Именно это определяет эту сказку как повествование о женской инициации.

Болото в славянской мифологии является символом смерти (туда в заговорах “ссылаются” все болезни и смерть). Умирание в прежнем статусе и возрождение в новом – это и есть суть инициации.

Вспомним задания, которые выполняют все женские персонажи этой сказки. Они здесь неспроста. Первое задание – испечь хлеба. Это явное указание на проверку прохождения первого этапа инициации. Второе задание: соткать ковер – это указание на проверку прохождения второго этапа инициации (на первом этапе только пряли кудель).

Царевна ткёт ковер живой – на нем сияют звезды, и плывет корабль по движущимся волнам. А ведь это признак демиурга – творца мира, наделенного магическими способностями. И третье задание – танец на пиру. Вспомните, чем сопровождается танец – опять же сотворением мира: из костей птиц, которых подали к столу, Царевна творит лебедей (тотемных птиц славян), из вина – озеро. Всё живое. Все настоящее. Царевна-то – Богиня. В этом-то и заключается суть третьего этапа инициации – творить мир, в котором ты живешь, в котором живут твои близкие. А близких у Царевны – все царство, весь мир! [8, с. 39–40].

Подтверждением этим рассуждениям служит вспомогательный анализ имени персонажа. Лягушка в народной классификации относится к разряду гадов (как змеи и ящерицы). «Гад. 1. Обычно мн. ч. (гады). Земноводное или пресмыкающееся животное. *Всяких гадов, особенно змей и жаб, Чоп ненавидел*. Паустовский. Колхида» [16, I, с. 295]. В английском языке God «бог» (в других германских языках – так же). Если вспомним, что раньше поклонялись земноводным (ящерам и иным земноводным), то такая семантическая привязка объяснима.

Лягушки имеют непосредственную связь с небом. «Мотив небесного происхождения лягушки рассматривать их (и некоторых других хтонических животных) как превращенных детей (или жену) громовержца, изгнанных на землю, в воду, в нижний мир [ср. русскую примету «до (первой) грозы лягушка не квакает» и повсеместные представления о кваканье лягушек к дождю, об их появлении вместе с дождем и т.п.]. … Мотив лягушек как превращённых людей … не исчерпывается их связью с громовержцем; … к этому же кругу представлений относится мотив обращения в лягушку за обман, образы Царевны-Лягушки в русских сказках и т.н. лягушачьего принца в германском фольклоре» [2, II, с. 84–85].

Признаками Лягушки-Царевны являются ‘ум’, ‘красота’, ‘доброжелательность’, ‘умелость/ деловитость’, ‘обладающая знаниями и умениями в магии/ колдовстве’, ‘Богиня/ демиург’. Небесная Богиня берет в мужья земного царевича. Сюжет брака человека с животным или птицей широко распространен у разных народов. К этому же сюжету восходит сказка о Царевне-Лебеди.

Царевна-Лебедь, 1900. Картина М.А. Врубеля.

К этому образу примыкает еще один сказочный персонаж, который предстает в сказках то в «птичьем», то в антропоморфном облике – Царевна-Лебедь. У этой девы-лебедя луна (месяц) под косой блестит, а во лбу звезда горит[1]. Луна и звезды – символы неба – верхнего мира. Перед нами Небесная Богиня. Месяц под косой и звезды на челе – символы верховной – божественной – власти Великой Богини или Царицы Небесной. Женщины на Руси носили венцы, формой напоминающие перевернутую луну, или кику – в форме луны рогами вверх[2].

В античной и средневековой традициях было распространено мнение, что душа странствует по небу в виде лебедя. *Душа*-лебедь – символ, пришедший из мифологии: «эта символика в своей основе связана и с представлением о способности души странствовать по небу в образе лебедя, выступающего как символ возрождения, чистоты, целомудрия, гордого одиночества, мудрости, пророческих способностей, поэзии и мужества, совершенства, но и смерти» [16, с. 41]. Звезда на челе царевны-лебедя тоже объяснима: по смерти душа в славянских поверьях превращается в звезду [8, с. 67-68], при этом Царевна-Лебедь сама из верхнего – небесного мира – Богиня.

Такая особенность описания основывается на мифологических и исторических корнях существования у русского народа тотемов – птиц. Тотемами выступали гуси-лебеди, соколы, орлы (в русских сказках гуси-лебеди – атрибут Бабы Яги, в имени которой, скорее всего, скрывается образ Богини-матери или ее жрицы. Баба Яга, по всей вероятности, связана с культом предков). Этот вывод подтверждается ещё и теми языковыми и фольклорными фактами, что добры молодцы называются *орлами, соколами, соколиками*, красны девицы – *Царевнами-лебедями, лебёдушками*, ср.: женская походка – *идёт, будто лебедь белая плывёт*; шея у женщины – длинная, *лебединая*, что является эталоном красоты. *Лебёдка, лебёдушка, лебедь* (народн.-поэт.) «Ласковое название молодой девушки, женщины» [15, II, с. 167]. Действия врагов до сих пор сравниваются с действиями коршунов и воронов (*налетели, навалились будто коршуны/ вороны*). Женщин ласково называют *голубка, голубушка, голубица,* мужчин *голубчик, голуба, голубок, голубь.* Отрицательную смысловую нагрузку несут слова, именующие женщин *ворона, кукушка, курица*, именующие мужчин *коршун, ястреб, гусь* [8, с. 68].

---

[1] Смотрят – что ж? княгиня-диво: **Под косой луна блестит**, А во лбу звезда горит; А сама-то величава, Выступает, будто пава, И свекровь свою ведет. Пушкин. Сказка о царе Салтане; «Да на свете, Говорят, царевна есть, Что не можно глаз отвесть. Днем свет божий затмевает, Ночью землю освещает – **Месяц под косой блестит**, А во лбу звезда горит. А сама-то величава, Выступает, будто пава; Сладку речь-то говорит, Будто реченька журчит». Пушкин. Сказка о царе Салтане.

[2] Луна – традиционный символ женского начала мироздания. А.С. Пушкин обыгрывает в своих сказках славянский образ девы-лебедя, перенося ее признаки на луну (*Чуть слышится ручей, бегущий в сень дубравы, Чуть дышит ветерок, уснувший на листах, И* ***тихая луна, как лебедь величавый, Плывет в сребристых облаках****. … Плывет – и бледными лучами Предметы осветила вкруг.* Пушкин. Воспоминания в Царском Селе).

Образ и функции демиурга, творца и управителя выявляется в ярком персонаже русского фольклора – Царевна-Лебедь. Существительное *лебедь* ныне в современном русском языке имеет вариантные родовые формы, которые «противопоставлены друг другу как нормативная и ненормативная, современная и устаревшая, нейтральная и просторечная... Существительные, нормально употребляющиеся в одном роде – преимущественно в мужском, в разговорной речи могут иметь формы другого рода: *лебедь, лебедя* (муж. р.) и нар.-поэт. *лебедь, лебеди* (жен. р.)» [11, I, с. 470]. Для русского фольклора слову *лебедь* свойственна форма женского рода (*белая лебедь*). Родовое имя *птица* (*птаха*) в русской культуре закреплено за женским родом; что определяет род многих птиц, как *голубка, ласточка, лебедь, утка, кукушка*; метафоры этих лексем употребляются для называния женщин, где три первые имеют положительные коннотации, две последних – отрицательные.

Все указанные птицы в славянской мифологии могут выступать в качестве женщин (принцип оборотничества). Мифология славян подтверждает основания для выделения именно женского рода у подобных слов. В сказках «женщина оборачивается в белую лебедь, изображается колдуньей и называется *еретницею*» [2, с. 241–242].

Лебеди сохранили чистоту своего образа в русской лингвокультуре. Это стало возможным благодаря тем качествам, которыми они наделяются: красота и верность [8, с. 87-88]. Признаками Царевны-Лебедь выступают ‘красота’, ‘доброжелательность’, ‘Богиня/ демиург’ [9].

Итак, символическими признаками анализируемого фольклорного концепта оказались ‘Царевна Несмеяна’, ‘Лягушка-Царевна’, ‘Царевна-Лебедь’. Вероятно, символические признаки первоначально были образными, связанными с верованиями в оборотничество и магию. А соответствующие образы появились на основе метонимического переноса – что восходит к обрядовой практике.

Исследуемый концепт прошел весь путь развития своей структуры. На это указывает наличие иронического признака: *царевной* называют девушек или женщин, которые ведут себя заносчиво.

Лингвокультурный типаж «царевна» развивался по такой схеме в русском языке: ‘дочь правителей (царя-царицы/ короля-королевы)’, ‘наследница полцарства’, ‘невеста’ → ‘красавица (девушка)’, ‘девушка (женщина) с самомнением’, ‘супруга (царевича)’, ‘недотрога’ → ‘Царевна Несмеяна’ (‘скромность’, ‘серьезность’, ‘задумчивость’, ‘неулыбчивость’), ‘Лягушка-Царевна’ (‘ум’, ‘красота’, ‘доброжелательность’, ‘умелость/ деловитость’, ‘обладающая знаниями и умениями в магии/ колдовстве’, ‘Богиня/ демиург’), ‘Царевна-Лебедь’ (‘красота’, ‘доброжелательность’, ‘Богиня/ демиург’) → ‘заносчивость’.

Литература

1. Большой словарь русских поговорок. М: Олма Медиа Групп. В. М. Мокиенко, Т. Г. Никитина. 2007. С. 609.

2. Буслаев Ф.И. Преподавание отечественного языка. М., 1992.

3. Иванов В.В., Топоров В.Н. Лягушка // Мифы народов мира: энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1988. Т. II. С. 84–85.

4. Иллюстрированная энциклопедия символов; сост. А. Егазаров. М.: АСТ, Астрель, 2007. 723 с.

5. Кузнецов С.А. Большой толковый словарь русского языка. 1-е изд-е: СПб.: Норинт. 1998. URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/kuznetsov/12903/царевна (Дата обращения: 12.04.2019).

6. Михельсон А.Д. Объяснение 25000 иностранных слов, вошедших в употребление в русский язык, с означением их корней. 1865. URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_fwords/8534/ЦАРЕВНА (Дата обращения: 12.04.2019).

7. Пименова М.В. Фольклорная картина мира // Пименова М.В. Языковая картина мира: учебное пособие. Изд. 3-е доп. Санкт-Петербург: СПбГУ, 2011. С. 46–56. (Серия «Славянский мир». Вып. 7).

8. Пименова М.В. Фольклорные концепты // Концепт и дискурс: коллективная монография; отв. соред. Г.Н. Кенжебалина, М.В. Пименова. Павлодар-Кемерово-Киев-Витебск: Кереку, 2012. С. 63–102. (Серия «Поликультурное пространство языка в Казахстане». Вып. 2).

9. Пименова М.В. Развитие теории лингвокультурных типажей (русский фольклорный концепт «царевна») // Человек. Язык. Культура: сборник научных статей, посвященных 60-летнему юбилею проф. В.И. Карасика: в 2-х ч.; отв. соред. В.В. Колесов, М.Влад. Пименова, В.И. Теркулов. Киев: Издательский дом Д. Бураго, 2013. Изд. 2-е, испр. Часть 1. С. 16–25. (Серия «Концептуальный и лингвальный миры». Вып. 2).

10. Пименова М.В. Этногерменевтика русской сказки: монография. М.: ИНФРА-М, 2018. 355 с. (Научная мысль).

11. РГ-80: Русская грамматика; гл. ред. Н.Ю. Шведова. М., 1980. Т. 1.

12. Собственное имя в русской поэзии XX века: словарь личных имён. URL: http://personal_names_of_russian_poets.academic.ru/2387/ЦАРЕВНА (Дата обращения: 22.04.2019).

13. Словарь крылатых слов. Plutex. 2004. URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_wingwords/3282/Царевна (Дата обращения: 12.04.2019).

14. Словарь русских синонимов. URL: http://jeck.ru/tools/SynonymsDictionary/царевна (Дата обращения: 12.04.2019).

15. СРЯ: Словарь русского языка: в 4-х т. / АН СССР, Ин-т рус, яз.; Под ред. А.П. Евгеньевой. 2-е изд., испр. и доп. М.: Русский язык, 1981-1984. Т. 2.

16. Топоров В.Н. Лебедь // Мифы народов мира: в 2 т. М., 1988. Т. II. С. 40-41.

17. Ушаков Д.Н. Толковый словарь русского языка. 1935-1940. URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/ushakov/1084130 (Дата обращения: 12.04.2019).

18. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4-х т.: Пер. с нем. 2-е изд., стереотип. М.: Прогресс, 1986–1987. Т. 1. 576 с. URL: http://vasmer.narod.ru/ (Дата обращения: 12.04.2019).

19. Фразеологический словарь русского литературного языка. URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/rus_orthography/98671/царевна (Дата обращения: 12.04.2019).

20. Энциклопедический словарь крылатых слов и выражений. – М.: «Локид-Пресс». Вадим Серов. 2003. Словарь крылатых слов. Plutex. 2004. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_wingwords/3282/Царевна (Дата обращения: 12.04.2019).

УДК 81:165
Ставицкий А.В.

Проблема совместимости языка науки и мифа: трудности перевода

Трудно сказать, какая из культурных и языковых систем: наука или миф – сложнее. И здесь речь, разумеется, идёт не о традиционной архаичной мифологии, но той мифологии, которую человек создаёт в культурном пространстве современности, даже не отдавая себе в этом отчёт [10; 12]. Однако чем больше изучаешь миф, тем сильнее ощущение их диалектического единства [5; 7], которое вынуждает ставить вопрос о трудностях перевода с языка одной системы на язык другой. Особенно это важно с учётом смысловой избыточности языка, которая подразумевает такой набор смысловых связей, который буквальным смыслом не исчерпать. Однако дальнейшее изучение данной проблемы обещает быть плодотворным.

Поскольку для науки мифология являлась чем-то инородным, чужим, внесистемным, а значит, по природе своей неправильным, отношение к ней в науке традиционно выстраивалось как к чему-то неправильному, несовершенному, несущественному и даже «несуществующему», что нужно изжить или игнорировать, но вовсе не стоит понимать [11].

В качестве аналогии такого подхода можно привести пример, отношения людей в своё время к носителям другого языка, как «немым», «немцам». И даже, если уже было известно, что иностранный язык является определенной системой информирования, в другой среде он воспринимался пренебрежительно, считаясь «испорченным», «неправильным», не имеющим внутренней структуры, не обладающим связностью и упорядоченностью лопотанием.

Пример такого отношения был предложен в романе «Война и мир» у Л. Н. Толстого, где описывалась реакция простых людей на французскую речь: «Вот так по-хранцузски, – говорили солдаты в цепи. – Ну-ка, ты, Сидоров!

Сидоров подмигнул и, обращаясь к французам, начал часто, часто лепетать непонятные слова.

- кари, мала, тафа, сафи, мутер, каск’ф, – лопотал он…» [14, с. 217].

Естественно, что сейчас подобная реакция на незнакомую речь ничего не говорит о качестве иностранного языка, но зато очень доходчиво показывает ограниченность тех, кто его в силу своего непонимания не принимает. Однако для нас это лишь частный случай. Хотя в аналогичной ситуации оказываются и те «знатоки» культуры, которые, подобно скандально известному украинскому политологу В. Бебику, уверяют, что Л. Н. Толстой прибегал к французской речи в «Войне и мире» тогда, когда не мог на русском выразить те мысли и переживания, которые его при написании романа охватывали. Поэтому нам приходится лишь сочувствовать такому отношению и сожалеть, что оно никак не способствует процессу познания, существенно его тормозя [9].

Но не в таком ли положении находится сейчас и современная наука, относящаяся предвзято к тому, что плохо понимает и, возможно, не хочет понимать, пренебрежительно называя его «всего лишь» мифом [8]? И если да, то тогда речь идет об отношении, носящем для науки и общества не частный характер, а системный. Отношении, которое говорит о науке значительно больше, чем о мифе как таковом [13].

При этом поднятый выше вопрос подводит нас снова к проблеме «перевода» языка мифа, на язык науки. Ведь очевидно же, что наука с этим имеет затруднения. И возможно, правы те, кто вслед за К. Леви-Стросом считают, что «мифы являются доступными переводу лишь друг в друга» [1, с. 612]. Иначе говоря, нельзя миф переводить в нечто иное, чем он сам. Однако, возможно, что К. Леви-Строс прав в том смысле, что взаимная

непереводимость мифа и науки связана с несовершенством научного аппарата и является в данном случае временной. Но вполне возможно и другое: что эта непереводимость носит принципиальный характер и в перспективе не будет полностью решена.

Но определенные догадки и гипотезы у исследователей в этом плане есть. Одно из них, в частности, касается известного сравнения у К. Леви-Строса мифа с музыкой с тем расхождением, что в отличие от музыки «вместо схемы, закодированной в звуках, миф предлагает схему, закодированную в образах» [1, с. 620]. Трудно сказать, в каком случае стоит миф сводить к схеме, а в каком нет. Однако «ожидать от мифа однозначности, – писал в связи с этим Филипп Нейл, – все равно, что пытаться изложить сонет Шекспира в прозе» [4, с. 6]. Но и это сравнение, на наш взгляд, является крайне приблизительным, т.к. миф в своих играх с реальностью легко создаёт эффекты, аналогичные кольцу Мёбиуса или Уроборосу, где синкретизм становится обязательным условием понимания, позволяя малому поглощать большое, а вещам переходить в свою противоположность и обратно, сочетая несовместимое [6]. Поэтому проблема перевода смысла и содержания мифа для науки остается неразрешенной.

Учитывая это, применительно к функционированию языков, а через них и к функционированию всей семиотической системы, Ю. М. Лотман писал: «Невозможность точного перевода текстов с дискретных языков на недискретно-континуальные и обратно вытекает из их принципиально различного устройства: в дискретных языковых системах текст вторичен по отношению к знаку, то есть отчётливо распадается на знаки. Выделить знак как некоторую исходную элементарную единицу не составляет труда. В континуальных языках первичен текст, который не распадается на знаки, а сам является знаком или изоморфен знаку» [3, с. 572].

Отметим, что в целом данная мысль возражений не вызывает. И её главная ценность в констатации трудности перевода дискретно-линейных текстов на имеющий принципиально иное устройство язык. Действительно, любой перевод с одной знаковой системы на другую неизбежно ведет к трансформации, когда потеря определенных устойчивых смысловых связей неизбежна. Но сама трансформация при этом заложена в миф как возможность его развития через игру смыслов, которую знаки в разных сочетаниях обеспечивают. И на этом принципе строится диалог, а диалог разностей обеспечивает смысловую устойчивость и развитие [14].

С другой стороны, на наш взгляд, мифу как тексту и знаку на разных уровнях его существования свойственны и дискретность, и континуальность. В результате в одной ситуации он может распадаться на знаки и, соединяя их в разные комбинации, предлагать веер интерпретационных возможностей. В иной – выступать знаком самому, вступая как знак в отношения с другими знаками и трансформируясь в другое свое проявление, или реализуя свою самодостаточность в законченной знаковой структуре, где каждый встроенный в нее знак «работает» на целое и в совокупности предстает в нем как целостное недифференцированное знание. Благодаря этому, любая трансформация мифа в своей среде, позволяет его носителям безошибочно определять какое значение приписывать ему в той или иной ситуации. Однако проблемы перевода это обстоятельство не снимает. Хотя некоторым исследователям и представляется спорным. «Миф можно определить как такой вид высказываний, при котором известное выражение «traduttore – traditore» совершенно несправедливо», – утверждал в связи с этим К. Леви-Строс, подтверждая свой вывод следующим умозаключением: «Миф – это язык, но этот язык работает на самом высоком уровне, на котором смыслу удается, если можно так выразиться, отделиться от языковой основы, на которой он сложился» [2, с. 218].

Отметим, что в целом эта мысль великого французского антрополога производит сильное впечатление. Впрочем, вполне возможно, что в данном вопросе К. Леви-Строс не прав. Причём, его собственное высказывание выдает определенные сомнения, которые

проявляются уже в том, что К. Леви-Строс не уверен, что правильно свою мысль выражает. Особенно там, где он «намекает» на то, что миф – чуть ли не язык вне языка. Однако, попробуем в свою очередь перевести его высказывание, актуализировав наиболее важные аспекты. И тогда получится, что миф можно представить как язык. Но он – язык, работающий на уровне, где смысл отделяется от языка. То есть уровень функционирования мифа позволяет ему работать вне сферы привычного для нас языка. И уже хотя бы поэтому он к языку не сводится. И с этим соображением мы согласны полностью.

Что касается известной итальянской поговорки «переводчик – предатель», то ее толкование требует особого уточнения, так как проблема перевода на примере мифа выглядит особенно наглядно. И поскольку определяющая жизнь мифов игра смыслов строится на особенностях перевода, на наш взгляд, итальянская поговорка и по отношению к мифу вполне справедлива. Спрашивается: почему же К. Леви-Строс считал иначе? Потому что у мифов смысл отделяется от своей языковой основы? Но как смысл может отделиться от своей языковой основы? И как сам К. Леви-Строс это зафиксировал? Ведь его размышления на этот счет довольно путаны и не дают возможности подтвердить его правоту на фактах. Причем, он сам отмечает это. И пока сторонники его выводов не найдут более весомые аргументы в пользу его высказывания, данный вопрос можно считать, как минимум, открытым и требующим дальнейшего изучения.

Литература

1. Леви-Строс К. Мифологики. В 4-х тт. Т. 4. Человек голый. М.; СПб.: Университетская книга, 2007. 784 с.

2. Леви-Строс К. Структурная антропология / Пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. 512 с.

3. Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб.: Искусство-СПБ, 2004. 704 с.

4. Нейл Ф. Мифы и легенды. Расшифрованные послания и символы в работах великих мастеров. Харьков, Белгород: Изд-во Клуб семейного досуга, 2009. 128 с.

5. Ставицкий А.В. Мифологизация науки: постановка проблемы // Ноосфера і цивілізація. Всеукраїнський філософський журнал. Донецьк. Випуск 1 (13) 2012. С. 31–35.

6. Ставицкий А.В. Мифологическое отражение реальности: основные подходы // Вісник СевНТУ: зб. наук. пр. Вип. 115 Севастоп. нац. ун-т. Севастополь: Изд-во СевНТУ, 2011. С. 89–94.

7. Ставицкий А.В. Наука и миф: проблема соотношения // Философия хозяйства. Альманах Центра общественных наук и экономического факультета МГУ. 2014. № 2. С. 167–176.

8. Ставицкий А.В. Наука и философия: мифологический аспект // Культура народов Причерноморья. №209, 2011. С. 128–131.

9. Ставицкий А.В. Научный миф позитивизма: проблема непроявленного // Культура народов Причерноморья. № 214, 2011. С. 136–138.

10. Ставицкий А.В. Онтология современного мифа. Севастополь: Рибэст, 2012. 543 с.

11. Ставицкий А.В. Современная мифологика: опыт постижения Иного. Севастополь: Рибэст, 2012. 192 с.

12. Ставицкий А.В. Современный миф: его природа и предназначение. Севастополь: Рибэст, 2013. 148 с.

13. Ставицкий А.В. Современный миф и его основные функции. Севастополь: Рибэст, 2012. 238 с.

14. Ставицкий А.В. Структура и функции мифа: тайны, открытия, заблуждения. Севастополь: Рибест, 2016. 136 с.

15. Толстой Л.Н. Война и мир // Собр. Соч. В 14 т. М., 1951. Т. 4. 362 с.

УДК 130:3
Тимощук А.С.

Нарративные пределы мифотворчества

Статья посвящена исследованию вопроса о месте нарратива в коллективной памяти. Актуальность темы обусловлена как теоретически, так и практически. Теоретический аспект заключается в эпистемическом измерении нарративов; что в них отражает действительность, а что есть результат мифотворчества? Практический аспект актуальности связан с потребностью осмысления новых мифов в условиях глобальной конкуренции и когнитивизма, когда граница между фейком и фактом пронизана нитями нарративизма.

В традиционных культурах нарратив – это главный концентратор символических комплексов, задающих смысловые коды культуре [4]. Из повествований соткана ее смысловая ткань. Авеста, Библия, Веды, Коран, Тора, Трипитаки служат опорными точками духовно-символического пространства традиции. Как правило, сакральные тексты тщательно оберегались от разглашения или кодировались так, что доступна была профанная часть, а сакральная – нет.

В социальном действии миф-нарративы имеют огромное значение. Миф в социуме выступает как семиотическая конструкция, структурирующая реальность для индивида или группы и помогающая принимать решения. В обществе происходит борьба мифологий, а жизнеспособность мифологий определяется их степенью удовлетворения осевых ценностей общества.

Нарратив представляет собой архаичный текст, выполняющий сложные функции в традиционном обществе – коммуникативную, когнитивную, политическую, легитимизирующую, досуговую и иные. Это универсальная форма коммуникативной рациональности, которая укоренена в опыте, языке, установлениях культуры. Нарратив – носитель единицы культурной информации, задействующий описательно-эмоциональную функцию человека в его рефлексии мира и общества. Нарративное знание удовлетворяет потребность в личностном, эмоциональном познании мира и связывает общество прочными скрепами в виде ключевых текстов, определяющих на века дискурс культуры [3].

Текст в традиционной культуре носит длительный характер, поэтому речь будет идти о нарративе. Нарратив имеет высокую степень присутствия в любой культуре, ибо повествовательность отражает протяженность бытия. «По мысли Лиотара, modernity есть последнее традиционное общество, основанное на легитимации с помощью метанарратиаов (grand narratives) – иначе говоря, универсальных систем ценностной ориентации. Основные метанарративы modernity: во-первых, рационалистическое мировоззрение как метанарратив познания и, во-вторых, либеральный прогресс, эмансипация как метанарратив власти – они, как доказывает Лиотар, потеряли в современном, постиндустриальном западном обществе кредит доверия, что породило делегитимацию всей системы» [2, с. 109].

В мире нарастающей сложности традиционные нарративы, – сакральные тексты, уже не обеспечивают легитимацию и универсализацию социальных ценностей. Глобализированное общество разобщено в своих генераторах смысла. Исторические ключевые тексты культуры уже не обладают такой силой макронаррации. Ценностно-смысловые коды культуры весьма разобщены.

В этих условиях имеет место пролифирация нарративов. Сегодня нарративизации подвергается политика (неомифотворчество), наука (междисциплинарный, повествовательный и развлекательный стили подачи естествознания), предпринимательство (дневник бизнесмена, истории успеха). Формируется целое направление нарративной экономики, в которой рассматривается легитимизирующая и стимулирующая роль дискурсов в создании

экономических эффектов; как влияет мотивация ключевых текстов на паттерны потребления, корпоративное поведение, рыночный обмен и распределения благ [1].

Ставится вопрос о нарративной идентичности, как совокупности живой перерабатываемой самоистории, где агент и автор меняются ролями, а описательная стратегия восполняет дефицитную информацию о себе [6].

Ж.-Ф. Лиотар объяснял специфику нашего времени ревизией макронарративов, которые после Освенцима утратили свою функцию обосновывать господство существующего политического строя. Отныне социальные кластеры стремятся сохранять свою целостность через микронаррации. Суть микронарраций всё та же – это социальная мифология, легитимизирующая различные системные общественные скрепы. В дополнение к традиционной, харизматической и рациональной легитимности пришёл особый вид коммуникативной легитимности, соединяющей в себе черты конвенционализма и коммуникативного действия (Ю. Хабермас).

Большие нарративы обнаруживают свою неконкурентноспособность в условиях пролиферирующей индивидуации. Индивидуация – это процесс ценностно-смыслового расслоения, эксфолиации плана возможностей, доминанты полифуркации над бифуркацией. Индивидуация – это нелинейная антропология. Она означает становление номадического коллективного субъекта, который обнаруживает себя в молниеносных ситуациях одномоментного выбора одинаковых габитусов, рассыпающихся в следующее мгновение. Индивидуация считается продуктом из европейского супермаркета, однако ее объективные причины располагаются в системогенетике глобальной культурной неоднородности.

Нарратив тесно связан с социокультурной феноменологией, которая анализирует общество как совокупность жизненных миров, генерирующих и транслирующих свои тексты, артикулирующих идентичность этой группы [5].

Для историков источник – это документ, представляющий эпоху. С этой точки зрения, Евангелия и Повесть о полку Игореве будут считаться таковыми. Философии начинают задавать много вопросов о конструировании реальности в текстах и низводят их до нарративов определённых религиозных и политических групп. Персонажи нарративов не могут быть историчными – Кий, Щек, Хорив, Рюрик. Их историчность проверяется перекрёстными упоминаниями в незаинтересованных источниках иных социокультурных групп.

Философия, религия, наука дополняют друг друга, обогащают и освобождают от иллюзий, граница которой такая же бесконечная, как и сам процесс познания. Нарратив задаёт пределы истинности в системе, делает правдоподобным высказывание. До первого опровержения, если аудитория наивная и полностью доверяет статусу говорящего. Сегодня достаточно много скептиков и критиков, проверяющих высказывания, что может нарушать целостность нарратива. Далее я приведу пример нарративов, убедительность которые годится только для неосведомлённой аудитории. Когда представитель естественных наук повторяет идеологические обобщения об истории религий, о том, что они все придуманы для контроля населения; или когда гуманитарий воспроизводит мифы о вакцинации или ГМО. Нельзя злоупотреблять научным статусом и полагать, что если ты силён в одной науке, то автоматически понимаешь, что происходит в других областях знания. Очень часто рассуждения даже докторов наук в иных областях знания оказываются непрофессиональными. Даже если ты нобелевский лауреат по физике, суждения о том, как эффективно осуществить экономические реформы, могут быть дилетантскими. Сегодня наука слишком сложна, чтобы полагаться на поверхностную экстраполяцию. Нельзя быть доктором философии и читать все курсы, от логики до географии. Ассерторический модус оратора не должен затмевать эпистемический. Иначе мы получаем обыденные рассуждения Аристотеля о том, что у женщин меньше зубов или Канта о том, что в Сибири живут люди с хвостами.

Существует научно-просветительский проект «Наука против мифов», где задействованы учёные из разных областей – физики, химики, биологи, историки. Это интересный пример нарративизации. На форуме разоблачаются псевдонаучные дискурсы. Там также справедливо указывается на то, что эзотерическая версия научных изысканий лучше продаётся и покупается (Аркаим, Стоунхендж, Светлояр). Мифы про плоскую землю, подземные миры, политиков-рептилий, динозавров-домашних животных древних цивилизаций, компьютер как секрет инопланетян; миф о том, что в интернете много денег и их легко там добыть, что россиянам положена бесплатно земля и недра России – это хайп, который можно монетизировать, что создаёт необычный прагметический эффект достоверности. Если это продаётся, то какая разница? С разных точек зрения (экономической, идеологической, психологической, мотивационной и т.д.) мифы, фундированные тем или иным образом наукой, являются едва ли не самым выгодным товаром, особенно когда общество в целом не обладает высокой способностью различать между истинным и ложным из-за скорости и объёма информации.

В постиндустриальном обществе повествовательность уже не является границей, отделяющей естественные науки от гуманитарных. Чем больше в поле зрения физических наук попадает сложных объектов, тем больше наука принимает нарративный характер. Появляется целая плеяда ученых, прибегающих помимо уравнений к нарративу при изложении физических моделей (Эйнштейн, Бор, Гейзенберг). Постиндустриальная культура возвращает нарратив как средство передачи космологии, синергетики, теории множественности вселенных, антропного принципа и др. моделей. Успешность науки определяется высоким рейтингом её нарративов в наукометрических базах.

Наука создала миф о своей всесильности и успешности. Нарратив технократического романтизма не подтверждается социотехнической практикой. Не сбылись утверждения о крио-бессмертии, освоении далёкого космоса и дармовой энергии. Напротив, наблюдается достижение технических пределов в естествознании, а это означает переориентацию инженерной мысли с эктерналистской программы на интерналистскую по энергосбережению и устойчивому развитию на Земле. Гонка за водой на Марсе не должна перевешивать заботу о собственных водных и лесных ресурсах.

Диафильм «2017 год», выпущенный в 60-х годах XX в. называл следующие инновации к столетию октябрьской революции: междугороднее метро в вечной мерзлоте, атомные поезда через Берингов пролив, подземные скоростные машины-кроты для добычи энергии, поворот Енисея и Оби на Каспийское море, управление погодой, города под землей, фотонные ракеты к далёким звёздам, точечные ядерные взрывы для улучшения ландшафта, неограниченная мезонная энергия, роботы-повары. Из всех названных инноваций, описанных в 45 слайдах, сегодня успешно действуют только видеотелефоны. Впрочем, все социальные тенденции описаны точно – войны; нуклеарные семьи, где ребёнок редко видит занятых родителей; еда быстрого приготовления. К счастью, не сбылась мечта переделать природу для мира и счастья на земле.

Орудийная мощь человека достигла тоже предела в некоторых областях. В США с 1970-х на борьбу с раком было брошено более $ 100 млрд, существенных сдвигов нет. Программа космических шаттлов оценивается под $ 200 млрд, она законсервирована. До сих пор, несмотря на колоссальные затраты инвесторов, не достигнута цель создания полноценной замены невосполнимых энергетических ресурсов, холодного ядерного синтеза. В инноватике застой: из 10 инвестиций экономическую прибыль приносят только три. Появились идеи, что инвестиции вообще не нуждаются в выгоде, это просто самореализация спонсора ради великого технологического прорыва человечества. Каждая НТР имеет свой предел, определяемый объемами экономики. Иначе говоря, сверхзвуковой самолёт Конкорд был обречён, потому что в мире не было достаточно пассажиров, которые готовы были платить $ 5000 за билет из Лондона в Нью Йорк.

Ваимодействие жизненных миров приводит к умножению автономных смысловых горизонтов. Эти умвельты суть сложные конструкции, опосредованные современными медиа и ключевыми фигурами нарративизации: opinion makers, gate keepers, art managers, web designers, bloggers.

В этой ситуации интегрирующую нагрузку в информационном обществе несут именно медиа, поддерживающие социальную целостность. Субъект, находящийся среди самоорганизующихся смысловых религиозных систем, обращается к их смысловым горизонта как к средству фокусировки своей идентичности. Однако для коллективного выживания необходимо секуляризированное пространство медиа.

В условиях кризиса больших нарративов, закон берёт на себя функции метанаррации, создания единых ценностных требований. В архаичном традиционном обществе роль метанарративов выполняли сакральные мифы, в дореволюционной России – нарратив «православие, самодержавие, народность», в советском обществе – учение о коммунизме. Сегодня от них остались лишь винтажные и ретро наррации «великой династии Романовых», «великого советского прошлого». В условиях эксфолиации этноконфессиональных и иных нарративов возрастает потребность в государственной политике создания единого ценностно-смыслового пространства через образование, право, медиасферу.

Литература

1. Вольчик В. В. Нарративная и институциональная экономика // Journal of Institutional Studies. 2017. Т. 9. № 4. С. 132–143.

2. Липовецкий М.Н. Русский постмодернизм. Екатеринбург, 1997. 317 с.

3. Тимощук А.С. Древнеиндийский эпос: сущность и существование // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М.К. Аммосова: Серия Эпосоведение. 2018. №3 (11). С. 5-19.

4. Тимощук А.С. Познание религии в контексте мифотворчества // Миф: история, политика, культура [Электронный ресурс]: Сборник материалов I Всероссийской научной междисциплинарной конференции с международным участием (ноябрь 2017 года, г. Севастополь) / Под редакцией О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2018. С. 250–253.

5. Тимощук Е.А. Дискурсивный анализ как феноменологическая стратегия социокультурного описания // Вестник Пермского университета. Серия «Философия. Психология. Социология». 2012, № 4. С. 66–73.

6. Чернова Я.С. Поэтическое и практическое воображение в нарративной идентичности П. Рикера // Философия в условиях социокультурного многообразия: от экспертного знания до мировоззренческих ориентиров : Сборник материалов Всероссийской конференции, посвященной 100-летию гуманитарного образования в Саратове. 2017. С. 261–264.

УДК 930
Федосеева К.В.

Разграничение пространственно-временных пластов при реконструкции научной биографии: историограф и историческая личность

Методологически исследования по истории повседневности, интеллектуальной истории, исторической антропологии и другим актуальным направлениям современной исторической науки обеспечены широким спектром теорий, подходов и авторских концепций. Как отмечается, используемые в них методы не являются исключительной «монополией историков» [6, с. 206], но в целом они помогают реконструировать и историческую реальность [2, 5]. Например, философская антропология включает ряд эффективных методов [7, 9], позволяющих ответить на вопрос «кто есть человек?», дать «всеобъемливающее изображение человека», ведь «в каждую историческую эпоху перед человечеством встает задача создать себе новую сущность» [1]. Не меньший интерес представляют методы исторической антропологии. Тематика историко-антропологических исследований, как правило, включает: 1) физическую антропологию (смерть, рождение, болезни), 2) историю частной жизни (история повседневности, жизнь личности в кругу семьи, мир чувств), 3) политическую антропологию (отношения с властью, патронаж, изобретение традиций), 4) экономическую антропологию (рынок), 5) религиозную и культурную антропологию [11]. Отметим, что в современных исследованиях отдельно разрабатываются такие темы, как антропология академической жизни [3, 17], социальные рамки памяти и особенности коллективной памяти семьи [13], повседневность советской провинции [12] и многие другие, которые тематически связаны с предметом исторических исследований, посвященных биографиям реальных личностей прошлого. Также, на наш взгляд, наряду с указанными направлениями, для изучения времени и пространства жизни героя в исторических исследованиях эффективно могут быть использованы достижения теоретических работ киноведов [10]: в части аналогии построения сюжетов исторических работ и кинокадров, коэффициента времени при монтаже кинолент. Интересно и такое направление, как киногерменевтика [15].

Прежде чем перейти к герою, отметим некоторые особенности нашего изложения, обусловленные впечатлением от просмотра экспериментального фильма иранского кинорежиссера, представителя иранской «новой волны», Аббаса Киаростами (1940-2016) «24 кадра» и статьи об этом фильме, подготовленной философом, конокритиком, журналистом Львом Караханом [10]. Нас заинтересовала режиссерская техника раскрытия сюжетов статичных картин за определённый коэффициент времени 4”30” (четыре минуты и тридцать секунд) для каждого из 24 кадров фильма. Найденный Киаростами хронометраж, по мнению Л. Карахана, сравним по значимости с такой постоянной величиной, как число π (3, 14…) или числом, «определяющим формулу» «золотого сечения» (1, 61…) [10]. «Оживление» статичного изображения в кино, придание ему динамики и вектора развития, на наш взгляд, сопоставимо с «оживлением» человека на основе изучения исторических источников. Амбицией режиссера Аббаса Киаростами было «пробуждение временного измерения в неподвижном изображении, по сути, конвертировав запечатленное мгновение в длительность» [10]. «Мне всегда было интересно, насколько реалистичным готов быть автор в изображении сцены. Художники запечатлевают лишь один-единственный фрагмент реальности и не принимают во внимание то, что было много лет до или после. Я уложил в 4”30” то, что в моем воображении могло происходить до или после момента, который запечатлен на снимках» [10], – отметил режиссер. Таким образом Киаростами влиял на «вольную субстанцию времени» [10]. В качестве кадров мы предлагаем отобранные автором, как наиболее значимые, сюжеты из жизни героя биографического исследования,

встроенные в единую линию его жизни. Так автор получает возможность «оживить» героя в рамках каждого из этих сюжетов, оказывая ему помощь исключительно в самораскрытии, как личности, предоставив герою возможность действовать «самостоятельно» и говорить «своими словами». По этой же причине автор сможет отказаться от дробления «жизненного пути» героя на этапы или циклы, указав лишь, что будет использовать источники, созданные героем в определенные этапы жизни, или другими лицами в разное время, но повествующими о нем. Единственное указание, которое необходимо будет сделать автору, - это определенный им виток развития творчества его героя. В представленных рамках, герой сможет высказаться самостоятельно без лишнего и неуместного посредничества автора. Это позволит отобразить «чистое время» жизни «героя». Автора же это избавит и от необходимости «связывать» это время с «внешним календарным отсчетом» [10], который больше подходит не для микро-, для макроисследований, в которых конкретная личность часто теряется. Иными словами, «раскрывать» мгновения своей жизни и показывать свое «внутреннее время» будет сам герой. Такой подход, на наш взгляд, позволяет не привязывать длительность календарных лет жизни героя к его внутреннему самоощущению течения времени собственной жизни. «Обживать» [10] время и пространство будет сам герой, наполняя его конкретным содержанием.

Второе замечание связано с особенностями реконструкции пространства в котором живет герой. Большую роль в демифологизации, на наш взгляд, может играть намеренный отказ автора от представления героя, как «провинциального» или «столичного» деятеля в заголовке или уже в первых абзацах биографии. В центре внимания исследователя окажется герой во взаимодействии с миром, его собственные ощущения пространства. Если он и упомянет о «провинции» или о «столице», то важно лишь то, в каком контексте это будет сказано. Интерес для нас представляют образы и смыслы, проявленные «на пленке» ленты его жизни. Именно они и создают атмосферу и стилистику эпохи, в которой жил герой. Только в этом интерьере, на наш взгляд, возможна реалистичная реконструкция его портрета. Важен ответ на вопрос, сможет ли читатель самостоятельно понять, где живет герой? Что его окружает? Поверит ли читатель герою или усомнится в «его словах»? Каким образом герой может сам себя чаяно или нечаянно раскрыть? Насколько эта информация важна при знакомстве конкретно с нашим героем и на какие оценки, которые могут быть даны ему, она сможет оказать влияние? Мы предлагаем рассмотрение биографии героя и через хронотопы, т.е. его воззрения на мир: имагинативный (мир в воображении «героя», сны, воспоминания), хронотоп диалога культур (картина мира «героя» и его отождествление себя с ней), сакральный и, наконец, фабульно-эмпирический (изложенние событий без оценок «героя») [15, с. 75–80], но при этом не отказываемся от освещения основных тем, разрабатываемых в исторической антропологии. На наш взгляд, они друг друга взаимодополняют. При этом хронотоп и фрагменты сюжетов жизни создают перспективу изображении внутреннего и внешнего «мира героя»: «Дальние планы светлее ближних и буквально втягивают зрителя внутрь кадра. Ощущение, что за стеной вдали находится самое важное, придает кадру метафизический характер» [15, с. 28].

Еще одно замечание, возвращающее к методу Аббаса Киаростами, связано с его режиссерским приемом «оживления» статического изображения через наложение на него музыкального сопровождения. Источники биографии часто позволяют выяснить, какую музыку слушал герой, какие посещал театры и какие фильмы смотрел. Также нам могут быть известны его литературные предпочтения и увлечения. Эти детали служат чем-то вроде финальных штрихов, с помощью которых возможна прорисовка мельчайших деталей биографии, выбор цветов и демонстрации ее фактуры. Как говорил М. Горький: «Человек по натуре своей художник. Он всюду, так или иначе, стремится вносить в свою жизнь красоту». Поэтому еще раз отметим, автор, на наш взгляд, не должен мешать герою

«высказываться самостоятельно», тем более, если автору заранее известно о том, что герою есть что «рассказать о себе» «самостоятельно».

«Взаимоотношения героя и автора биографии, каждый из которых вписан в контекст собственной эпохи», являются «методологической проблемой» [16, с. 163], часто просто трудно найти баланс сил и разделить «свое» и «чужое» «я». Предоставляя же широчайшие полномочия герою, роль автора не будет сводиться исключительно к посредничеству между героем и читателем, т.е. в «медиации между культурами» [8, с. 611]. М.М. Бахтин, например, видел роль автора, в том числе, «в интонировании каждой подробности своего героя… каждой черты его… каждом его поступке, его мысли, чувства», будучи «носителем непременно активного единства завершенного целого, целого героя и целого произведения, трансцендентного каждому отдельному моменту его» [4, с. 13]. Таким образом, автор является скорее одним из немногих обладателей целостного, насколько это возможно на определенный момент изучения биографии личности, знания о герое и его распорядителем. Эти обстоятельства налагают на автора-историографа огромную ответственность, ведь распоряжение сведениями о жизни героя осуществляется в отсутствии «доверителя». На наш взгляд, автор связан с героем некой тайной посвящения в личное, хотя сам герой, разумеется, своего представителя-биографа не выбирал и ни в какие тайны не посвящал. Герой был лишен права выбора главных сюжетов, которые бы, по его мнению, могли бы наиболее полно реконструировать его мировоззрение. Их отбор и композиционная линия изложения – проблема автора. Поиск же наиболее эффективного способа ее решения - главная цель настоящей статьи. В связи с этим мы также должны поставить вопрос об этичности обращения к частной жизни героя, ее допустимых рамках, при реконструкции его целостного образа. Для чего мы решаем задачу по сбору целостной картины мира героя? Ощущение реальности образа исторической личности может быть создано только после логичного и точного соединения отобранных сюжетов-кадров из ленты его жизни. Противоречия биографии – враги ее целостности, а значит, достоверности и «реальности» как героя, так и его картины мира [18]. Лишить работу реалистичности, исключив достоверное изложение фактов из ее содержания, значит, создать миф. По мнению Ж. Деррида, «центральным понятием этики» является «справедливость» [14, с. 75]. Мы с ним согласны и поэтому предлагаем при реконструкции биографии героя чаще обращаться к тем материалам, которые были созданы либо самим героем, либо его родственниками, коллегами и современниками, но предназначались для открытого доступа, т.е., прошли фильтр оценивания, созданный ими, и современным научным сообществом. Так, на наш взгляд, может быть уравновешен его образ, найден баланс между идентификацией героем другими и его собственной самоидентификацией. Так героя будет высвобожден из пут мифологизации своей биографии, выраженной в замещении реальных фактов его жизни фантазиями, слухами и домыслами, которыми неизбежно обрастают биографии всех Личностей.

Литература

1. А. Сервера Эспиноза. Кто есть человек? Философская антропология // Это человек: Антология / Сост. вступ. ст. П.С. Гуревича. М.: Высш. шк., 1995. С. 75–85.
2. Алферов А.А. К вопросу о природе исторической реальности // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2016. № 6. С. 17–21.
3. Антропология академической жизни: традиции и инновации / отв. ред. Г.А. Комарова. М.: ИЭА РАН, 2013. 376 с.
4. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. 424 с.
5. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995. 323 с.

6. Берк П. Что такое культурная история? М.: ВШЭ, 2015. 240 с.

7. Веселова И.С. Нарратология повседневности: от легенды до биографии: Учебно-методическое пособие. СПб.: Филол. фак. СПБГУ, 2011. 37 с.

8. Гуревич А.Я. Двоякая ответственность историка // Гуревич А.Я. История – нескончаемый спор. М.: РГГУ, 2005. 896 с.

9. Дунаева Ю. Историческая биография. Современные подходы и методы исследования. М.: РАН ИНИОН, 2011. 173 с.

10. Карахан Л. Вне конкурса. «24 кадра», автор Аббас Киаростами // Искусство кино. 2017. № 4. Апрель. URL: http://old.kinoart.ru/archive/2017/04/vne-konkursa-24-kadra-avtor-abbas-kiarostami (дата обращения 29.04.2019).

11. Кром М.М. Историческая антропология. Учебное пособие. СПб.: Изд-во ЕУСПб, 2010. 207 с.

12. Лейбович О.Л. В городе М. Очерки социальной повседневности советской провинции в 40-50–е гг. М.: РОССПЭН, 2008. 295 с.

13. М. Хальбвакс. Социальные рамки памяти / Пер. с фр. И вступительная статья С.Н. Зенкина. М.: НЛО, 2007. 348 с.

14. Марков Б.В. Люди и знаки: антропология личностной коммуникации. СПб.: 2011. 667 с.

15. Салынский Д.А. Киногерменевтика Тарковского. М.: Продюссерский центр «Квадрига», 2009. 576 с.

16. Сафронова Л.В. «Клирик из Лондонской епархии»: к проблеме идентификации христианского мыслителя английского Возрождения // Диалог со временем. 2012. № 38. С. 161–189.

17. Стив Фуллер. Социология интеллектуальной жизни: карьера ума внутри и вне академии. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. 384 с.

18. Сыров В.Н. Почему Деррида отрицательно относился к концепту «приостановка референта» // Вестник Томского государственного университета. 1999. № 267. С. 24–29.

УДК 32.019
Черепанова Т.В.

Мифологическая трактовка харизматического лидерства

Харизматическое лидерство всегда сопровождалось сверхординарными событиями, масштабными социальными и культурными трансформациями. Преобразовательная деятельность харизматического лидера часто приводит к массовым жертвам, крупным конфликтам, революциям и другим трагическим последствиям. Однако, не смотря на угрозу тотальной дестабилизации и дезинтеграции, и в настоящее время образ харизматического лидера продолжает быть привлекательным для политической власти как наиболее эффективный инструмент мобилизации социальных процессов. Цель исследования статьи ─ анализ мифологических оснований харизматического лидерства как одного из факторов развертывания политического лидерского процесса, в котором власть легитимирована харизмой лидера. Харизма от греческого – харис (haris) – милость, доброта, дар – в древнегреческой мифологии означала дар, подарок (бога, судьбы, рока) т.е. такую особенность, которую дарует личности какая-то неизвестная сила, находящаяся вне человека, обладающего ею. Слово харизма связывается с древнегреческими богинями харитами, богинями, олицетворяющими доброе, радостное, вечно юное начало жизни и женскую прелесть. Хариты были первыми носителями тех качеств, которые, позднее трансформируясь, приобрели оттенок маскулинности и властного авторитета. В мифологии Древней Греции боги и богини просто не могли не быть харизматичными, т. е. прекрасными и совершенными. Эстетическая и духовная красота, столь почитаемая древними греками, воспевалась в богах, также ею наделялись простые смертные за какие-либо выдающиеся достоинства и поступки.

Обращение к харизме прослеживается в народном эпосе, сказках, мифах. В культурах разных народов описываются харизматические личности, обладающие сверхъестественными способностями. В мифологическом мышлении присутствует некий герой, мессия, спаситель, который, благодаря своим экстраординарным качествам, способен разрешить любую кризисную ситуацию, избавить от бед. Мифический герой выступает консолидирующим звеном, вызывающим в народном сознании особенно сильную идентификацию и рост национального сознания. Разнообразие имен героев и мест их подвигов в разных культурных традициях не может скрыть от исследователей их генетическое единство. Логика развития героического мифа предполагает прохождение ряда последовательных этапов, нескольких циклов, конечным результатом которых будет победа добра над злом. Харизматический герой должен пройти через ряд испытаний, победить врага, и на последней стадии погибнуть, чтобы избежать рутинизации своего внеобыденного дарования, что дает возможность преобразовать его образ в символические формы. Герой требуется в переломные моменты истории, когда ставится вопрос о возможности дальнейшего существования системы. Пройдя ряд испытаний, подвергнувшись инициации, герой обретает сверхъестественную силу, утверждаясь в своем могуществе. Миф о сильной власти, добром царе-герое, царе-батюшке, функционирует в бессознательном народа. Герой-избавитель требуется в моменты государственного или политического кризиса и избавляет от всех, кто преследует и угнетает. Московичи, вслед за Фрейдом, утверждает, что истоки героического мифа надо искать в коллективной памяти [2, с. 153]. Прошедшие события вытесняются из памяти в сферу бессознательного, они сохраняются в виде мнестических следов в массовом бессознательном. От поколения к поколению эта народная память передается с помощью мифов, ритуалов. Земля как бы является живым архивом, сохраняющим до поры до времени в ментальной сфере древние

образы великих событий или людей, которые в кризисной ситуации принимают в психике людей форму наглядных представлений.

По мнению Фрейда, история людей имеет циклическое движение, возвращаясь в своем развитии к определенным схожим ситуациям, и тогда всплывают из памяти забытые или вытесненные картины и лица, которые противопоставляются нынешним героям и реалиям: «Оно – (имаго – Т. Ч.) проявляется во внезапном и почти сценическом, но в любом случае, глобальном, оживлении ситуаций и персонажей прошлого» [3, с. 65]. Харизма имеет непосредственное отношение к древним образам, имаго прошлого, в тот момент, когда сквозь фигуру нынешнего политика или тирана уверенно просматривается образ древнего пророка или великого вождя, с той лишь разницей, что прежние тираны кажутся менее значительными. Исторические события также имеют аналогии настоящего с минувшим. Во всем, что происходит в настоящем, память находит копию прошлого, испытывая при этом его эмоции. Фрейд опасался привязывать это явление в индивидуальном сознании к массовой психологии, относя его природу к «возвращению вытесненного» [3, с. 65].

Такое воскрешение в памяти вытесненных образов не случайно, а происходит под воздействием каких-либо экстремальных обстоятельств. Большинство исследователей природы харизмы опираются на веберовскую концепцию харизматического лидерства, рассматривая кризисную ситуацию как необходимый катализатор для возникновения потребности в харизматическом вожде. Находясь в состоянии аномии, перед угрозой потери идентичности, утратой чувства принадлежности к группе, массы испытывают необъяснимую, подсознательную тягу к сильной власти, открывающей перспективы благополучного разрешения кризиса. В первую очередь к сильной направляющей руке, вождю, с идеей радикального преобразования системы, способного контролировать мощные разрушительные силы и гарантирующего спасение. Психологические поражения, вызванные кризисом можно, вслед за Е. Эриксоном и С. Фридландером систематизировать по категориям воздействия: а) страх физической гибели; б) страх потери групповой идентичности; в) экзистенциальная боль от потери жизненных ценностей [1, с. 14]. На самом деле, при возникновении подобного рода кризисов, нередко отмечаются массовые психозы, сопровождающиеся девиацией (алкоголизация, рост преступности, суицидов), ретритизмом (уходом от проблем во внутренний мир, подавленностью). Массы, в случае кризиса, с надеждой ожидают прихода компетентного лидера, который возьмет на себя ответственность за преодоление кризиса. Иррациональность веры в харизматического лидера сродни вере в чудесные сказки, где достаточно победить врага, чтобы воцарился мир. Массы не склонны делать выводы об этичности и правомерности действий своего вождя. Важно, чтобы он взял ответственность на себя и готов был сражаться за стабилизацию общества. Склонностью к мифологизации истории называет Юнг потребность народа в героической личности. Эта потребность основана на особой роли коллективного бессознательного, кодов, древних образов, в которых как в хранилищах запечатлен образ героя, который, пройдя через ряд испытаний, инициацию, спасет человечество в критические моменты. Харизмой наделяется тот, кто получает возможность сознательного контакта с бессознательным, тот, кто постигнет его природу и сможет им сознательно управлять. Этой способностью наделены только исключительные личности, они наделяются способностью вольно или невольно влиять на свое окружение [5. с. 56]. Подтверждение эта идея находит в мифологических образах харизматического спасителя. Мифологическое сознание позволяет использовать бессознательное для решения проблем, возникающих в сознании. Согласно концепции Юнга, встать над мифом и получить контроль над бессознательным в силах только сверхличность.

Харизматический герой может соответствовать нескольким архетипом и преимущество может быть отдано одному из них в зависимости от объективных обстоятельств, т.е. остроты и травмогенности кризиса в обществе.

Штайрер выделяет следующие типы харизмы: харизма «отца», «героя», «спасителя» и «царя» [4. с. 102–106]. Рассмотрим эту типологию более детально.

Харизма «отца», при которой лидер обладает патерналистской харизмой, проявляется в заботливости в сочетании с твердостью и тотальным господством. Лидер этого типа олицетворяет образ отца семейства, где подчиненные являются его детьми. В функции харизматического «отца» входит наказание и наставление «детей». «Отец» великодушен и благожелателен, пока в его организации все стабильно. В случае не повиновения или нарушения общих правил, «отец» становится грозен, применяя санкции против подчиненных, принуждая их к послушанию. Этот тип харизмы распространен в различных духовных организациях, в некоторых трудовых коллективах и т.д.

Близкой по происхождению к харизме «отца» является харизма «героя». «Герой» олицетворяет молодого «отца» когда он был агрессивен и безудержен в своих действиях. Нойбергер проводит аналогии с дренегреческими героями, чей образ воплощен в харизматическом лидере современности. «Герой» всегда смел и решителен, его воля к победе безгранична. «Герой» жесток и беспощаден к врагам и друзьям, его мнение не подлежит обсуждению. Окружающие его последователи покорены грандиозностью планов и подвигов «героя», что зачастую приводит к культу его личности и авторитаризму. Этот тип харизмы можно проследить в периоды войн и жестоких социальных кризисов.

Харизма «спасителя» присуща лидеру, чья деятельность направлена на радикальное преобразование существующей системы. Этот лидер обладает качествами миссионерского спасителя. Окружающие покоряются неординарностью действий и идей этого лидера, приписывая ему сверхъестественные качества. Миссионерская харизма такого лидера экстравертивна, она направлена на воскрешение в сознании образа идеального общества. Этот тип харизматического лидерства свойственен религиозным пророкам и тем политическим лидерам, которые настроены на революционные преобразования.

Харизма «царя» отличается от предыдущих тем, что «царь» является фигурой величественной и склонной к интроверсии. «Царь» представляет собой возвышенный образ самоуверенности и спокойствия, его персона не подчинена внешним обстоятельствам и социальной реальности. «Царь» внешне отстранен и аутоцентричен. Он воплощает вековую народную мудрость, ему чужды суета и борьба. Эта самоуверенность и спокойствие внушают окружающим уверенность в том, что «царь» обладает высшей истиной, недоступной прочим. Такой тип харизмы встречается в любых сообществах, где отсутствуют явные признаки острого кризиса, и радикальные перемены не требуются.

Таким образом, образ харизматического лидера глубоко укоренен в коллективном бессознательном многих народов и может быть востребован в критические моменты развития общества. Образ лидера имеет различную наполненность и сакральный смысл, однако именно наличие мифологического образа героя позволяет к критических условиях мобилизовать усилия общества по выходу из кризиса и избежать дезинтеграции.

Литература

1. Итвел Р. Возрождение харизмы. Теории и проблемы операционализации понятий // Социс. 2003. №3. С. 9–19.

2. Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс. М.: Изд-во «Центр психологии и психотерапии», 1996. 478 с.

3. Фрейд З. Человек по имени Моисей и монотеистическая религия. М.: Наука, 1993. 171 с.

4. Штайрер Й. Харизма руководителя и управленческие архетипы // Проблемы теории и практики управления. 2001. №4. С. 102-106.

5. Юнг К.-Г. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991. 297 с.

УДК 316.7
Шинкаренко В.Д.

Знаково-смысловая структура мифа

Основная заслуга первопредка или культурного героя состоит в том, что он что-то открывает, объясняет, создает, вводит в общественное употребление и это его деяние остается в памяти как миф. Мир делится на то, что было до появления первопредка или культурного героя и что стало после его появления. Таким образом, мир после появления первопредка или культурного героя навсегда изменяется и уже имеет свою точку отсчета. Первопредок или культурный герой выступают в роли творца если не всего окружающего человек мира, то очевидно, что практически всего мира для рода или племени, его осознанной жизни. Можно сказать, что до появления первопредка или культурного героя существовал хаос и в этом хаосе прибывал человек, и хаос организовывал его повседневную жизнь, и соответственно, что хаос ничего не смог оставить ни в памяти рода или племени, ни в памяти человека. После момента появления и неких исторических деяний первопредка или культурного героя в некоей части хаоса появился порядок. Этот порядок становится основой появления как бы из неоткуда рода или племени и всей жизни, делающей жизнь человека в отличие от жизни животных осмысленной, планируемой и построенной на основе неких правил. Правила оставили свой отпечаток в мифе или наборе мифов, где первопредок или культурный герой передает правила, позволяющие человеку вырваться из хаоса и жить в осознанном порядке. Правила трансформируют хаос в порядок или космос. Первопредок или культурный герой сообщают роду или племени некие правила, превращающие жизнь людей в некую новую социокультурную форму отличную от формы существования всех животных. Когда человек жил, как живут животные в единстве с природой, то его быт мало чем отличался от их способа существования. Ни в одной культуре не существует ни мифов, ни описаний организации этой жизни. Чтобы подчеркнуть переход от одного состояния социального образа жизни к другому социокультурному и должен был существовать некий миф, описывающий этот переход. Это событие является по существу уникальным и должно храниться в памяти традиционной культуры, берущей свое начало от первопредка или культурного героя, но их нет. Почему так? Возможно: 1) человек был создан и хранит память от момента своего создания, 2) гоминиды были кем-то обучены неким правила и этот некто является первопредком или культурным героем, который сохранился в памяти через миф, но не сохранилась память о жизни до появления правил, т.к. она не рефлексировалась в знаково-смысловой форме. После того как появились искусственные правила, появилась возможность в виде устного текста передавать последующим поколениям особую речевую структуру – миф. Поэтому в бесписьменной культуре миф и обладает универсальной ценностью, что позволяет знающему и понимающему его содержание индивиду строить свою жизнь не по животным, а уже по человеческим правилам и тем самым формировать социокультурное знаково-смысловое пространство, которое объединяет всех индивидов, говорящих на одном языке и разделяющих эти мифы (правила). Такое важное положение мифа, говорит о том, что мифы хранятся в практически неизменном виде в памяти традиционной культуры длительное время, т.к. индивид и все общество определяют свое поведение как человеческое через наследие первопредка или культурного героя. Они сохраняют в себе то нечто первичное привнесенное первопредком или культурным героем. Очевидно, что и у животных существует знаково-смысловое восприятие окружающего мира, но человек отличается тем, что над знаково-смысловым восприятием элементов окружающего мира надстраивается внешняя система обмена знаково-смысловыми структурами. Социальная общественная жизнь, которую ведут высокоорганизованные животные, превращается при помощи правил

в социокультурную жизнь человека. Поведение животного или человека имеет свою знаково-смысловую структуру, но речь значительно расширяет возможности обмена знаково-смысловыми структурами в отличие от поведения животных. Речь позволяет передать в знаково-смысловой форме значительно больше практической информации, чем поведение, не говоря об абстрактной. Таким образом, первопредок или культурный герой создают не просто набор правил, а правила преобразующие жизнь человека и самого человека в речевое знаково-смысловое описание внутреннего мира человека, социокультурного пространства и элементов окружающего мира. Миф и предназначен для сохранения этого акта возникновения знаково-смысловой внутренней реальности, которая в отличие от природной реальности может легко трансформироваться и поэтому требует сохранности. В бесписьменных культурах миф представляет особую ценность по той простой причине, что его хранилищем до изобретения письменности является человек, выросший в мифе, знающий миф и транслирующий миф последующим поколениям. Архаические мифы хранят именно этот переход превращения хаоса в космос с последующие упорядочением всей жизни в целом. Миф, внутри которого существует человек, создает его как человека, т.е. в знаково-смысловой форме позволяет осознавать самого себя и элементы окружающего мира и передавать это знаково-смысловое осознание через речь другим.

Характерной особенностью любого искусственного языка является то, что сам язык в своем устройстве имеет набор правил, т.е. правила определяют, как устроен язык. Правила языка – это грамматические правила, определяющие то, каким образом устроен язык и каким образом он порождает знаково-смысловые конструкции, отражающие в своих структурах элементы окружающего мира, и устанавливает связи между знаками и человеком с точки зрения самого человека, а не объективной реальности. Правила языка порождают знаково-смысловые структуры, которые позволяют создавать языковую модель или знаково-смысловую структуру элементов окружающего мира. Правила языка формирует повседневная практика его употребления и отражает в себе причинно-следственные связи и устройство окружающего мира. До формирования грамматики как науки в бесписьменных культурах существовала и продолжает существовать практика изучения детьми устройства языка через подражание и заимствования языковых конструкций, которые усваиваются на интуитивном уровне, в процессе общения взрослых с детьми и взрослых между собой. В письменных культурах дети сначала учатся говорить, как и в бесписьменных культурах, а только потом изучают грамматику родного языка в школе. Это говорит о том, что для того чтобы научиться говорить на языке грамматика не нужна, а нужна практика с постоянно повторяющимися языковыми моделями, которые и позволяют освоить скрытую в языке грамматику. Грамматика нужна для научного понимания устройства языка, а не для говорения на нем. Язык состоит из правил, а владение языком позволяет создавать новые правила. Можно создавать правила для правил и тогда формируется глубинная структура знаково-смысловой модели мира. «Правила - это знаково-смысловое пространство возможностей и ограничений, которые накладываются на все действия, поступки и мысли индивидов. Если мы говорим о пространстве определенном правилами, то оно с одной стороны предоставляют возможности действовать индивиду, т.к. он обучен или считает нужным, а с другой – все его действия, поступки и мысли ограничены запретами, которые и будут нарушением этих правил. Правила могут быть неосознанными как правила традиционной культуры и осмысленными, т.е. сконструированными как некая знаково-смысловая структура» [1, с. 22]. Если выйти за границы индивидуального поведения, то правила – это различные знаково-смысловые пространства возможностей и ограничений, которые накладываются на все действия, поступки и мысли индивидов, социальных групп и все общество в целом. Поэтому правила могут быть: 1) индивидуальными, 2) групповыми и 3) общественными. Каждый индивид

устанавливает свои собственные правила для общения с самим собой и другими индивидами. Любая социальная группа вырабатывает свои внутренние правила, которые не действуют за её пределами. Для объединения индивидов, социальных групп в общество существуют правила обязательные для всех. Таким образом, правила пронизывают весь общественный организм от каждого индивида, до самого общества и само общество существует как набор и регулярное воспроизводство правил в сознании индивидов и в их практической деятельности.

Особенностью любых правил является то, что правила надо знать и самое главное согласиться с ними, т.е. принять их, а иначе они не будут работать. Правда, традиционная социализация индивида формирует в его сознании набор неких правил с приоритетами их использования, в результате чего одни правила признаются безоговорочно, а другие правила порождают варианты выбора. Следование установленным правилам – это игра. В любой игре знание и принятие правил является главным, т.к. без правил невозможна сама игра. Очевидным также является и то, что для того чтобы не только существовала, но и разыгрывалась игра необходимо: 1) наличие игроков, готовых принять и следовать правилам, 2) наличие правил, 3) игровое пространство, 4) некий механизм отслеживания правил (контроль, судейство или арбитраж), нечто со стороны наблюдающее за ходом протекания самой игры и действий игроков (высшие силы, бог) и т.д. [2]. В традиционном обществе контроль над выполнением или запретом на выполнения правил осуществляется всем обществом в целом, но в самом обществе существует некая пирамида уровней контроля. В этой пирамиде детей контролируют взрослые, взрослые не однородны по возрасту и социальному статусу и поэтому более старые и уважаемые контролируют более молодых. Более высоким уровнем контроля обладают разного рода советы (совет старейшин), которые для этих целей в сложных ситуациях привлекают шаманов как специалистов по общению с духами и богами. Общество не только сверху донизу пронизано традиционными правилами, но и каждый в нем играет по строго определенным правилам. Правила не только определяют различные действия игроков, но они также определяют и наделяют смыслами и значениями все окружающее пространство или игровое поле, которое может быть как физическим, так и виртуальным и может сочетать в себе в разных сочетаниях ка физическое, так и виртуальное. Поэтому правила формируют не только поведение, но и мышление, т.к. селективно задают его направленность.

Каждый человек рождается в определенной семье и языковой среде, обладающей своей как знаково-смысловой структурой, так и моделью понимания окружающего его мира. Он осваивает в процессе социализации не столько сам окружающий его мир, сколько сформированную предыдущими поколениями его знаково-смысловую модель, т.е. соотносит языковые конструкции, построенные по правилам языка с элементами окружающего его мира. Таким образом, все элементы окружающего индивида мира приобретают свои смыслы и значения и связи между собой в процессе повседневной практики, логическим и грамматическим конструкциями языка. Непосредственная ежедневная практика позволяет установить причинно-следственные связи, операционные связи и очевидно, что эти естественные элементы повседневности отражаются в знаково-смысловой структуре языка.

Языковая модель окружающего мира через органы чувств непосредственно бесчисленными связями связанная с самими элементами окружающего мира и является мифом. Почему мифом? По той простой причине, что миф дает правила, объясняющие, происхождение и устройство окружающего мира и то, как с ним взаимодействовать в повседневной практике. Информация, воспринятая органами чувств в виде знаков-образов и знаков-имен может интерпретироваться знаками-символами, т.е. к воспринимаемой знаково-смысловой информации органами чувств добавляются смыслы и значения, не наблюдаемые непосредственно органами чувств (например, как можно изготовить и

использовать орудия труда) абстрактные конструкции. Таким образом, практически любой воспринимаемый знак (элемент окружающего мира) через описание превращается в миф, а повседневная регулярная практика употребления этого знака (элемента окружающего мира) в быту демифологизирует этот миф и превращает его в нечто понятное и рутинное [3]. Практика повседневного бытового употребления какого-то элемента окружающего мира устраняет сверхъестественное происхождение и назначение этого элемента. Регулярно воспроизводимая бытовая практика изо дня в день, направленная только на получение конечного результата демифологизирует миф, связанный с этой практикой. Миф существует только там, где отсутствует понятная причинно-следственная связь, а существует некий акт творения. Все то, что перестает скрывать в себе нечто необычное или сверхъестественное теряет свою мифическую глубину и более не возвращает индивида к некой точке первичного отсчета времени, «начала всех времен».

В письменной культуре формируется другой механизм, позволяющий демифологизации. Такой демифологизацией обладает другой текст разъясняющий темные или сверхъестественные места, например, традиционного или религиозного мифа (но не обязательно). Правда этот новый текст сам может быть мифом, используемым для демифологизации другого мифа. Наука как вид интеллектуальной деятельности вырабатывает и создает новые мифы, направленные на разрушение существующих традиционных мифов. Научные мифы демифологизируют старые, ране существующие мифы тем, что они раскрывают некие ранее скрытые, т.е. недоступные для восприятия органами чувств, как индивидуальные, природные, так и социокультурные закономерности и явления. Например, современная наука сначала избавилась от старого мифа, объясняющего устройство окружающего мира - «эфир», чтобы ввести в научный оборот его эквивалент «физический вакуум». Старая мифология, связанная со словом «эфир» была устранена из научного оборота, т.е. все многовековые мифы или гипотезы объясняющие устройство окружающего мира связанные с мифом «эфир», были отброшены. Новый термин «физический вакуум» создал свою новую, но уже научную мифологию, дающую объяснения тому же самому предположению об устройстве окружающего мира, но уже с научной точки зрения. Старый миф «эфир» демифологизирован и заменен на новый миф «физический вакуум». Термин «физический вакуум» не расширил привычные рамки понимания окружающего мира, но зато легко устранил все ранее существовавшие древние и средневековые гипотезы, как ненаучные с точки зрения нового мифа. Демифологизация старого мифа, обладающего многовековой интеллектуальной традицией совершилась, но для этой цели был создан новый миф. Правда, этот новый миф ничего нового не дал науке, а скорее подтвердил древнюю гипотезу или старый миф. Создаются одни мифы, чтобы глубже раскрыть содержание других мифов, а также создаются другие мифы, чтобы демифологизировать старые мифы и заменить их на новые. Одна знаково-смысловая структура, содержащая в себе правила создается для понимания в другой знаково-смысловой структуре правил. Правила порождают правила. Одни мифы рождают другие или служат источником для их рождения.

Литература

1. Шинкаренко В.Д. Некоторые социокультурные аспекты формирования Нации // Этносоциум и межнациональная культура. 2016. № 2 (92), С. 21–31.

2. Шинкаренко В.Д. Смысловая структура социокультурного пространства: Игра, ритуал и магия. Москва: КомКнига, 2010.

3. Шинкаренко В.Д. Смысловая структура социокультурного пространства: Миф и сказка. Москва: КомКнига, 2009.

8. Миф как универсальный объект. Онтологические основы мифа в его расширительном толковании. Миф традиционный и современный: опыт сравнительного анализа. Миф в социальном пространстве и времени. Особенности отношения мифа и времени. Эволюция мифа: пределы и возможности

Миф – это сюжетно оформленное повествование на каком-либо языке (слово, изображение, музыка, танец), выражающее важнейшие представления и ценности мифологического сознания.

В.И. Пивоев

Относительность нашего знания и познания делает жизнь мифа бесконечным.

А.В. Ставицкий

УДК 316.75
Зарубина Н.Н.

Особенности буржуазного мифа монетарного универсализма в русской культуре XIX-XX вв.

Буржуазный миф монетарного универсализма как метаязык, описывающий социальную реальность в понятиях денег и денежной эффективности, формируется в обществах с рыночной экономикой. Однако в русской культуре эпохи интенсивного развития капиталистического рынка XIX – начала XX вв. он отличался от аналогичного мифа на Западе. Это обусловлено тем, что буржуазная мифология в России XIX-XX вв., являвшейся модернизирующимся, но все же окончательно не сформированным рыночно-капиталистическим обществом, была не основным, а «периферийным» и «пограничным» семиозисом.

Для русского общества того времени буржуазный миф еще не вышел за пределы системы ценностей самой буржуазии, поскольку она еще не оформилась как “класс для себя” и не сформулировала собственной мифологии как универсального метаязыка, обеспечивающего ее символическое господство. Напротив, традиционные социосемантические системы продолжали сохранять свое доминирующее положение, заставляя буржуазию формулировать свои ценности с их помощью. Например, для сравнения: еще в XVIII в. американский мыслитель и общественный деятель Б. Франклин, формулируя максимы поведения добропорядочного буржуа, писал, что «пустой мешок прямо стоять не будет».

В данном случае он имел в виду, конечно, не реальные статические свойства мягкой упаковочной тары, а описывал нравственные добродетели («стояния прямо») в семантике денег и благосостояния («полный мешок»). В России же начала XX в. деловая газета «Биржевые ведомости» выходила под девизом «Прибыль превыше всего, но честь превыше прибыли», описывая, таким образом, ориентацию буржуазии на деньги в понятиях чести, являющихся языком традиционных служилых классов.

Отсутствие универсального мифа, описывающего капиталистический порядок и, в частности, тотальность денежных отношений, в качестве естественного, единственно возможного в справедливом обществе порядка вещей, постоянно заставляло русскую буржуазию приспосабливаться к символическому господству других семиозисов, а свою собственную мифологию развивать на периферии. Поэтому и попытки найти общий язык с другими социальными группами осуществлялись в традиционной для России семантике долга и служения.

Известные филантропические и меценатские деяния русских предпринимателей второй половины XIX – начала XX вв. прочитываются именно в ней, а не в буржуазной семантике естественной общеполезности рынка и денег-заслуги, как это было, например, в конце XIX – начале XX вв. в США.

Буржуазный миф денег складывался и распространялся в России главным образом внутри капиталистической предпринимательской субкультуры. Прежде всего, именно для нее деньги стали б***о***льшим, чем они есть на самом деле – естественным и единственным универсальным мерилом всех материальных, социальных, нравственных ценностей. Автор публицистического издания «Наше купечество и торговля с серьезной и карикатурной стороны» описывал это так: «в купеческом обществе понятия: деньги, сила, ум, даже честь и даже совесть почти равнозначащи... У такой натуры взгляд на все окружающее его, на все, из чего сложилась его жизнь, прямо вытекает из понятия: честь - деньги, деньги - честь! На семейство, на общество, не говоря уже про торговлю, он смотрит с этой точки, из всего он старается выжать деньги...» [1, с. 45, 52].

За пределами буржуазного семоизиса в русской культуре даже в условиях интенсивной индустриально-капиталистической модернизации начала XX в. весьма устойчиво сохранялся миф денег-зла, разложения, денег-нарушителя естественного порядка вещей. Он был распространен не только у эксплуатируемых классов и революционеров, но и среди гуманистически ориентированной интеллигенции. Уже в конце XIX в., в период подъема русского индустриального капитализма, Г.И. Успенский в очерке «Книжка чеков» писал, что развитие капиталистического рынка лишает живых людей их личностного, культурного и духовного измерения, превращая в «человека-гривенник», «человека-полтину», «человека-рубля» так до «человека — чековой книжки».

Гигантская мясорубка денег перемалывает все это разрушенное, разъятое на «полезные» составляющие, живое сырье в новое дело, причем «какого бы рода дело это ни было, всегда что-то очень похожее на опустошение, на исчезновение, на смерть чего-то, что было и чего не стало, остается по приведении этого дела к окончанию» [2, с. 354–355].

Мифологема денег-разложения связана и с характерной для русской культуры мифологемой *денег-грязи*. Для мифа – вторичной семиотической конструкции – деньги не просто проходят через множество рук и потому могут стать реальным переносчиком инфекции (как и предостерегают врачи — люди, занятые не мифами, а реальными практиками), они несут метафорическую грязь, поскольку являются видимым продуктом распада непосредственных человеческих отношений. В 1990-е годы, период экспансии мифа монетарного универсализма в России, мы констатируем появление большого массива анекдотов о “новых русских”, где они погружаются в грязь и нечисты, что, по нашему мнению, можно интерпретировать через миф денег-грязи [3, с. 265].

Мифологема денег как знака зла, а значит, преступления, порока прослеживается в нелюбви и подозрительности к «нажитым» деньгам, независимо от реальных способов, которыми они были заработаны. Именно этим мифом питалось презрение русских родовых аристократов и служилых дворян к купцам-предпринимателям, недоверие и ненависть крестьян к «кулакам» – разбогатевшим односельчанам, а также и враждебность к «кооператорам», «челнокам», фермерам в период перестройки и т.д. Этот миф превращает деньги в символ несправедливости и хаоса, нарушения гармонии и порядка в мире. Если мы

рассмотрим корпус русской классической литературы XIX – начала XX вв., посвященной купечеству и буржуазии (произведения П.И. Мельникова-Печерского, Д.Н. Мамина-Сибиряка, Г.И. Успенского, М. Горького, В.Я. Шишкова и др.), то станет очевидным, что авторы, как правило, связывают происхождение крупных состояний с каким-либо преступлением, совершенным основателем династии. Даже если это и не прямой разбой, убийство или иное тяжкое преступление, все равно накопление денег объясняется хитростью, беспринципностью, жестокостью и тому подобными пороками.

Миф денег – злого божества современного общества получил развитие в радикальной коммунистической идеологии и мифологии восстановления натуральных форм хозяйствования и нерыночной экономики в условиях индустриальной модернизации. Коммунистический миф, в противоположность буржуазному, утверждал противоестественность, а потому и временный характер денежных отношений, которые непременно должны «отмереть» с построением коммунизма, когда человек снова, без посредства денег соединится с естественными предпосылками своего бытия, с обществом и с другими людьми.

В этой семантике развивались как научные обоснования плановой экономики, так и предсказания «общего кризиса капитализма» и краха его экономической системы со следующим за ним непременным становлением нерыночной, неопосредствованной деньгами централизованной экономики в качестве порядка, соответствующего новому братству и равенству людей.

Миф возврата к натуральным экономическим связям, являющимся «естественными», «неотчужденными», утвердился в качестве господствующего метаязыка, описанию на котором подвергались другие семиозисы. Это означало, что все высказывания в любых сферах – будь то экономическая или социальная наука, общественно-политические идеи, художественные, моральные и т.д. суждения, должны были приводиться в соответствие с ним или запрещаться. Так, ученые-экономисты, придерживавшиеся монетаристских взглядов, социальные мыслители, считавшие рыночные отношения наиболее адекватной для современного индустриального общества формой социальности, не имели возможности для прямого и открытого развития своих взглядов и были вынуждены высказывать их в форме, например, «критики буржуазных теорий».

В то же время, можно согласиться с Р. Бартом, говорившим о «скудости», ограниченности, неспособности к саморазвитию «левого», т.е. антибуржуазного, мифа, который постулирует необходимость разрушения, а не незыблемость и стабильность существующего порядка [4, с. 274–275]. Это прослеживается и на примере антибуржуазной мифологии денег-зла.

Русскую культуру и в дореволюционный период капиталистической модернизации, и даже в советский период, нельзя считать полностью отрицающей рыночный миф денег как рационального порядка и всеобщего хозяйственного, социального и коммуникационного эквивалента. Как показал российский исследователь культуры А.Л. Ястребов, осмысление денег и формирование мифа в культуре носит амбивалентный характер: с одной стороны, отыскиваются все новые формы порождаемого ими зла, с другой и одновременно – утверждается их реальная необходимость. В русской культуре «негативный культ богатства в результате культурных и прежде всего практических метаморфоз переутвердился, приобрел значение интегрирующего начала, коммуникативного комплекса… Ситуация эмоциональной неопределенности уступила место магическому ритуалу исчисления существования в денежных знаках» [5, с. 509].

Представляется, что действительно господствующим буржуазный миф монетарного универсализма стал в России в 1990-х – 2000-х годах, когда целый ряд влиятельных ученых, идеологов и политиков заговорили о том, что рынок является не только универсальным экономическим механизмом, но и «адекватно» описывает все прочие сферы социальной и

культурной жизни с помощью денег как универсального мифа и метаязыка, а общество приняло это как единственно возможное объяснение реальности.

Литература

1. Наше купечество и торговля с серьезной и карикатурной стороны. М., 1865. Т. 1.
2. Успенский Г.И. Книжка чеков // В кн.: Успенский Г.И. Сочинения в двух томах. М.: Художественная литература, 1988. Т. 1.
3. Зарубина Н.Н. Бизнес в зеркале русской культуры. М.: Анкил, 2004.
4. Барт Р. Мифологии. М.: Изд-во имени Сабашниковых, 2000.
5. Ястребов А.Л. Богатство и бедность: Поэзия и проза денег. М., Аграф, 1999.

УДК 94(47).084.3:316.7
Пантюхина Т.Л.

Политическая мифология в историко-культурном контексте

Присутствие мифа исследователи находят во всех сферах традиционной и современной культуры. Мифологические компоненты выявлены в искусстве, религии, экономике, политике и других областях культуры.

Неотъемлемой частью нашей современной жизни является политическое мифотворчество. Оно формируется в рамках политической культуры, которая, в свою очередь, является частью общей культуры. Для формирования определенной политической культуры необходимо, чтобы сошлись многие факторы.

Это взгляды и убеждения, политические симпатии и антипатии, влияние окружающей социальной среды и многое другое. Политическую культуру формирует политическое сознание отдельных личностей и сознание многих граждан. Будучи проявлением непосредственных интересов практической деятельности людей, политическое сознание отражает, прежде всего, социально-экономическую основу жизни любого общества.

В свое время В. Ленин назвал социализм «первой ступенью коммунизма». Идею коммунизма можно рассматривать как своеобразный политический миф. Хотя автор и сформулировал четыре конкретных принципа социализма, которые включали запрет на частную собственность, ставку на крупное производство, уничтожение рынка, плановое управление экономикой.

Центральной проблемой политического сознания является и устройство государственной власти. В борьбе за власть в обществе происходит постоянное столкновение политических интересов, от парламентских дискуссий до государственных переворотов и социальных революций. За любым политическим мифом скрыты интересы определенных групп, а сам миф стремится стать реальностью.

Если обратиться к историческим событиям 1917 г. в России, то, как писал историк Фейнсод: «Большевики всегда стремились разрушить, бойкотировать или оклеветать любой орган, который не удавалась использовать или контролировать» [3, с. 51].

Массовое сознание может стимулировать политическую деятельность людей так и затруднять ее. В этом случае можно прибегать к своеобразным методам воздействия на сознание человека, а именно, политическому манипулированию. Так, М. Дональд в работе «Ленин и русская революция» писал: «Большевики были очень искусны в своих речах и лозунгах, обещали… мир, землю для крестьян, рабочим – контроль в промышленности, всю власть Советам.

Таким образом, они манипулировали несколькими словами, обращаясь в 1917 г. к солдатам, крестьянам и рабочим» [2, с. 54]. Историк Т. Лауэ признавал тот факт, «что большевики, что бы они не делали ради своего блага или блага России, они это делали с помощью масс и ни в коем случае не вопреки массам» [4, с. 109].

Мифотворчество политическое является неотъемлемой частью и нашей жизни. Оно формирует поведение и уклад жизни современного человека вне зависимости от его непосредственного участия в политической деятельности.

Политическая мифология не отражает реальность и не стремится ее объяснить, она призвана управлять коллективным сознанием и поведением человеческих масс. Политическая мифология должна оперировать не отвлеченными представлениями, а доходчивыми, визуально представленными образами («враг», «товарищ» и др.). Вообще она

апеллирует не столько к разуму человека, сколько к его чувствам и эмоциям, к его личному психологическому опыту. Она малопроницаема для опыта и критике извне [1, с. 106].

Литература

1. Пантюхина Т.Л. Мифотворчество как тренд современной культуры // Диалектика социальной реальности: российские и зарубежные тренды: коллективная монография. Брянск, 2015. С. 99–109.
2. Donald W.M. Lenin and the Russian Revolution. London, 1970.
3. Fainsod M. How Russia is Ruled. Cambrige,1965.
4. Laue J. von. Why Lenin? Why Stalin: A Reappraisal of the Russian Revolution, 1900-1930. Philadelphia and N.Y., 1964.

УДК: 14+2
Петев Н.И.

Особенности мифотворческого процесса искусственной мифологии

В данной работе, под искусственной мифологией стоит понимать определённую искусственную систему представлений, взглядов и идеологии, имеющих спекулятивный и прагматический характер. Искусственная мифология может использовать части или целые мифологемы традиционной, меняя как их внешнюю форму, так и внутренний примат. Она заимствует из традиционного мифотворчества те инструменты, которые помогают ей интегрировать в сознание индивида ту или иную идею. При этом, искусственная мифологизация сохраняет лишь некоторые функции традиционной мифологии (в основном те, что могут быть эффективно применены в утилитарных целях), остальные же она отвергает как рудимент. Искусственная мифология является продуктом одного или немногих, и имеет свой определённый момент актуальности, после которого она либо исчезает, либо трансформируется, приобретая некую новую форму.

Итак, рассмотрим особенности мифотворчества искусственной мифологии. Первое, что необходимо отметить, это то, что традиционная мифология (мифология мифологии) пронизана аспектом нуминозного. Р. Отто определяет нуминозное как своеобразную категорию толкования и оценки момента иного (священного, отличающегося по своим качествам от нравственного и рационального феномена), а также указывает на особое состояние индивида, которое наступает там, где нуминозное имеет место быть [1, с. 13]. Иными словами, это специфическая экзистенциальная парадигма индивида, в рамках которой происходит дивинация сакрального момента (столкновение с совершенно иным), а также дефиниция данного явления как «numen», по причине наличия в нём специфических качеств.[1] В традиционной мифологии момент нуминозного это специфический духовный аспект, иными словами это некие процессы, связанные с духовными и психическими[2] аспектами индивида. В искусственной мифологии «момент нуминозного» редуцируется. Дело в том, что в данном случае обращение идёт через разум к естественным (витальным) аффектам индивида, исключая возможность перехода на более высокий уровень.

Момент нуминозного в искусственной мифологии – это рафинированный суррогат, который представляет собой лишь метод интегрирования той или иной идеи, и последующее её поддержание в сознании индивида с целью манипулирования и контроля. Искусственная мифология рационализирует «священное», интерпретируя его как некий естественный факт, совершенно обыденный, секуляризируя его. Рационализация и формализация способствуют уничтожению (дисперсии) чувства нуминозного [1, с. 174, 222]. Р. Отто указывает, что священное ускользает от рационального и является недоступным для понятийного постижения [1, с. 11]. Таким образом, нуминозное в искусственной мифологии является лишь спекулятивным инструментом внедрения идеи, поддержания мифологической системы, а также создания категорического вектора поведения и мышления индивида. Кроме того, «нуминозное» участвует в формирование онто-гносеологического пространства искусственной мифологии.

Искусственная мифология является продуктом индивидуального производства, приматом которого выступает этиологические и телеологические мотивы производящего. К.Г. Юнг отмечал, что миф объективен, он имеет свой голос, выражает собственный смысл,

---

[1] Такими качествами могут быть иррациональность, избыточность, динамичность, интенсивность проникновения, экстатический момент и т.д. Они, по своим характеристикам, превышают способности индивида или группы, вызывая череду определённых оценок и отношений: начиная от страха, заканчивая благоговейным поклонением.

[2] Если рассмотреть понятие психики как «псюхе», то есть некий душевный аспект человека, отвечающий за различные модусы экзистенциального существования индивида (его деятельность, аффекты, восприятие и т.д.).

а не является интерпретацией [2, с. 14]. Искусственная мифология подменяет понятие этой объективности, всеобщности, всеобъемлемости, универсальности понятиями популярности, моды, искусственного авторитета и актуальности.[1] Э. Фромм отмечал, что всё богатое и модное – это лишь игра воображения, и оно далеко от реальных вещей [3, с. 98-99]. Таким образом, искусственная мифология инициирует иллюзорное представление о мире вещей, или навязывает ту систему ценностей, которую имеет творящий её. Обращение к понятию актуальности всегда предполагает детерминированность конкретным временем и пространством, а также определённым содержанием событий. Традиционная мифология независима от данных положений по причине своей универсальности, она при необходимости может изменить форму, но содержание остаётся неизменным. Понятие авторитета является одним из самых непостоянных и эфемерных, который часто позиционируется как объективный и рациональный мотив инициирующий деятельность. Н.А. Бердяев указывал, что авторитет – это отчуждение объективизации и он всегда ниже того, к чему относится [4, с. 37]. Т. Гоббс отмечал, что одобрение многих или авторитет одного (нескольких) не указывают на истинность [5, с. 30], а слепое доверие авторитету является признаком незнания и одной лишь только веры в истинность, которая не исключает и принятие за истину ошибок [5, с. 31, 71–72]. Таким образом, можно сделать вывод, что искусственная мифология направлена на отчуждение от реального объективного мира, в отличие от традиционной, где он не отчуждён. Дело в том, что в традиционной мифологии миф говорит о конкретных вещах [6, с. 16], что реально и проявило себя [7, с. 16]. Он является категорией современной жизни человека, а также его духовного творчества и культуры [7, с. 12–13].

Традиционная мифология построена на идее объяснения онтологических аспектов мироздания, а также всех процессов, происходящих в бытие. Дж. Ф. Бирлайн указывал, что миф – это попытка объяснить что-либо [6, с. 14]. К.Г. Юнг отмечал, что «для архаического человека мифология его народа была не только убедительной, т.е. обладающей смыслом, но и объясняющая, т.е. придающая смысл [всему другому]» [2, с. 15]. Таким образом, мифология в первую очередь указывала на генезис того или иного явления, объясняя его происхождение. Искусственная мифология не предполагает объяснения, её основной задачей и функцией является установление контроля над индивидом, интегрирование в него идеи, и последующий контроль вектора его деятельности. Р. Барт, рассматривая современные мифологемы, указывал, что миф выполняет двойную функцию – и обозначает, и внушает, и даёт, и требует понять [8, с. 274]. Традиционная мифология обосновывает феномены и вещи через обращения к генезису[2], искусственная – формируя лишь причинность, которая, как правило, отражает субъективные стремления и желания создателя подобной системы.

Интересно, что для искусственной мифологии характерно своё понимание индивидуальности, самоидентичности и т.д. Дело в том, что по отношению к традиционной мифологии процесс субъективизации в искусственной мифологии имеет реверсивный характер. Элиаде М. отмечал, что «в мифическом мышлении прежде, чем стать индивидуальным, необходимо стать тотальным» [9, с. 75–76]. Иными словами, процесс субъективизации проходит от тотальности (всеобщности, дисперсного и хаотичного состояния) к индивидуальности. В искусственной мифологии наоборот – от индивидуальности к массовости. Р. Барт указывал, что «индивидуализм» – лишь

[1] Подобную подмену содержания можно отметить и в понятии «нуминозного», где «совершенно иное» натурализируется и социализируется.

[2] Юнг К.Г. указывал, что мифология даёт ответ не на вопрос «почему», а на вопрос «откуда» [2, с. 18]. Дело в том, что традиционная мифология не говорит о причинах, она указывает на субстанциональные основы, которые не нуждаются в причинности, ведь причина в них самих. Искусственная мифология, как правило, искусственно создаёт ряд причинностей, не опираясь на объективность и субстанциональный компонент бытия.

экспортный предмет роскоши» [8, с. 202]. Несомненно, что нигде так не сильна пропаганда и спекуляция кем-либо мифа «свободы и индивидуализма», как не на своей территории, на которой такого абсолютизма нет. Искусственная мифология, создавая своё пространство, внутри которого находятся индивиды, не утверждает их индивидуальности, а наоборот – сводит к некой специфической универсализации, создавая огромное количество репликантов (копий) на основе абстрактного прототипа.[1] Несмотря на то, что она позиционирует формирование личностности, искусственная мифология (в своём инициатическом аспекте) остаётся лишь машиной, которая производит репродукцию эфемерной и механической личности, полностью подчиненной системе мифологем.

Искусственная мифология – это механическая машинерия, которая абсолютизирует свою внутреннюю архитектонику и экстраполирует её на всё бытие. Её главная задача не объяснения объективной реальности, а создание целостной репрессивной системы, где каждый индивид является определённым механизмом (частью), которая поддерживает её существование, а также способствует дальнейшему распространению. Мифотворчеством искусственной мифологии, таким образом, является построение не живого мифологического пространства, а области, детерминированной этой системе экзистенции, исключающей индивидуализм и свободу воли.

Ещё один важный аспект мифотворчества – это мотивационный момент мифа. Миф является экзистенциальным катализатором человеческой деятельности, включающей самоопределение и самореализацию. М. Элиаде отмечал, что миф показывает эталон для подражания [7, с. 29]. В архаическом сознании это знание имело практическое применение в реальной жизни [7, с. 23–25]. К.Г. Юнг писал, что для архаического человека было свойственно обращение к мифологической традиции для принятия того или иного решения [2, с. 15]. Дж. Ф. Бирлайн указывал, что миф позволяет приспособиться к внешнему окружению [6, с. 15]. Искусственная мифология перенимает данный аспект традиционной мифологии, однако в своём мифотворчестве она абсолютно узурпирует как экзистенциальное пространство, так и категорически детерминирует всю деятельность индивида. Её целью является не адаптация индивида к объективному миру, а формирование из него «детали» собственной системы. Репрессивные действия данной системы сводят все мотивационные формы к одной единственной цели – это поддержание целостности и развитие этой машинерии. Реальный объективный мир для искусственной мифологии является антагонистичным. Его содержание способно разрушить парадоксальную систему искусственной мифологии[2].

Поэтому мифотворческий аспект искусственного мифа направлен на становление своей собственной онто-гносеологической области, вне объективной реальности (т.е. создаётся аналог виртуальной). Несомненно, что функционирование и эффективность искусственной мифологии также поддерживается внутренним стремлением индивида неприятия объективной реальности. М.М. Бахтин указывал, что человек комфортнее себя чувствует в автономной области, где его нет, чем там, где он сам центр исхождения поступка, в действительной единстве жизни [10, с. 23]. Человек постоянно ищет способы найти себе экзистенциальное (бытийное) алиби, иногда даже ценой отказа от самого себя. Человек зачастую является не столько обманутым, сколько он желает быть таковым. Искусственная мифология позволяет реализовать это желание, путём девальвации и игнорирования объективной реальности.

---

[1] Это модель современного индивида, лишённого экзистенциальной индивидуальности, самости и самоопределения. Он абсолютно создан и детерминирован мифологической системой, которая формирует его, контролирует и определяет к определенному образу поведения и мышления для поддержания этот системы.

[2] Чем эта система сильнее, всеобъемлюще, тотальнее, тем она более хрупка и чувствительна к событиям и феноменам объективной реальности. Даже один казуальный феномен способен обличить и дискредитировать такую искусственную систему.

Отметим, что искусственная мифология обладает сильнейшим инстинктом самосохранения. Ей присущ внутренний механизм выживаемости, который трансформирует все феномены и явления окружающего мира, используя радикальные и гипертрофированные репрессивные действия, ведущие к абсолютному уничтожению объективной реальности и личностной индивидуальности.

Традиционная мифология способна трансформироваться, принимать те формы, которые являются более актуальными и эффективными для дивинации индивидом сакрального аспекта. Она стремится к обогащению экзистенциального пространства, придавая ему дополнительные качества, модусы и характеристики. Искусственная мифология обладает паразитарной спецификой. У неё отсутствует своя собственная постоянная субстанциональная основа, так как она зависима от той области, из которой черпает силы. Искусственная мифология, ввиду своей категоричности, механическому характеру и высокой интенсивности, буквально «поедает» преобразованные ею сферы, тем самым уничтожая их.

Подводя итоги, стоит отметить, что искусственная мифология представляет собой рафинированный и кристаллизированный вариант традиционной мифологии. Это реплика, мёртвый слепок «живого» субстанционального феномена, который структурирован в конкретную костную систему. Искусственная мифология перенимает многие качественные и функциональные характеристики традиционной, но либо подменяет их содержание, либо трансформирует полностью, в соответствии со своими прагматическими и спекулятивными целями. Несмотря на то, что она является продуктом деятельности индивида (малой группы индивидов), в последствии она способна обретать автономность, в частности благодаря элементам которые становятся её носителями, т.е. индивидуумам. Р. Барт, рассматривая машинную систему общества, отмечал, что люди сами строят систему, которой затем сами повинуются как мертвецы [8, с. 257]. Искусственная мифология способна поглотить или уничтожить собственного творца, если он перестаёт соответствовать её внутреннему устройству. Она является системой желаний и иллюзий, которые эфемерно исполняются для каждого индивида, поэтому её интенсивность и глубина проникновения имеют высокие характеристики, а влияние – широкий диапазон.

Литература

1. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: АНО Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. 272 с.
2. Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. М.: Совершенство, 1997. 384 с.
3. Фромм Э. Отделение от себя // Кризис сознания: сборник работ по «философии кризиса». М.: Алгоритм, 2009. С. 97-104.
4. Бердяев Н.А. Истина и откровение. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1996. URL: http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/1947_043_00.html, свободный. – Загл. с экрана (дата обращения: 29.04.19).
5. Гоббс Т. Левиафан. М.: Мысль, 2001. 478 с.
6. Бирлайн Дж. Ф. Параллельная мифология. М.: КРОН-ПРЕСС,1997. 336 с.
7. Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Академический проект, 2010. 251 с.
8. Барт Р. Мифологии. М.: Академический проект, 2014. 351 с.
9. Элиаде М. Тайные Общества. Обряды инициации и посвящения. СПб.: Университетская книга, 1999. 356 с.
10. Бахтин М.М. Собрание сочинений в 6-ти томах. Т. 1. М.: Русские словари, 2003. 958 с.

УДК 165.9
Пивоев В.М.

Звук и миф (гипотеза возникновения мифологии)

Мифологический обряд воспроизводит ситуацию до начала времени. Говоря иначе, миф предполагает отсутствие времени — событие в континууме вечности. При этом обнаруживается противоречие: любое событие имеет в своей основе временнóе дление, тогда как вечность (отсутствие времени) — неподвижность и покой. Как возможно событие вне времени? Остается предположить, что обряд «производит» магическое порождение *времени* из вечности. Аналогию можно усмотреть в рождении младенца из материнской утробы.

Чешский психолог С. Гроф в процессе исследования препарата ЛСД обратил внимание на процес рождения человека, разделив его на четыре базовые перинатальные матрицы [1, с. 117–142]. В течение девяти месяцев развития плода в утробе матери (при условии, что она не болеет, не испытывает стрессов, не злоупотребляет алкоголем, никотином, наркотиками) среду существования младенца можно описать так: там темно, мокро, тепло и полная гармония взаимоотношений плода и материнской утробы. Все потребности ребенка удовлетворяются автоматически, эта гармония отношений со средой является первой БПМ (базовой перинатальной матрицей). В его памяти это переживание тождества его тела и окружающей сферы можно обозначить такой формулой — «Мир есть Я». Но мать не может бесконечно вынашивать плод, на втором этапе отходят околоплодные воды, начинается давление утробы на плод (БПМ-2). Для ребенка это первый стресс и конфликт со средой, он в ужасе от того, что благополучный «рай» начинает его душить, давить (а выхода еще нет!). На третьем этапе (БПМ-3) открываются родовые пути и ребенка начинают выдавливать через этот искривленный выход, этот процесс может иметь травматичные последствия. Наконец, ребенок выходит на свет (БПМ-4), но для него это новый шок! Там, в «раю» было темно, а здесь такой яркий свет! Там было мокро, а здесь сухо! Там было тепло, а здесь холодно! И самое главное, там все потребности удовлетворялись сами собой, а здесь — есть и пить хочется, а почему-то еда и питье сами собой в желудке не оказываются?! И ребенок кричит: «За что, зачем? Верните меня обратно!»

А теперь представим себе ситуацию древнего человека. В процессе освоения среды обитания важнейшую роль играет зрительное восприятие. Поэтому мы нередко недооцениваем роль звуковой картины мира. Мир полон звуков, гармоничных, благозвучных и не очень приятных шумов. Часто они мешают сосредоточиться на размышлениях о чем-то, что нас волнует. Звуковая сторона выражения мифологического сознания обычно мало привлекает внимание этнографов. Главные объекты их интереса – слово и изображение. Между тем важнейшим средством выражения эмоциональной экспрессии являются выкрики, песни, инструментальная музыка как элементы мифологического обряда.

Но сначала в дневное время человек зрительно осваивает ту пространственную среду, в которой он планирует поселиться. Необходимость «освоения» связана с фундаментальными потребностями: безопасности и пропитания. Зрительное восприятие помогает структурировать пространство и определить зоны «своего» и «чужого», полезного и враждебного. Нужно напомнить, что страх — это реакция на нашу неготовность к опасности. Если человек к опасности готов, приближающийся враг известен, его сильные и слабые стороны знакомы, то некогда бояться, нужно быстро принимать решение – спасаться бегством или защищаться. Все осложняется в *ночное время*, когда трудно своевременно обнаружить подкрадывающегося врага, приближающуюся опасность и

сложно оценить, насколько велика вероятность спасения и уничтожения противника. В такой ситуации крайне важно внушить себе уверенность, что есть силы, способные помочь и защититься.

Когда соловей по весне поет, волки *ночью* воют – они это делают не от скуки или для развлечения. Соловей сообщает сородичам, что территория занята, «не селитесь рядом, иначе пищи не хватит». Волки также звуками сообщают сородичам и врагам, что территория охоты занята, «не пытайтесь конкурировать, мы будем драться и защищать ее».

Первичная ячейка человеческого общества – семья, складывалась как единство на основе распределения функций: мужчина отвечал за охоту и защиту, женщина – за питание и воспитание потомства. Как полагают этнографы, тотемистические формы самоидентификации возникли на основе подражания каким-то представителям природного мира, успешно адаптированным к среде. Нередко среди тотемов — хищники, которым охотники пытаются подражать. Когда ночью возникает необходимость внушить себе и семье уверенность, что дух-тотем может прийти на помощь и защитить, он кричит в ночной темноте, подражая вою или реву тотемного зверя. Конечно, тотем на помощь не придет, но это и не обязательно. Возникает парадоксальный сплав иллюзии (надежды на помощь духа-тотема) и реального отпугивания этим воплем возможных врагов и хищников. С этого крика и начинается мифология, ибо этот призыв постепенно обрастает эпитетами – «Великий Волк приди, помоги, защити!» Начинаются обряды, пляски с выкриками, затем ритуалы и жертвоприношения. Легко догадаться, какую роль играет этот звук в формировании оптимизированного сознания.

Вспомним БПМ-1 С. Грофа, когда ребенок в утробе матери себе «говорит» – «Мир есть Я». Темнота ночи помогает человеку вспомнить это свое переживание. Именно эта память о внутриутробном «рае» является фундаментальной основой для построения воображаемой уверенности, что ночная среда и дух-тотем помогут справиться с любыми опасностями. А впоследствии эта память будет продуцировать различные варианты социальных утопий коммунистического «рая».

Вот почему сущность мифологии и ее важнейшая функция – *обнадеживание*, хотя бы с помощью иллюзии нужно внушить себе уверенность, что можно решить все проблемы и справиться со всеми врагами и опасностями. Оптимизированный настрой увеличивает силу и способность защищаться, а пессимизм блокирует эти силы и энергию действия.

Так рождается мифологическое сознание, являющееся способом эмоциональной рефлексии, которое на грани сознательного и бессознательного организует установки ценностной обусловленности (аксиологики) в освоении мира и в выражении результатов этого освоения в мифологических символах (именах), позднее – в религиозных догматах, художественных образах, политических имиджах, иллюзиях и идеалах [2, с. 101].

Миф становится жизнеутверждающим началом. Его определить можно так: миф – это сюжетно оформленное повествование на каком-либо языке (слово, изображение, музыка, танец), выражающее важнейшие представления и ценности мифологического сознания. Каждый миф поляризует мир на «свой» и «чужой», создавая иллюзорно-обнадеживающую картину мира, обладающую статусом абсолютной реальности, которая запрещает критическое самоосмысление, говорит на языке символов, опирается на иррациональное ночное сознание и обладает мощным потенциалом мотивации.

Слух есть орган восприятия времени. Звуки — колебания воздушной (и любой иной) среды, которые воспринимают рецепторы с помощью органов слуха (и тактильными рецепторами). Эти звуки выражают энергию и ее временн**ы**е формы. Прозвучавший звук рассеивается в среде, уходя в прошлое, но сохраняясь в нашем сознании и памяти. Звук – это энергоинформационная волна, перемещающаяся в пространстве эфира («акаше»), и «тело музыки – космический эфир» [3. с. 47–55].

Эмоционально-психологическое воздействие: успокаивание (гармонизация), возбуждение (героических или деструктивных эмоций), очищение от стрессовых состояний, объединение (консолидация) группы, достижение мистического экстаза и переживания единства с духом-тотемом. Задача шамана-музыканта — манипулирование эмоциональным состоянием слушателей через управление чувством времени для лечения, гармонизации, воодушевления, стимулирования социальных эмоций [4, с. 7–9].

В музыке мифа можно обнаружить диалектику рационально-логической, семиотической форм и иррационально-эмоционального смысла. Особенно важную роль при этом играет энергия в звуковой форме, переходящая в электрохимическом опосредовании в гормональную энергию эмоционального переживания и сопереживания, катарсиса и гармонизации негативных и позитивных эмоциональных реакций по поводу существования человека в социальной среде. Об этом догадывались Пифагор и Северин Боэций. Музыка мифа вплетает свою нить в энергию Космоса и связывает человека со Вселенной и духовным Абсолютом.

Литература

1. Гроф С. За пределами мозга, рождение и трансценденция в психотерапии. 3-е изд. М.: Издательство Института трансперсональной психологии, 2000. 504 с.

2. Пивоев В.М. Философия надежды, или Мифология. Петрозаводск: Издательство Петрозаводского университета, 2011. 108 с.

3. Ткаченко Г.А. Космос, музыка, ритуал. Миф и эстетика в «Люйши Чуньцю». М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. 284 с.

4. Задорожников К. Музыкальная матрица Вселенной. Пенза: Золотое сечение, 2011. 150 с.

УДК 94(438)
Прокнер М.

О сарматском происхождении поляков

У многих народов наблюдается одержимость искать древние корни, которые должны освятить и сделать их историю более значимой. И поляки не миновали этого соблазна, выбрав в качестве ориентира древних сарматов. А в XVI веке польское дворянство на этой почве создало целую идеологию. Но сарматам из Вислы было недостаточно самим в это поверить. А чтобы убедить в своем сарматском происхождении весь остальной мир, они выдвинули ряд аргументов. Как сейчас представляется, большинство из них полностью высосаны из пальца.

«Польша прекрасна отовсюду, поэтому никто не может ничего добавить или удалить», – писал Станислав Ожеховский в 1566 году. Его мнение в то время разделяли большинство его соотечественников. По крайней мере, те, кто гордился своим благородным сарматским происхождением. Поэтому эта идеальная страна нуждалась в правильной истории. Но, к сожалению, в самой важной книге христианского мира – Библии не было ничего написано про поляков. Их словно и не существовало. И этот недостаток Библии следовало исправить.

«Поскольку названия Польши отсутствовали в Библии и среди древних историков, споры о Польше и славянстве были увязаны с отважными сарматами (сауроматами)», объясняет писатель Ежи Бесала в своей книге «Как Польша спасла мир».

Правда, в данном вопросе сохранялась небольшая недоработка. Тщетно искать сарматские корни в самых ранних польских летописях. Винсент по имени Кадлубек вообще не упоминает Сарматию, а Галл Аноним использовал это слово только один раз – для описания прибалтийско-прусского племени. Впрочем, данное обстоятельство не помешало их преемникам исправить их упущение.

Так средневековый польский историк Ян Длугош в своих «Анналах» уже утверждал, что славяне были потомками Иафета, сына Ноя. Ему вторил Мартын Бельский в «Хронике мира», опубликованной в 1551 году, где он утверждал, что еще Александр Великий дал полякам право на земли, которые они оккупировали – так называемую Европейскую Сарматию.

Впрочем отец Войцех Деболеский пошел еще дальше, решив доказать, что польская Речь посполитая, благодаря своим древним корням предназначена для управления другими странами и народами. Свои взгляды он собрал в трактате с интригующим названием: «Открытие благородного мира, напечатанном в 1633 году. В нем Войцех Деболеский показывает, что только у самого правящего Королевства Польши в мире есть единственные наследники Адама, Сета и Иафета.

Еще дальше пошел Ежи Бесала. Так в своей книге он предложил очередное «доказательство» приоритета Вислинского региона. «Куда бы вы ни посмотрели в Библии, в истории евреев, Греции и Рима вы можете увидеть следы польского языка, с которого все началось (...). Вавилон – не что иное, как искаженные слова Баба Влоно, «потому что жена Ноя» babła im beła , Азия должна была прийти из «Осии», потому что она ожила после потопа, бог Ваал должен был прийти из польских «страшных», потому что язычники его боялись, «Самая известная в Палестине провинция Палестина» – это Полашчин, (...) престол искажается «дрожью», а корона должна была исходить от «чоррзрзона» или дрожания других царей перед «короной поляков» [1].

В. Деболеский также утверждал, что у других народов были «способы, которыми оригинальные слова были искажены». Например, польский «вал» *превратился* в *валлус* , соль в *залах* , нос на носу и море на *кобыле* . Кроме того, он рассказал, как сейм удерживался после библейского потопа, и престол мира был передан польской короне.

Его работа легла на плодородную почву. Дворяне, которые искали доказательства своего уникального происхождения, закрывали глаза на языковую гимнастику вдохновлявшего их мечтать священника. Уже тогда были правда мнения, критически настроенные против сарматской теории. Особенно на этот счет издевался арийский проповедник Анджей Вишоватый. Однако поляки хотели мечтать, и у него сторонников было немного. С тех пор много воды утекло. Но и сейчас находятся желающие поверить в те истории, которые возвышают поляков до библейских масштабов. И хотя открыто в этом признаются немногие, большинство надеется, что когда-нибудь в будущем эти идеи наука подтвердит.

Литература

1. Besala Jerzy Jak. Polska zbawiała świat. Mesjasze i prorocy. Wydawnictwo Bellona 2018. 408 s.

УДК 327.5
Розина О.В.

Эволюция мифов о Западе в современной России

Россия и Запад генетически имеют единый фундамент – христианскую религиозную традицию, что, казалось бы, должно являться объединяющим основанием. Вместе с тем наличие иной версии христианства предполагает расстановку акцентов подлинности одной и фальсификации другой.

Таким образом, во взаимоотношениях России и Запада можно объективно наблюдать стремление к единству, с одной стороны, и невозможность взаимной безболезненной трансляции ценностей и опыта развития, с другой. Дихотомия «Россия-Запад» имеет различные периоды сближения и отдаления, связанные, прежде всего, с внешнеполитическим курсом правящих элит и наличием мифов в отношении друг к другу.

В научных исследованиях последнего времени обращается внимание на ряд таких мифов в историческом развитии России. Исследователь антироссийских мифов, профессор В.Э. Багдласарян выделяет несколько групп [1, с. 9]. Эти мифологеммы можно считать результатом западнического направления в российской общественно-политической мысли.

Одним из основных мифов, благодаря которому происходит рождение последующих, является утверждение о том, что Россия есть часть западного мира, как имеющего с ним единое христианское основание. Причем этот тезис объединяет как консерваторов, так и либералов, так как, по мнению и тех, и других – это есть основа стандартизации ценностей. Вместе с тем аксиологические типы культуры России и Запада различны, пожалуй, с эпохи Ренессанса: достаточно беглого сравнения русской иконографии XIV–XVI в. и западноевропейского библейской живописи того же периода.

Налицо – различное восприятие Священной истории и различное отношение к приобщению к ней: от созерцания и исихазма в первом случае – к иллюстрации и любованию во втором. Нимбы западных святых – как награда за добрые дела, в то время как в русской иконографии – это нетварный свет преображенной личности, что достижимо лишь в синергии усилий Бога и человека.

Эта «пропасть» в отношении восприятия христианских ценностей в России и на Западе давно замечена русскими философами. Так, еще Ф.И. Тютчев писал об «образовавшейся пропасти – не между двумя Церквами, ибо Вселенская Церковь Одна, но между двумя мирами, между двумя, так сказать, человечествами, пошедшими под двумя разными знаменами» [4, с. 301].

Однако миф об «общем ценностном фундаменте» периодически возникает в истории России. Он культивируется благодаря западноцентрическому мышлению и стремлению правящих элит к потребительским стандартам западных стран, с одной стороны, и западным пропагандистским технологиям, с другой.

Варианты таких технологий различны. Это теория конвергенции, идея постиндустриального общества, информационного общества и многие другие, культивирование которых еще в «позднем» советском обществе способствовало стиранию в массовом сознании противоречий между Россий и Западом и подготовило почву для идеи создания единого и равноправного пространства «благоденствия» и высокого уровня жизни.

Вместе с тем правящие элиты, начиная, пожалуй, со времен Петра I, привлекает идея западного «процветания»: прогресса, понимаемого не так преображение, а как линейного и последовательного технологического совершенствования [подробнее: 3]. В этой парадигме еще до недавнего времени рассматривалась и отечественная история, и перед населением страны ставилась социально-экономическая задача – «догнать и перегнать» развитый Запад.

Вместе с тем известно высказывание Отто фон Бисмарка: «Славян невозможно победить, мы убедились в этом за сотни лет. Но славянам можно привить лживые ценности, и тогда они победят сами себя!» [Цит. по: 2]. Трагические события последних лет на Украине – яркое подтверждение слов немецкого политика.

Миф «о единой христианской природе» служит основанием мифологической идеи возможности «вхождения» России в западный мир, причем на равноправной основе. Реализация этого мифа последовательно осуществлялась в постсоветской России через принятие западных стандартов в экономике и различных социальных сферах, включая образование, как платформу трансляции цивилизационных ценностей. Хронологическая цепочка «прозападного» курса экономики страны в 2007–2013 гг. приводится в исследовании В.Э. Багдасаряна [1, с. 11]. Одними из последних явились события 2012 г. (вступление России в ВТО) и 2013 г. (приведение в соответствие с западными стандартами законодательства «О налогообложении иностранных счетов»).

Однако 2014 г. принес существенные изменения в позиционировании страны в мировом пространстве, после которых Россия заявила о своем суверенитете в полицентрическом мире. В декабре 2015 г. президент страны В.В. Путин подписал «Стратегию национальной безопасности Российской Федерации», в которой обозначен вектор, ориентирующий общество не на «размытые» либеральные прозападные общечеловеческие ценности, а на традиционные ценности российской цивилизации [5].

События, происходящие в отношениях между Россией и Западом после 2014 г. отвергли еще один миф о Западе – идею о том, что противоречия внутри западного мира не позволят ему объединиться против России. Но как показывают исследования В.Э. Багдасаряна, проведенные на основе использования различных методик оцифровывания ценностей, «Запад выступает по российскому вопросу единым цивилизационным фронтом на уровне не только политических элит, но и большинства населения» [1, с. 29].

Объединяющей западные страны цивилизационной доминантой является проект мироустройства, основанный на идее глобальной гегемонии и мирового господства. В исторической «оболочке» эта идея выступала по разному. В средневековье – как католический проект, в котором Россия рассматривалась как «государство схизматиков». В эпоху Возрождения – просветительский проект, основанный на преимуществах просвещения перед российским «варварством».

В новое время появился англосаксонский проект превосходства морских держав перед сухопутной Россией. В фашистском проекте – Россия как «выражение духа азиатчины и властной жидократии» [1, с. 23]. Современная Россия рассматривается западным миром как империя несвободы и подавления демократии.

Мифотворчество в отношении Запада возможно и в дальнейшем, несмотря на явный крах основных мифологем в наши дни. Основа этого мифотворчества в имплицитном культивировании определенного типа идеологии и моделировании концептов социально-политической реальности.

Идеи «о золотом веке» и «единстве» близки к стремлению общественного (коллективного) сознания к лучшему образу мира и мироустройства, что умело используется современными маркетинговыми и пропагандистскими технологиями для сохранения господства правящих элит. Однако, говоря о мифотворчестве в отношении Запада, следует отметить в виду, что «здесь обнаруживаются различия генезисных оснований русского мессианства с доминантной идеей спасения мира и западного планетарного проекта – мирового господства. В одном случае мир надо спасать, в другом – подчинить» [1, с. 261]. Удастся ли России «очистить» свой цивилизационный фундамент и ценности от чуждой им коросты – это вопрос к будущему.

Литература

1. Багдасарян В.Э. Россия – Запад: цивилизационная война. М.: ФОРУМ: ИНФА. М. 2017. 410 с.

2. Высказывания Отто фон Бисмарка о России // Русская Правда. URL: http://ruspravda.info/Viskazivaniya-Otto-Fon-Bismarka-o-Rossii-2067.html (дата обращения 12.04.2019).

3. Розина О.В. Прогресс и преображение: два вектора цивилизационного развития // Вестник Кыргызско-российского славянского университета. Серия социально-экономические науки. 2018, т. 18, № 7, с. 168–171.

4. Тютчев Ф.И. Римский вопрос // Тютчев Ф.И. О, вещая душа моя! - М.: Изд. Сретенского монастыря, 2004. С. 301.

5. Указ Президента РФ от 31.12.2015 N 683 «О Стратегии национальной безопасности Российской Федерации» [Электронный ресурс]. URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_191669 (дата обращения 12.04.2019).

УДК 172.1
Смирнов В.А.

Мифология понятия «мягкой силы» в современном научном дискурсе

В современном мире механизмы непрямых действий, к которым относят и политику «мягкой силы», приобретают всё большую популярность. Термин «мягкая сила» впервые был введён в научный оборот профессором Гарвардского Университета Дж. Наем. По его мнению, сила государства зависит не только от использования военной или экономической мощи для достижения стратегических целей в политике (то, что обозначается традиционным понятием «жесткая сила»), но и от способности опираться на более «мягкие» инструменты на пути к желаемым результатам, таким, как духовная культура, идеологическая привлекательность и качественная внешняя политика [7, с. 57]. В смысловом аспекте вполне мифологическому термину «soft power» придаются такие коннотационные свойства, как гибкость, пластичность, ненавязчивость и мягкость. С нашей точки зрения, следует различать понятие «мягкой силы» и понятие «идеологической гегемонии», введенное Грамши. Первое обычно используется для обозначения комплекса ресурсов, используемых для достижения определенных целей во внешней политике, тогда как второе описывает механизм тотального воздействия на «внутреннюю» аудиторию. Традиционно под вышеупомянутыми ресурсами понимают «культуру» (ее привлекательность в других странах), «политические ценности» и «дипломатию» (если последняя не вызывает отторжение у других стран). Согласно иному подходу, «мягкая сила» состоит из следующих компонентов: экономическое, политическое и культурное влияние. В последнее время приобретает популярность новая теория Дж. Ная под названием «умная сила» [7, с. 198], подразумевающая под собой эффективное сочетание «мягкой» и «жесткой» силы, пропорции которых во внешнеполитическом инструментарии должны меняться в зависимости от контекста и объекта геополитического влияния, то есть, в зависимости от реального мифополитического контекста.

Итак, цель «мягкой силы» – это непрямое воздействие на зарубежные государства и их граждан. «Мягкая сила» реализует свои цели, не задействуя насилие, она опирается исключительно на традиционно мифологические, знаково-символические конструкты, «включенными в ставшие социальные структуры» [3, с. 45]. «Она активизирует стереотипы общественного восприятия, приводя в действие архетипичные образы и коллективные представления» [5, с. 174]. По мнению А.А. Вилкова, несмотря на то, что концепт «мягкой силы» начал осмысляться только в самом конце двадцатого века, сама эта технология уходит своими корнями в глубокую историю. Многие правители минувших эпох, формируя, а затем и внедряя личные или государственные мифы, помимо традиционного «кнута» часто опирались и на использование «пряника». Причем под «пряником» понимаются не экономические ресурсы (что, исходя из вышеизложенного определения, будет отнесено к «жёстким инструментам»), а, скорее, убеждение на основе согласия подчиненных. Само собой, что наиболее масштабно «мягкие рычаги» властвования стали использоваться во время антагонистической борьбы двух мегапроектов – социализма и капитализма, когда соперничество происходило не только на военном или экономическом уровне, но и на уровне идеологического противоборства. «В это время тактика soft power фактически была одним из главных средств идеологического противоборства США и их союзников и возглавляемого СССР социалистического лагеря» [1, с. 67].

Еще во время противоборства по линии «Запад–Советский проект» появилась так называемая концепция деидеологизации, которая в определенной степени ставила под сомнение эффективность идеологического воздействия на противника и на собственные массы в современных условиях. Один из представителей данной теории С.М. Липсет, считал, что все фундаментальные проблемы индустриальной революции были разрешены: рабочие получили политическое гражданство, консерваторы приняли «государство всеобщего благоденствия», а демократические левые согласились с тем, что чрезмерное вмешательство государства в жизнь страны несет больше опасностей для свободы, нежели экономических выгод. Это триумф демократической социальной революции на Западе положил конец политическим и идеологическим разногласиям внутри этих стран [6, с. 407].

В традиционных (отсталых) обществах идеология, выполняющая миссии мифа, играет важную роль: выражая чаяния и устремления определенных социальных сил, она способна мобилизовать, ориентировать и целенаправленно вести их к совместным действиям с максимальной социальной эффективностью. В условиях соперничества социальных групп за политическую власть, идеология является источником антагонизмов, непримиримости и конфликтов, серьезно тормозящих развитие общества. В индустриальном же обществе на первый план выходят технико-рациональные аспекты функционирования социальной жизни, основанные на приоритете науки и культуры. Это позволяет обществу освободиться от влияния идеологии, замещаемой уже технико-рациональным мифом. Однако соглашаясь с Липсетом в том, что идеология как инструмент классовой борьбы постепенно утрачивает свою роль, нет оснований думать, что идеологическое соперничество между разными странами в будущем будет затухать, поскольку ее мифологическая природа никуда не исчезает.

Напротив, в будущем конкуренция стран, использующих инструменты «мягкой силы», непременно выйдет в плоскость расширения арсенала задействования разных средств «мягкого» влияния – от фильмов, образа жизни, моды и метафор до классических идеологических доктрин. Как справедливо замечает уже упоминаемый нами ранее А.А. Вилков, «устранение без применения силы с мировой арены своего основного политического, экономического, военного и идеологического конкурента заставило американцев поверить в исключительную эффективность soft power в достижении своих внешнеполитических целей. Поэтому, несмотря на наличие мощных вооруженных сил, на первый план американской внешней политика вышла стратегия «мягкой силы» как экономически и идеологически более выгодная» [1, с. 68].

Как указывает П.Б. Паршин, сторонники существования «мягкой силы» как реального инструмента современной политики тяготеют к одной из возможных её категоризаций: она трактуется либо как некая технология, представляющая собой совокупность инструментов и сформировавшихся практик; либо как определенный идеологический ресурс [4, с. 37]. И.В. Лазутина, В.А. Нагорнов, М.Р. Рахмангулов, А.Г. Сахаров, А.В. Шелепов выделяют такие технологии использования «мягкой силы» как деятельность культурных или языковых центров, присутствие на рынке популярной культуры страны-субъекта, развитие научного и делового партнерства, использование общественной дипломатии [2, с. 230–239]. Показательно, что как в первом, так и во втором случае идеология продолжает оставаться в мифологическом русле.

Таким образом, суммируя все вышеизложенное, можно заключить, что «мягкая сила», будучи инструментом ненасильственного властвования, является одним из важнейших средств достижения стратегических целей в политике. А изучение этого концепта представляется весьма перспективным в научном и исследовательском отношении.

Литература

1. Вилков А.А. «Мягкая сила» как элемент имиджевых технологий //Известия Саратовского ун-та. Нов. сер. Сер. Социология. Политология. 2014. Т. 14. вып. 2. С. 66–74.
2. Лазутина И.В., Нагорнов В.А., М.Р. Рахмангулов М.Р., Сахаров А.Г., Шелепов А.В. Систематизация лучших зарубежных подходов к реализации политики «мягкой силы» // Вестник международных организаций. 2014. Т. 9. № 2.С. 229–244.
3. Маленко С.А., Некита А. Г. Археология Самости: архетипические образы осуществления Человеческого и формы его социального оборотничества. Монография. Великий Новгород, 2008. 298 с., 26 ил.
4. Паршин П.Б Проблематика «мягкой силы» во внешней политике России / ИМИ МГИМО(У) МИД России, Центр глобальных проблем. М.: МГИМО-Университет, 2013 (Аналитические доклады; вып. 1(36), март 2013. 38 с.
5. Русакова О. Ф. Концепт «мягкой силы» в современной политической философии // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2010. Вып. 10. С. 173–192.
6. Lipset S.M. Political Man. Heinemann, 1969. 432 p.
7. Nye J.S. Tne Future of Power. New York: Public Affairs, 2011. 300 p.

УДК101.1:316:008
Ставицкий А.В.

Мифологизация истории: смысл и предназначение

Пройдя уровень информационного осмысления, реальные события либо «исчезают» во времени, иногда навсегда, либо становятся частью той символики, которая связана с определённой исторической эпохой, с данной конкретной властью, поддерживая, обосновывая её или ниспровергая.

Не удивительно, что, по мнению некоторых мыслителей, смысл истории в том, чтобы переписывать её заново. И её переписывают каждый раз, смещая акценты в ту сторону, которая выгодна тем или иным политическим силам; меняя прошлое, в зависимости от того, каким его хотят увидеть сейчас [7].

В этом и заключается одна из основных задач социальной, политической и исторической мифологии. Так возникают мифы: большие и малые, формирующие общественное политическое, социальное и национальное сознание; определяющие стратегию и тактику развития конкретных социальных систем и отношений; «отмывающие» или порочащие ту или иную систему, отдельных политических деятелей или события, связанные с ними; вычёркивающие из истории то, что на самом деле происходило, или создающие миф о том, что не произошло, но в мифической действительности прошлого могло и даже должно было произойти [8].

«Под воздействием социальных мифов история возникновения и развития государств и этносов, как правило, искажается настолько, что ее объективный анализ можно осуществить только путем критического сопоставления различных источников. Однако так в теории. На практике во многих случаях подобный анализ серьёзно затруднён из-за пристрастной субъективности авторов или заказного (т.е. изначально лживого) характера большинства источников информации [9]. По сути дела, вся письменная мировая история с самого начала является объектом постоянных манипуляций» [5, с. 330], – считает один из отечественных теоретиков информационно-психологических войн.

В результате, перейдя в режим мифа, история незаметно для всех превращалась из отрасли научного исследования в способ массового самовнушения, когда люди принимают во внимание скорее не объективную, а субъективную реальность, поскольку она понимается ими избирательно, субъективно, но воспринимается как то, что произошло именно так, как они его хотят видеть и воспринимать [10]. Но почему?

История всегда играла важную роль в жизни любого общества. И это не удивительно. Ведь, поскольку «не наследование, а традиция делает нас людьми» [13, с. 245], история, как традиция, выраженная во времени, становится важнейшим фактором социализации, превращаясь в процесс самоосознания, самоидентификации общества, непрерывный процесс обретения обществом самого себя.

История – наука, задача которой, помимо прочего, заключается в формировании общего мировоззрения, культурной среды, взглядов и установок, необходимых обществу для его существования. Словом, тех базовых ценностей, т. н. универсалий культуры, которые определяют характер развития цивилизации, выступая её кодом, своеобразным «геном» через традицию [4].

Одна из главных задач истории – в придании прошлому смысла, достаточно значимого для настоящего. История наполняет прошлое важным для современности смыслом. Смыслом, который уже содержит для него некий ответ, воплощающий в себе главные принципы, точку отсчёта. Руководствуясь им, общество и будет жить, оценивая свои и чужие поступки, позиционируя себя в ходе своей самореализации и

выявляя тем самым смысл самой истории, как части себя. Себя во времени. И добиться этого без мифологизации истории нельзя [11].

«Смысл …мировой истории…, – утверждал К. Ясперс, – мы постигаем, только подчинив ее идее исторической целостности» [13, с. 31], но синкретичным историю может сделать только миф. И тогда нам станет понятна формула Н. А. Бердяева, что «история не есть объективная эмпирическая данность, история есть миф» [2, с. 18].

В таком мифологическом качестве история – душа народа во времени, хранительница его культурных кодов, рассказывающая о смысле человеческого существования, о смысле бытия, сакрализируя социальное пространство, чтобы, в конечном счёте, освятить и оправдать настоящее. Так история обрастает мифологией, а мифология прорастает в ней, поскольку любые поиски смыслов, какими бы целями и побуждениями они ни оправдывались, в конечном счёте, сводятся к поиску и обретению тех или иных мифов, где миф есть образ, модель, интерпретация тех или иных реальностей, более значимый для человека, чем сама реальность [1].

Превращаясь в миф о прошлом, история обеспечивает «связь времен» [12], когда героизацией и «величием» прошлого готовится «великое» настоящее и будущее, а миф через сублимацию прошлого становится средством социальной мобилизации масс [7].

В результате, через свою мифологизацию, «история превращается из сферы знания в вопрос жизни и осознания бытия» [13, с. 271]. И в нём мы стремимся найти те ответы, к которым уже внутренне готовы и которые уже подсознательно «знаем». И поскольку «мы делаем с этими фактами, что они для нас означают» [13, с. 48], соответственно понимаемые и оцениваемые, они становятся фактами сознания, прослеженными с определённых позиций и включёнными в определённую концепцию, выстраивающую свою мифическую систему, где история предстаёт как образ прошлого, осмысленный в духе определённой национально-культурной традиции и оформленный в рамках конкретной политической доктрины.

Таким образом, ориентация мифологии на прошлое и будущее не ограничивает мифологизации истории. Ибо как бы мы ни всматривались в свое прошлое, мы всегда обречены видеть в нём только самих себя. Себя во времени. Вот почему, давая оценку настоящему – оптимистическую, позитивную или критическую, историческая мифология всегда оперирует прошлым и будущим.

«Человек не имеет будущего без мифа, без мифологии» – утверждал известный российский политолог К. С. Гаджиев [3, с. 194]. А если учесть, что он в первую очередь отличается от животных именно тем, что является существом футуристическим, то есть живущим будущим и во многом ради будущего, то можно утверждать, что homo sapiens есть человек мифотворящий.

С другой стороны, общество созрело до понимания того, что с помощью истории власть манипулирует общественным сознанием с древнейших времен, и это вызывает его разочарование. А ведь история всегда писалась по принципу: как было и как вспомнилось. Просто мы это начали понимать лишь сравнительно недавно. И потому вывод Г. Ле Бона (Лебона) о том, что «история может увековечивать только мифы» [6, с. 148], своей значимости и актуальности до сих пор не потерял. И здесь выручает только одно – история редко выносит окончательные приговоры, превращаясь в спор без конца, выраженный в форме постоянного пересмотра старых «священних» истин и аксиом с позиций новых фактов и мифов. Таким образом, относительность нашего знания и познания делает жизнь мифа бесконечным, а он, в свою очередь, делает историю орудием идеологической и психологической войны.

Как видим, история в той или иной степени подвержена мифам. Более того, ими пронизана. И происходит это естественным образом в силу социо-психологических

свойств и потребностей человека и особенностей создаваемой им культуры, проявляясь во всём её многообразии. Но совсем другое дело, когда подобная мифологизация проводится властью целенаправленно, и в основе её – мотивации не единения множеств и достойного созидания на принципах уважения гражданских прав и свобод, а нечто совсем иное.

Литература

1. Багдасарян В.Э. Мифологизация истории как теоретико-методологическая проблема современной отечественной историографии // Армагеддон. М., 2000. Кн. 7. С. 3–22.

2. Бердяев Н. Смысл истории. М.: «Мысль» 1990. 175 с.

3. Гаджиев К.С. Американская нация: самосознание и культура. М.: Наука, 1990. 240 с.

4. Гуцуляк О.Б. Україна священних могил і золоте царство богів та героїв: порівняльно-міфологічний аналіз [Електронный ресурс] / О. Б. Гуцуляк. - Режим доступу: http://zhurnal.lib.ru/g/guculjak_o_b/ukhraiia.shtml

5. Крысько В. Секреты психологической войны. Минск, 1999. 448 с.

6. Лебон Г. Психология толп // Психология толп. М.: Ин-т психологии РАН, Изд-во КСП+, 1998.

7. Ставицкий А.В. Национально-исторический миф Украины. Севастополь: Рибест, 2015. 748 с.

8. Ставицкий А.В. Современный миф и его основные функции. Севастополь: Рибэст, 2012. 238 с.

9. Ставицкий А.В. Современная мифологика: опыт постижения Иного. Севастополь: Рибэст, 2012. 192 с.

10. Ставицкий А.В. Современный миф: его природа и предназначение. Севастополь: Рибэст, 2013. 148 с.

11. Ставицкий А.В. Язык науки и мифа: проблема перевода и интеллектуальное единство // Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского. Филологические науки, издательство Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского(Симферополь), том 4, № 1, С. 104–119.

12. Ставицкий А.В. Aurea Catena Homeri. Возвращение к Началам. Севастополь: Рибэст, 2013. 83 с. ил.

13. Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. 2-е изд. М.: Республика, 1994. 527 с.

УДК 008:7.01

Сташевская С.В., Маленко С.А., Некита А.Г.

Мифоностальгия по будущему, которого не было: ужас встречи с грядущим в американских фильмах ужасов[1]

Литературно-художественные и публицистические фантазии и предположения футуристического характера были актуальны для писателей и философов, художников и режиссеров, во все исторические времена. До наших дней дошла славная традиция литературно-визуального мифотворчества в виде утопических и антиутопических картин нашего будущего, где оно предстает нам или в теплых тонах и, в целом, довольно привлекательном виде, или же оказывается наполненным разнообразными ужасными природными катаклизмами и социокультурными катастрофами. Показательно, что в обоих мифосценариях проектирования будущего, создается довольно жесткая регулирующая система, в рамках которой «вся история членится на подлинную, создаваемую политическими «богами», и не подлинную – всю остальную» [1, с. 220]. Потенциально это угрожает индивидуальными и коллективными психическими аберрациями, утратой личностных черт, деградацией способности к чувствам и мышлению. А вся жизнь человека может быть полностью, или частично, открыто, или идеологически завуалировано скована рамками и тоталитарным режимом государства.

Тезисы предполагают структурный анализ фильма «Бегущий по лезвию» (англ.: «*Blade Runner*», реж. Р. Скотт, «Warner Bros.», США, Гонконг, 1982 г.), экранизацию романа Ф.Дика «Мечтают ли андроиды об электроовцах?» [2], а также определенные сравнения с сегодняшними социокультурными практиками.

Город будущего – Лос-Анджелес предстает перед зрителями как абсолютно «темное» во всех контекстах пространство. Мифологическая гармония разрушена предельно: постоянно пасмурно и льет дождь, природа почти уничтожена, животные и растения находятся на грани вымирания и потому ценятся очень высоко. Люди говорят по-английски и по-китайски. Мир этой картины полон механизмов, внешне напоминающих организмы. Это темное будущее – крайне неблагополучный мир, оплот ужаса и хаоса, который управляется корпорациями. Так, «богоподобные» корпорации способны производить одухотворенных существ, но у них нет прав самоощущения и самосознания себя, которое присуще любому живому существу. В то же время, следует заметить, что некоторые механизмы, как это не странно, «считают» себя полноценными живыми существами. Один из персонажей фильма узнает о том, что у него искусственное происхождение, а потом выясняется, что ученые научились имплантировать механизмам в мозг воспоминания об их мнимом прошлом. Роботы, созданные людьми, должны «жить» четыре года, после чего их ждет запрограммированная смерть. Она представляет собой некую непонятную работу в далеких космических пространствах. Некоторые андроиды, которые так и не смогли «смириться» с этим приговором, возвращаются на Землю и восстают против Создателей. На главного героя полагается миссия уничтожить восстающих.

В итоге выясняется, что в роботах «человечности» гораздо больше, чем у самих Создателей. Кстати, события фильма происходят в 2019 году, и я думаю, что такое развитие событий нам уже не грозит.

Считаю необходимым частично проанализировать мифологический посыл известного фильма «Метрополис» (англ.: «Metropolis», реж. Фр.Ланг, «UFA»,

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-00129.

Веймарская Республика, 1927 г.), оказавшего большое влияние на Р.Скотта на его творчество в целом, и на картину «Бегущий по лезвию», в частности. Сюжет рассказывает о городе будущего – Метрополисе, который разделен на две части: надземную, где расположены богатые улицы, офисы, сады, и подземную, где находятся жилища рабочих и цеха с машинами. Вся городская власть принадлежит одному человеку – Иоганну Фендерсону, магнату. Сын Иоганна, Фредер, на себе испытывает несправедливость, которая царит в Метрополисе. Однажды он спускается в подземную зону и видит ужасное чудовище, которое питается людьми. Пораженный тем, что увидел, он принимает решение бороться со злом.

Картина Р.Скотта послужила серьезным толчком для развития темы мифологческого зла и антиутопии в кинематографе. Например, идеями этой ленты вдохновились создатели «Пятого элемента» и «Гаттаки». Последний фильм является картиной, соединяющей в себе творчество р. Скотта с пафосом романа-антиутопии Дж.Оруэлла «1984» [3]. Именно картина «Бегущий по лезвию» положила начало жанру «киберпанк» – отдельному направлению научной фантастики, наглядно отражающему уровень деградации и нравственного упадка человеческой культуры на фоне технологического прогресса именно в компьютерную эпоху.

Итак, какими бы красками не играло наше будущее, что предсказывают экраны и гаджеты, нам необходимо оставаться людьми – быть гуманными, сохранять культурные и духовные ценности, действовать, придерживаясь морали, становиться нравственным меркам. В наши дни, когда развитие электронных технологий происходит очень быстро, нужно помнить о фразе, которой начинается и заканчивается «Метрополис»: «Посредником между головой и руками должно быть сердце» [4].

Литература

1. Маленко С.А. Некита А. Г. Археология Самости: архетипические образы осуществления Человеческого и формы его социального оборотничества. Монография. Великий Новгород, 2008. 298 с., 26 ил.

2. Дик Ф.К. Мечтают ли андроиды об электроовцах? М.: Издательство Э, 2016. 352 с.

3. Оруэлл Дж.1984. М.: АСТ, 217. 320 с.

4. Баштовая А. Стиль в фильме: «Метрополис» Фрица Ланга [Электронный ресурс] // Сайт «The Blueprint». Режим доступа: https://theblueprint.ru/culture/metropolis-fritz-lang (дата обращения 12.05.2019).

УДК 130.2
Царева Н.А.

Динамика развития мифа (Вяч. Иванов и Р. Барт)

Существование мифа является закономерным в любом обществе и в различные эпохи. Возникновение мифа обусловлено желанием человека представить осязаемые черты будущего и знать модели его реализации. Особенное усиление роли и значения мифа происходит в кризисные периоды общественного развития, когда рациональное знание оказывается недостаточным в решении жизненных проблем. В этой ситуации в сознании человека оживают архаические формы освоения реальности: обостряется мифотворческие способности: возникают образы, картины, позволяющие преодолеть неопределенность и напряжение. И миф, в определении Н. Автономовой как «образная, объясняющая и предписывающая определенный способ действий схема мира» [1, с. 178], оказывается наиболее востребованным.

Одной из центральных задач философской компаративистики является формирование единого пространства философии. Решение этой задачи лежит в русле понимания разных культур через их виды, формы и т.д. Изучение мифа в силу его универсальной сущности становится особым объектом внимания компаративистики. Кроме того, процессы ремифологизации указывают на активность мифологического сознания, и особенности современного мифа и его значении в жизни общества нуждается в осмыслении. Рассмотреть эти задачи позволит сопоставление мифотворческую концепции Вяч. Иванова, теоретика русского символизма начала XX в., и представление о мифе Р. Барта, представителя европейской философии конца XX в.

Как в начале, так и в конце XX столетия в русском и европейском обществе пробуждается мифологическое сознание, проявляясь в различных формах культуры. Расцвет мифа обусловлен сходными факторами: состоянием общего кризиса общества, «угасанием» культуры. Человек терял веру в рациональное знание, не находил духовной опоры в культуре и как следствие поиски альтернативной точки опоры, иной картины мира. Конструирование мира на рациональной основе заменяется внерациональным типом. Мифологическое сознание предлагает внерациональную модель мира, и миф становится способом адаптации человека в жизни.

Единство в понимании мифа Ивановым и Бартом заключается в представлении мифа как формы, способной выразить духовную жизнь общества, ее внерациональную сущность. Картина мира, созданная мифом, не требует рационального логического объяснения. Миф создается на основе образно-эмоционального восприятия мира, в мифологической модели преобладает не рациональная, а субъективная иррациональная картина мира.

Современный миф не утратил свои характеристики и механизмы воздействия на сознание. Основными особенностями мифа остаются простота и схематизм. В силу этих характеристик миф органично становится значимой составляющей массовой культуры. Мифическая образность, способная соединить воображаемое и реальное, становится доминирующим в масс-медиа. Миф, предлагая мораль, стандарты поведения формирует общественное сознание. Мифологические картины природных и социальных явлений социализируют личность.

Следовательно, в содержательном наполнении мифа в начале и конце XX в. существуют различия. Следует выделить следующие сущностные особенности в осмыслении Ивановым и Бартом современного им мифа.

1. Теоретик символизма Иванов наделял символ высшим трансцендентным смыслом. Этот смысл составляет основание мифа и определяет его особенности и назначение. По мнению Барта, в современном мифе намеренно забывается или искажается первичный смысл. Замена содержания символа, знака означает чуждое исконному смыслу наполнение, навязанное извне значение.

Иванов подчеркивал символическую природу мифа: символ является основой мифа. Миф есть «продукт сознательной, метафизического порядка, символики». В учении Иванова, символ содержит в себе трансцендентальное бытие, что дает основания рассматривать миф как внерациональную форму сознания: «Под символикой я разумею запас статических и как бы кристаллизованных символов, исторически связанных с известными величинами определенной догматической системы. Таковы, например, крылья Божественной Премудрости, рыба, лодка и т.д. в символике христианской» [4, с. 168]. Задачей символизма становится выявление магической основы слова, природы символа, уходящей своими корнями в «переживания забытого и утерянного достояния народной души» [5, с. 39]. Трансцендентальное содержание символа делает его неисчерпаемым. В своей глубине символ содержит память и душу народа: «...символы переживания забытого и утерянного достояния народной души» <…>, творчество всякого истинного поэта – бессознательное погружение в стихию фольклора» [5, с. 40]. Миф вырастает из символа и вбирает в себя первозданную тайну символа. «миф есть динамический вид (modus) символа» [6, с. 184].

По убеждению Барта, современный миф создается искусственно, «достаточно любую вещь вывести из ее замкнутого, безгласного существования и превратить в слово, готовое для восприятия обществом» [3, с. 74]. Утрачивая свое первоначальное значение знак становится пустой формой, он наполняется нужными для создателя мифа смыслами. Используя пустые образы, миф создает виртуальную реальность. Все, что может выразить слово, становится предметом мифа. В игре означающих рождаются пустые образы, вытесняя смысл формой. «Становясь формой, смысл лишается своей случайной конкретности, он опустошается, обедняется, история выветривается из него и остается одна лишь буква» [3, с. 103]. При искажении смысла в мифе деформируется картина мира и его восприятие. Миф сообщая, предлагая модель поведения, создает «ложное деградированное бытие».

2. И Барт, и Иванов полагают, что миф обращен к личности. Но в учении Иванова миф представляет собой конструкт преодоления индивидуалистической обособленности личности. По Барту, современный миф индивидуален. Миф, проникая в сферу сознания и подсознания, нацелен на управление личностью.

Иванов полагает, что миф рождается органично из глубин народной души. «Слову «миф» я придаю значение художественного прозрения мистической реальности как события и притом прозрения не единоличного, но подтвержденного согласием и энтузиазмом многих» [7, с. 48]. Коллективный миф, лишен субъективности и содержит истинное знание о мире. Даже гений не способен создать миф, который будет поддержан народом. Искусственно обращенный к индивидууму миф становится нежизнеспособным. Создание мифа – это дело «соборной души». Художник-теург наделен миссией инициировать мифоворчество. Искусство символизма позволяет художнику не только в пределах реальности увидеть элементы мифа, но с помощью символа проникнуть за пределы эмпирического мира, прикоснуться к трансцендентному. Символическая природа искусства позволяет художнику угадывать и поддерживать развитие духовной жизни, способные привести к изменению реальности. Задача символизма – определить природу мифа, необходимого для

коллективного сознания, способного объединить сознания всех субъектов общества в переживании мира и культуры.

Динамика современной культуры рассматривается Бартом как движение к обособлению личности. Миф играет в этом процессе не последнюю роль. Миф формирует искаженную картину мира, где негативные стороны человеческого существования завуалированы или стерты. Социальные, экономические и др. противоречия мира не представляются и объясняются, а оправдываются в мифе. Миф сохраняет свою форму, ее структурные элементы, но смысловое наполнение не отражает реальности. «Функция мифа – удалять реальность, вещи в нем буквально обескровливаются, постоянно истекая бесследно улетучивающейся реальностью, он ощущается как ее отсутствие <...> Миф превращает реальность в знак, похищая у означающего предмета его собственную историю, он утрачивает память о том, как он был сделан, и тем самым утрачивает человеческий смысл» [2, с. 270]. Миф не раскрывает и не разрушает понятие, он это понятие деформирует, определенным образом ориентируя его смысл. Эта черта современного мифа, по мнению Барта, превращает его в средство сообщения. Миф присутствует во всех сферах жизни общества и формах общественного сознания. Эмоциональное восприятие мифа обусловлено его простотой, образностью, узнаваемостью деталей и переживаний. Не случайно, миф так часто используется в идеологических, политических, рекламных и др. конструкциях. Происходит рационалистическая деконструкция внерационального восприятия и переживания мифа. Миф оказывается наполненным политическими и идеологическими значениями и предстает человеку «готовым к употреблению».

В осмыслении Иванова миф есть выражение духа народа. По мнению Барта, мифы конца XX столетия являются плодом индивидуального творчества и навязываются человеку господствующей властью.

3. В учении Иванова основы новой культуры будущего органического общества содержатся в мифе. В начале XX века символистский миф расширяет сознание человека, ориентируя на будущий мир гармонии. Миф, по Барту, используется как средство идеологии, сознанию человека навязываются искусственно созданные смыслы.

Мифотворчество, по Иванову, способно стать основанием «новой органической эпохи», началом преобразования реальности. Архетипическое наполнение мифа позволяет черпать из глубин мифа скрытую реальность. В творческом процессе, в восприятии художника миф становится источником прикосновения к высшему бытию.

Современное мифотворчество рассматривается Бартом как скрытое внедрение в сознание готовых Современные мифы создаются идеологами и предназначены для массового потребления. В сознание внедряются готовые смыслы. «Миф носит императивный, побудительный характер: отталкиваясь от конкретного понятия, возникая в совершенно определенных обстоятельствах, он обращается непосредственно ко мне, стремится добраться до меня, я испытываю на себе силу его интенции, он навязывает мне свою агрессивную двусмысленность» [3, с. 107].

Понимание Бартом мифа коррелирует с определением мифа М. Мамардашвили: «человекообразующая машина» [8, с. 45]. Миф, представляя индивиду целостную картину мира, формирует его мировоззрение, определяет его систему ценностей. Тем самым миф является своеобразным механизмом управления человеком, проникающим в сферу его сознания и подсознания и программирующим его. «Миф есть рассказ, в котором умещаются любые конкретные события; тогда они понятны и не представляют собой проблемы» [7, с. 40]. Поэтому к мифу, к «машине культуры» обращаются властные структуры для создания нужной ей идеологии. Мифологическая реальность создается массовой культурой и предлагается индивиду как объективная

реальность. Характерные особенности мифа: простота, неразличимость видимости и сущности; синкретичность; вневременность, - сохраняясь в искусственном мифе, обеспечивают его привлекательность.

Тем не менее, при всем различии в представлении современного им мифа, у Иванова и Барта есть единство в понимании мощной энергии мифа. Под поверхностью эмпирических фактов исторических и социальных обстоятельств в мифе обнаруживаются некие устойчивые, вечные начала бытия.

Миф, в учении Иванова, представляет человеку перспективу будущего личного, общественного и мирового бытия. Основной задачей символизма является мифотворчество, создание «новой органической эпохи», преобразующей действительность. Миф содержит в себе скрытую глубинную реальность, и творческий процесс есть самооткровение высшего бытия в восприятиях художника или мистика, когда душа как будто прикасается к «темным корням бытия». Творческий процесс создания мифа должен связать реальность с божественным всеединством.

Необходимо, считает Барт, противопоставить архаическому мифу и мифу буржуазного общества новый искусственно созданный миф. Это будет третья мифологическая система, в которой человек освободится от стандартов и ценностей, навязываемых ему обществом [2, с. 233]. Необходимо активизировать мифологическое слово, оно способно редуцироваться до системы сущностей. Слово обращено к значению, смыслу, стремится трансформировать знак обратно в смысл. «… докопаться не до смысла слов, а до смысла самих вещей <…> выявить весь потенциал означаемого в надежде добраться наконец до того, что можно назвать трансцендентальным свойством вещи, ее естественным (а не человеческим) смыслом» [3, с. 117].

Итак, Иванов и Барт были убеждены в необходимости мифа как формы цельного осознания действительности человеком, как способа представления будущей модели мира. Иванов доказывает, что высокий миф необходим для создания будущего органического общества. Барт, хотя и приходит к выводу, что современный миф выступает как средство регламентации социокультурного поведения, полагает, что в перспективе социальной реконструкции миф будет иметь важнейшее значение.

Литература

1. Автономова Н.С. Рассудок. Разум. Рациональность. М.: Наука. 1988. 238 с.
2. Барт Р. Мифологии. М.: Полярная звезда, 1996. 268 с.
3. Барт Р. Миф сегодня // Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Пер. С.Н.Зенкина. М.: Прогресс, 1994. С. 70–118.
4. Иванов Вяч. Ответ на статью «Символизм и фальсификация» // Новое литературное обозрение. 1994. № 10. С. 154–169.
5. Иванов Вяч. Предчувствия и предвестия. Новая органическая эпоха и театр будущего // Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 211–284.
6. Иванов Вяч. Заветы символизма // Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 179–187.
7. Иванов Вяч. Эстетика и исповедание // Весы. 1908. № 11. С. 46–51.
8. Мамардашвили М. Введение в философию // Мой опыт нетипичен. СПб., 2000. 165 с.

УДК 7.011.3

Широкова О.В., Маленко С.А., Некита А.Г.

Ужас «идеального общества» в голливудских моделях тоталитарного мифа[1]

Современный человек воспринимает миф преимущественно в архаическом ключе. Для него миф представляет собой явление фантастическое или выдуманное. Такие представления о мифе современному обществу во многом диктует сложившаяся после античности христианская религия и сформировавшиеся в эпоху Нового времени рациональное знание, носящее просветительский характер. Однако, как утверждает Мирча Элиаде, «мифологическое мышление может отбросить свои прежние устаревшие формы, может адаптироваться к новым социальным условиям, к новым культурным поветриям. Но оно не может исчезнуть окончательно» [6, С.176]. Поэтому на данный момент наблюдается не исчезновение мифа, а, наоборот, возрождение и трансформация его в другой, отличной от архаического мифа, форме.

Таким образом, современному обществу свойственна формирование и популяризация политического мифа. Л.А. Васильева поясняет «политическим мифом мы называем хранящийся в памяти народа опыт, связанный с действием институтов его самоорганизации и управления, направленный на укрепление того или иного общественного строя, политического процесса» [1, С. 148]. Основой политического мифа является архетип, образы и символы которого связаны с какой-либо конкретной социокультурной ситуацией и призваны осуществлять комплекс мер социального регулирования общества. Помимо этого, Л.А. Васильева особо выделяет «содержание конкретного опыта, полученного в ситуациях, объединённых данным архетипом» и «систему иносказательных образов» [1, С. 148]. Отсюда следует, что предназначением политического мифа является борьба за власть, ее легитимизация, и практическое осуществление политического господства. Так как политический миф предполагает соблюдение правил «внешней правдоподобности», он становится рабочим инструментом для манипулирования массами, позволяя вырабатывать и поддерживать политическую идеологию существующего режима. «Если в старых мифах разрушение, уничтожение имеет скорее символическую окраску, а основное их содержание сводится к действиям божественных существ, то политический, тоталитарный миф делает уничтожение не только реальным фактом, но и самим смыслом своего существования» [4, с. 213].

Немецкий философ и культуролог Эрнест Кассирер [2] считал, что политический миф неразрывно связан с тоталитаризмом. Если до первой мировой войны политический миф просто угнетал и подавлял человеческую свободу, то современный миф стремится овладеть человеческими мыслями и чувствами, для того, чтобы планировать и регулировать их, что также неизбежно оборачивается тоталитарными проявлениями. Поэтому функции мифа так же подверглись модификации. Так, на смену традиционной познавательной и воспитательной функции, современный миф приобрел еще и мощную агитационную и пропагандистскую функцию. Отсюда следует, что современный тоталитарный миф лишь поменял методы влияния на общество: человеческая покорность теперь

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-00129.

достигается не с помощью физического насилия, а с помощью формирования и насаждения веры в благополучное общество.

Современные тоталитарные мифы активно распространяются в кинематографе, который превратился в одну из самых прибыльных и массовых площадок моделирования мифических воззрений потребительского общества и последующего управления ними. Именно кино на сегодняшний день наиболее удачно и комплексно воплощает в себе различные актуальные для потребителя образы и смыслы. Конечно, подобными свойствами наделены и традиционные мифы, нацеленные на образно-символическую трансляцию опыта с последующим ритуальным воспроизведением социально желаемых и предписанных действий. Поэтому можно сказать, что кинематограф является одной из «предформ» мифического восприятия действительности, становясь качественно новым пространством для формирования и апробации моделей «мифических» по своей сути обществ с разными политическими режимами.

Наиболее ярким и последовательным примерами кинематографической популяризации политико-мифической составляющей современного социокультурного пространства является американский кинематограф. Фильмы утопических и, особенно, антиутопических жанров представлены Голливудом в полной мере и наиболее конкретизировано. В них наиболее зримо просматривается весь ужас политического мифа, носящего преимущественно тоталитарный характер. Фильм подает его зрителю с помощью ряда визуальных эффектов, представленных на фоне природной или социальной среды, включенных в контекст политического мифа. Основная задача подобной кинопродуции состоит в процедуре подмены традиционного мифа его тоталитарной моделью в процессе разворачивания сюжетной линии киноповествования. Мы проследим подобную идеологическую манипуляцию на примере знакового антиутопического фильма «Гаттака» (*англ. «Gattaca», реж. Э. Никкол, «Columbia Pictures», «Jersey Films», США, 1997 г.*).

Сюжет фильма повествует об ужасном будущем, где биотехнологии и генная инженерия развились до высокого уровня, подчинив себе институциональную и повседневную жизнь общества. Поэтому евгеника выходит на передней план и пропагандируется с положительной стороны моральных и этических норм. Название фильма «GATTACA» указывается на комплементарность, то есть, на способность нуклеотидов к попарному избирательному соединению: Аденин (A) = Темину (T), а Гуанин (G) = Цетозину (C). В названии фильма зритель как раз и видит часть этих соединений в цепочке ДНК. Название «Гаттака» так же фигурирует в фильме как крупнейшая корпорация и центр по аэрокосмической подготовке.

Саспенс фильма основан на детальной демонстрации ужасной процедуры тотального, принудительного анализа генетических дефектов людей и предотвращения их потенциальных индивидуальных и социальных последствий. В этом обществе такие проблемы легко расшифровываются заранее и предотвращаются с помощью искусственного соединения наиболее «правильных» генов. Поэтому в фильме показываются евгенически выведенные два социальных класса – «Годные («Valid») и «Негодные («In-Valid»). Поскольку мифообщество Гаттаки любой ценой стремится ко всеобщему благополучию, то именно «Годные» являются тем классом, который должен стать фундаментом для развития этого благополучия. Герой фильма Винсент Фримен является человеком с большой мечтой – отправиться в космос. Однако этот человек обладает существенным изъяном: он является «божьим ребенком», то есть, рожденным от обычного соития родителей, а потому обладает набором рандомно сошедших генов. Ужас положения состоит в том, что этот мальчик близорук, имеет врожденный порок сердца и генетический тест, сделанный сразу

после рождения, обреченно и недвусмысленно сулит ему недолгую жизнь, что однозначно указывает на его «негодность». Но, для того что бы попасть в Гаттаку, ему предстоит стать «Годным» – а значит, «идеальным» человеком.

Саспенс-конфликт фильма заключается в том, что идеальное общество относится к «божьим детям» с нескрываемым презрением и некоторой враждой, считая их отбросами идеального общества. Поэтому таким людям не дано достигнуть вершин, даже если они делают для этого немыслимые физические усилия, так как на любом уровне социального отбора проводится роковой тест на ДНК. В фильме прослеживается целенаправленно формируемый явно идеологически насаждаемый страх к «негодным», дополнительно усиливаемый процедурой их принудительной изоляции в социальном отношении. У «Негодного» есть выбор, когда как «Годный» такового лишен. Это просматривается в фильме в сцене пореза пальца Винсента, и отказа это сделать со стороны его «идеального» брата. Отсутствие выбора у «идеальных» дает значимое преимущество для безнаказанного террора со стороны правящих политических сил этого общества. Дегуманизация человека и управление им, и социумом в целом осуществляется через принудительное, «евгеническое» программирование человеческой жизни посредством научных достижений, в данном случае, через развитие генетики и принудительного внедрения процедур генетической идентификации личности в любом акте социальной коммуникации с институтами тоталитарного общества.

Потому, описанное в фильме ужасное, по своей сути, общество представляет собой идеальное пространство для осуществления корыстных и преступных политических желаний элитарной верхушки. Н. Рейнгальд в своей книге «Умная толпа» приводит пример Льюиса Мамфорда, который сформулировал в книге «Миф машины» предположение, «что самым грандиозным и обезличивающим изобретением была не какая-то осязаемая, зримая машина, а машина социальная, где люди представлялись винтиками ее иерархической системы, выполнявшими задания по возведению пирамид и небоскребов, империй и цивилизаций» [Цит. по.5, с.280]. И действительно, как может быть иначе в обществе, где статус личности уже заранее и жестко «мифически» запрограммирован на достижение и формирование идеального для общества и удобного для власти набора качеств. В фильме «Гаттака» это прослеживается наиболее зримо и потому все социальное пространство этого ужасного, но с виду «идеального» и благополучного общества можно назвать воплощением монументального и циничного по своей сути политического заказа. Парадокс и экзистенциальный ужас фильма состоит еще и в том, что описанное в нем общество совершенно не воспринимает это положение дел как внешне навязанное и контролируемое. Ведь создание идеального ребенка, обеспечивает ему и обществу в целом высококомфортную жизнь – идеально воплощая безумную и кошмарную идею технологической, но, по сути, все той же мифической гармонии между частью и Целым. Ведь любой не идеальный ребенок являет собой явную угрозу не только для всего общества, но и для любых его политических и культурных институтов.

Еще одной ужасной отличительной чертой идеального общества является полное отсутствие эмоций. Тотальное подавление эмоций представляется явно удачным и беспроигрышным инструментом для тотального идеологического контроля за массами. И ведь правда, безэмоциональный человек лишается желаний, а, значит, и какого бы то ни было выбора. Наиболее ярко весь ужас подобной трагедии прослеживается в другом антиутопическом фильме «Посвященный» (*англ. «The Giver», реж. Ф. Нойс, «The Weinstein Company», США, 2014 г.).* Сюжет фильма повествует об идеальном и максимально цивилизованном обществе будущего, где фундамент коллективного благополучия достигается за счет жестокого подавления

индивидуальных эмоций и принудительного стирания культурной памяти. Тотальный контроль над таким обществом осуществляется с помощью искусственного предписания людям их социальных ролей со стороны старейшин, представляющих Власть. Моральным основанием для насаждения всеобщей принудительной безэмоциональности считается, в общем-то, благая цель – защита общества от страха перед болью, вызванного военными действиями, стихией или физическим насилием. В этой связи, Д. Кампер поясняет, что ««добровольное принуждение» тотально распространяется и не оставляет никакого шанса ускользнуть тем, кто делает ставку на принадлежность к обществу» [3, с. 63]. Эта тенденция прослеживается и в указанном фильме, создатели которого в реализации саспенс-эффекта сделали акцент на визуализации серого экранного мира, настоящий цвет которому добавляется лишь по мере всплесков эмоциональности и возвращения культурной памяти к главному герою – Джонатану. Архетипическая сущность и мифологическое призвание Героя здесь проявляется в его жертвенной готовности и способности принять на себя всю болезненность мира и готовность поделиться нею со всем обществом, для того, чтобы хоть как-то пошатнуть позиции тоталитарного мифа.

Таким образом, на примере этих двух голливудских картин мы видим явную идеологическую тенденцию к конечной трансформации под влиянием тоталитарного мифа любого идеального общества, изначально формирующегося как утопия, в свою диалектическую противоположность – антиутопию. Естественный миф как фундамент индивидуального и коллективного благополучия, подменяется тоталитарным, где всеобщее благополучие редуцируется в рамках одной, выбранной властью концепции, а затем массово навязывается с помощью подавления индивидуальности, свободы, выбора и иных экзистенциалов. Данные модели, проанализированные на примерах американского «ужасного» кинематографа, как раз и поясняют, с одной стороны, происхождение тоталитарного мифа. А с другой, наглядно представляют механизм идеологического манипулирования массами, в процессе которого власть умело преподносит тотальный контроль и несвободу как сценарий гарантированного и всеобщего воплощения мифической заботы, опеки и благодати, столь необходимых каждому, кто в одиночку никогда не сможет справиться со своими внутренними демонами.

Литература

1. Васильева Л.А. Политические мифы тоталитарного общества // Россия и АТР. 2009. №2. С. 148–158.
2. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарика, 1998. 784 с.
3. Кампер Д. Тело. Насилие. Боль: Сборник статей. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2010. 174 с.
4. Маленко С.А. Археология Самости: архетипические образы осуществления Человеческого и формы его социального оборотничества. Монография. Великий Новгород, 2008. 298 с., 26 ил.
5. Рейнгольд Г. Умная толпа: новая социальная революция. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2006. 416 с.
6. Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Инвест-ППП, СТ «ППП», 1996. 240 с.

9. Миф в истории и историческом поле сознания. Особенности исторической памяти. Причины и характер исторической политики. Битва за историю в контексте исторического мифотворчества. Смысл и назначение мифоистории. Особенности и роль мифоистории в жизни обществ и государств. Национально-исторический миф Украины

Главной функцией мифа стало не повествование о прошлом (иногда и будущем), а обоснование существующего в природе и обществе миропорядка, и, как следствие, – регулирование сложившихся общественных отношений, закрепление принятых норм морали и системы ценностей, сохранение обычаев и традиций. Мифы выражают «образы прошлого», с помощью которых реализуется историческая преемственность.

Г.Н. Крайнов

Воплощаясь в определённом поведении и обеспечивая стабильность в обществе, мифы формируют своеобразную матрицу, которая как грибница через мельчайшие смысловые и поведенческие установки продуцирует и мотивирует постоянное воспроизводство социума в рамках сложившейся, хотя и не всегда различаемой традиции.

А.В. Ставицкий

УДК 94(73).056
Алентьева Т.В.

Президент США Э. Джексон как миф и как инструмент политики в 1840-1850-е годы[1]

В дискурсе политиков просвещенческие концепты свободы, собственности, общественного блага начинают чередоваться с новыми, отражающими дух времени: демократия и народный суверенитет, благо народа, права и свободы личности. «Первый принцип нашей системы заключается в том, что править должно большинство», – заявляет седьмой президент США Эндрю Джексон (1767–1845), богатый плантатор, избранный на высший пост в 1828 г. от партии демократов. В своей первой инаугурационной речи он подчеркивает, что именно народу обязан своим избранием. «Хотя масштаб интересов народа убеждает меня, что никакая благодарность не может сравниться с той честью, которую он оказал мне, я убежден, что самым лучшим воздаянием с моей стороны будет употребить все свои скромные способности на дело ревностного служения его благу» [9, p. 448; 7, с. 15].

Период «джексоновской демократии» отличался политическими инновациями: отмена имущественного ценза и прямые выборы выборщиков, национальные

[1] Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ в рамках исследовательского проекта № 18-09-00166а «Просветительские идеи и революционный процесс в Северной Америке».

партийные конвенты вместо кокусов, партии не просто образуют политический рынок, но и учатся себя рекламировать. Это выражалось в публикации национальных платформ. В США в это время формируются две партии: демократы и виги. Создаются новые формы массовой политики: политические митинги и демонстрации, факельные шествия, политическая реклама, предвыборные поездки, встречи с избирателями, музыкальные и поэтические состязания. Интересной инновацией стало массовое «пожимание рук», чтобы еще больше подчеркнуть близость кандидата к народу [17, p. 177–178; 2, с. 13–28]. Новым явлением была массовость политических мероприятий, а также высокая степень участия избирателей в голосовании. Правда, как отмечают американские исследователи, явка голосующих на избирательные участки часто обеспечивалась бесплатной выпивкой, а также усилиями комитетов бдительности, прямым нажимом и давлением местных властей [18, p. 94–95].

Делая ставку именно на массового избирателя, еще недостаточно искушенного в политике, демократы использовали политическую риторику, приближенную к народным низам. Поэтому имидж кандидата демократов боевого генерала Эндрю Джексона, получившего от побежденных им индейцев прозвище «Старина Гикори» – «Старый Орешник» – должен был соответствовать их чаяниям, поскольку данное дерево отличалось особой твердостью. Избирателей следовало убедить, что в Белом доме страну может представлять человек из народа, такой же, как они сами, «родившийся в простой хижине», что не вполне соответствовало действительности. Сторонники Джексона агитировали за него как за «народного кандидата», выходца с Запада, защитника простого человека, сторонника реформ, борца против коррупции и привилегий, представителя подлинно народной партии [16, p. 196]. Довольно распространенным являлось мнение, что с приходом в Белый дом Джексона начинается «эра простого человека» в американской политике. Слоганом президентской кампании были «права народа» [15, p. 16]. Самыми популярными лозунгами демократов, широко рекламируемыми прессой, стали: борьба с коррупцией, экономия государственных средств, антимонополизм и равные права для всех. «Наш девиз: Джексон и реформы», – это клише изо дня в день повторялось в демократических изданиях [4]. Победа Джексона объяснялась во многом его твердым характером и личными качествами, импонировавшими рядовым избирателям и изрядно приукрашенными предвыборной агитационной литературой. Не зря вигский журнал с иронией писал позже, что все написанное о кандидате его сторонниками дает основание для причисления его к лику святых: «Американский народ, если ему приписывать непогрешимость, должен быть либо невероятно глуп, либо чрезмерно лицемерен. Избрание и переизбрание Э. Джексона, слепое одобрение всех его актов, преданность большинства нации его делу и даже самой его личности должны способствовать канонизации этого человека» [14, p. 141]. Усилиями имиджмейкеров старательно создается имидж «self-made man», человека, который «сделал сам себя», достиг всего исключительно благодаря своим достоинствам. Таким образом формируется важная демократическая дефиниция жизненного успеха. Джексон должен был стать человеком-мифом, реализующим американскую мечту о человеке, «создавшем самого себя», и своими собственными усилиями поднявшегося из бедности и безвестности до положения представителя политической элиты.

И действительно 7-й президент становится человеком-символом в последующих политических избирательных технологиях. Сконструированный имидж Джексона: «честный, скромный, непритязательный фермер из Теннеси, родившийся в “деревянной хижине”» затем интерполируется на его преемника Мартина Ван Бюрена. Совершенно не обязательно для успешной политической карьеры было иметь высшее образование, скорее, напротив, близость к народу подчеркивалась тем, что кандидат

является самоучкой. Таковыми и были Э. Джексон, У. Гаррисон, З. Тэйлор, М. Филлмор, А. Линкольн. В их биографиях подчеркивалось, что они «не имели формального образования». Почти непременным условием успеха являлось наличие популярного прозвища, которое можно было раскрутить в предвыборной кампании, как это было с Э. Джексоном. Связанными с их военным прошлым были прозвища У. Гаррисона и З. Тэйлора: «старина Тип» и «старый грубиян» [1, с. 54].

В перечне необходимых качеств наличествовала также принадлежность к одной из протестантских конфессий. Сам Джексон заявлял: «Меня воспитали стойким пресвитерианином, я всегда придерживался этого вероучения» [21, p. 160]. Одно из главных обвинений на выборах 1856 г. кандидату от республиканцев Дж. Фримонту заключалось в том, что он – тайный католик. Демократические газеты живописали ужасы возможного прихода в Белый дом эмиссара «римского папы», что не могло не отпугнуть избирателя. В менталитете американской нации протестантизм пустил столь глубокие корни, что это не могло не отразиться на моральных требованиях, предъявляемым к претендентам на высший пост в стране. Их семейная жизнь должна была выглядеть безупречно. Так противники Э. Джексона обвиняли его в прелюбодеянии, т.к. он вступил в брак с еще не разведенной женщиной [13, p. 22–23; 5, с. 194–195]. Как правило, кандидаты должны были быть примерными семьянинами. Чтобы убедить избирателей голосовать за Дж. Бьюкенена, который был холостяком, его сторонники придумали фразу о том, что он «женат на американской конституции».

Преемник Э. Джексона Мартин Ван Бюрен (1782–1862) был сыном преуспевающего фермера и трактирщика, владевшего пятью рабами. В ходе предвыборной кампании 1836 г. одна из газет придумала прозвище кандидату демократов: «Старый Киндерхук» (по местечку, где он родился). Затем это прозвище сократили до двух начальных букв, и появилось широко известное американское выражение «О'кей» [6, с. 100–134]. Конечно, своим избранием он был обязан не этому прозвищу, а авторитету своего предшественника и тому месту, которое занимал в партии демократов, став по существу, одним из партийных боссов. Довольно удачным был и слоган его кампании: «независимое казначейство и свобода». О его разносторонних талантах говорят и другие многочисленные прозвища Ван Бюрена: «Маленький волшебник», «Фокусник», «Рыжая лисица из Киндерхука», «Осторожный голландец», «Великий менеджер», «Великий дух», «Американский Талейран», «Король Мартин», «Мэтти Ван». Нельзя не согласиться с оценкой этого периода, данной американским историком Эд. Пессеном: «…в новый век демагогии, начало которому положило избрание Джексона, богатые и преуспевавшие кандидаты на пост президента (и на более низкие посты) начали беззастенчиво разглагольствовать о своей бедности и скромности происхождения в полной уверенности, что именно тогда они смогут рассчитывать на благосклонность избирателей» [8, с. 50].

После Э. Джексона возникла мода на близость к народу, принадлежностью к буржуазно-плантаторской элите можно было подорвать свое реноме в глазах избирателя, поэтому начинается маскировка социального происхождения кандидатов, настойчивое подчеркивание их простого происхождения. Несомненно, что успеху кандидата вигов престарелому 67-летнему генералу Уильяму Г. Гаррисону во время президентских выборов 1840 г. в значительной степени способствовала газета «Log Cabin» («Бревенчатая хижина»), издателем которой стал талантливый журналист Х. Грили. Название газеты возникло из насмешливых заявлений противников Гаррисона: «Дайте ему деревянную хижину и бочку сидра, и он будет счастлив» [11, p. 157–158]. Однако, сам Гаррисон родился не в хижине, а в особняке, на плантации родителей в Виргинии. Причем его отец был одним из подписавших Декларацию независимости, а затем губернатором Виргинии в 1781–1784 гг.

В 1840–1850-е гг. наиболее распространенным предвыборным ходом обеих политических партий являлось выдвижение генералов, таким образом связывая их заслуги с имиджем Э. Джексона, победителя англичан под Новым Орлеаном в 1815 г. Военные подвиги кандидатов должны были отодвинуть на второй план отсутствие в их программах необходимых для страны реформ. Именно победоносная война с Мексикой 1846–1848 гг. помогла 64-летнему генералу Закари Тэйлору (1784–1850) победить на президентских выборах 1848 г. от партии вигов. То обстоятельство что Тэйлор был выходцем с Юга, жил в Луизиане, имел плантацию хлопка на Миссисипи и владел почти 100 рабами, не повлияло существенным образом на ход избирательной кампании. Предвыборная агитация живописала его «военные подвиги» в сражениях, был придуман удачный слоган: «за президента из народа», обеспечивший ему победу [19, p. 20–21]. Выдвинутый в 1852 г. вигами 66-летний генерал Уинфильд Скотт (1786–1865) проиграл выборы демократу Франклину Пирсу (1804–1869). Избирателям трудно было найти различия между двумя генералами, отличившимися в американо-мексиканской войне. Решающее значение сыграло, по-видимому, то обстоятельство, что Пирс был моложе, ему было 49 лет [20, p. 231].

Еще одной характерной чертой избирательных технологий становится выдвижение малозначащих фигур, поскольку яркие личности, хорошо известные избирателям именно этим и не устраивали партийных боссов. Малоизвестного политика можно было раскрутить как угодно, нисколько не заботясь о его собственных взглядах и личностных качествах. Начиная с президентских выборов 1844 г. победу одерживают именно такие выдвиженцы, которых стали именовать «темными лошадками». На партийном конвенте демократов в 1844 г. в Балтиморе политические фавориты Мартин Ван Бюрен, Льюис Касс и Джеймс Бьюкенен заблокировали друг друга. В лице Дж. Полка (1795–1849) делегаты нашли «темную лошадку», компромиссную фигуру, устраивавшую многих именно в силу своей малозначительности, но активно выступавшего за территориальную экспансию.

Дж. Полк очень умело повел свою предвыборную кампанию, так как вначале отправился в гости к престарелому Э. Джексону и добился его расположения, заработав при этом прозвище «Молодой Орешник», содержащее намек на уже известного политика [12, p. 36–37]. Таким образом, в глазах избирателей он выглядел как продолжатель джексоновской политики. В вопросе о новых территориях он нашел гибкую линию, пытаясь примирить Север и Юг. Вслед за Полком, 11-м президентом (1845–1849), к «темным лошадкам» можно причислить 12-го З. Тэйлора (1849–1850), 13-го М. Филлмора (1850–1853), 14-го Ф. Пирса (1853–1857).

По существу, Авраам Линкольн (1809–1865), избранный в 1860 г. от республиканской партии, был первым в истории США президентом, который действительно родился в «бревенчатой хижине». И его кандидатура также вначале воспринималась как «темная лошадка». Но вскоре избиратели увидели в нем продолжателя главной политической линии Эндрю Джексона на сохранение единства страны. Не случайно в предвыборной агитации наряду с портретом Линкольна изображали Джексона и помещали его знаменитый лозунг: «Союз должен быть сохранен». В разгар сецессионистского движения южан за выход из Союза штатов, джексоновский лозунг на плакатах приобрел еще более актуальное звучание: «Союз должен и будет сохранен». В предвыборной пропаганде республиканцы всячески разукрашивали факты трудового прошлого своего кандидата, называя его «кандидатом дровосеков» [10, p. 183; 3]. Они всячески подчеркивали его намерение бороться с коррупцией, не случайно появилось прозвище «Честный Эйб», ставшее чрезвычайно популярным, и напоминавшим избирателям, что когда-то и Джексон обещал «очистить авгиевы конюшни Белого дома» от коррупционеров.

Таким образом миф о Джексоне, «выходце из народа», защищавшем права народа, уничтожившем всемогущий второй Банк США, боровшемся за единство страны, играл важнейшую роль в формировании имиджей последующих президентов, в появлении современных политических технологий, мифологизации личностей претендентов на президентский пост США.

Литература

1. Алентьева Т.В. «Политические игры» или манипулирование общественным мнением во время президентских кампаний в США в XIX веке // Феномен игры в культуре и образовании / под ред. Е.А. Репринцевой. Курск: Изд-во Курского гос. пед. ун-та, 2003. С. 48–61.

2. Алентьева Т.В. Амос Кендалл // Вопросы истории. 2017. №2. С. 13–28.

3. Алентьева Т.В. Президентские выборы 1860 г. в зеркале прессы // Американская проблематика в периодике XVIII–XX вв. / отв. ред. В.А. Коленеко. М.: ИВИ РАН, 2004. С. 133–171.

4. Алентьева Т.В. Пропаганда и манипуляция общественным мнением в период «джексоновской демократии» // Американский ежегодник, 2005. М.: Наука, 2007. С. 90–105.

5. Алентьева Роль общественного мнения в «джексоновскую эпоху» в США. Курск: Изд-во КГУ, 2015. 396 с.

6. Дубовицкий Г.А. Шесть портретов. Из истории США 1 пол. XIX в. Самара: Самарский университет, 1994. 198 с.

7. Инаугурационные речи президентов США от Джорджа Вашингтона до Джорджа Буша 1789–2001 гг. с историческим комментарием: Пер. с англ. / под ред. Э.А. Иваняна. М.: Стратегия, 2001. 528 с.

8. Пессен Эд. Миф о бревенчатой хижине. Социальное происхождение американских президентов: Пер. с англ. М.: Прогресс, 1987. 280 с.

9. A Compilation of the Messages and Papers of the Presidents. 1789–1902: In 10 Vols. / ed. by J.D. Richardson. Washington, DC, 1903. Vol. 2. 520 p.

10. Fite E.D. The Presidential Campaign 1860. Port Washington (N.Y.): Kennikat Press, 1967. 382 p.

11. Gunderson R.H. Log Cabin Campaign. N.Y.: Praeger, 1977. 292 p.

12. Leonard Th. James K. Polk: A Clear and Unquestionable Destiny. Wilmington, Delaware: Scholarly Resources Inc., 2000. 242 p.

13. Meacham J. American Lion: Andrew Jackson in the White House. NY: Random House Publishing Group, 2008. 483 p.

14. New England Magazine. Vol. 8. N 2. Febr. 1835.

15. Parson L.H. The Birth of Modern Politics: Andrew Jackson, John Quincy Adams and the Election of 1828. Oxford: Oxford University Press, 2009. 288 p.

16. Remini R.V. Martin Van Buren and the Making of the Democratic Party. N.Y.: Columbia University Press, 1959. 400 p.

17. Remini R.V. Andrew Jackson: In 3 Vols. Vol. II: the Course of American Freedom. 1822–1832. N.Y.: History Book Club, 1998. 469 p.

18. Ryan M.P. Civic Wars. Democracy and Public Life in the American City during the XIX Century. Berkeley: University of California Press, 1997. 394 p.

19. Smith E.B. The Presidencies of Zachary Taylor and Millard Fillmore. Lawrence: University Press of Kansas, 1988. 320 p.

20. Wallner P.A. Franklin Pierce: Martyr for the Union. N.Y.: Plaidswede, 2007. 514 p.

21. Wilentz S. Andrew Jackson. N.Y.: Henry Holt and Company, 2005. 195 p.

УДК 101.1: 316.356.4 (4)
Арпентьева М.Р.

Проблема и мифы в истории крымских татар

Введение в проблему исследования. Крым стал одной из площадок интеграции славянского и татарского этносов в единый российский суперэтнос. Эта интеграция проходила и проходит весьма неоднозначно и неравномерно, в том числе благодаря многочисленным мифам и искажениям истории, практикуемым и создаваемым самыми разными участниками. Этот процесс создания и воссоздания мифической, а не реальной истории Крыма мы наблюдаем и в современное время, в том числе в контексте присоединения («возвращения», «аннексии», «захват» и т.д.) Крыма к России. Проблема истории крымских татар – мультидисциплинарная область исследований, ведущими направлениями которой выступают история и культурология. К ним тесно примыкают политологические, социологические, психологические и генетические исследования: многочисленность ракурсов и уровней анализа данной проблемы все возрастает, решение многих вопросов и загадок истории крымских татар , вопреки усилиям ученых, становится все более отдаленной перспективой. Во многом это связано с тем, что история Крыма, как и история татарского народа, состоит из множества порой абсолютно противоположных, противоречащих друг другу концепций, разрозненных и противоречивых фактов и т.д. Эта разрозненность и противоречивость – результат не только естественных процессов забвения, но и намеренной фальсификации истории, которая прослеживается как минимум с времен Средневековья, времен расцвета татарского народа, тюркских этносов в целом. Вместе с тем, фальсификация истории крымских татар продолжается и в настоящее время: на примере политических, религиозных и собственно национальных движений крымских и иных татар современности можно увидеть всю противоречивость и различность понимания происходящего разными людьми, группами, странами. Центральными моментами развития современного Крыма и Крыма нескольких последних столетий (новая и новейшая история) являются вопросы отношения тюркского и славянского населения, крымского сообщества и российского государства.

Исторически Крым выступает одной из площадок интеграции славянского и татарского этносов в единый российский суперэтнос. Эта интеграция проходила и проходит весьма неоднозначно и неравномерно. На примере истории Крыма мы видим, что противостояние татарского и славянского этносов, намеренно подогревавшееся Европейскими и Азиатскими странами, привело к тяжелым последствиям для российского суперэтноса Крыма: депортации и культурный геноцид крымских татар до конца XX века, сепаратистские движения татар и иных народностей Крыма, произвольные «передачи» и трудные «возвращения» Крыма в состав России и т.д. На пути решения проблем «своего» и «чужого» человечество сформировало ряд революционных по своему существу концепций и технологий, намеревавшихся раз и навсегда изменить понимание происходящего между разными народами, странами, культурами и обнаружить наиболее продуктивный и эффективный, бесконфликтный и безбарьерный , то есть идеальный способ гармонизации взаимоотношений людей разных регионов и стран, народов и культур. К одним из таких форм относятся национализм и универсализм [3].

Цель исследования: анализ проблем взаимодействия татарского и русского этноса в прошлом, настоящем и будущем, исследование возможностей и ограничений

разных моделей построения отношений тюрков и славян в развитии российского суперэтноса и человечества в целом.

Теоретико-концептологические основания исследования. Процветавший в России национализм в модерне тесно перемешался с универсализмом. Национальные идеи в России всегда колебались между двумя полюсами 1)~~,~~ «славянофильство» и «евразийство» и 2) «западничество» и «американизация». В современном мире доминирует транскультурализм, но длительное время история Крыма связана с «западничеством» и «американизацией», их попытками расщемить и уничтожить российский суперэтнос. Поэтому в истории татарского и славянского этноса остается много «черных» мифов и «белых пятен», искажающих историю их отношений и историю мира в целом. Однако, даже во времена Османского правления, до и после него Крым, Сибирь и Забайкалье, Поволжье стали местами активной интеграции этих образующих российский суперэтнос этносов: начиная с многочисленных и «повторных» браков знати (чингизидов, османидов и славянских князей) из Османской империи, Крыма, «Казани», Сибира» и Золотой Орды (и ее наследников), а также из различных княжеств России и Российской империи, заканчивая намного более массовыми браками простолюдинов, более или менее насильственными (военными) и добровольными (мирными) культурными обменами и заимствованиями в целом [18; 19; 20; 21]. Сейчас в России, как и многие века назад, в качестве основного этноса выделяются русские и вторая по численности группа – татары. Отношения этих групп весьма интересны в контексте понимания истории нашей страны. Как и современные русские (славяне), современные татары (тюрки) имеют богатые генетические корни. У современного татарского народа, по мнению исследователей, нет единого этнического корня. Среди предков татар были гунны, волжские булгары, кипчаки, ногайцы, монголы, кимаки и многие иные тюркско-монгольские народы. Также на формирование и становление татар существенно повлияли финно-угры и славяне. Это влияние, однако, совершалось со множеством «возвратных» действий, в итоге сложились сообщества и народы, связанные тесными родственными, культурными, историческими узами. В разные эпохи ведущими в развитии цивилизации становились те или иные народы, однако, обмен шел постоянно. В эпоху Золотой Орды был заложен величайший потенциал к воспроизводству татарской культуры, в том числе благодаря свободе вероисповедания и уважению к культуре как таковой. Однако, этот потенциал был во многом ослаблен Казанским ханством и его уничтожением в середине XVI века в противостоянии, возникшем вследствие интриг Порты и Крыма и неоправданного мусульманского радикализма: но татары продолжили развиваться внутри российского государства. А значительная по своим достижениям культура татарского народа сохранялась, пусть и усеченно, во многом благодаря исламу (доисламское и добуддистское религиозные течения и их культура сохранились гораздо меньше). Многие татары при этом (как потомки скифов и хазар и иных народов, проживавших на территории современной России, в том числе Казани, Крыма и т.д. в разные времена, стремились породниться с русскими, что было особенно заметно у представителей дворянства, национальной знати татар, и сохранилось, в том или ином качестве, до сих пор. В в этногенезе татар принимали участие и другие этносы , однако, связь славянского и татарского этносов является особенно значимой: именно она является предметом непрекращающихся дискуссий, в том числе в многочисленных «абсолютно достоверных», новейших и класических, но абсолютно противорчащих друг другу версий генетического, исторического и т.д. анализа происхождения и истории этих народов. В разных регионах и у разных татарских народностей эта тенденция выглядит более или менее выраженной, например, у татар Крыма, переживших многочисленные перипетии и

живших в рамках российского управления меньше времени, она достаточно слаба, у татар Поволжья – намного сильнее. История русских, славян не менее богата, в том числе в части стремления как к слиянию (завоеванию, ассимиляции и т.д.), так и обособлению от тюркских и иных народностей. Сама проблема этноса – проблема, которая стала волновать ученых относительно недавно: многообразие исторического опыта народов Земли говорит о том, что существует значительное разнообразие пересечений и обособления разных групп людей на разных уровнях и в разных аспектах. Вместе с тем, некоторые пересечения, более или менее ранние и поздние, масштабные и небольшие, оказывают существенное влияние на историю стран и человечества. Такова история крымских татар, поморов и иных «старожилов» разных групп и подгрупп. Крымскотатарская нация формировалась как объединение разрозненных этносов и феодальных образований под единым государственным новообразованием, в рамках освободительного поликонфессионального движения и его общей идеи избавления от притязаний на власть в Крыму правителей Сарая / Орды. Однако, этот процесс был весьма противоречив, что демонстрирует история Гиреев,династия которых утвердилась в Крыму в сер. XV в. в ходе распада Золотой Орды и создания отдельных государств – Казанского, Астраханского, Крымского ханств, Ногайской орды. Для Московской Руси (Российской Империи), на ее поздних стадиях, консолидация определялась православием как противовесом мусульманству. Мусульманство распространилось в Крыму уже во времена Узбека (XIV век).

Православие сформировало «моноконфессиональное» государство и определило судьбу Москвы как центра государства, а поликонфессиональность – продолжает влиять на судьбу Крыма (в котором жили иудеи, прочно поселившиеся в Крыму в период господства Хазарского каганата, караиты, религия которых сформировала их в особый этнос, христиане – и их разные виды – несториане, православные, староверы, иконоборцы, католики различных течений, а также мусульмане-«ордынцы» и иные «татары», перешедшие во времена Д. Хаджи-Гирея из христианства или язычества в ислам… Этот процесс «обогащался» многочисленными смешениями в более ранние эпохи, вклад в развитие этносов Крыма внесли киммерийцы, которые жили в Северном Причерноморье в 8-7 вв. до н.э., тавры, которые с I в. н.э. смешались с соседними народами, скифы, разгромленные готами и исчезнувшие как народ в III в. н.э.; спустя век, государство готов в Северном Причерноморье уничтожили гунны, а готов в Крыму к IX в. ассимилировали греки; отдельный интерес представляют половцы – тюрки, проникающие в Крым с XI в.; в истории Крыма большую роль сыграли также аланы, греки, армяне, итальянцы, черкесы и др.. Крымские государства переходили из одной государственной системы в другую с древних времен по настоящее время. Многие исследователи (М. Закиев, И.М. Мизиева, Ю.Н. Дроздов, Р. Безертинов и др.) пишут, что предками современных тюркских народов: узбеков, туркмен, крымских татар, карачайцев, балкарцев, башкир, казанских татар и др. являются скифы, сарматы, саки, массагеты, аланы (асы) [31]. Хотя обычно «тюркский элемент» среди населения Крыма фиксируется значительно позже VI века , существуют данные о том, что в Крыму уже с VI века основная часть населения разговаривала на разных диалектах тюркского языка. Также, несмотря на то, что образ жизни населения южного побережья, горной и степной частей Крыма был различным, различались и верования народов, общая культурная тенденция заданная тюрками-татарами, задавала общность культурной жизни.

Разные исследователи при этом отмечают, что генетическое сходство у славян и татар 1) присутствует, 2) отсутствует; 3) есть частичное сходство; 4) сходство самих славян и татар разных регионов и «подгрупп» отсутствует или присутствует частично. Например, некоторые современные исследователи отмечают, что

«Этнотерриториальные группы татар … генетически разнообразны, общий для них предковый генетический компонент не найден… генофонды всех этнотерриториальных групп татар сложились на основе местного населения с генетическим вкладом различных потоков миграций из других регионов: общность происхождения их генофондов отсутствует» [6, с. 75]. При этом «В генофонде крымских татар преобладает вклад переднеазиатского и средиземноморского населения (популяции Малой Азии и Балкан), а вклад населения степной полосы Евразии (прикаспийских степей) значительно меньше. В генофонде поволжских татар преобладают генетические варианты, характерные для Приуралья и Северной Европы, и реже встречаются переднеазиатские и центральноазиатские линии. Популяции сибирских татар (тоболо-иртышские) чрезвычайно разнообразны: одни включают значительный сибирский генетический компонент, в других преобладают генетические линии из юго-западных регионов Евразии» [6, с. 75]. «Выявлена генетическая близость групп татар с популяциями либо географически соседних народов (сибирских татар – с популяциями народов Западной Сибири), либо сопряженных с ними в этногенезе (для казанских татар, мишарей и кряшен – с популяциями финно-угорских народов и в некоторой степени тюркоязычных народов Евразийской степи; для крымских татар – с популяциями народов Средиземноморья и тюркоязычных народов Северного Кавказа и Центральной Азии)» [1, с. 33]. Мы видим, что напрямую наличие славян в Сибири, Приуралье и т.д. при этом «почему-то» не акцентируется, «сибирские» и иные этносы рассматриваются вне связи со славянскими. Однако, их присутствие на территории всей Евразии в течение многих веков, в том числе до нашей эры, вполне подтверждается даже археологическими раскопками и находками, которые, однако, как и историю возникновения «татар» и еще более неясную историю «тюрок», обсуждать исследователи не стремятся. Очевидно, что такое мнимое «разнообразие» гипотез о тюрках говорит о том, понятия «русский», «татарин», «тюрк», «славянин», использовались и используются в весьма разных контекстах, принадлежность к группе определяется на разных основаниях: территориальном, языковом, культурном, историческом, религиозном, генетическом, психологическом. Очевидно, что каждая этническая (национальная) группа формируется под влиянием разных факторов, а не одного генетического. Это многообразие оснований и рождает споры, подобные спорам о вкладе Рюриковичей и Гиреев в становление России и коллапс Орды (или, точнее, Орд), о взаимоотношениях «западной» и «восточной» Россий (московской и не-московских, славян азиатской Сибири и славян Европы), об отношениях монголов и китайцев со славянами, монологов и татар, монголов и тюрков, татар и башкир, башкир и финно-угорских народов, финно-угров и славян, тюрков и славян, истории и роли «скифских», «арийских» и т.д. и т.п. «компонентов» и «псевдокомпонентов» российского суперэтноса. На сегодняшний день очевидно, что ученые не просто «запутались» в многочисленных версиях связи или не-связи, существования и несуществования многих народов, а политические интересы, которым они служат со времен возникновения исторической, социологической науки, культурологии и т..д., - оказывают негативное разрушительное влияние на способности сопоставлять и изучать реальность, ее факты и «артефакты», а не вымыслы и т.д. Значительное число понятий, которыми оперирует современная история, описывающая этногенез народов Земли, в результате оказываются скорее теоретическими схемами, затрудняющими или блокирующими понимание исторических процессов, чем реальностями. Попытки развенчать мифы и разобрать недоразумения в этом множестве понятий, порождают другие недоразумения: отрицания связей одних народов с другими народами, перемещения «прародин» и подмены не только этнической, но и «расовой

принадлежности» татар и славян в том числе и в основном ради политических интересов исследователей.. Многие исследователи просто-напросто выбирают те, порой абсолютно мифические, модели, которые интересны именно им и позволяют им получить данные, подтверждающие их понимание мира и их гипотезы. При этом, как и «обычные люди», исследователи проявляют склонность к универсалистким, националистическим и т.д. позициям.

В России национализм и универсализм так тесно переплелись, что порой не понятно: где заканчивается один и начинается другой. Эта тенденция имеет давние исторические корни. Как писал А. Тойнби, в любом отстающем в развитии сообществе (а Россию с ее собственным хронтопом нередко относят к отсталым странам), которому необходимо противостоять более активному и энергичному, более целенаправленно действующему и агрессивному противнику, возникает «иродианство» и «зелотизм». Иродианство говорит о важности воспроизводства, вплоть до копирования, зарубежных, этнокультурных, иностранных общественных институтов и институциональных форм отношений и т.д.. А «зелотизм» стремится к изоляции с целью сохранения и воспроизводства традиционного, индигенного для России и ее народов, культур, наций, уклада. Но ни одно из них – ни патриотизм, ни коллаборационизм, ни иродианство, ни зелотизм сами по себе, по отдельности не рождают успех: эти концепции и технологии сами по себе лишены творческого начала, которое возникает, если они используются с многоуровневым и многосторонним пониманием сути человеческой жизни, ее ведущих ценностей-императивов. В XIX веке в России противоборство адептов «собственного» (национал-патриотизм, традиционализм и зелотизм) и адептов «чужого» (универсализм, иродианство, инновационизм) выразилось в движениях и сражениях славянофилов и западников. Оно также породило продуктивные и активные поиски интеллигенцией «восточных путей» развития, а также нового, творческого синтеза восточных и западных моделей бытия как более или менее индигенных для России – страны между Европой и Азией. Славянофильство и западничество как тренды и концепции появились уже в первой половине XIX в.. Они сформировались и трансформировались в поле поиска и пересмотра глобальных законов социально-исторического развития, в поиске переоценки рабовладения и феодализма (крепостничество), а также в ходе разрешения проблем государственной власти и отношений власти государства и иных институтов. Ратующее за «свое» и его защита и насаждение славянофилами , как и стремящееся к универсализации движения западников в целом существенно различались в осмыслении исторического процесса, его целей, конкретных путей.

Славянофилы развивали концепции и технологии религиозной философии, духовно-нравственные и социотехнические представления православия. Западники же чаще всего заимствовали идеологические схемы западноевропейской рационалистической философской традиции. Западники (яркими примерами которых выступали П.В. Анненков, В.Г. Белинский, А.И. Герцен, К.Д. Кавелин, Н.В. Станкевич, Н.П. Огарев, И.С. Тургенев и др.) отмечали значимость для России европейской модели развития, Они говорили о важности развития страны , народов России в рамках человеческой культуры, цивилизации в целом. Основным примером здесь выступала Западная Европа, где развернуто и успешно были внедрены и внедрялись концепции и технологии, формирующие отношения прогресса и свободы [18]. Здесь капитализм предстает как центральный путь становления современного человечества. Российская история, как отмечает Западная концепция, – это история отсталости от Европы, от Запада, это также история попыток ее преодоления. Задача России – в отказе от патриархальщины, «азиатчины», в частности общинности. К положительным моментам «западничества» можно отнести внимание к проблематике

свободы и рабства: Европа освободилась от системного рабства (в том числе в рамках феодально-крепостнической модели) ранее России. Однако, и здесь мы наблюдаем переоценку инновационности и свободы отношений людей и государства на Западе: не говоря о резервациях Америки, Европа конца XIX и начала XX века активно формировала опыт концлагерей, до этого времени – многие страны «цивилизованной» Европы вели активную колониалистскую политику и практики порабощения народов колоний. В итоге в некоторых из колоний Европейских государств рабство было отменено лишь в середине XX века. Вместе с тем, с начала XX века по настоящее время Великобритания, США и Канада активно работают над созданием современных систем рабовладельческих отношений: создавая и воссоздавая рабство на основе целенаправленной криминализации собственного и колонизированного населения и отношений людей в собственной и подчиненных странах, а также системной поддержки тюремного и иных форм рабовладельческого бизнеса (целенаправленного увеличения доли лишенного прав человека населения с помощью тюрем, психиатрических клиник и т.д.). В целом, западниками «своим» не считали большую долю (идентичности) российского народа. Также ими подчеркивалась роль «внешней правды», «демократии» и «гласности»: справедливых и легитимных законов, призванных преодолеть деструктивные следствия рабства и крепостничества, ввести демократию как свободу сознания и бытия.

Славянофилы (яркие примеры представителей славянофильства – Л.С. Хомяков, братья И. В. и П.В. Киреевские, братья К. С. и И.С. Аксаковы, Ю.Ф. Самарин) идеализировали патриархат и традиционную культуру славян. Они стремились вернуть времена, предшествовавшие открытию П. Великим «окна в Европу». Они ратовали за возврат к патриархальному состоянию. Кроме того, они осмеивали значимость и реальность «общечеловеческого» развития. Для них ведущей была самобытность и уникальность жизни каждого этноса, народа, культуры. Они верили в наличие сообществ близких народов. Но полагали, что модернизация деформирует самобытность народов и разрушает культуру в целом. По сути, ими также отрицалась часть национальной идентичности россиян: ее «европейская» составляющая. Кроме того, они нередко игнорировали и «восточную» составляющую сознания и бытия россиян. У России, согласно иллюзорным концепциям славянофилов, игнорировавшим многочисленные факты «иностранных» заимствований и «иностранных мод» в истории страны , существует уникальный, индигенный, не связанный ни с какой иной страной и культурой, собственный путь развития. Этот путь не требует интеграции страны и ее народов в европейскую и мировую (западную) систему. Уникальность жизни и развития России проявляется в коллективистском, а не индивидуалистском стремлении и моделях жизни и отношений россиян как народа, идеалами соборности и «внутренней правды» (нравственности) и общинным характером жизни, характерными для России времен «Киевской Руси» и Руси времен Великого Новгорода (Русь «окраинцев», славянских русских). Это также сильно связано с идеалами православия, которое выработали и сохранили россияне на протяжении веков «Московской Руси» [43; 45; 46]. Славянофилы при этом нередко игнорировали не только «азиатскую» составляющую культуры страны (включая ее языческие и шаманские традиции, традиции мусульманства и иных религий народов России), но и «общинно-гражданские» традиции русинов Великого княжества Литовского и Русского (ВКЛР), традиции народов Поморья (Северной России), историю иных больших и малых «малых» славянских и финно-угорских народов («старожилов»), живших вне крепостничества и рабства, вне жёсткого подавления прозападным государством «Московия» традиций и форм самоуправления этих и иных народов. Обычной проблемой являются попытки системного игнорирования

истории татар и тюрков в Российской империи, до и помимо нее, а также проблема использования исторических фактов о взаимодействии и единстве славянских и тюркских корней российского этноса в целях социально-политического русофобского и азитофобского троллинга . Начало данного троллинга проистекают из множества историй и ситуаций, например, истории реакции европейцев на нашествие Ордынцев на Западную Европу. Нашествие это было осуществлено в XIII веке в отместку за крестовые походы на Русь. М. Парижский в середине века сравнил татар и их нашествие с нашествием «посланцев преисподней» (tartar). Задолго до «монголо-татарского нашествия» татары жили не только в Центральной и Западной Азии, но и в Восточной Европе. Это касалось как населения Забайкалья, Сибири, так и Поволжья и Крыма. Последние выступало как результат систематического «стирания истории» народов с целью формирования управленческой модели, не допускавшей свободы отношений людей между собой и государством. Так, татары (не «половцы») задолго до якобы имевшего место «монголо-татарского нашествия» участвовали в боевых действиях на стороне русских князей-объединителей. Они осуществляли также военные походы в ответ на агрессию Тангутского царства и Цзиньской империи, позднее сфабриковавших против них собственные «версии» событий. Многие исследователи отмечают также, что отношения Орды и Руси, взаимоотношения русских и татар Улуса Джучи и Московии в XIII-XVI веках существенно отличались в реальности от того, как их описывают историки-западники : основным противником ордынцев (русских царей и князей, и татарских ханов и мурз) и их народов в период Ордынского правления в Московии-России был именно католический Запад, а также Монголия и Китай, совершавшие набеги и стремившиеся вытеснить татар и славян с их территорий и/или хотя бы отнять власть управления странами, входившими в федерацию ”Вечного Удела” Великой Орды. В итоге в результате Смуты, иезуитами-католиками в начале XVII века был осуществлен захвата власти в стране, были сформированы несколько мифов для того, чтобы установить в XVII веке «романо-германское иго» (Н.С. Трубецкой), смешав все в кучу, опорочить ордынцев и Восточную Русь (точнее Московию, Русь финно-угорского этноса), в том числе Б. Годунова, как якобы «полудиких кочевников -завоевателей», не дав им возможности вернуться к власти. К тому же еще в XVII веке понятие "русский" применялось не для обозначения национальности, а для отпадения (православного) вероисповедания: при распространение христианства в России православных («русских») становилось больше а иноверцев-язычников, в том числе славян («татар») меньше. Поэтому догматы прокитайской и прозападной историографии до сих пор принимаются на веру, а история нашей страны искажена. Во времена СССР ученые стремились, выполняя заказ Ю. Жданова, обосновать «славяно-тюркскую комплиментарность» [7 и др.], в период И. Грозного многие представители знати стремились предстать «безродными татарами», в период после смуты часть знати (особенно Рюриковичей) старались понизить, приводя родословные от татар (яркий пример – случай И. Годунова). Аналогичная история – с русскими «из славян» и «из Финнов: некоторые историки пишут, что вместо монголо-татарского ига на Руси была «гражданская война» между удельными, независимыми княжествами XIII-XV веков. Эта война между урысами шла с привлечением тюрков [16]. Аналогично, шли процессы гражданской войны в Золотой Орде, в которую были включены и русские. Крым стал одним из наиболее ожесточённых полей сражения за власть. В реальности, однако, нужно отметить многочисленность и разнонаправленность течений и ситуаций развития славянского и тюркского этноса, их постоянное пересечение на почве культурных, религиозных, брачных и военных связей и т.д. [10; 21].

Вместе с тем, были и позитивные моменты, связанные с попытками осознания значимости хотя бы части опыта славянского этноса, сохранения его истории, и, косвенным образом, истории более или менее «братских» славянам народов.. Неприятие Европы породило в естественный для России более или менее откровенный национализм, а также вполне аналогичный европейскому, нацеленному на уничтожение «инакомыслящих» и «недоразвитых», на улучшение людей, наций и стран, мессианский подход. Славянофилы считали, что Россия якобы должна «оздоровить» и обогатить ущербную Европу идеалами православия и общинности. Она должна привнести в Европу идеалы царской власти, помочь народам Запада в преобразовании и разрешении внутренних и внешних политических барьеров и проблем (в том числе в контексте христианских /общинных принципов и «внутренней правды»). Славянофилы не признавали продуктивность и эффективность «правды внешней», юридической. Поэтому В. С. Соловьев, не признававший славянофильский национализм, изоляционизм, мессианство из философских, и нравственно-религиозных убеждений, предложил глобалистский подход к анализу «русской идеи». Это анализ русской идеи в контексте трех «мировых идей», описанных еще Ф.М. Достоевским: «католицизм», «протестантизм» и «православие» [20; 29]. Как видим, ни о мусульманстве, ни о язычестве, здесь речи не велось. Оба этих течения – славянофильство и западничество – были позже объединены в «большевизм»: западничество и славянофильство «склеила» православная религиозная традиция, смогшая соединить в одно целое, казалось бы, несоединимое. Она породила, более того, новое движение.

В начале XX века в Европе, особенно активно – в среде русских эмигрантов, сформировалось и начало развиваться евразийство как «исход к Востоку», центральной идей которого было лидерство России в антиевропейском движении (П.Н. Савицкий, Н.С. Трубецкой , Г.В. Вернадский, Г.В. Флоровский, Н.Н. Алексеев, Н.С. Арсеньев, Л.П. Карсавин, В.Э. Сеземан, С.Л. Франк, В.Н. Ильин, и др.) [20; 27]. Россия, занимающая пространство между, посередине, на границе между Азией и Европой, живущая на стыках двух этих цивилизационных миров — восточного и западного, объединяет эти начала. Россия-Евразия – самодостаточный мир, в котором есть зачатки и проявления, причины и следствия всего. Это – сверхцивилизация, рождающая новые тенденции других цивилизаций. Концепция Евразии хорошо отражена в «концепции месторазвития» П.Н. Савицкого [32]. Концепция Евразии сходна с органицистской школой Ф. Ратцеля. Концепция Евразии также сходна с моделью центральной части Европы как «Харт-ленда» (heartland – «сердцевинная земля» как «географическая ось» истории, «geographical pivot of history») Х.Дж. Маккиндера. По мнению Х.Дж. Маккиндера сердце цивилизации до XX века образовывала центральная часть Евразии. Вокруг нее находится внутренняя дуга (Европа – Аравия – Индокитай) и периферийная дуга (Америка – Африка – Океания). Тот, кто «командует» хартлендом, – тот распоряжается, управляет всем человеческим миром. Центром хартленда выступает здесь Россия. Но в XX веке возник новый «хартленд», новообразование, давшее благодаря новой центральной точке, начало двуполярного мира – США, претендующими на власть миром или его значительной частью. В XXI веке «хартленд» возник и в Азии (Китай), перетягивая на себя ресурсы соседних хартлендов (Китай долгое время исподволь «питался» ресурсами России и США, а в последние столетие перешел к активным действиям по обесточиванию и разграблению последних). Россия сегодня и в целом, по мнению евразийцев, осуществляет синтез двух начал Старого Света – Востока и Запада, европейского и азиатского начал, который Л.Н. Гумилев обозначил как скифско-сибирский «степной» стиль [19].

Россия, согласно выводам Л.Н. Гумилева и иных исследователей истории, выступила «плавильным котлом» для славяно-тюркских народов. Эти народы сформировали уникальный сплав российского суперэтноса: «Надо осознать факт: мы не славяне и не туранцы…, а русские» [20, с. 33]. Большую роль в этом процессе играет православие и (недооцененное оп своему значению) мусульманство. Н.С. Трубецкой писал, что православие является стержнем евразийской культуры. Однако, Н. Бердяев, Л. Шестов и многие другие исследователи неоднократно отмечали единство славянской и татарской (тюркской) ветвей российского суперэтноса: «Поскребите татарина, – увидите русского… Поскребите русского, – увидите татарина». Хотя авторство этих фраз в основном принадлежит русофобскому пониманию России со стороны Западного мира (1820-18940 годы – А. де Кюстин, Ж.-Л. де Кампан, Л.-А. Караччиоли, Ж. Ансело, Дж. Галлатин) («Grattez le Russe, et vous verrez un Tartare / Scratch a Russian and you'll find a Tatar»), реже (в качестве позитивной сентенции – «Русский с татарином – братья навек»), цитируется великими россиянами(1860-1910 годы – Ф. Достоевский, Н. Бердяев, Л. Шестов и др.), в целом фраза очень популярна в России и в мире [26].

Русскую культуру отличает соборность или народность, ее цель – сохранить и множить духовные основы человечества. Евразийцы отрицали панславизм и европоцентризм, славянское и европейское превосходство, а также связанный с ними отказ от национальных культур и стремление исключить или перескочить через некоторые ступени собственного развития. Они критиковали либеральное государство и парламентскую демократию, рассматривая ее как олигархию: евразийское государство должно иметь форму идеократии (например, «государства-церкви» или теократии, «народной монархии», национал-диктатуры, партийного государства и т.д.), быть механизмом реализации духовного импульса – от «духовных вождей» к остальным. В начале XX века С.М. Широкогоровым был введен термин «этнос»: в качестве собирательного термина для обозначения этнических общностей [15].

Л.Н. Гумилев полагал, что сущностью этноса, его единства, выступает способ его адаптации к своей среде [19]. Татарский и славянский этносы, даже при поверхностном рассмотрении, имеют очень много общего, и, главное, общую историю совместного развития, а также сходную историю развития «по отдельности» Принимая в себя всех и не смешиваясь с другими, сохраняя самоуважение и терпимость, эти два этноса развивались в одинаковом направлении. И даже захваты и войны, реальные и «виртуальные», даже очернение татарского этноса это движение интеграции сохранило. И даже вмешательства и подчас амбивалетное или откровенно враждебное присутствие иных этносов: относительно более дружественного тюркско-турецкого, менее «дружественных» и толерантных к татарскому и славянскому китайского и монгольского этносов в Азии, присутствие традиционно противостоявших России и Азии германских, романских, скандинавских и иных этносов Европы, – не помешало, хотя и затруднило этот процесс, наполнив его многочисленными «возвратами», подобными современным проблемам политической культурной автономии и развития крымских, поволжских и сибирских татар, затруднениям в развитии наук о татарской культуре и истории, о культуре и истории славян, а также сохранении негативных мифов и многочисленных исторических искажений об отношениях татарского и славянского этносов. Это неудивительно: искажение истории татар не могло не привести к фальсификации истории славян: так тесно связаны эти народы.

Их отношения показывают, что даже суперэтнос не может избежать проблем, связанных с «национальным вопросом». Более того, в рамках суперэтноса происходят собственные, не всегда осознаваемые, но очень значимые изменения. Так, на

территории Сибири, Крыма, Поволжья и Урала, азиатской части России, уже несколько веков идет противоречивый, неоднозначный и все более глубокий и разносторонний , порой достигающий состояния военных конфликтов, диалог славянского и тюркского «рукавов» российского суперэтноса.

Этот диалог важен не только для них но и для окружающих народов, всего мира. В последнее время, в частности, привел к нарастанию тенденции сокращения китайской и монгольской диаспор Сибири: рост активности татарской «диаспоры», ее самосознания привел к активизации проблематики соотношения нравственных и правовых нормативов, которые, на фоне прогрессирующей разрухи и обеднения Сибири, вызывал к жизни мощные силы возрождения, не близкие монгольскому и китайскому самосознанию. В регион хлынули представители тюркских народов, в том числе соседних стран: помимо возможности заработка, их, очевидным образом, привлекает наличие большей гармонии отношений жителей региона с собой и миром. Напротив, в европейской части России наблюдаются тенденции дисгармонизации: нарастает стремление государства подавить инициативы и самосознание (самостоятельность) не менее древнего и культурно богатого, чем славяне, татарского этноса, нивелировать его культуру, сведя ее к существующим в рамках «общей» славянской культуры «частностям». Происходит прогрессирующая нивелировка нравственных ценностей, ударяющая по всем жителям этого региона , продолжается углубление и расширение разрывов между социально-экономическими и политическими группировками, растет уровень культурного и экономического расслоения: парциального обогащения и развития одних слоев за счет обеднения и деградации других: попытки подавить малейшее сопротивление крымских и поволжско-уральских татар, в том числе лишить самостоятельности Татарстан, поволжских татар, не желающих следовать ущербной экономической и политической стратегии «центра», выливаются в нарастающее неприятие и пока еще скрытые конфликты . Государственный монолит России продолжает проводить линию, начатую еще во времена завоевания русскими Сибири и проблемы отношения славянских и тюркских народов Крыма: подавление «инородцев», их эксплуатация, стравливание «собственного» народа с другими. Россия в целом все еще живет мифами: черным мифом «монголо-татарского ига» и белым мифом «благословенной Москвы». На деле же, кроме вымыслов историков и политиков Запада и Китая о вражде славян и татар, и кроме вымыслов политиков и историков центральной России, защищающих свое «предназначение» творить беззаконие под маской «избранности», татары и тюрки, русские и славяне живут как единый организм, всей историей своих отношений утверждая жизнеспособность концепции транскультурализма, жизнеспособность российского суперэтноса как транс-этнической структуры. В Крыму ситуация наиболее неоднозначна, однако, крымские татары получили возможность развивать свою культуру, даже в состоянии частичного непонимания и непринятия, продолжающемся «непризнании» Крыма частью России («теми же лицами», что и в предшествующие века – государства Центральной Европы, Северной Америки – такие как США, Канада, Великобритания, Германия, некоторые государства Азии – Китай и Монголия, Корея). Однако, de jure, все те все государства, которые не разорвали дипломатических отношений с Россией, являются признавшими вхождение Крыма в состав России. Другой вопрос – насколько «неудобным» продолжает оставаться такая реинтеграция части российского суперэтноса для ЕС, США и иных стран мира, претендующих на культурное, экономическое и иное первенство.

Обсуждение. Век СССР, социалистическая реальность XX, сформировала понятие интернационализма, опирающегося на идеи равенства, братства и свободы,

основанных на нравственной основе «внутренней правды», а также «внешней правде» законов и отношений в социалистическом государстве. Социалистическая доктрина и технологии нацелена на построения отношений равенства народов. Это движение активно имитирует капитализм XIX-XX и нынешнего веков: в самом начале, он еще продолжал стратегию этнического и религиозного отчуждения, расизма, свойственную феодализму, но, позднее, в связи транснационализацией (глобализацией) корпораций и бизнеса в целом, мондиализацией и формированием «общечеловеческой культуры», сформулировал в ходже XX – начала XXI веков – принципы и технологии мультикультурализма. Современность постпостмодерна или метамодерна и их реализация – посткапитализм XXI века ввели в круг ценностей ценности транскультурализма [20]. Это введение стало результатом намерения уменьшить потери от революционных переворотов и сдвигов, удалив одно из ведущих болезненных мест социальных различий – этническое [4; 5].

Интернационализм был сформирован в качестве антитезы национализма и иных видов социальной, духовной, физической и иной несправедливости феодально-рабовладельческой и опирающейся на нее капиталистической идеологий. Интернационализм – это идеология, пропагандирующая дружбу и сотрудничество между культурами, странами, этносами, нациями, в том числе как солидарность отдельных людей и их групп в сражении против капитализма и связанного с ним эксплуатирующего отношения к миру [4; 5]. Интернационализм существует как альтернатива глобализации с ее «мультикультурностью» как «буржуазным космополитизмом», понимаемым как отрицание всякой национальной культуры, как альтернатива «буржуазному национализму», понимаемому как идеология национальной исключительности и шовинизма. Проблема интернационализма, в целом, связана с тем, что он есть «прикладной» феномен, духовно-нравственные опоры которого не осмыслены и рождают теоретические и практические проблемы. Люди и группы, не желавшие дружить и сражаться вместе против капитализма «отсекаются» от сотрудничества. Кроме того, интернационализм предполагает большую или меньшую унификацию повседневной жизни людей. Не опираясь на законы нравственные, он предлагает, как и капитализм, законы юридические, подменяя частную собственность государственной. Он не стремится и не может сделать ее собственностью народа. Юридические же законы оказались с легкостью «обходимыми», «нарушаемыми» и трансформируемыми, как и любые иные законы права – наследия кастовых миров рабовладельческого, феодального, буржуазного). Социализм повел народы по пути, на котором сегрегация и сепаратизм стали неизбежностью: интернационализму как практике и концепции «не хватило» опоры на духовно-нравственные ценности. Он развивал способность любить «ближнего» и самого себя меньше, чем способность сражаться с ближним – и с самим собой. Россияне, разбитые на «западников» и «славянофилов», скорее сопротивлялись проникновению и распространению идей, положивших начало мультикультурализму: интеллигенция конца XIX века пыталась обнаружить глубинные, народные и религиозные основания национализма: происходила переоценка западных ценностей и ориентиров, кристаллизация собственных принципов, утверждалось измененное прочтение сути государственности в России [3; 4; 5]. В Крыму социалистическая идея «дала сбой», обнаружила свою частичность: интернационализм оказался недостаточным, для того чтобы разрешить проблемы межнациональных отношений. Одним из результатов обострения этих отношений стала массовая, тотальная депортация крымских татар в середине XX века, ущемившая их права и во многом, разрушившая культуру народа, веками складывавшуюся на полуострове. При этом «коллаборационизм большинства татар являлся не только естественной попыткой

спастись в условиях смертельной опасности (в целом – успешной), но также крайне неудачной попыткой в рамках национально-освободительного движения восстановить крымско-татарскую государственность» , при этом даже совершенные частью народа преступления «не могут оправдать сталинскую депортацию всего народа, включая ни в чем не повинных детей, женщин, партизан, подпольщиков, военнослужащих Красной Армии и тех, кто просто выживал в условиях оккупации» [14, с. 36]. Насильственное удаление народа через какой то время было так же «насильственно» разрешено: хотя очевидно, что татары стремились вернуться в свои дома, некоторые нашли себе новое, более интересное пристанище, а память о насилии лишь реактуализировалась. В результате разрешение вернуться не вызвало тех последствий, на которые было рассчитано, хотя и было чрезвычайно важным для народа (вернулось в Крым больше, чем было депортировано). И крымские татары не смогли до конца встроится в социум, из которого были удалены. Этому помешали и действия украинских властей на протяжении 90-х годов XX века и политика Турции и других государств, стремившихся использовать Крым в своих интересах, породившие сильную напряженность в межнациональных и межрелигиозных отношениях возникшую в регионе [9]. Если к этому прибавить момент, связанный с тем, что в последнее столетие уже не тюркские, а русский язык стал языком , на котором говорит большинство, процесс реинтеграции крымских татар в целом не может проходит безболезненно. По крайней мере, интернационализм, показавший свою иллюзорность в веке XX, в веке нынешнем уже не выступает как цель и принцип построения отношений.

Национализм стал одним из центральных моментов переориентации экономической активности и ее беспрецедентного перемещения в центр эпохи модерна (modern society, modernity, contemporary society) [4; 5]. Он – ключевой момент в становлении капитализма: начало всему положили национальные интересы буржуазных наций как государств, вступавших в политическое и экономическое соперничество, а также обладающих общей судьбой и выбирающих – определяющих эту судьбу путем плебисцита. Государство и национализм как политика государства во многом способствовали формированию наций в индустриальных государствах XIX века. На этапе становления капитализма было необходимо «превратить» общества в нации: использовав национализм. При капитализме происходит трансформация этнически и культурно разнообразных кластеров сообщества, территориально объединенных в единое государство, в целостность нового типа, которая получает новое название – «общество органической солидарности», «нация», «капиталистическое общество»: социальная, культурная и политическая стороны жизни этносов «сплавляются» с экономической стороной. Таким образом, сначала этнические и территориально-культурные общности достигают достаточно высокой интеграции, позволяющей сформировать социально-психологическое и экономико-политическое единство, формируются и развиваются национальные рынки [4; 5]. Сейчас осмысление себя и мира крымскими татарами полуострова Крым остро противоречиво и многозначно: часть населения в целом принимает ситуацию, однако, значительная доля испытывает проблем идентификации социального и личностного планов. И решение этой проблемы потребует не одного десятилетия, особенно в ситуации отсутствия серьезных усилий со стороны иных этносов Крымского населения как сообщества и со стороны государства [9].

Этот вопрос ярко демонстрирует проблема национального государства для крымских татар много раз становилась крайне значимой и много раз не была решена [22]. Более того, за стремление к нему люди расплачивались депортациями и лишениями. Таких было несколько, например, в позапрошлом веке, в результате

аннексии Крыма. Р. Фахрутдинов пишет, что «После аннексии Крыма все государственные структуры Крымского ханства были ликвидированы и создано новое управление краем… сначала самодержавие… пыталось продемонстрировать свое лояльное отношение к завоеванному населению… Однако, к началу XIX века политика самодержавия в Крыму изменилась… в конце XVIII века резко сократилась численность татарского населения… полуостров лишился около трех четвертей своего населения»[2, с. 196]. При этом епортация крымских татар, особенно усилившаяся в последней четверти XVIII в., вынуждала последних эмигрировать в пределы Османской империи. Смена основного для полуострова языка (тюркского) и татарской культуры на культуру славянскую, русскую, а также системный геноцид, депортации и вытеснение с земель крымско-татарского населения, ознаменовало «начало великого ограбления крымского народа» [12, с. 277; 8, с. 58]. Не удивительно, что по полуострову прокатилась волна «волнений и восстаний татар, которые пресекались достаточно жестко», а «Умиротворение края» в начале XIX в. «произошло только после истребления значительной части татар» [13, с. 63]. Еще сильнее ухудшила положение татар Крымская война середины XIX века, в нее татар обвинили в измене трону и Отечеству, началось усиленное «освобождение Крыма от вредного населения».

Затем национальные рынки развиваются настолько, что трансформируют общество, диктуя направления его развития С появлением крупных национальных корпораций, для которых границы местных, национальных рынков, становятся тесны, возникает иной вопрос. Для развития капитализма, в том числе к посткапитализму, нужны «транскапиталистические» нации, мультикультурализм и глобализм (универсализм) как еще более плотные сплавы на пути к мондиализму, тотальной власти рынка в жизни человечества [15; 29]. Мультикультурализм сформирован для удовлетворения растущих потребностей «буржуазного космополитизма» в установлении контроля над всем населением. Капитализму нужен контроль стран, регионов, континентов, всей земли. Транснациональные корпорации не могли не столкнуться с проблемами различий групп и людей разных наций, сословий, поколений, вероисповеданий, то есть разных культур и субкультур, а также с необходимостью решить проблемы взаимодействия людей с помощью идеологии и концепции, позволяющей более или менее унифицировать взаимодействие, превратив человека в часть «физического капитала». Как бы ни были различны имеющиеся мультикультурные подходы, а также предшествовавшие и последовавшие им концепции: ассимиляции, «плавильного котла», «салатницы» и т.д., – все они соотнесены с задачами и целью унификации и оптимизации производства / потребления. Это – задачи оптимизации служения населения буржуазным правительствам и транснациональным корпорациям, и, в перспективе, мировому правительству. Последнее формулирует и продвигает унифицированные идеологии и ценности, представления и понимания мира и самих себя людьми, переживания себя и мира. Государство создает деиндивидуализированные нормативы и ритуалы поведения. Здесь модель мультикультурализма сталкивается с агрессивным ответом в виде сепаратистских «несогласий»: будучи обращёнными на защиту собственных прав и отделение от других национальных, религиозных и т.п. групп и подгрупп, культур и субкультур, сепаратизм продемонстрировал более важное стремление людей «быть хозяевам своей жизни»: иметь свое понимание себя и мира (свое «мнение»), свои ценности и идеологию, отличные от идеологии глобализации и универсализации, свои ритуалы и нормы. Свобода как самостоятельность и достоинство, как совокупность прав и обязанностей – основное, «непредусмотренное» мультикультурализмом явление. Игра в мультикультурализм в Крыму уже превратилась в игру с фантомами:

как включение, так и отчуждение протекают параллельно и на разных уровнях и в разных аспектах. Результатов становится продолжающаяся напряженность отношений внутри группы и между этносами Крыма. В последнее пятилетие начался новый этап развития ислама, мусульманского мировоззрения и борьбы за национальное самоопределение у крымских татар.

Этот период связан с поисками новой самоидентификации «крымского» ислама, с духовными исканиями крымско-татарской интеллигенции: проходит становление ислама в диалоге и противостоянии суфизму и салафизму, духовного и национального движений в пропозиционном (лояльном) и оппозиционном направлениях к государству России [11; 17; 25; 28]. «Депортация в Среднюю Азию в 1944 году драматически ускорила формирование этноса, оттенила уникальные особенности этногенеза и политогенеза. Репатриация с конца 1980-х годов вызвала к жизни новые проблемы самоидентификации нации, в новом столетии они оказались связанными с религией» [23, с. 86]. Ранее высоко толерантный к религиозным различиям Крым становится ареной псевдорелигиозной борьбы, побуждающей искать нечто большее, чем интернационализм или мультикультурализм.

Транскультурализм, феномен пост-буржуазного, пост-капиталистического мира, частично унаследовал идеи интернационализма. Он пытается решить эти проблемы, не отворачиваясь ни от чего. Транскультурализм расцветает «на границах», в зонах «несостыковок», зонах, отношения в которых не могут регулироваться одной системой прав и одной [43; 45; 46; 58].

Столкновение, взаимодействие, взаимный обмен и диалог различных центральных и периферийных, сильных и слабых, своих и чужих, старых и новых идеологий и ценностей, пониманий себя и мира (переживаний и представлений), норм и ритуалов приводит к возникновению так называемой «гибридной» идентичности. Отношения людей и групп строятся ацефалично, кланово: государство все более перерастает в государство-церковь, живущее не по законам человеческим, но по законам духовно-нравственным.

Отношения выстраиваются как взаимоотношения значимого и ответственного дарообмена. Они выступают как попытка заслужить собеседника – уважительное отношение к себе и к нему, понимание взаимодействия людей и групп как праздника, как повода для развития, открытия неведомого и постижение неведомого в себе и в другом. Данный ракурс работы с татарами Крыма мало осмыслен, однако, за ним в отношениях крымских татар и иных этносов и государственных структуру Крыма как и за ситуациями с иными народами («окраин» и «старожилов») , – будущее. Будущее взаимной заботы и уважения.

Выводы. Развенчание мифов о Крыме, его истории, и, в том числе, истории и жизни крымских татар – важный аспект исторического осмысления становления и развития России, российского суперэтноса. Мифологические модели отражают ведущие ценностно-смысловые интенции и стремления участников «крымской проблемы» , в которую в современном мире, как и ранее, практически включен весь «цивилизованный» мир.

Крым оказывается на протяжении многих веков и тысячелетий одним из ведущих центров культуры, в том числе столкновения «архаических» и древних, инволюционных и эволюционных процессов и форм человеческой культуры. Мультикультурность и «периферичность» Крыма делает его одним из центров многочисленных преобразований в российском этносе, что определяет также его необычайно большую роль в становлении человеческой культуры, цивилизации в целом.

Литература

1. Агджоян А.Т., Схаляхо Р.А., Падюкова А.Д., Юсупов Ю.М., Балановский О.П., Балановская Е.В. От Сибири до Крыма: особенности генофонда татар Евразии (крымских, сибирских, казанских, кряшен, мишарей) // Международная полевая школа в Болгаре: сборник материалов итоговой конференции. Болгар, 17-30 августа 2015 г. / Макарова Е.М., Вязов Л.А., Айтуганова Н.Л. (ред.). Сборник материалов итоговой конференции. Издательство: Издательский дом «Казанская недвижимость», Институт археологии им А.Х. Халикова АН РТ, Казанский (Приволжский) федеральный университет, 2015. С. 33–38.
2. Андреев А.Р. История Крыма. Краткое описание прошлого Крымского полуострова. М.: изд-во «Межрегион. центр отраслевой информатики Госатомнадзора России» , 1997. 254 с.
3. Арпентьева М.Р. Культуры вины и культуры стыда: многоликая ответственность и развитие человека в сообществе // Международна научна школа «Парадигма». Лято-2015. 20–23 августа 2015 г., Варна. Сборник научни статии в 8 т. Том. 6. Хуманитарни науки / Абакаров Д.К., Долгов В.В. (ред.). България, Варна: Научно-исследовательский институт «Парадигма» , 2015. С. 71–79.
4. Арпентьева М.Р. Модерн и национальные отношения в России // Государства Центральной и Восточной Европы в исторической перспективе. Вып.2. Часть 1. Сборник научных статей по материалам второй Международной научной конференции «Социальные, политические и культурные процессы на территории Центральной и Восточной Европы в исторической перспективе», 24–25 ноября 2017 г., Пинск / Гагуа Р. (ред.). Беларусь, Брестская область, Пинск: Полесский государственный университет, 2017. С. 89–95.
5. Арпентьева М.Р. Мультикультурность: понятия, практики, результаты // Вестник Тульского государственного университета. Серия «Лингвистика и лингводидактика», 2017b. № 3. С. 9–19.
6. Балановская Е.В., Агджоян А.Т., Жабагин М.К., Юсупов Ю.М., Схаляхо Р.А., Долинина Д.О., Падюкова А.Д., Кузнецова М.А., Маркина Н.В., Атраментова Л.А., Лавряшина М.Б., Балановский О.П. Татары Евразии: своеобразие генофондов крымских, поволжских и сибирских татар. Вестник Московского университета. Серия 23: Антропология, 2016. № 3, 75–85.
7. Баскаков Н.А. Русские фамилии тюркского происхождения. М.: Наука, Мишель, 1979, 1993. 280 с.
8. Бахрушин С. Основные моменты истории Крымского ханства // История в школе, 1936. № 3. С. 58–60.
9. Богатырев К.А. Крымские татары и этноконфенциональный конфликт в регионе в начале XXI века // Политика и общество, 2009. № 12 (60) . С. 54–62.
10. Васильев Д.В. Ислам в Золотой Орде. Историко-археологическое исследование. Астрахань: Астраханский университет, 2007. 170 с.
11. Верёвкин С. Крымские татары: между прошлым и будущим? // Россия и мусульманский мир, 2007. № 7. С. 40–46.
12. Возгрин В.Е. Исторические судьбы крымских татар. М., 1992. 280 с.
13. Вольфсон Б. Присоединение Крыма и России в 1783 г. // Исторический журнал, 1941. № 3. С. 61–65.
14. Вяткин А.Р. Немецкая оккупация и крымские татары в 1941-1944 годов // Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность, 2005. № 4. С. 36–54.
15. Геллнер Э. Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники. М.: Московская школа политических исследований, 2004. 240с. С. 115–128.

16. Греков Б., Якубовский А. Золотая Орда (Очерк истории Улуса Джучи в период сложения и расцвета в XIII – XIV вв.). Ленинград., ОГИЗ. 216 с. ; М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1937, 1950. 505 с.

17. Гузенкова Т.С., Неменский О.Б., Хизриева Г.А. Крымские татары: особенности и проблемы интеграции в российское пространство // Проблемы национальной стратегии, 2016. № 4 (37) . С. 31–57.

18. Гумилев Л.Н. Евразийство. Париж: Евразийское книгоизд., 1926. 80 с.

19. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1989. 496 с.

20. Евразийство: философия, история, политика / Редкол.: О.Т. Кирсанова – ред. и др. Ростов-на-Дону: РИНХ, 2006. 86 с.

21. История Османского государства, общества и цивилизации / Под ред. Э. Ихсаноглу. М.: Восточная литература, 2006. Т. 1. История Османского государства и общества. 602 с.

22. Кузнецова В.В. Крымские татары и евреи: две трагедии с противоположными причинами. // Всеобщая история, 2014. № 2. С. 3–23.

23. Кульпин Э.С. Крымские татары: эволюция самоидентификации //Историческая психология и социология истории, 2013. № 6, 2, 86–94.

24. Курникова О.М. Документальные источники по истории османских владений на территории Крыма в XVI–XVIII вв.: Дис. … канд. ист. наук. М., 2009. 250 с.

25. Куц Н., Муратова Э. Прошлое, настоящее и будущее крымских татар в дискурсе мусульманского сообщества Крыма. Киев: Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского, 2014. 64 с.

26. Кюстин А. де. Россия в 1839 году: В 2 т. / Коммент. В.Мильчиной и А.Осповата. Т. I. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996. 528 с.

27. Лесевицкий А. В. Ф. М. Достоевский как предшественник евразийства: монография. Пермь: ОТ и ДО, 2013. 156 с.

28. Лункин Р.Н. Крымские татары: от национальных амбиций к религиозному самоопределению. // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение, 2018. № 23. С. 80–89.

29. Малинова О.Ю. Россия и «Запад» в XX веке : трансформация дискурса о коллектив. идентичности. М.: РОССПЭН, 2009. 190 с.

30. Мебадури С.З., Королев А.А., Королева Л.А. Крымские татары в СССР: из истории депортированных народов // История и археология, 2014. № 7 (15) . С. 2–7.

31. Меметов А.М. Лингвистические и экстралингвистические сведения о древних предках крымских татар // Научный вестник Крыма, 2017. № 3 (8), 4.

32. Савицкий П.Н. Россия – особый географический мир. Прага: Русская традиция, 2005. 187 с.

УДК 94(470+571) 32.019.51:323.15"1980/2010"
Белозёрова М.В.

Историческое мифотворчество и этническая идентичность у коренных народов юга России (конец 1980-х – 2010-е гг.)

Проблема исторического мифотворчества в отечественной историографии остается актуальной уже на протяжении достаточно долгого времени. Формирование феномена мифотворчества, как правило, основывается на трансформации общественного сознания и попытках разрешения противоречий между тенденциями развития общества и адаптивными возможностями человека. В общем виде мифы можно представить как стереотипы, идеологические клише и лозунги, представления о социальной реальности и научном знании, которые структурно оформляют интерсубъективный опыт повседневной жизни [4, с. 3]. Мифы становятся основополагающими в идеологических воззрениях, образе мыслей, во взглядах на события и т. д. Безусловно, в этом значительную роль играет отсутствие или неточность, ошибочность или искаженность информации, пробелы в образовании, недостаточное понимание исторического контекста событий.

Одним из наиболее устойчивых оснований мифотворчества являются такие взаимосвязанные процессы, как стремление сохранения этнической идентичности и оформление этнического самосознания у этноса [3, с. 27]. Этническая идентичность проявляется, когда у этноса вырабатывается осознание себя как определенной общности не только на признаках, сводимых к родству, но на любых других признаках — социальных, экономических, политических, географических, культурных. К политическим признакам наряду с политическим статусом страны относят формирование идей национального самоопределения. В данном контексте необходимо принимать во внимание психологические аспекты: национальное самоопределение характеризуется как особое проявление народного духа и психологии народа, как духовно-практический процесс, результатом которого является развитие национального самосознания и собственно формирование нации. Национальное самоопределение направлено не только на обретение национальной независимости, но и на создание условий для развития национальной культуры, языка, традиций, включая и религиозные. Для человека является естественным стремление к сохранению своей этнической идентичности как гаранту психологической безопасности и стабильности. С этой целью используется так называемая в социологической литературе стратегия «социального творчества» (А. Тэшфел и Дж. Тернер). В то же время этнические меньшинства могут выбирать и другую стратегию, определяемую, как «правильная самоидентификация с негативной оценкой группы». В этом случае формируется ощущение неполноценности своего этноса, обостренное восприятие дискриминации, заниженная самооценка личности [9]. В этом смысле этническая идентичность используется определенными социальными группами (политиками, представителями национальной элиты, определенными общественными группами) как инструмент социальной инженерии. То есть происходит «политизация» этничности или использование этнических ценностей, исторических сюжетов и исторической памяти этноса в определенных идеологических конструктах, в постановке и реализации каких-либо конкретных целей и задач.

Данный тезис подтверждается примерами как на постсоветском пространстве, так и в регионах РФ. Со всей отчетливостью этот процесс прослеживается на Украине. Используя мифотворчество или «новое прочтение» истории, там вплоть до настоящего времени осуществляются попытки «преодолеть» прошлое, «восстановить этническую

справедливость», «удревнить» историю этноса, идет поиск «национальных корней», великих событий и деятелей. По данным украинских исследователей, в начале 1990-х гг. была разработана «схема» национальной истории [6]. В ее основу были положены национальные мифы о принадлежности украинцев к «европейской цивилизации», их исторической миссии как барьера, отгородившем Европу от кочевников, об истории Украины как исключительно «украинской» и др. В этом контексте И. Мазепа стал уже не предателем и беглецом, а героем украинского народа, борцом за единство украинской земли и т.п. Наряду с Петлюрой С. и Бандерой С. он прочно вошел в национальный героический пантеон. В основу мифотворчества были также выбраны, по крайней мере, два значимых события из новейшей истории Украины – «голодомор» и «геноцид украинского народа» сталинским режимом, как пример исключительной национальной трагедии или как «комплекс страданий украинцев» в результате «злонамеренных действий «чужаков», и героизация УПА-Украинской повстанческой армии как идеализация «славных дел» нации. Цель – формирование идеологического и мировоззренческого конструкта о внешней, враждебной системе, в роли которой стала выступать Россия. Этим, был искусственно изменен вектор исторического развития и генетически связана национальная история с европейской, а в широком смысле – с «новым» цивилизационным выбором.

Подобные попытки при помощи мифотворчества сформировать соответствующие идеологические и мировоззренческие конструкты прослеживались с конца 1980-х – в 1990-е гг. и в РФ, к примеру, в трансграничных зонах, где компактно живут коренные (автохтонные) народы – в Причерноморье, в районах Южной Сибири. Под «трансграничными зонами» мы понимаем пограничные районы с характерным для них компактным проживанием этнических меньшинств и спецификой местного самоуправления и судопроизводства. При этом учитываем перманентное стремление геополитических противников оказывать воздействие на российское общество и правительственные структуры, и через этнические элиты и этнические процессы в той или иной степени способствовать развитию тенденций «национального самоопределения» вплоть до ориентации к сепаратизму [7, с. 6].

В качестве примера обратимся к так называемому «черкесскому вопросу» как части дискуссий о Русско-Кавказской войне XIX в. Именно она стала для народов Кавказа ближайшим историческим событием, от которого «отсчитывается» их место и роль в исторических и современных глобальных процессах, было положено начало формирования этнического самосознания и идентичности, консолидационных процессов. У некоторых этносов они так и не были завершены [2, с. 176]: к примеру, у этнических групп черкесов (абадзехов, шапсугов, убыхов и др.) они были прерваны движением мухаджирства – переселением в Турцию. В результате в российском Причерноморье остались как коренные малочисленные народы небольшие этнические группы (шапсуги). Дискуссии по «черкесскому вопросу» представляют собой поиск исторической и этнической идентичности черкесов/адыгов. Основная часть идей и теоретические конструкты, на основе которых развивается «черкесское движение», терминология, ставшая общепринятой, привнесены извне западным сообществом [3, с. 28] и обращены к научной среде, СМИ, Интернет-сообществу. Исторические документы, как правило, не являются аргументам в подобных дискуссиях, и авторы не обращаются к анализу исторических фактов, обстоятельств и событий того времени, геополитических интересов и мотивации стран-участников Русско-Кавказской войны. Полностью игнорируются причины депортации черкесских народов (набеги на русские и казацкие приграничные поселения, грабежи, широко распространенную по всему Черноморскому побережью Кавказа работорговлю, в том числе и пленниками-славянами). Основными сюжетами исторического мифотворчества стали вопросы

«формирования» государственности у шапсугов и убыхов («Черкесия»/«Западная Черкесия», в ряде случаев – «Убыхия»), начала «государственной и политической консолидации» западных адыгов уже в XVIII в. и др. Одновременно формируется и «образ врага» в лице Российской империи и русской администрации, осуществлявшей «военную колонизацию» в Причерноморье с «заселением казачьими станицами» бывших горских аулов. На этой основе прослеживаются устойчивые попытки распространения идеологем о геноциде черкесских народов, признании его мировым сообществом, и на этой основе – возможности получения компенсаций потомкам пострадавших, пропаганды их массового возвращения из других стран в РФ с получением существенных преференций в виде земель за счет нечеркесского населения Западного Кавказа. Муссируют идею создания независимого государства «Великая Черкесия» на базе слияния населенных черкесами субъектов РФ.

Другой пример формирования мифов и идеологических конструктов на основе «поиска врага» прослеживался у ряда коренных народов Южной Сибири. В этом случае мифотворчество было вызвано ростом национального самосознания и активизацией национального общественного движения в конце 1980-х гг. на фоне смены идеологических и мировоззренческих установок и социально-экономических реформ 1990-х гг. [1]. Так, в среде хакасов внедрялись и распространялись через СМИ идеи об их «искусственной русификации», «русской оккупации» и ее последствиях – сокращении представителей этнических групп в руководящем составе автономии, об «утрате» национальной культуры, традиций, родного языка, о «появлении» в Хакасии и других национальных районах представителей русского народа, ставших «…жертвой русофобских настроений в странах ближнего зарубежья…», которые и принесли «…межнациональную напряженность…», распространяя идеологию «национального радикализма» [10, с. 13, 17; 11, л. 3]. Организовывались многочисленные демонстрации и митинги хакасского населения против «русской оккупации» и русских с призывами консолидации хакасов с кыргызами, с составлением деклараций о праве хакасов на самоопределение, образование национально-территориальной автономии вплоть до выхода ее из состава Красноярского края [5].

Мотив восстановления этнической справедливости отмечен и у телеутов (около 2,5 тыс. чел.), проживающих компактной группой в Кемеровской области. Для них восстановление этнической справедливости заключалось в стремлении признания на официальном (региональном и федеральном) уровне этноса с самоназванием «телеуты» и учетом их в материалах переписей населения, записью в паспортах в графе «национальность» – «телеут». В основу мифотворчества был взят тезис о сохранении этнического самосознания, выражавшегося в самоназвании этноса, в частичном использовании телеутского языка на бытовом уровне, использовании некоторых элементов традиционной культуры в одежде, пище, промыслах. При этом по оценкам ряда исследователей, они представляли собой лишь территориально разобщенную часть алтайского народа, не имеющую существенных различий [8]. К тому же эту кампанию не поддержало более 70% кузбасских телеутов. И позднее, в 2010-е гг. ее не поддерживало около половины взрослого телеутского населения. Однако официальное признание позволило телеутам добиться особого правового статуса «коренных малочисленных народов РФ» и получить ряд преференций: войти в государственные программы развития экономики и культуры малочисленных народов Севера, традиционных хозяйственных отраслей и промыслов, получить налоговые льготы и т. д. В отличие, например от шапсугов Причерноморья, также отнесенных к категории коренных малочисленных народов РФ. Однако они не смогли войти в

программы социально-экономического и культурного развития. возможной причиной могли быть разные целевые установки этих этносов.

Остановимся и на опыте формирования мифов еще одного коренного малочисленного народа – шорцах (Кемеровская область, Южная Сибирь). Их этническая самоидентификация и мифотворчество строится на сохранении историко-культурного наследия и уникальной традиционной культуры. Однако стоит отметить, что еще до революции 1917 г. это были бродячие охотники, дисперсно проживавшие в небольших аилах (2–5 семей). Возможность развивать свою культуру, синтезируя тюркские и русские традиции, они получили только с проникновением в Горную Шорию русских и особенно в советское время, когда были сформованы система образования и национальная интеллигенция. Именно в советский период шорцы получили возможность развития научного и творческого потенциала. В то же время действительно уникальный опыт многих поколений шорцев выживания в экстремальных условиях – проживание в горный условиях, непроходимой тайге, морозах до (-)50° и т. д. – остался не востребован.

Подводя итоги, отметим ряд аспектов. Мифотворчество как открытое проявление этнических интересов стало объективной реальностью. Во всех рассмотренных нами примерах оно стало социальной технологией и элементом механизма воздействия определенных социальных групп на население для достижения определенных целей. Как социальная технология мифотворчество формирует определенную социальную действительность путем использования ряда приемов: игнорирование реальности прошлого и настоящего, свидетельств первоисточника, оперирование произвольно выбранными критериями для оценки исторических фактов и событий, конъюктурность сознания личности, неуважение к традициям, политическая и мировоззренческая неустойчивость различных социальных групп населения, вседозволенность, в ряде случаев – привлечение конспирологии (образ и комплекс «врага»). Основным создателем идеологических и мировоззренческих конструктов, исторических и социокультурных мифов и их выразителем стала национальная, главным образом «городская» интеллигенция, обеспечивающая себе социальную поддержку и политический капитал. В современном мире сформирован и эффективный способ внедрения мифов в массовое сознание через информационное пространство. Информационные кампании, построенные на историческом прошлом, позволяют принимать участие в обсуждении минувших событий значительному кругу пользователей, особенно в Сети.

Историческая мифология, построенная на стремлении сохранения национальной культуры и традиций, целостности и консолидации этноса, может играть и позитивную, и негативную роль, так как существует опасность того, что национальные идеи отдельной этнической группы могут перерасти в национализм и межэтническую напряженность. Историческое и культурное мифотворчество может стать эффективным только в русле сохранения и укрепления бесконфликтного социального мира, в рамках которого отсутствуют обвинения по отношению как к титульным этносам, так и этническим меньшинствам. Это не означает, что надо игнорировать этническую историю и причины межэтнических конфликтов прошлого. Однако все интерпретации исторических фактов и событий должны быть даны с позиций науки, здравого смысла, взаимопонимания, межкультурного взаимодействия, а не политической конъюнктуры узких социальных групп, стремящихся к политическому влиянию. И в этом контексте, безусловно, возрастает необходимость масштабной системной работы специалистов – архивистов, историков, этнографов, музейных работников – по введению архивных документов в Интернет.

Литература

1. Белозёрова М.В. К проблеме проявления национального сепаратизма у коренных народов Южной Сибири: XX столетие // Вестник Томского госуниверситета. Томск: Томский госуниверситет. 2008. № 312. С. 69–73.

2. Белозёрова М.В. К проблеме взаимосвязи процессов этнической консолидации и национального самоопределения в южных регионах России // Модернизация полиэтничного макрорегиона и сопредельных государств: опыт, проблемы, сценарии развития. Ростов-н/Д: Изд-во ЮНЦ РАН. 2014. С. 175–178.

3. Белозёрова М.В. К проблеме российско-черкесского взаимодействия и формирования этнической идентичности: XIX – начало XXI века // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. Журнал теоретических и прикладных исследований. Кемерово. 2015. № 32. С. 26–33.

4. Воеводина Л.Н. Мифотворчество как феномен современной культуры: Автореферат… докт. филос. н. М., 2002.

5. Грошева Г.В. Хакасский этнос в системе российского федерализма (1990-е – 2000-е гг.): Автореферат… канд. истор. наук. Томск: Томский госуниверситет. 2008. 27 с.

6. Касьянов Г. Украина-1990: «бои на историю» // Новое литературное обозрение. 2007. № 83. [Электронный ресурс] / Режим доступа: http://magazines.russ.ru/nlo/2007/83 (дата обращения: 10.04.2019 г.)

7. Садовой А.Н., Белозёрова М.В., Кизилов А.С., Тарасова Т.Т., Куринских П.А., Наконечный А.И. Исследования социальных технологий управления пограничными полиэтничными районами юга России в имперский, советский и постсоветский периоды (промежуточный, этап 2): Программа фундаментальных научных исследований государственных академий наук на 2013–2020 гг. / Отчет о НИР СНИЦ РАН. Сочи. 2018. 101 с.

8. Самаев Г. П. Справка об этническом составе алтайского народа: Текущий архив Ассоциации телеутского народа «Эне-Байат»: / Архив лаборатории этносоциальной и этноэкологической геоинформатики Кемеровского государственного университета (ЛЭЭГ КемГУ).

9. Стефаненко Т. Этнопсихология. [Электронный ресурс] / Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/stef/12.php (дата обращения: 12.03.2015 г.).

10. Тугужекова, В. Н., Карачакова О. М.. Межнациональные отношения в Хакасии в конце XX века. Абакан. 2005. 103 с.

11. Центральный государственный архив Республики Хакасия (ЦГАРХ). Ф. Р-782. Оп. 1. Д. 96.

УДК 94

Иванов А.М., Аксёнова Е.К.

Мифы Великой Отечественной войны: что стало коренным переломом – Сталинград или Эль-Аламейн?

Второй этап Великой Отечественной войны чаще всего называют коренным переломом. В советских и российских энциклопедиях под этим понятием понимается военные действия на Восточном фронте в ноябре 1942 – декабре 1943 гг. разгром немецко-фашистских войск под Сталинградом, на Курской дуге и освобождение Правобережной Украины.

В апреле 1942 г. Ф. Рузвельт писал У. Черчиллю: «Ваш и мой народы требуют создания второго фронта, чтобы снять бремя с русских. Наши народы не могут не видеть, что русские убивают больше немцев, чем США и Англия вместе взятые». Но официальные обещания расходились с истинными намерениями. Черчилль телеграфировал Рузвельту: «Не упускать Северную Африку из поля зрения». Советскому Союзу объявили, что открытие второго фронта в Европе союзники вынуждены перенести на 1943 год. В английских и американских учебниках, принято ставить знак равенства между сражениями около египетского селения Эль-Аламейн (октябрь 1942 г.) и Сталинградской битвой (июль 1942 г. – февраль 1943 г.). Причем сражение за Эль-Аламейн чаще всего называют поворотным событием в военной компании 1942–1943 гг. Так, в американских школах штата Нью-Йорк историю изучают по большой и хорошо иллюстрированной книге «Мировая история – связь с сегодняшним днем» (1997 г.). Из этого издания учащиеся узнают, что поворотным пунктом во Второй мировой войне была битва союзников с армией Э. Роммеля в африканской пустыне. На втором месте стоит высадка союзников на Сицилии (10 июля 1943 г. операция «Хаски» («Лайка») и в Италии (сентябрь 1943 г.) и только потом – Сталинградская битва (с упоминанием «генерала Зима»).

Естественно, такая несправедливость не может не вызывать недовольство российских историков и педагогов. Попробуем разобраться в соотношении вооруженных сил противников и союзников в важнейших сражениях 1942–1943 гг.

В бою при Эль-Аламейне итало-германский войска под командованием Э. Роммеля насчитывали 104 тыс. солдат, 489 танков, 1219 орудий и 675 самолетов против войск английского генерала Монтгомери численностью 230 тыс. человек, при поддержке 1440 танков, 2311 орудий и 1200 самолетов (почти трехкратное превосходство) командовавшего войсками союзников в Северной Африке [16, с. 188].

17 июля 1942 г. началось наступление немецких войск на Сталинградском направление насчитывавших 270 тыс. человек, 3 тыс. орудий и минометов, 1200 боевых самолетов. Ей первоначально противостояло 160 тыс. солдат и офицеров, 2 тыс. орудий, около 400 танков и 700 самолетов РККА. К началу контрнаступления под Сталинградом немцы сосредоточили более 1 млн. человек, 10,3 тыс. орудий и минометов, 675 танков и штурмовых орудий, 1216 самолетов. Им противостояли советские войска численностью 1,1 млн. солдат и офицеров, 15,5 тыс. орудий и минометов, около 15 тыс. танков, 1350 самолетов [4, с. 10]. Таким образом, советские войска в отличие от войск союзников под Эль-Аламейне не имели численного превосходства.

При ликвидации Сталинградского котла и разгроме 6-й армии генерал-фельдмаршала Паулюса были разгромлены 22 дивизии противника и свыше 160 частей усиления и частей обслуживания, только убитыми более 147 тыс., в плен

сдалось более 90 тысяч солдат и офицеров, в том числе и 24 генерала. Было захвачено 750 самолётов, 1550 танков, 6700 орудий, более 8000 пулемётов, 90000 винтовок [15, с. 486].

Еще более показательны другие цифры: под Сталинградом советские войска разгромили 6-ю и 4-ю танковые немецкие армии, 3-ю и 4-ю румынские и 8-ю итальянскую армии, которые потеряли свыше 800 тыс. человек, до 2 тыс. танков и штурмовых орудий, более 10 тыс. орудий и минометов, около 3 тыс. самолетов [11, с. 172]. Общие потери вермахта составили около 1,5 млн. человек, что составляет 1/6 часть или 16% всех вооруженных сил Германии. А при Эль-Аламейне итало-германская армия потеряли 55 тыс. человек, 320 танков и 1 тыс. орудий (при этом у них осталось только 7,5 тыс. человек и 20 танков) [16, с. 189], что составляет всего лишь чуть более 1% вооруженных сил Германии воевавших на всех фронтах.

Нельзя сказать, что эти две битвы легко обошлись союзникам. Так, советские войска за время боев с 17 июля 1942 г. по 2 февраля 1943 г. потеряли 478 тыс. убитыми, раненными 650 тыс. человек, 0,5 млн. шт. стрелкового оружия, свыше 4 тыс. танков, 15 тыс. орудий и минометов, 3 тыс. самолетов [16, с. 173]. Войска союзников за время боев при Эль-Аламейне понесли потери убитыми, раненными и пропавшими без вести 13,5 тыс. солдат и офицеров, из строя было выведено 432 танка [10, с. 236]. Но в целом можно сделать вывод, что сражение и при Эль-Аламейне, и под Сталинградом послужили поворотным пунктом в деле разгрома немецко-фашистских захватчиков. Только сражение союзников положило начало разгрому итало-германских войск в Северной Африке и освобождению Европы, а Сталинградская битва послужило поворотным пунктом войны на Восточном фронте. Как пишет английский историк Д. Эриксон – «Победа под Сталинградом, работая как мощный реактор, воздействовала на все последующие события и на Восточном фронте и в целом» [6, с. 223].

Разгром врага на Волге - крупнейшее военно-политическое событие второй мировой войны. Великая битва, закончившаяся окружением, разгромом и пленением отборной вражеской группировки, положила начало коренному перелому как в ходе Великой Отечественной, так и всей второй мировой войне. Эта победа означает полный провал военной доктрины немецко-фашистской армии. Наша стратегия, оперативное искусство и тактика выдержали суровую проверку. Советские Вооружённые силы провели операцию, которая по своим результатам и последствиям не имела себе равных в истории войн.

Но не только в этом состоит значение Сталинградской битвы. Она подорвала веру гитлеровских солдат в победу, напугала союзников Гитлера - фашистских правителей Италии, Венгрии, Румынии настолько, что они стали искать возможности отойти от фюрера. Победа фашистских войск под Сталинградом должна была быть сигналом для открытого выступления против Советского Союза Японии и Турции. Поражение гитлеровцев заставило Японию и Турцию отказаться от своих планов.

Говоря о том, почему в европейских учебниках на первое место выносятся события в Северной Африке, а уж за тем Сталинград, то в этом виновато противостояние двух систем, которое началось сразу же после окончания Второй Мировой войны.

Долгое время работы зарубежных историков оценивались как антисоветская и антисоциалистическая пропаганда, а они, не теряя времени, издавали подробную историю участия своих войск на полях Второй мировой войны. Так в США была издана 128-томная история боевых действий американской армии, в Великобритании – 92 тома описаний операций британских войск, в Германии вышел многотомник «Германский рейх и Вторая мировая война» [5].

В Советском Союзе неоднократно предпринимались попытки написания специализированных работ по истории Великой Отечественной войны. Так в конце 1940-х гг. Академия наук СССР, республиканские академии начали собирать документы и военный свидетельства, но в начале 1950-х годов все работы были неожиданно прерваны. В конце 1950-х – начале 1960-х гг. было издано 6-томное и 12-томное исследование «История Великой Отечественной войны Советского Союза 1941-1945» (М., 1965) [1] и «История второй мировой войны 1939-1945» в 12 томах [8]. В 1970-е гг. выходят такие работы «Великая Отечественная война Советского Союза. 1941-1945. Краткая история» (М., 1970)[9]; «Советская военная энциклопедия» в 8-и томах (М., 1977) [14]; «Советский Союз в годы Великой Отечественной войны 1941–1945» (М., 1977) [12]. В начале 1980-х гг. предпринимается еще одна попытка написать полноценную историю войны 1941–1945 гг., которую предполагалось завершить к 50-летию Победы. Группа специалистов при Министерстве обороны СССР запланировала 10-томное издание, но главная редакция «Воениздата» признала его антикоммунистическим и разогнала авторский коллектив. События 1989 г. в Прибалтике и Восточной Европе заставили некоторых историков по-иному взглянуть на события, предшествовавшие началу войны, и на ее военно-политические итоги. Этому же способствовала публикация в России работ по истории второй мировой войны, изданных на Западе и дошедших до российского читателя. В целом в советское время было написано и издано более 20 тыс. книг и брошюр, посвященных Великой Отечественной войне, общим тиражом более 1 млрд. экземпляров.

В современной России каких-либо попыток написать полноценную историю Второй Мировой войны и Великой Отечественной войны не предпринималось. Так, в 1998 – 1999 гг. была издана «Великая Отечественная Война 1941 – 1945 гг. Военно-исторические очерки» в 4 книгах [3]. По поручению президента Российской Федерации готовилось издание многотомного фундаментального труда «Великая Отечественная война 1941–1945 гг.». Его предполагалось выпустить в 2011–2015 годах, чтобы он стал шагом вперед в изучении исторического прошлого, но при его разработке необходимо принимать во внимание исторические труды, появившиеся за последние 10–20 лет. И все. Да и что говорить, если в российских образовательных программах и учебниках данной тематике отводится незначительное количество времени. Так, например, для изучения курса «История государства и народов России» в учебнике Данилова А.А., Косулиной Л.Г. в 9 кл. отводится 68 часов, из которых на изучение темы «Вторая Мировая и Великая Отечественная война» (1939–1945 гг.) дается 7 часов. В учебнике для 11 кл. «Россия и мир XX век» О.В. Волобуева отводится для изучения войны 9 часов. А в других изданиях и того меньше. С чего бы это российскими детям знать историю своей страны, если с каждым годом сокращается количество часов по тем или иным предметом и не выходит полноценных всесторонних работ по Великой Отечественной войне. Отсюда и массовые заблуждения, и точки зрения, навязанные нам западной исторической наукой, о том, что было более важным и решающем в войне Сталинградская битва или сражение при Эль-Аламейне и что ставить на первое место.

Литература

1. Великая Отечественная война Советского Союза 1941-1945, Краткая история», 1965 г. (1-е издание). Институт марксизма-ленинизма при ЦК КПСС, Отдел истории Великой Отечественной войны. Издательство: Воениздат МО СССР, Москва.1965. 632 с.

2. Великая Отечественная война Советского Союза 1941–1945. М.: Воениздат, 1984. 560 с.

3. Великая Отечественная война 1941–1945 гг.: Военно-исторические очерки: 4 кн. / Гл. ред. Н. М. Раманичев. М.: Наука, 1998.

4. Всемирная история. Итоги второй мировой войны / А.Н. Бадак и др. Мн., М., 2000. С. 10.

5. Германский рейх и Вторая мировая война. Военно-историческим исследовательским управлением бундесвера. Дойче Ферлагс-Аншталь. Штутгарт. Тома 1–10» (Das Deutsche Reich und der Zweite Weltkrieg. Herausgegeben vom Militдrgeschichtlichen Vorschungsamt. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart. Bd. 1 – 1979; 768 S. Bd. 2 – 1979; 440 S. Bd. 3. – 1984; 734 S. Bd. 4. – 1983; 1172 S. Bd. 5/1 – 1988; 1062 S. Bd. 5/2 – 1988; 896 S. Bd. 6 – 1990; 1184 S. Bd. 7 – 2001; 832 S. Bd. 8 – 2007; 1320 S. Bd. 9/1 – 2004; 994 S. Bd. 9/2 – 2005; 1112 S. Bd. 10/1 – 2008; 948 S. Bd. 10/2 – 2008; 798 S.)

6. История военного искусства: Учебник для высших военных учебных заведений / Под общ. ред. И. Х. Баграмяна. М., 1970. С. 223.

7. История Великой Отечественной войны Советского Союза 1941–1945 гг. (в 6 томах). М.: Воениздат, 1960–1965.

8. История Второй мировой войны 1939–1945 гг. в 12 томах. М.: Воениздат, 1973-1982.

9. Великая Отечественная война Советского Союза. 1941–1945 гг. Краткая история, М., 1970.

10. Лубченков Ю.Н. 100 великих сражений Второй мировой. М., 2005. С. 236.

11. Новейшая история Отечества. XX век: Учеб. для студентов вузов. Т. 2. / Под. ред А.Ф. Киселева, Э.М. Щагина. М., 1998. С. 172.

12. Советский Союз в годы Великой Отечественной войны 1941–1945. М.: Наука, 1977. 734 с.

13. Советский Союз в годы Великой Отечественной войны 1941–1945. М.: Наука, 1985. 712 с.

14. Советская военная энциклопедия в 8-ми томах (под ред. Гречко А.А.). М., Воениздат. 1976-1980. Том 1. А – Бюро военных комиссаров. 1976. 640 с., Том 2. Вавилон – Гражданская война в Северной Америке. 1976. 640 с., Том 3. Гражданская война в США, 1861-65 – Йокота. 1977. 672 с., Том 4. К-22 – Линейный крейсер. 1977. 656 с., Том 5. Линия адаптивной радиосвязи – Объектовая ПВО. 1978 688 с., Том 6. Объекты военные – Радиокомпас. 1978. 672 с., Том 7. Радиоконтроль – Тачанка. 1979. 688 с., Том 8. Ташкент – Ячейка стрелковая. 1980. 688 с. 5344 с.

15. Шефов Н.А. Самые знаменитые войны и битвы России. М., 2000. С. 486. Энциклопедия для детей. Дополнительный том. История XX века. Зарубежные страны / Глав. ред. В.А. Володин. М., 2002. С. 188.

16. Энциклопедия для детей. Дополнительный том. История XX века. Зарубежные страны / Глав. ред. В.А. Володин. М., 2002. 476 с.

УДК 94(477.6)
Павлова А.В.

Миф о том, как Сталин «подарил» Украине Донбасс в 1920-х гг.

В сложных условиях военной агрессии Украины против ДНР и ЛНР возникает необходимость переосмысления интересующих нас исторических процессов формирования государственного и административно-территориального устройства Донбасса в период с 1917 по 1924 гг. Работы отечественных историков, политологов, экономистов по данной проблематике изданы в основном до 2014 г. и относятся к периоду, когда Донбасс в совокупности с территориями современных ДНР и ЛНР составлял общее с Украиной политическое, социально-экономическое и культурное пространство. Но в настоящее время, ввиду актуальности формирования общей концепции по истории Донбасса в контексте развития Русского государства, историками-краеведами проводятся исследования событий 20-х гг. XX века и предпринимаются попытки разработать на анализе собранных доказательств основные положения данной концепции.

Со стороны современных украинских историков эти же вопросы рассматриваются в аспекте националистической исторической концепции и создания различных мифов о возникновении украинского государства и вхождения территории Донбасса в его состав в различные исторические эпохи.

Достаточно активно отечественными историками, российскими историками-украинистами и представителями официальной украинской исторической науки на различных научных форумах обсуждается вопрос о причастности и личном участии И.В. Сталина (1879-1953 гг.) в присоединении территории Донбасса в составе Донецкой губернии к Украинской ССР в период с 1920 по 1921 гг. или как принято говорить – миф о том, как Сталин «подарил» Украине Донбасс в 1920-х гг.

В данном исследовании с учетом приводимых доводов мы предпримем попытку опровергнуть данный тезис или найти аргументы в его пользу и дать возможность перейти ему из разряда мифа в доказанный исторический факт.

Образование топонима Донбасс имеет свою историю, которая с момента своего возникновения в 1827 г. благодаря горному инженеру Евграфу Ковалевскому продолжает развиваться и в наше время. Донбасс – это сокращенное название Донецкого каменноугольного бассейна, который является крупнейшим месторождением каменного угля в Европе. Основными городами и центрами угледобычи являлись и в настоящее время являются города Донецк, Луганск, Горловка, Макеевка, Краснодон, Шахты. То есть, в исследовании мы будем использовать термин Донбасс как определение географического местоположения залежей угля, расположенного в основном на территории Донецкой Народной Республики и Луганской Народной Республики, части Донецкой и Луганской областей, которые подконтрольны Украине, части Днепропетровской области Украины и нынешней Ростовской области в Российской Федерации.

Использование неформального значения топонима Донбасс в исследовании наряду с официальным целесообразно применять как название Донецкой губернии УССР (1919 – 1924 гг.), территорий Сталинской и Луганской областей УССР (1924 – 1941 гг.), а также территорий Донецкой и Луганской Народных Республик в пределах, установленных по линии разграничения согласно условиям Минского меморандума от 19 сентября 2014 г., что определяется географическими, политическими, экономическими факторами, связанными с административным делением данной территории в разные исторические периоды [1].

Территория Донбасса к 1917 г. входила в состав Российской империи и охватывала границы: в составе Харьковской губернии – северные районы современных ДНР, ЛНР и частично Украины; в составе Екатеринославской губернии - части территории Приазовья и южной части Луганщины; земли на восток от р. Кальмиус (принадлежали Области Войска Донского); часть Ростовской области с г. Шахты. К началу рассматриваемого периода Российская империя в составе Антанты (Тройственного согласия) вела боевые действия против объединенных войск Четверного (Тройственного) союза на арене Первой мировой войны (1914–1918 гг.).

Февральская буржуазно-демократическая революция 1917 г. послужила началом революции в губерниях Российской империи и коренным изменениям в их политическом устройстве. Повсеместно происходят демократические изменения в местном управлении: избрание волостных, земских и городских управ; создание губернских, уездных и волостных земельных комитетов. В промышленном секторе - на предприятиях, рудниках, в военных частях Юго-Западного фронта возникают советы рабочих и солдатских депутатов [3, с. 12–14].

Свержение российской монархии и фактическое установление в России демократической республики со своими институтами власти (Временное правительство, Совет комиссаров, губернские и уездные комиссары, Советы рабочих и солдатских депутатов) привело к тому, что весной 1917 года территория Донбасса становится местом борьбы за установление над ней власти новых политических сил. Большевики, меньшевики и эсеры – наиболее активные политические силы в то время. Количество левых парторганизаций в Харькове, Донбассе, Екатеринославе, Луганске стремительно растет: Горловско-Щербиновская партконференция большевиков (апрель 1917 г.), Донецко-Криворожская партконференция (июль 1917 г.), Луганская партконференция (июнь 1917 г.) [4, с. 151–152].

Экономическая обстановка на фоне всеобщего кризиса резко ухудшилась. Летом 1917 г. крестьяне под руководством волостных земельных комитетов занимают необрабатываемые помещичьи имения, сенокосы, выпасы, а затем приступают к разделу помещичьих угодий и расхищению их собственности. Данному процессу способствовал вооруженный захват власти в Петрограде большевикам и принятие декрета «О земле» II Всероссийским съездом Советов рабочих и солдатских депутатов (25-27 октября (7–9 ноября) 1917 г.).

Большевики имели сильное влияние на рабочий класс и солдат Юго-Западного фронта, которые являлись основной движущей силой Октябрьской революции. Им противостояли сторонники Временного правительства и сторонники восстановления монархии (Добровольческая армия генерала А.И. Деникина). Третьей противоборствующей стороной для большевиков на Юге России стала Украинская Центральная Рада (УЦР) [5].

Своим III Универсалом УЦР провозглашала Украинскую Народную Республику (УНР) со столицей в г. Киеве, конституционные положения, упразднение частной собственности помещиков на землю, передачу земли крестьянам без выкупа, 8-часовой рабочий день, все демократические права и свободы граждан [5].

Совет Народных Комиссаров России 03.12.1917 г. предъявил ультиматум УЦР, а 05.12.1917 г. – объявил войну. 08.12.1917 г. был захвачен г. Харьков, который становился опорным пунктом для наступления большевицких войск. В период с декабря 1917 по январь 1918 гг. территория УНР была захвачена большевицкими войсками. Шло установление советской власти, созданные ранее органы власти упразднялись, создавались советы [3, с. 12–14] . Провозглашенный III Всероссийским съездом Советов национальный принцип, активно поддерживаемый руководством партии большевиков (В.И. Ленин, Я.М. Свердлов, И.В. Сталин) лег в основу

административно-территориального формирования будущих государств постсоветского пространства, хотя имелись и другие варианты, ориентированные на экономическую целесообразность и многообразие русских регионов. Таким вариантом могла стать Донецко-Криворожская Советская Республика (ДКСР).

Идея объединить Донбасс и Криворожский железорудный район в экономическом и административном плане возникла еще в имперский период. В марте 1917 г. в Бахмуте произошла первая конференция советов депутатов Донбасса, а в апреле в Харькове был собран I Областной съезд советов Донецкого и Криворожского бассейнов, был принят состав Областного комитета ДонКривбаса и организационные принципы построения структуры его Советов. Окончательное оформление Донецко-Криворожского объединения произошло в мае 1917 г. на I областном съезде Советов в Харькове [4, с. 153–154].

В июле 1917 г. на областной конференции был создан в Харькове обком РСДРП(б), а в ноябре облисполком Советов ДонКривбаса отклонил резолюцию III универсала УЦР, и потребовал провести референдум о самоопределении и создании автономной республики, независимой от Киева [4, с. 154]. Большевики после бегства из Киева с I съезда Советов Украины, где они оказались в меньшинстве, присоединились к работе III съезда Советов ДонКривбаса в г. Харькове. Этот съезд стал теперь называться Первый съезд рабочих и крестьянских депутатов Украины и 25.12.2017 г. провозгласил создание Советской Украины. На съезде разгорелись жаркие дебаты между Николаем Скрыпником (руководителем представителей РСДРП(б)) и основателями ДКСР Ф. Сергеевым и В. Васильченко по самоопределению ДКСР в составе Советской Украины, где констатировалось, что ДонКривбас является полностью самостоятельным регионом, не связанным с Украиной ни экономически ни культурно. Была принята резолюция о единстве Донбасса и Советской России, предложенная представителями ДКСР [4, с. 155].

09.02 – 12.02.1918 гг. в Харькове на IV Региональном съезде рабочих советов Донецкого и Криворожского бассейнов ДКСР заявила о своей независимости как составная часть Российской федерации с едиными органами власти, которые должны поддерживать политический, экономический и культурный правопорядок Советской республики. 14.02.2018 г. был избран Совет народных комиссаров во главе с Федором Сергеевым по прозвищу «Артем». Столицей республики стал Харьков, позже – Луганск. СНК ДКСР были очерчены границы республики, которые включали территории Харьковской и Екатеринославской области, часть Криворожья Херсонской губернии, часть уездов Таврической губернии (до Крымского перешейка), промышленные районы области Войска Донского по линии железной дороги Ростов – Лихая. Решение о независимости не было поддержано Советским правительством в Москве, действовавшим с позиций укрепления украинского сепаратизма [4, с. 156].

03.03.1918 г. большевики подписали в Брест-Литовске мирный договор с Центральными державами, по которому Россия отдавала Германии территории Малороссии и Новороссии, а также ряд других территорий [6]. 19 марта 1918 г. ДКСР решением II Всеукраинского съезда Советов в г. Екатеринославе была включена против воли жителей региона в состав Советской Украины, чем было нанесено сокрушительное политическое поражение ранее выбранному курсу. Съезд также решил объединить все советские образования на территории Малороссии и Новороссии в Украинскую Советскую Республику, чтобы дать отпор австро-немецким оккупантам. Бахмутский и Славяносербский уезды Екатеринославской губернии были выделены в Донецкую губернию [4, с. 157–158].

Несмотря на оказанное сопротивление силами созданной в Донбассе Красной Армии под руководством Артема к маю 1918 г. австро-германские войска полностью оккупировали территорию ДКСР, которая была фактически ликвидирована [4, с. 159].

27.08.1918 г. Советская Россия и Германия подписали договор, по которому Донбасс признавался территорией интересов Германии [6]. В ноябре 1918 г. Германия капитулировала, тем самым окончив I Мировую войну, одновременно проведя операцию по деоккупации захваченных территорий [6].

После ухода немцев снова встал вопрос о самостоятельности ДКСР. Итогом дебатов вокруг этого вопроса стало Постановление Совета рабочей и крестьянской Обороны от 17.02.2019 г. о ликвидации ДКСР по инициативе В.И. Ленина и присоединении большей части республики к УССР. Тем самым решалась проблема по позиции В.И. Ленина и И.В. Сталина о нежелании организации индустриально развитой и этнически сплоченной русской территориальной единицы в рамках советского государства, а вот включение ее в состав Украины заметно усилило бы роль большевиков, которые ориентировались на пролетариат [4, с.159–160].

Начало серьезных военных противостояний Гражданской войны, в которых были задействованы части Красной Армии и Белой гвардии на территории Донбасса – это май-июнь 1918 г. [5]. В октябре 1919 г. Красная Армия при поддержке анархически настроенных бандформирований Н. Махно перешла в контрнаступление. Повсюду восстанавливалась советская власть, возобновлялась деятельность ее органов.

Борьба за самостоятельность, за автономную государственность в составе Российской Федерации для ДКСР окончилась поражением. Донбасс в составе УССР вошел в состав советского государства [4, с. 158–160].

Создание Донецкой губернии и ее дальнейшее административное-территориальное деление тесным образом связано с образованием трудовых армий.

Еще одним немаловажным фактором для вхождения территории Донбасса в составе УССР послужила поддержка И.В. Сталина, как руководителя Украинской Советской Трудовой Армии (Укрсовтрудармии), оказанная им Донецкому губревкому при объединении разрозненых советских формирований Донбасса в Донецкую губернию.

В связи с начавшейся Гражданской войной ВЦИК 02.09.1918 г. своим постановлением объявил срану военным лагерем и установил военно-административный режим управления экономикой и перераспределения продовольствия, что в последствии стало частью политики «военного коммунизма». С целью разрешения всех социально-экономических вопросов было решено создать Донецкую губернию на всей территории Донецкого угольного бассейна. Образованный в Луганске губревком во главе с В. П. Антоновым-Саратовским своим приказом от 17.01.1920 г. устанавливал в губернии одиннадцать административных районов: Енакиевский, Юзовский, Гришинский, Чистяковский, Бахмутский, Алмазнянский, Лисичанский, Луганский, Бело-Калитвинский, Боково-Хрустальный, Александро-Грушевский. Согласно этому распоряжению часть Донбасса, которая размешалась на территории области Войска Донского, присоединялась к УССР [2, с. 7].

В январе 1920 г. на заседании Политбюро ЦК РКП(б) принято решение о создании Украинской Советской Трудовой Армии (Укрсовтрудармии) [7], руководителем совета которой был назначен нарком по делам национальностей И.В. Сталин. 30 тысяч красноармейцев работали на отдельных предприятиях, а также использовались как орудие принуждения гражданских работников; в хозяйственной практике труд приобрел милитаризованный характер [3, с. 16–17]; все работающие считались мобилизованными, не могли самостоятельно менять место работы и

жительства; вводились трудовые повинности с обязательной нормой выработки для лиц от 18 до 45 лет, а для специалистов – до 65 лет [3, с. 20–21].

И.В. Сталин, прибыл на Украину в середине марта 1920 г., и совет ДОНТА принял документ «Постановление Совета Укртрударма от 15 марта 1920 г.», в котором говорилось: «Образовать Донецкую губернию из частей Харьковской, Екатеринославской губерний и области Войска Донского. В состав Донецкой губернии включаются – от Харьковокой губернии Изюмского уезда волости: Славянская, Белянская, Николаевская, Закотнянская; Кунянского уезда: Кременская, Таганрогская; Старобельский уезд весь целиком. От Екатеринославской губернии целиком уезды: Бахмутский, Луганский и Мариупольский. От области Войска Донского Донецкого округа станицы: Гундоровская, Каменская, Калитвинская, Усть-Белокалитвинская, волость Карбово-Обринская; Черкасского округа: станица Владимирская, Александровская, далее на запад условная линия: станция Казачьи Лагеря, Мало-Несветаевская, Нижне-Крепинская и далее до границы с Таганрогским округом, Таганрогский округ весь целиком» [7].

Молодая республика Советов нуждалась в донецком угле, металлоконструкциях, оборудовании, рельсах, котлах, и в этой связи 31 марта 1920 г. IX съезд РКП(б) принял решение о создании Донецкой трудовой армии (ДОНТА) – территориального военизированного подразделения, предназначенного для решения текущих хозяйственных задач [7].

В апреле 1920 г. Президиум ВУЦИК (Всеукраинского центрального исполнительного комитета) Советов продублировал данное постановление, тем самым увеличив территорию Донецкой губернии почти в два раза [2, с. 11–12].

ДОНТА фактически прекратила свое существование к весне 1921 года [3, с. 25–31]. Благодаря чрезвычайным мерам по централизации управления производством, административному террору, милитаризации труда промышленный механизм Донбасса к концу мая 1921 был запущен [3, с. 31–32].

Напряженность между Донецкой губернией УССР и Донской областью РСФСР, порожденная данным решением, сохранялась вплоть до 1924 года, когда по итогам работы согласительной комиссии было принято постановление Донецкого губернского исполнительного комитета, согласно которому от Донецкой губернии отходили часть Шахтинского и Таганрогского округов [2, с. 13–60].

Все приведенные выше исторические факты свидетельствуют о том, что руководством партии большевиков в 20-х годах XX века, в том числе и И.В. Сталиным как непосредственным председателем совета Укртрудармии (1920 – 1921 гг.), активно продвигалась политика включения экономически самостоятельных районов Донбасса в состав унитарного государства УССР, создание по национальному принципу Донецкой губернии и дальнейшее административно-территориальное деление региона. Можно считать, что миф о том, как Сталин «подарил» Украине Донбасс в 1920-х гг., является по большому счету историческим фактом.

Литература

1. Меморандум об исполнении положений Протокола по итогам консультаций Трехсторонней контактной группы от 19.09.2014 г. / Официальный сайт МИД ДНР [Электронный ресурс]. URL: https://mid-dnr.su/ru/pages/contact-group/memorandum-ob-ispolnenii-polozhenij-protokola-ot-19092014-g-0263/ (дата обращения: 30.04.2019).

2. Галкин Ю. Сборник документов о пограничном споре между Россией и Украиной в 1920-1925 гг. за Таганрогско-Шахтинскую территорию Донской области. – М.: Щербинская типография, 2007. 60 с.

3. Промышленность и рабочие Донбасса: окт. 1917 г. – июнь 1941 г.: Сб. документов и материалов / Высоцкая В.С. и др. / [ред. Абезгауз Э.Л. и др.]. Донецк: Донбасс, 1989. 240 с.

4. История: Донбасс в контексте развития Российского Государства: учебник / [ред. Броварь А.В. и др.]. Донецк: ДонНУ, 2017. 320 с.

5. Семененко В.И. История Украины с древнейших времен до наших дней / В.И. Семененко., Л.А. Радченко // Электронная библиотека e–libra.ru [Электронный ресурс]. URL: https://e-libra.ru/read/380068-istoriya-ukrainy-s-drevneyshih-vremen-do-nashih-dney.html / (дата обращения: 30.04.2019.

6. Шестаков В. Новейшая история России: учебник/ Шестаков В. [Электронный ресурс]. URL: http://www.tpkrosreserv.ru/distance/curses/history/lib/04_shestakow.pdf / (дата обращения: 30.04.2019).

7. Манекин Р.В. Очерки истории Донецкого края. Донецк forever. Очерк третий. «За Ленина, за Сталино!» (Донбасс: от гражданской к отечественной) / Р.В. Манекин Три Донбасса. Часть 1.: архив материалов и публикаций. [Электронный ресурс]. URL: http://www.manekin.narod.ru/hist/forever/part1/op3.htm / (дата обращения: 30.04.2019).

УДК 32.019.5.
Соегов М.

Об одном мифе с трагическими последствиями или политическое кредо туркменской элиты начала XX века

Февральская и Октябрьская революции 1917 г. по своей сущности имели, особенно вторая, наряду социальным содержанием, национально-освободительный характер. Во всяком случае, так приняли их тогда передовые представители туркменского народа. Большевики, считавшие Царскую Россию тюрьмой для народов (В. Ленин) и совершившие Октябрьскую революцию, в лице своего второго, по иронической оценке Л. Троцкого «непогрешимого» вождя И. Сталина не выполнили свое обещание освободить народов из «тюрьмы», а, наоборот, жестоко карали всех тех, кто посмел говорить или даже подумать, допустить мысли об этом.

Начнем с изложения некоторых архивных документов, связанных с тем или иным образом с выбранной нами для раскрытия конкретной темой.

Справка, подготовленная по материалам архивного уголовного дела Кумушали Бориева, гласит (приводим с соблюдением правовисания оригинала), что «*Бориев Комуш Али, 1896 г. р., уроженец аула Ходжа Мангышлакского р-на Казахской ССР, туркмен,* ***участник съезда по созданию Кокандской автономии в 1917 г.*** (выделено нами – М.С.), *переводчик хана Иомудского в 1919 г., б. член ВКП(б), литератор, составитель русско-туркменского словаря. Коллегией ОГПУ 10 мая 1933 г. осужден на 10 лет ИТЛ. Отбывал наказание в Соловках. Особой тройкой УНКВД ЛО 9 октября 1937 г. приговорен к высшей мере наказания. Расстрелян в Карельской АССР (Сандармох) 27 октября 1937 г.*» [См.: 1]. Для достижения полноты информации сюда же добавим, что согласно архивной справке от 3 марта 1971 года, выданной его дочери Аиде Бориевой, которая проживала тогда по адресу г. Мары, ул. Ярославская, 44, дело по обвинению Кумушали Бориева было пересмотрено 17 июля 1958 года Военным трибуналом Туркестанского Военного округа, решением которого постановления от 10 мая 1933 года и 9 октября 1937 года в отношении К. Бориева были отменены, и он был реабилитирован посмертно. Также отметим, что в данной архивной справке, копия которой хранится у авторе настоящих строк, годом смерти К. Бориева указан почему-то 1942 год, а графа «Причина смерти» не заполнена и поставлен прочерк.

Из справки, подготовленной по материалам архивного уголовного дела Оразмаммеда Вепаева, явствует (сохранено правописание оригинала), что «*Вафаев Ораз Мамед, 1885 г. р., уроженец аула Кизелсу (Кызылсу) Красноводского р-на Туркменской ССР, туркмен. В СССР вернулся из Ирана.* ***Обвинялся в связи с лидером Туркестанской эмиграции М. Чокаевым*** (выделено нами – М.С.) *и подготовке восстания в Туркестане. Коллегией ОГПУ 10 мая 1933 г. осужден по ст. ст. 58-2-4-11 УК РСФСР на 10 лет ИТЛ. Отбывал наказание в Соловках. Особой тройкой УНКВД ЛО 9 октября 1937 г. приговорен к высшей мере наказания. Расстрелян в Карельской АССР (Сандармох) 27 октября 1937 г.*» [См.: 2]. Нет у нас под рукой документа о его амниции, но зато владеем архивными сведениями о том, что почувствовав сгущение висевших над своей головой черных туч, О. Вепаев в конце декабря 1930 года был вынужден эмигрировать в соседний Иран к туркменам этой страны. Спустя примерно два года, агенты ОГПУ через подставные лица обманным путем вернули его в Туркменистан и сразу же взяли под стражу. Действительно, О. Вепаев, находясь в Иране, непосредственно и

письменно установил связь с представителями М. Чокаева в лице туркмена Аннамухаммеда Чига и узбека муфти Садреддина [См. 3, с. 55–79].

Для настоящей нашей работы из вышеизложенных сведений значимыми является два факта, а именно, что К. Бориев принял участие на съезда по созданию Кокандской (Туркестанской) автономии в 1917 году, председателем правительства которой был Мустафа Чокаев, и связи О. Вепаева в Иране с представителями М. Чокаева в 1931 году. Как известно, Мустафа Чокаев (Шокай улы, 1890–1941) является видним казахским деятелем, который сначала, находяясь в стране, и потом в эмиграции, в Европе, вел неустанную работу по созданию единого и свободного Туркестана – общего государства для всех тюркских народов, в то время когда О. Вепаев и К. Бориев боролись прежде всего за создания и процветания независимого туркменского государства.

Первым в XX в. вопрос о туркменском государстве, хотя в средневековых традициях, был внесен на повестку дня истории сознательно или не сознательно, но вооруженным путем со стороны Курбанмаммед-сердара (1857 (1862?)–1938), ставшего знаменитым среди народа под именем мелького туркменского (ёмутского) рода – Джунейт-хан (т.е. правитель рода джунейтов). Во второй половине десятых годов прошлого века, свернув с трона Хивинского ханства Асфендиар-хана и посадив не его место своего мариенетку, практически сам начал править ханством – вассальным государством Российской империи. Но он не стал объявить себя офиальным ханом-правителям государства, так как генеалогически и исторически не принадлежал к правящей когда-либо династии, зная, что власть его была бы не легативной и называли бы его узорпатором. Одним из атрибутов новой гсударственности стал выпуск на шёлке новых денежных купюр, в записях на которых присутствовало туркменское слово «манат”. Эти деньги, выпущенные взаимен старых хивинских, в народе именовались не иначе как «деньги Джунейт-хана». Он воевал сначала с царскими войсками, а затем с большевиками, и в конечном счете проиграл последним окончательно.

Вторым Туркменским правительством («Мусульманский комитет»), которое было образовано участниками собрания уполномоченных представителей народа, проходившего в Безмеине (Бюзмейин – тогдашний пригород Ашхабада) в середине июля 1918 года, в противовес созданного в том же году в Ашхабаде Закаспийского Временного правительства, обозначавшего в основном интересы прищлого христианского населения области (русских, армян и др.). Махтумкули-хан, сын Нурбурди-хана, законный наследник правящей ранее туркменской династии, избранный в 1907 году депутатом Второй Государственной Думы, отказался от предложения со стороны Ораз-сердара (сына Дыкма-сердара) и других возглавить вновь созданное государство, занимав пост его Президента, хотя он 1880–1881 гг. совместно с Дыкма-сердаром руководил героической обороной Геоктепинской крепости от русских оккупантов. Теперь же, в новых исторических условиях, он не ладился с Ораз-сердаром – сыном Дыкма-сердара. В создании Туркменского привительства особо отличался Сейитмурад Овезбаев, ожидавшего поддержки со стороны Османской Турции, но вопреки его ожиданиям вскоре Туркменское правительство усилиями прибывших в Закаспийскую область англичан слилось в единое с Закаспийским Временным правительством. В свою очередь Ораз-сердар напрасно ожидал действенной поддержки со стороны английских интервентов.

Будет небезинтересно уважаемым читателям ознакомиться со справкой о Сейитмураде Овезбаеве, подготовленной на основе архивного уголовного дела, а также других опубликованных материалов и выложенной в интернет: «*Уроженец с. Изгант (Ызгант) Асхабадского уезда Закаспийской обл. (совр. Геоктепинский*

этрап Ахалского велаята, Туркменистан); туркмен; образование среднее; служащий. Выпускник Оренбургского кадетского корпуса. Офицер царской армии (штаб-ротмистр в 1916) и Белой армии. Награжден орденом Св. Станислава III ст. (май 1915) и орденом Св. Анны (февраль 1916). В 1918 командир подразделения Текинского полка, заочно утвержден в должности военного министра правительства "Кокандской автономии", возглавляемого Мустафой Чокаевым. Перед арестом экономист-плановик Госплана Туркменской ССР. Приговорен Коллегией ОГПУ 10.05.1933 по ст.ст. 58-2, 11 УК РСФСР к 10 годам заключения. Срок отбывал в Соловецком лагере, содержался на лагпункте Кремль. Приговорен 09.10.1937 Особой тройкой УНКВД Л О к высшей мере наказания. Расстрелян 27.10.1937 в урочище Сандормох (Карельская АССР). Реабилитирован» [4].

В десятые и двадцатые годы XX в. почти все туркменские деятели, как воевавшие против большевиков (Джунейт-хан, Ораз-сердар и др.), так выступавшие на их стороне (Х. Сахатмурадов, К. Атабаев и др.) никогда не боролись за единый Туркестан, тем более за большой Туркестан (Туран) а ставили перед собой конкретную цель: вели, но каждый по-своему, борьбу за создание единой туркменской государственности, а последние – хотя бы союзной республики с соответствующими правами в составе СССР. Но у них в этом деле никогда не было единой тактики и разработанной стратегии. Пользуясь старой советской (мифологической) терминологией, можем сказать, что они не были «пантюркистами», а были «туркменскими националистами» в положительном смысле этого термина, если таковое имеется в нем. В целом, это было основным водоразделом, отличившим их от многих деятелей других тюркских народов того периода (М. Чокаев и др.), которые боролись за свободный Туркестан – общее государство для всех народов Средней Азии, включая ираноязычных таджиков. Для дополнительного подтверждения сказанному обратимся еще к нескольким фактам истории.

Главнокомандующий войсками Белой армии на Закаспийском фронте, член Временного правительства области, первый туркменский генерал Ораз-сердар (Ораз-Берди, 1871–1929?) к концу 1918 г., практически освободил от красных почти всю территорию современного Туркменистана, расположенную вдоль железной дороги Красноводск-Чарджоу (тогдашнюю Закаспийскую область), и вдруг остановился, не доходя до Чарджоу. Не было у туркменского генерала желание воевать как бы на «чужой» территории, несмотря на боевой дух своих командиров и рядовых воинов. Этим своим действием (точнее недействием) Главнокомандующий фронтом (один из командиров Туркменского конного полка, отличившего в боях Первой мировой войны) утратил драгоценное время, обернувшее ему в последующем безвозвратной утратой всего достигнутого. Исследователи истории Гражданской войны советского периода по этому поводу перечисляют другие причины (отказ со стороны генерала Маллесона в участии англо-индийских отрядов в дальнейших боевых действиях, отсутствие обещанной военной поддержки со стороны Бухарского эмира и др.), которые также заслуживают внимания. Не следует исключить со счета и взгляд позднего бухарского дипломата и историка-летописца Мирза Салимбека (1850–1930) на эту проблему, согласно которому Гражданская война в Закаспийской области – это вооруженная борьба туркменского народа (племён теке и ёмут) против русских колонизаторов [См.: 5].

Имеются сведения, что избранный в феврале 1925 году Ответственным (Первым) секретарем ЦК КП(б) Туркменистана с Халмурад Сахатмурадов (по старой орфографии: Хал Мурад Сахат Мурадов), ранее служил адъютантом

Главнокомандующего Закаспийским фронтом генерала Ораз-сердара [См.: 6, с. 362–370] и «*еще в 1919 году, во время отступления англичан и белых, Сахат Мурадов дал установку формально отказаться от борьбы с большевиками, войти в компартию и начать подрывную работу изнутри*» [См.: 7, с. 143–149]. В этой связи показательным является то, что со стороны Компартии Туркестана в апреле 1921 г. было принято решение (в скобках отметим, что тогда членом ЦК КП(б) Туркестана от Туркменской обкома партии состоял Х. Сахатмурадов) о разделе территории бывшего Туркестанского генерал-губернаторства на две административные единицы: на его юго-западных землях и в Закаспии была создана Туркменская Автономная Советская Социалистическая Республика, на остальной части – Туркестанская Автономная Советская Социалистическая Республика. Обе – в составе РСФСР. Столицей первой стал Ашхабад, второй – остался Ташкент [См.: 8].

Теперь обратимся к странцам 719 и 720 книги «Документы внешней политики СССР 1921» А.А. Громыко и В.М. Хвостова, где написано:

«*5 июня (1921 г.) был созван Туркменский Курултай в Керках. На съезд прибыло 177 делегатов, из коих 42 – узбеки, а остальные – туркмены. Председателем съезда избран туркмен Куль Мухамедов, пользующийся большим влиянием н популярностью среди туркмен.*

Съезд вынес постановление об амнистировании всех туркмен, бежавших в Афганистан, предоставив им право вернуться и занять свои прежние места. Также был вынесен протест против жестокого обращения с туркменами со стороны афганского правительства.

По земельному вопросу съездом вынесена была следующая резолюция: все земли, отобранные у эмнрских чиновников, а также государственные, находящиеся в пользовании у отдельных лиц благодаря взяткам, должны быть отобраны и распределены между малоземельными дехканами.

По хозяйственному вопросу докладчик указал, что единственным экономическим базисом для Бухары является РСФСР, от которой Бухара на основе справедливого договора получает необходимые фабрикаты взамен сырья.

По женскому вопросу принята резолюция о том, что разница в возрасте между вступающими в брак не должна превышать 10 лет.

По национальному вопросу принято решение об организации Туркменотдела при бухарском Ревкоме. В основу положения о Туркменотделе легло положение о Туркменотделе при ЦИК Хорезма (применительно к Киргизотделу при Туркестанском] ЦИК)» [9, с. 719–720].

Председательствовавший на Туркменском съезде 1921 г. Абдулхеким Кульмухаммедов (1885–1931), один из основателей и первых руководителей Коммунистической партии Бухары в 1918 году, в августе 1920 года, возглавил туркменский отряд, захватом которого крепопости чарджоуского бека началась победоносная народная революция в Бухарском эмирате. Из-за политических распрей, разыгравщихся между членами правительства Бухарской республики по национальному вопросу, был вынужден эмигрировать в Афганистан, к томашним туркменам. Во второй половине двадцатых годов, возвращаясь из эмиграции в Туркмеинстан через Иран, смел показать себя в качестве талантливого ученого и писателя, работал под научным руководством акад. А.Н. Самойловича.

Небезусилий туркменских деятелей (К. Атабаева и др.) 7 августа 1921 г. Закаспи́йская область Туркестанской АССР, которая находилась в составе РСФСР, была переименована в Туркменскую область. В 1923 г. появились Туркменские автономные области в составе Хорезмской и Бухарской народных республик, обявивших себя социалистической. На основе объединения этих трёх Туркменских

областей 27 октября 1924 г. было обявлено создание Туркменской Советской Социалистической Республики (Турменской ССР – ТССР) в составе СССР, офицальное формирование высших государственных, правительственных и партийных органов которой произошло в феврале 1924 г. Тогда были избраны на руковоящие должности представители коренного народа: Преседателем ЦИК Советов ТССР Недирбай (Надырбай) Айтаков (1894–1938), Председателем Совнакома ТССР (Правительства республики) Кайгысыз (Кайхисиз) Атабаев (1887–1938). Ответственным (Первым) секретарем ЦК КП(б) Туркменистана стал Халмурад Сахатмурадов (1898–1938), которого через три года заменил на этом посту Шаймардан Нуриманович Ибрагимов (из Москвы, татарин по национальности). После него в течение более двадцати лет этот высший партийный пост в Туркменистане не доверили местным деятелям, а занимали его нетуркмены (евреи?), будучи ставленниками Союзного центра: Григорий Наумович Аронштам (в 1928–1930 гг.), Яков Абрамович Попок (в 1930–1937 гг.), Яков Абрамович Чубин (Шуб, в 1937–1939 гг.), Михаил Михайлович Фонин (1939–1947 гг.) В последующем, в Коммунистической партии Туркменистана до ее самоликвидации в начале девяностых годов прошлого столетия за действиями первых секретарей-туркмен ЦК и обкомов пристально «следили» вторые секретари этих партийных комитетов, специально отправленные из центра для выполнения ответственной задачи на местах, не говоря уже о деятельности ОГПУ / НКВД / КГБ.

На мартовском (1928 г.) пленуме ЦК КП(б) Туркменистана, обсудившем вопрос о развитии национальной культуры в Туркмении, с докладом выступил Первый секретарь ЦК КП(б)Т Ш.Н. Ибрагимов (1899–1957), который затрогнул работу Первого тюркологического съезде (Баку, 26 февраля – 5 марта 1926 г.) и, в частности, отметил, что «*об этом съезде приходится говорить потому, то часть товарищей, которая участвовала на нем, внесли такое впечатление, что все-таки рано или поздно к единому тюркскому языку мы придем. Я считаю, что, несмотря на то, что на тюркологическом съезде были выступления в защиту единого тюркского языка, нам, в интересах развития туркменского языка, надо отказаться от этого стремления – единый тюркский язык… Ферид Эфенди добивается того, чтобы мы восприняли здесь, в Туркменской республике, тюркский язык, т. е. язык османов – турецкий язык*» [10].

Докладчик также опасался, что «*имеется враждебное нам течение, возглавляемого изгнанной из Туркмении белой эмиграцией. Белоэмиграция ставит вопрос таким образом, что Туркестан, якобы, искусственно разделен, что надо сохранить Туркестан, образовав из него буржуазное государство, ориентирующееся на Англию. Поэтому наша белая эмиграция выдвигает вопрос не об узбекской, или киргизской, или туркменской культуре, а говорит о туркестанской культуре. Она утверждает, что нужно создать единое туркестанское государство и единый туркестанский язык*» [10].

По нашему мнению, подобное опасение республиканского партийного лидера следует считать как дань тогдашней политический моде по нахождению мнимых противников и врагов, и не имело серьезную почву ни в Туркменистане, ни за его пределами со стороны эмигрантов-туркмен.

В следующей части своей статьи хотим очень кратко остановиться на некоторых сторонах обширной деятельности Кайгысыза Атабаева – возглавившего Правительства Туркестанской АССР с сентября 1920 г. по октябрь 1922 г., и ставшего первым Председателем Правительства (Совета Народных Комиссаров) Туркменской ССР с февраля 1925 г. по июль 1937 г., которому принадлежат неоспоримые заслуги по руководству в решении сложнейшего вопроса – точного

установления границу между ТССР и образованной одновременно с ней, в том же 1924 году, соседней Узбекской ССР. О правильности принятых тогда решений по этому вопросу красноречиво свидетельствует тот факт, что как во времена СССР, так в период, прошедший после образования независимых Туркменистана и Узбекистана, между ними не возникли споры о существующей границе.

Кайгысыз Атабаев вел постоянную работу по созданию у Туркменской ССР необходимых государственных атрибутов. По этому поводу он, частности, говорил, что *«каждый народ должен иметь свою армию, и поэтому туркменский народ тоже должен организовать свою армию для своей защиты»* [См.: 11]. Он предлагал поддержать вооруженным путем восставших туркмен-йомудов в соседнем Иране. За это он подвергался резкой критике на пленуме ЦК КП(б) Туркменистана (боевого отряда ВК(б)П) со стороны упомянутого выше Ответственного секретаря ЦК КП(б)Т Халмурада Сахатмурадова, превратившего в страстного поборника проведения линии партии в республике: «*Четвертый вопрос. Восстание йомудов в Гюргене. Атабаев ставил вопрос о необходимости туркменской вооруженной рукой оказать им помощь и присоединить их к нам. Мы в ЦК ставили вопрос таким, что такой подход националистический, подобной постановки вопроса требует буржуазная интеллигенция – Овезбаевы, Бекки Бердыевы. Атабаев, ты выражаешь их идеологию, нельзя этого делать, это противоречит принципам нашей партии, это идет против интересов диктатуры пролетариата*» [См.: 12].

Здесь же отметим, что К. Атабаев от имени правительства республики предпринял ряд практических мер по налаживанию отношений официальных властей Туркменистана с Курбанмаммед-сердаром (Джунейт-ханом). После эмиграции Джунейт-хана в Иран, оттуда в Афганистан, по результатам работы специальной комиссии под председательством Ответственного (Первого) секретаря ЦК КП(б) Туркменистана Х. Сахатмурадова, из составленного списка лиц, которые подозревались в поддержке или сочувствии уже опальному хану, 56 человек были расстреляны без суда и следствия, дела 48 человека были переданы в суды для дальнейшего рассмотрения и лишь 25 человек были оправданы из-за недостатка обвинительных материалов [См.: 11].

Возвращаясь к вопросу о национальных войсках, отметим, до начала Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. были созданы и дислоцированы в разных городах Туркменистана три дивизий, а именно 18-я Туркменская кавалерийская, 1-я Туркменская горнострелковая и 72-я Туркменская стрелковая дивизии, в одной из которых служил комбригом Джума Халмурадов (1901–1938) – бывший партийный руководитель Туркменистана второго звена. Из общедоступной справочной литературы явствует, что сокращение комбриг в период с 22 сентября 1935 по 7 мая 1940 гг. означало как должность командира бригады, так и персональное воинское звание лиц высшего командного состава Красной Армии. Комбриг соответствовал званию бригадный генерал в вооружённых силах других стран. Дж.Я. Халмурадов был после генерала «Белой» Армии, Главнокомандующего Закаспийским фронтом Ораз-сердара (1871–1929?) вторым туркменом, который удостоился такого высокого воинского звания.

Комбриг Джума Халмурадов и ряд других офицеров, а также рядовые бойцы-туркмены войсковых соединений, находившихся в Туркменистана, подвергались к необоснованным репрессиям в период «Большого террора» 1937–1938 гг. Об одном, в частности, свидетельствует следующий документ [См.: 13]:

Начальнику Политуправления САВО Бригадному комиссару тов. Катерухину.Политдонесение Начальника Политотдела Войсковой части 6423

3 июня 1938 года Исх. №00176 гор. Мары.

Содержание: Об аресте органами НКВД Хуш Гельды Гуша и Аманова Халмурад.

Красноармеец пулеметного эскадрона части 6434 бывший коновод ст. лейтенанта Атакешиева, ныне арестованного, как врага народа, систематически проводил антисоветскую агитацию: «Вот я во время того когда был Атакешиев не работал так много, а больше занимался, а вот сейчас из рук не выходит лопата днем работаю, а вечером иду в наряд». «*Атакишиев был самым лучшим авторитетным человеком*». «*Кормят сейчас плохо, работы много*» *и далее нецензурными словами обругал Советскую власть.*

Сейчас бывший красноармеец Хуш Гельды Гуш органами НКВД арестован, как контрреволюционный буржуазный националист.

2. Аманов Халмурад, Помполитрук части 6453, как участник контрреволюционной буржуазно-националистической организации "Туркмен-Азатлык", органами НКВД арестован.

<<Штамп: «Получено 10.6.1938 г. Вх. № 002288 Полит. Управл. Сред.-Аз. В.О.»>>

Вр. Начполитотдела в/части 6423 Батальонный комиссар [подпись] /Урманов/

Перед тем как подводить некоторые итоги вышеизложенному, следует учитывать еще и тот немаловажный факт, что очень часто не совпала позиция Туркменского правительства в лице его председателя К. Атабаева с позицией, занятой Компартией республики в лице ее руководителя Х. Сахатмурадова, которое нашло свое отражение в «Отчете по работе Упол[номоченного] ЦКК ВКП(б) в Средней Азии за I/I-I/X-1927 года»: «*Положение в Туркменской организации… остается прежнее. Здесь совершенно отчетливо ведется борьба между группой т. Сахат-Мурадова и группой т. Атабаева»* [14].

Таким образом, изложенные материалы в ходе нашей статьи позволяют прийти к выводу о том, что представители туркменской интеллектуальной элиты в первые десятилетия XX века каждый по своему боролись за создания независимого государства туркменского народа, а после образования Туркменской ССР и вхождения ее в состав СССР – за наиболее полный суверенитет и независимость от Союзного центра, и не было какого-либо организации или центра, руководившей ими или координирующего их действия. Что касается так называемой подпольной контрреволюционной антисоветской организации «Туркмен Азатлыгы» (и «Туркмен Азатлыгы-2»), в члены которой перечислили всех репрессированных в 1932–1933 гг. и 1937–1938 гг. руководителей республики, деятелей культуры и науки, является хорошо придуманной мистификацией, «созданной» в недрах ОГПУ/НКВД, и никакой реальной связи с исторической действительностью не имеет [См. еще: 15]. Своей главной целью выдуманная организация «Туркмен Азатлыгы» якобы ставила перед собой отделение Туркменистана от СССР. Но при обыске личных документов арестованных ее «членов» обычно находили членский билет ТНЛО (Туркменского научно-литературного общества), созданного в начале 1926 г. под председательством ученого-языковеда Мухаммеда Гельдыева, а заместителем председателя был избран литературовед и писатель Абдулхеким Кульмухаммедов. Наряду с ними в состав правления ТНЛО были избраны Берди Кербабаев, Бекки (Бекмурад) Бердиев, Курбан Сахатов, Оразмурад Шамурадов, Бяшим Перенглиев и Иванов, который представлял русскоязычных авторов

Туркменистана. ТНЛО, ставшее символически прообразом будущих Союза писателей и Академии наук республики, вскоре имело в своем составе более 500 членов по всему Туркменистану [См. еще: 16, с. 29–36].

Усилиями действенных членов ТНЛО до начала тридцатых годов были изданы: сборник туркменских пословиц и загадок, народный дестан (роман) «Саят и Хемра», стихотворные сборники поэтов-классиков Махтумкули, Сейди и Зелили, а также немалое количество произведений драмы, поэзии и прозы современных авторов. К сожалению, не суждено было им осуществить своих планов, намеченных на ближайшее будущее: в январе 1931 года скончался загадочной смертью (был отравлен?) председатель ТНЛО М. Гельдыев, а в июле того же года был убит А. Кульмухаммедов якобы при попытке переходить советско-иранскую границу. В 1932–1933 гг. была арестована и осуждена почти вся интеллектуальная элита Туркменистана. Тогда же писатели Б. Кербабаев, К. Бурунов и др. были высланы за пределы республики (Казахстан, Карлаг).

В 1937–1938 гг., в период «Большого террора», маховик массовых репрессий уже охватил не только туркменских руководителей высшего, среднего и низшего звена, а даже рядовых тружеников села – безграмотных туркменских крестьян. Почти все они обвинялись в причастности к мифической антисоветской организации «Туркмен Азатлыгы». Может быть, они, сами не замечая, несознательно объединялись вокруг естественной мечты и чаяний на хорошее будущее через создания своего свободного государства, и их никак не объединяла какая-та мифическая организация, придуманная другими. Но следователи-палачи их принудили, заставили, воздействуя физически и психологически, признать себя членом «Туркмен Азатлыгы» и оговаривать других (обычно своих друзей и сослуживцев) в причастности к этой зловещей организации. Собственное признание считалось тогда главным и безоговорочным доказательством вины задержанных во всех грехах. В роли судей часто выступали тогда «особые совещания» и т.н. «тройки». Если заседали суды, как правило, проходили без участия обвиняемых, продолжались несколько минут, и смертные приговоры внеслись им заочно. Приговоры исполнялись через несколько дней. Так в общих чертах выгладила суровая действительность тех лет.

В свою очередь туркменский народ создавал увлекательные и в целом безобидные мифы-байки о своих любимых руководителях советского периода (Кайгысыз Атабаев, Шаджа Батыров и др.). В одной из таких легенд-небылиц рассказывается, что Шаджа Батыров, действительно руководивший в 1947–1950 гг. туркменской республиканской партийной организацией, якобы снискал себе большое уважение у И. Сталина и был поставлен во главе партийной организации Грузии – родины вождя. На самом же деле, Ш. Батыров, будучи слушателем Высшей партийной школы при ЦК КПСС в начале пятидесятых годов, скорее всего, по учебному плану этой школы, как и другие слушатели, проходил кратковременную практику-стажировку в аппарате ЦК КП Грузии. Но даже в настоящее время из сельской глуши иногда может поступать неожиданный вопрос: «Руководил ли Грузией туркмен Шаджа Батыров?».

Переходя из мифологии на научно-реалистические рельсы и подведя некоторые общие итоги, можем констатировать, что, независимый Туркменистан, о создании которого мечтала туркменская интеллектуальная элита в первые десятилетия XX века, появился на политической карте мира в 1991 году в результате распада СССР. Нейтральный статус независимого Туркменистана дважды был подтвержден специальными резолюциями Генеральной Ассамблеи ООН в 1995 и 2015 гг.

Литература

1. Ленинградский мартиролог. том 6. URL: http://visz.nlr.ru/person/book/t6/2/120 (дата обращения: 03.01.2019).

2. Ленинградский мартиролог. том 6. URL: http://visz.nlr.ru/person/book/t6/0/300 (дата обращения: 03.01.2019).

3. Эсенов Р. Сырлы тосламаларың пидалары. Дөвлет Ховпсузлык Комитети сырыны ачяр. Ашгабат: Түркменистан, 1995. 168 с.

4. Открытый список. Овезбаев Сеид Мурад. URL: https://ru.openlist.wiki/%D0%9E%D0%B2%D0%B5%D0%B7%D0%B1%D0%B0%D0%B5%D0%B2_%D0%A1%D0%B5%D0%B8%D0%B4_%D0%9C%D1%83%D1%80%D0%B0%D0%B4_(1889) (дата обращения: 05.04.2019).

5. Салимбек М. Тарих-и Салими (Источник по истории Бухарского эмирата). Ташкент. Akademiya. 2009. 324 с.

6. Соегов М. О необходимости тиражирования в бумажном исполнении обнародованных по интернету документов эпистолярного жанра // Материалы Международной научно-практической конференции «Роль и значение архивов и архивных документов в сохранении исторической памяти народов России и Кавказа». Магас, 2018. С. 362–370.

7. Соегов М. Еще раз об одном из туркменских руководителей, упомянутых в телеграмме т. Нодева т. Ежову от 18.09.1937 (была отправлена т. Сталину на резолюцию) // Вестник Казахстанско-Американского Свободного Университета. Выпуск 2. Общие вопросы филологии. Усть-Каменогорск, 2018. С. 143–149.

8. Системная история международных отношений в 4-х т. Том 1. События 1918–1945 (гг.). Под ред. А.Д. Богатурова. М.: Московский рабочий, 2000. URL: http://www.obraforum.ru/lib/book1/chapter8_2_2.htm (дата обращения: 07.02.2019).

9. Громыко А.А., Хвостов В.М. Документы внешней политики СССР 1921. М.: Политическая литература, 1960. 835 с.

10. О национальной культуре. Доклад т. Ибрагимова на пленуме ЦК КП(б)Т // Туркменская искра, 1928, 6 марта.

11. URL: https://freedocs.xyz/pdf-475979848 (дата обращения: 14.01.2019).

12. URL: http://turkomen.narod.ru/HUTOR.html (дата обращения: 12.01.2019).

13. Политдонесение начальнику ПУР СредазВО (об аресте двух красноармейцев-туркмен как участников буржуазно-националистической организации). URL: http://islamperspectives.org/rpi/items/show/12670 (дата обращения: 10.01.2019).

14. Доклад в ЦК ВКП о работе ЦКК в Средней Азии. – Режим доступа: http://islamperspectives.org/rpi/items/show/11873 (дата обращения 10.02.2019).

15. «Туркмен Азатлыги» [..1922 – ..1932]. URL: https://centrasia.org/person2.php?st=1095852608 (дата обращения: 09.03.2019).

16. Иванченко И.Г. «Туркмен Азатлыгы» – трагический финал мистификации // Известия АН Туркм. ССР. Серия общ. наук, № 2. Ашхабад, 1990. С. 29–36.

УДК 32:94(477)
Ставицкий А.В.

Мифологическое пространство русского Причерноморья в контексте аксиологической безопасности России

Согласно традиции рассмотрения мифа как универсалии культуры, мифы следует воспринимать как воплощённые в образно-символической форме идеи, формирующие схожее отношение к вещам, явлениям, идеям и символам общества [4], которые проявляются в истории, политике, культуре и обыденной жизни. Взаимодействуя со средой, они создают сакральное поле ценностно означенных смыслов, в рамках которого люди мыслят, сверяя с ними свою жизнь и обеспечивая через них то внутреннее согласие, без которого функционирование и процветание социума невозможно [5].

Выдающийся русский семиолог Г. Д. Гачев называл эту среду «космо-психологосом». Благодаря ему общество живёт как единый, слаженный и живой организм, где каждый человек свой личный интерес соотносит с общим, создавая систему ценностных координат и воспроизводя «рефлексию взаимных ожиданий и положительных обратных связей» [2, с. 176], без которых внутренней социальной и культурной гармонии социума не будет, что бы об этом ни говорили.

Благодаря своим свойствам, как базовая универсалия культуры миф:

– обеспечивает процесс духовной самоорганизации общества, гармонизируя отношения, выявляя и усваивая социальные ценности и приоритеты, соединяя разум и подсознание, логику и чувства, воплощая их в особом психофизическом состоянии единства с миром, которую можно представить как сакральную гигиену;

– выступает способом одухотворенного существования людей и народов, соотнесённого с высшими мировыми и человеческими ценностями;

– реализуется во времени как сложная иерархия кодирующих структур, через которые происходит постоянная социальная, национальная и культурная идентификация, позволяющая обществу ответить на базовый вопрос его исторического бытия «Кто мы? Откуда? Куда идём?» [6].

Выстроенные в соответствии с мировоззрением людей мифы определяют тот порядок в головах, который затем проецируется на человеческую жизнь, воплощаясь в определённом поведении и обеспечивая стабильность в обществе. Тем самым они формируют своеобразную матрицу, которая как грибница через мельчайшие смысловые и поведенческие установки продуцирует и мотивирует постоянное воспроизводство социума в рамках сложившейся, хотя и не всегда различаемой традиции. А то, что не распознаётся и внешне незаметно, проявляясь в поведении и мировоззрении людей скрыто и опосредовано, может быть разрушено воздействием извне также незаметно для остальных. И не всегда общество бывает к этому готово.

В свете этого понятно, что потеря ценностных смыслов общества путём их замены и конструирования новой идентичности, которая осуществляется путём запуска в сознание новых мифов, работающих подобно раковым клеткам или кодам-вирусам, ведёт к его разложению и гибели [7]. И разрушение СССР тому пример. Чтобы морально разложить общество и обвалить государство, достаточно разрушить воплощённую в определённой мифологии идеологию, которая апеллируют к общим ценностям, канализируя энергию массового энтузиазма в создание и функционирование соответствующих институций. Всё остальное падёт само собой и его не спасут ни армии, ни ракеты. Ведь политические системы в наше время валят, разрушают и берут под контроль не ядерными ударами и танковыми колоннами, а

финансовой удавкой, «технологическими объятиями», выкачиванием ресурсов, истощением экономики и компрометацией ориентированных на будущее традиционных ценностных смыслов [8]. В результате отвечающий за иммунную систему социума миф превращается в оружие массового поражения, с помощью которого глобальные игроки борются за власть в мире, где взаимодействие народов определяется их ценностно-смысловой совместимостью и общей мотивацией к созидательной деятельности и мифотворчеству. И пока большинство людей оценивают проблемы глобальной безопасности в количестве танков и ракет, незаметная глазу борьба за контроль над умами людей с помощью несущей и формирующей смыслы информации идёт на таком технологическом уровне, который может даже обществом не распознаваться.

В рамках культурного взаимодействия миф становится фактором национальной безопасности страны, отвечающим за духовные основы общества и его мотивацию. Такая система безопасности опирается на сложившуюся исторически культурную традицию и формируется в социуме посредством воспитания и образования, давших когда-то право германскому профессору Оскару Пешелю заявить, что войну Пруссии против Австрийской империи выиграл школьный учитель.

В основе включающей воспитание и образование социализации личности, равно как и формирования любого национального и цивилизационного проекта, лежат выработанные в социуме мифологии, в которых данное общество представлено в максимально позитивном виде. Эти мифологии определяют национальную идентичность и позволяют выработать в обществе такие ценностные приоритеты и социальные мотивации, которые делают его духовно сплочённым в рамках единства множеств и дают те культурные ориентиры, без которых позитивное развитие общества практически невозможно [7]. Поэтому рассмотрение проблемы аксиологической безопасности неосуществимо без того, что можно условно назвать цивилизационной программой, культурным кодом, проектом, обеспечивающим обществу духовно осмысленную мотивацию и высокую степень культурного иммунитета. Однако сам культурный код есть квинтэссенция тех мифологий, которые общество вырабатывает, чтобы мотивировать и защищать себя, взаимодействуя с другими культурами, идеологиями и мифологиями. Так, в силу своих природных свойств миф выступает механизмом управления сознанием и инструментом современной глобальной политики, главная задача которого поиск, обретение или разрушение общего символически означенного для людей сакрального смысла. В этом качестве миф становится узловым фактором национальной безопасности, матрицей общенациональной и цивилизационной программы, на основе которой общество живёт и развивается [9]. А значит, кто не кормит свою культуру, тот будет кормить чужую. И не только культуру, но и чужой проект. Кто не осознал себя субъектом мифотворчества, тот станет его объектом. Объектом манипуляции и воздействия на сознание такого продукта мифотворчества, которое лишает человека и общество присущих им воли и ума, как это делает ломехуза с пчёлами, вынуждая забывать о своих национальных интересах и обслуживать интересы тех, кто на их ресурсе паразитирует. Как следствие, на первое место выдвигается способность общества конкурировать с другими социумами в пространстве ценностных смыслов.

В свою очередь следует учесть, что мифотворчество связано с процессом конкуренции цивилизаций в области системно организованного смыслообразования на уровне проектов и стратегий, которые как образы будущего могут быть раскрыты лишь через мифологии. Благодаря грамотно созданным и используемым мифам, глобальные игроки могут идейно и мировоззренчески разоружать государства и народы, получая под свой контроль те ресурсы, для обладания которых они раньше

должны были оккупировать страны и даже уничтожать народы, как это было с коренным населением Америки. Теперь этого делать не нужно. Современная система организованной с помощью мифов манипуляции позволяет без единого выстрела получать в своё распоряжение целые страны, когда местное население не только не сопротивляется экспансии, но даже приветствует её [1]. И тогда работа по сохранению или восстановлению смыслов становится для страны жизненно важной. А смыслы могут существовать только в форме мифологем. Так в условиях информационно-психологической войны Россия начинает осознавать, что помимо социально-экономической, технологической и военной угроз есть ещё вызовы в области отвечающей за пространство ценностных смыслов культуры. А она становится крайне важным силовым направлением, от состояния которого зависит качество людей, идей и технологий

Очевидно, что конкуренция проектов настоящего и будущего потребует сильных мифологий, органично сочетающих динамизм с устойчивостью, а нацеленные на вечность ценностные начала с эффективностью креатива. В свете сказанного внушает надежду позиция В.В. Путина, который в беседе с историками не только отметил важность борьбы за идентичность для морально-психологического состояния общества, но и указал на прямую зависимость между сохранением исторически сложившейся идентичности и физическим вырождением страны, включая депопуляцию, миграцию и деградацию населения [3]. К сожалению, в силу научной и социальной инерции данная тема не стала объектом внимания для науки и политической элиты РФ, несмотря на периодические заявления её руководства о роли культуры и истории для возрождения России. Примером тому может служить отношение к построенному на особой мифологии украинскому проекту, который оказался наиболее эффективным механизмом разложения Русского мира изнутри, отбросив Россию территориально на 350 лет назад, и продолжает использоваться как технология применительно к Северу и Сибири. Вот почему понять целеполагающий смысл и механизм формирования и воздействия украинского проекта без учёта борьбы с целью раскола Русской цивилизации нельзя. А исследовать украинскую мифоисторию без учёта глобальной игры за национальные ресурсы, значит не понимать специфики современного информационного взаимодействия, когда контроль над подобными смысловыми контекстами является обязательным условием успеха в борьбе между странами и цивилизациями. Однако стоит учесть, что успех антисистемных сил в первую очередь связан не с их эффективностью, а с бездеятельностью самой Системы, которая недооценила вызов и не смогла дать адекватный ответ.

Основная задача украинской мифоистории – руководствуясь принципами радикально утверждаемого укроцентризма, доказать древность, исключительность и отдельность украинского народа от русской цивилизации, дабы можно было на этой основе обосновать историческую легитимность украинской нации и украинского государства [10]. Ведь без изменения национальной идентичности всех граждан Украины «профессиональным украинцам» не добиться утверждения украинского проекта с целью превращения страны в аграрно-сырьевой придаток Запада под лозунгом «возвращения в Европу». Для этого нужно с помощью украинской мифоистории перекодировать сознание людей и перезагрузить ценностно означенные смыслы, которыми они живут. Перезагрузка строится на системном разрыве сложившихся смысловых связей. Однако их разрушение приводит к утрате духовности и в конечном итоге изнутри разрушает страну. Именно для этой цели по отношению к России и создавался украинский проект, успешно реализованный в русском Причерноморье. Причём подобная работа ведётся и в других регионах, включая Санкт-Петербург и Москву.

Понятно, что успех украинского проекта в самой Украине связан не с ростом благосостояния граждан, а с Руиной и войной, потому что суицидный по своему характеру проект «Утилизация» в такой же степени антирусский, как и антиукраинский, так как он не ведёт к возрождению Украины, а обосновывает деградацию и утилизацию страны. Поэтому развёрнутое на Украине историческое мифотворчество можно воспринимать не только как борьбу против Русского мира, но и как войну украинцев против себя. В свете последнего стоит отметить, что мифологическое пространство породившего идеологию украинства русского Причерноморья несёт в себе как вирусную отраву, так и противоядие, позволяющее выявлять и излечивать русское «янычарство» через формирование единого стратегического пространства при этнокультурном многообразии.

В этом смысле опыт постижения и преодоления идеологии и мифологии украинства, который наработан на Украине и в Крыму, может быть чрезвычайно полезен для России в настоящем и будущем. В свою очередь он позволяет нам провести аналогию с событиями второй половины XVII в., когда после присоединения большей части Малороссии к Российскому государству во многом благодаря усилиям «киевских книжников» была выработана и реализована имперская идеология России.

Так в борьбе мифов, смыслов и идей за свою русскую идентичность формируется Новая Россия, способная достойно ответить на вызовы истории, и создаются условия для возникновения и утверждения идей, которыми она будет расти в будущем.

Литература

1. Лисичкин В. А., Шелепин Л. А. Война после войны: Информационная оккупация продолжается. М.: Изд-во Алгоритм, Изд-во Эксмо, 2005. 416 с. (Итоги Второй мировой).

2. Матвейчев О. Беляков А. Троянский конь западной истории. СПб.: Питер, 2014.

3. Путин: Не будете бороться за идентичность, станете как Латвия // Eur Asia Daily. URL: http://eadaily.com/ru/news/2016/06/23/putin-ne-budete-borotsya-za-identichnost-stanete-kak-latviya (дата обращения: 12.04.2019).

4. Ставицкий А.В. Современный миф: его природа и предназначение. Севастополь: Рибэст, 2013. 148 с.

5. Ставицкий А.В. Онтология современного мифа. Севастополь: Рибэст, 2012. 543 с.

6. Ставицкий А.В. Современный миф и его основные функции. Севастополь: Рибэст, 2012. 238 с.

7. Ставицкий А.В. Украинская идентичность: общие подходы конструирования и мифологизации. Севастополь: Рибэст, 2013. 160 с.

8. Ставицкий А.В. Украинская «элита»: идентичность и глобальный выбор. Севастополь: Рибэст, 2013. 208 с.

9. Ставицкий А.В. Национально-исторический миф Украины. Севастополь: Рибест, 2015. 748 с.

10. Ставицкий А.В. Украинская мифоистория в режиме информационной войны. Севастополь: Рибэст, 2014. 176 с. (Серия «Мифы Украины»).

УДК 93(94)

Труфанов А.Ю.

Историческая память и мифы о Великой Отечественной войне

Историческая память является представлением о тех или иных событиях, случившихся в прошлом. С течением времени исторические источники имеют свойства искажаться, тем более, что если мы сами хотим знать об историческом моменте в том или ином ключе: позитивном- негативном или наоборот. Как правило, информация получает распространение от узкого круга источников, а потом становится достоянием общественности. Поэтому сведения о таких событиях достаточно монолитны. Источников немного и разница между ними невелика, поэтому и формируется некое общественное мнение.

В этом свете, период Великой Отечественной войны является особенным, стоящим в стороне. Событие было столь масштабным, затронувшим абсолютно все семьи Советского Союза. По статистике свыше 30 млн. человек числились военнослужащими. Каждый шестой в Советском Союзе служил или погиб в Великой Отечественной войне. С учетом того, что линия фронта в годы войны постоянно менялась, очевидцами войны были десятки миллионов человек, а, учитывая, что на оккупированных территориях проживало 70 млн. человек [6, с. 137] (по довоенной статистике), получается, что очевидцами событий является большая часть населения страны.

Таким образом, у непосредственных свидетелей войны сложилось своё представление о тех событиях, соответственно, было своё представление и у государства.

В военные и послевоенные годы государство сформировало собственное понимание войны. Она (позиция) не сталкивалась с противодействием, она сталкивалась с неприятием. Например, официальная точка зрения была выражена в таких фундаментальных изданиях как 6-ти томная история Великой Отечественной войны 60-х годов [1] и 12-томная история Второй мировой войны [4]. Конечно, в них была попытка приукрасить события, развернувшихся в период с 22 июня 1941 по 9 мая 1945. Но причина была проста. Слишком велика была цена, заплаченная за Победу и слишком много было ошибок советского командования, особенно в начальный период войны. Разумеется, было стремление не переврать историю войны, но замолчать наиболее нелицеприятные моменты. Например, как битва за Ржевско-Вяземский выступ. В фундаментальных изданиях это сражение упоминается вскользь, даже нет ни одной крупной карты. Между тем, сражения были более чем масштабны, которые унесли жизни миллионов человек с той и другой стороны.

Стоит отметить, что подобной отношение к Второй мировой войне характерны не только для официальной историографии Советского Союза. В Германии выходили мемуары, упоминающие об основных причинах поражения немецкой армии как «генерал грязь», «генерал мороз», а также об «орде русских» [3, с. 656]. Аналогичная ситуация прослеживается и в настоящее время на различных западных каналах (National Geographic, BBC)

В результате того, что отечественная историография пропагандировала свою точку зрения в исторической памяти народа сложилась точка зрения, что государственная позиция априори не может быть правдивой, только потому, что она государственная. Поэтому в сравнении с воспоминаниями участников событий о том что было, о том что убитых было намного больше и командование было плохое

превосходит официальное изложение событий. Но это человеческая память, которая обладает несколько худшим ресурсом, нежели нарративный источник. Со временем, воспоминания искажаются, обрастают новыми подробностями. В результате возникает дуалистическая ситуация: с одной стороны государственная позиция со строго определенными целями, показать страну в более выгодном свете; с другой- народная позиция, что называется «другая история», не входящей в разногласия с государственной, но, считающейся, по мнению народа, объективной.

Однако, как было отмечено, что официальная история в большей степени не соответствует, особенно в настоящее время, ожидаемым «народной памяти», которая не основывается на данных архивных документов, историографии, а в большей части базируется на личном восприятии действительности.

В этом случае уместно вспомнить точку зрения Виктора Суворова, он же Владимир Резун [5, с. 752], являвшийся сотрудником ГРУ, в своей книге «Ледокол» поднял вопрос о возможном нападении СССР на Германию, тем самым высказал точку зрения, коррелирующийся с «народной памятью», что, отчасти, обеспечила популярность его книг. Еще одной критикой «народной памяти» служат полевые исследования на местах боев. Что характерно, но преувеличение количества потерь, характерного для жителей тех мест, где проходили боевые действия. В тех местах, где их не было, опросы населения коррелируются с архивными данными. В результате, так называемая «народная» история попадает в официальные источники информации. В частности по Ржевско-Вяземской операции существует исследование С. Герасимовой, формирующее «официальную» историю [2, с. 670].

В результате, используя одну историю, формируется другая, а в итоге получается третья. По итогу, в аспекте рассмотрения Великой Отечественной войны, сформировалось несколько волн интерпретации событий.

Одни были созданы государством в 40-х годах XX века и отшлифованы в 70-х. Другие формировались на волне народной памяти. И, зачастую, ни одна из них не коррелирует друг друга, будучи далеки от истины. Одни показывают одно, другие другое.

Попытки найти истину приводят к третьей волне истории, формирующейся на первых двух волнах, но не на критическом отношении, ни на комплексном исследовании.

Таким образом, для формирования объективного восприятия событий Великой Отечественной войны, необходимо всестороннее изучение данного периода: архивов, воспоминания участников событий, военно-археологических данных и внедрять это в массовое сознания.

Литература

1. Великая Отечественная война: в 12 т. М.: Кучково поле, 2015.
2. Герасимова С.А Ржевское побоище. М.: Эксмо: Яуза 2010.
3. Гудериан Г. Воспоминания солдата. Смоленск: Русич, 2004.
4. История Великой Отечественной войны Советского Союза 1941-1945 гг. (в 6 томах). М.: Воениздат, 1960-1965.
5. Суворов В. Ледокол. М.: Добрая книга, 2016.
6. Урланис Б.Ц. История военных потерь. М.: Полигон. 1994.

УДК 94(73).03
Филимонова М.А.

Исторические мифы Войны за независимость США

Исторические мифы Войны за независимость США выполняли несколько функций. Они способствовали складыванию национальной идентичности американцев. С этим же связано становление национальной историографии, праздничной культуры, ремоделирование повседневности. Исторические мифы использовались пропагандой для мобилизации общества.

Просвещенческая культура, частью которой были североамериканские колонии, а затем и Соединенные Штаты в XVIII в., была в определенной мере историоцентричной. Прошлое было значимо для людей эпохи Просвещения. Его восприятие определялось особенностями просвещенческой ментальности: универсализмом и культом прогресса. Человеческая природа в XVIII в. считалась неизменной во все времена. Отсюда актуальность истории как источника релевантных образцов для настоящего.

История выступала как «учительница жизни», как источник готовых моделей, пригодных для использования во все времена. С другой стороны, люди эпохи Просвещения верили в прогресс. Статическая концепция общества, господствовавшая в XVII в., сменилась динамической: рождалось понимание того, что общество меняется в зависимости от исторических условий. При этом предполагалось, что человеческий социум идет к все более разумному, все более совершенному состоянию. Человеческая история должна завершиться созданием Царства Разума. Это создавало базовую концепцию исторического развития, служившую ориентиром людям XVIII в. История начиналась с естественного состояния, когда человечество существовало без государства, закона и принуждения.

Поведение людей в эту эпоху определялось лишь общими закономерностями человеческой природы. Тот объем прав, которым обладал человек в естественном состоянии, и назывался естественным правом. Наиболее распространенной его формулой была триада Дж. Локка: право на жизнь, свободу и собственность. С этим начальным состоянием связан целый комплекс исторических и юридических мифологем, известных как естественное право. Затем предположительно путем заключения общественного договора образовывалось государство, и начиналась долгая история прогресса.

Для американцев представление о естественном состоянии было неотъемлемой частью их общей картины человеческой истории. Идея естественного права и общественного договора позволяла им подвести философскую базу под собственные представления о правах колоний и правах человека. Так, Дж. Отис начинал свой памфлет «Права британских колоний» с бескомпромиссного утверждения приоритета естественного права перед всеми другими обоснованиями права. Естественное состояние для него было периодом совершенного равенства и свободы, ограниченной лишь рамками естественного права и разума.

Естественное право, как считал Отис, выше хартий; даже если парламент отменил бы все хартии в Америке, это не уничтожило бы права колонистов. Никакой закон общества не может сделать справедливым то, что нарушает естественный закон, в частности, лишить индивида собственности без его согласия [6, vol. 1, p. 438–439, 443, 447]. В Америке преобладала скорее гоббсовская, чем руссоистская трактовка естественного состояния. Дж. Адамс писал: «В условиях своего первобытного существования люди, самые дикие, несомненно, были стадными

существами, и они продолжают оставаться социальными не только на каждой стадии цивилизации, но и в каждой возможной ситуации». Но проявлением этой социальности у Адамса становились страсти весьма асоциальные: амбиции, ревность, стремление выделиться из среды себе подобных [3, p. 176]. Понятно, что при этом естественное состояние оценивалось ниже, чем государственное существование. Руссоистская идеализация естественного состояния американским мыслителям не свойственна. Массачусетский политик Т. Парсонс полагал, что свободное правление дает гражданину больше преимуществ, чем догосударственная анархия [7, p. 327].

Вторая неизменная тема просвещенческой исторической мифологии – античность. Просвещение в целом оценивало прошлое ниже, чем настоящее, но для древней Греции и древнего Рима делалось исключение. Их история идеализировалась. Идеализированные образы античных полисов и героев греческой и римской истории прочно заняли место образцов для подражания. Античность неизменно присутствовала в трудах американцев XVIII в.

Широкое распространение классического образования превращало античную историю в неиссякаемый и почти общедоступный источник иллюстраций, аргументов, моделей. Так, Т. Джефферсон изучал античную историю по Плутарху и Геродоту; ораторское искусство – по Цицерону и Демосфену [2, с. 26]. Античная история была для «отцов-основателей» и наиболее доступным источником опыта функционирования республиканского правительства. В XVIII в. республик было немного, и они отличались специфическими чертами. Их история была известна американцам гораздо меньше, чем история Афин или Рима.

Образ Рима в текстах Американской революции детализирован и динамичен. Внимание вигов при этом концентрировалось главным образом на двух периодах римской истории: установлении республики и ее падении. Римская республика считалась воплощением гражданской свободы, патриотизма и умеренности. История ее падения напоминала республиканцам XVIII в. о необходимости сохранять бдительность и страшиться честолюбивых лидеров, подобных Цезарю. Защитники республики – Брут Младший, Катон Утический, Цицерон – воспринимались как идеальные революционеры. Самих себя американские революционеры воспринимали, как наследников античных республиканцев.

Третья группа исторических мифов в Американской революции связана с английской историей, поскольку происхождение ее лидеров было англосаксонским, и Англия, перестав быть метрополией, все же оставалась страной, откуда вышли предки североамериканских колонистов. Центром мифа в данном случае была легендарная «саксонская конституция», якобы существовавшая до завоевания Англии норманнами. Для просвещенческих историографических концепций вообще характерно представление о некой изначальной свободе, утраченной в результате завоевания. Американцы легко могли применить повествование о норманнском иге к собственной ситуации.

Король Георг III также был иностранцем, как и Вильгельм Завоеватель. Джефферсон рекомендовал включить англосаксонский язык в программу преподавания Университета Виргинии, а на гербе США предлагал изобразить ютских вождей Хенгиста и Хорсу, «к которым мы имеем честь возводить свой род» [5, vol. 5, p. 690]. Он же включил «саксонский миф» в свой «Общий обзор прав Британской Америки». В этой работе он также говорил о «саксонских предках», общих для англичан и американцев, и об учрежденной саксами в Британии «системе законов, которая так долго была славой и защитой этой страны» [1, т. 2, с. 8]. Историк Мерси Уоррен перечисляла основные принципы свободного правления: разделение властей, суд присяжных, неприкосновенность личной свободы и частной

собственности. И подытоживала: «Таковы были права человека, привилегии англичан и требования американцев, таковы были принципы саксонских предков Британской империи» [8, vol. 2, p. 630]. Просвещение не было привержено принципу историзма, и Уоррен не замечала, как нелепо ассоциировать просвещенческие принципы конституционализма с ранним средневековьем. «Саксонский миф» становился для американцев частью собственной идентичности и частью представления о том идеальном прошлом, элементы которого можно попытаться восстановить в настоящем.

Наконец, сама Американская революция становилась центром собственного исторического мифа. В одной из речей, произнесенных в честь дня независимости в 1788 г., говорилось: «Счастливое воздействие Американской революции чувствуется далеко за пределами Америки» [4, p. 21–22]. Ритуализованное обращение к истории революции было неотъемлемой частью американской политики. Уже к концу Войны за независимость сложилась традиция произнесения речей 4 июля, закреплявших связь между провозглашением независимости США в 1776 г. и текущей политикой. Ораторы, как правило, подчеркивали превосходство рационалистической и «философской» Американской революции над переворотами, известными из европейской истории: «Греция могла похвастаться Солоном, Ликургом и другими великолепными гениями, которые действительно делают честь человеческой природе, но не может похвастаться революцией, произведенной размышлением» [4, p. 11]. Значение Американской революции подчеркивалось и в первых посвященных ей исторических сочинениях Д. Рамсея, Мерси Уоррен.

Таким образом, в исторической мифологии Войны за независимость США можно выделить четыре основные темы: естественное состояние и общественный договор; античная Греция и Рим; саксонские вольности; сама Американская революция. Из них три не являются американскими по происхождению и заимствованы из английской или общеевропейской просвещенческой культуры. Связь с некоторыми из них (как с античностью) для американцев была в чистом виде продуктом воображения; никакой связи с римским или греческим прошлым у них на самом деле не было.

Четвертая, собственно американская тема, связанная с зарождением национальной историографии, в XVIII в. находилась лишь на самой начальной стадии своего развития. Функционирование исторических мифов в Американской революции было успешным и не зависело от того, насколько они соответствовали исторической реальности или были связаны с прошлым США либо Великобритании. Достаточно было того, что сами носители соответствующего сознания верили в них, считали актуальными и значимыми для своего настоящего. Мобилизационный потенциал исторических мифов активно использовался американской революционной пропагандой; исторические мифы играли важную роль в формировании новой американской идентичности.

Литература

1. Американские просветители. Избранные произведения: 2 т. М.: Мысль, 1968–1969. Т. 2. 446 с.

2. Согрин В.В. Джефферсон: человек, мыслитель, политик. М.: Наука, 1990. 280 с.

3. Adams J. The Political Writings / Ed. by G.A. Peek. N.Y.: Bobbs-Merrill, 1954. 223 p.

4. Hitchcock E. An Oration July 4, 1788. Providence: Printed by Bennett Wheeler, [1788]. 24 p.

5. Journals of the Continental Congress. 1774–1789: In 34 vols. / Ed. by W.Ch. Ford. Washington, 1904–1937. Vol. 5. 439 p.

6. Pamphlets of the American Revolution, 1750–1776: In 2 vols. / Ed. by B. Bailyn. Cambridge (Mass.): The Belknap Press of Harvard University Press, 1965. Vol. 1. 804 p.

7. The Popular Sources of Political Authority: Documents on the Massachusetts Constitution of 1780 / Ed. by O. Handlin, M. Handlin. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1966. 978 p.

8. Warren M. History of the rise, progress, and termination of the American Revolution: In 2 vols. Indianapolis, 1994. Vol. 2. 380 p.

УДК: 821.111-311.8 + 910.4(410:477.75) + 94(477.75)“17”

Храпунов Н.И.

«На взгляд Запада»: народы Крыма в записках иностранных путешественников конца XVIII – начала XIX в.[36]

Одним из результатов первого присоединения Крыма к России в 1783 г. стало формирование «крымского мифа» – особого представления о полуострове, особым образом интерпретировавшего объективную реальность. Точнее, таких мифов было несколько: одни формировала российская государственная идеология, другие – иностранные авторы. Важнейшую роль играли записки путешественников, которые в XVIII–XIX вв. были важнейшим источником сведений об отдаленных регионах и для официальных властей, и для общественного мнения. Созданные путешественниками описания, образы и стереотипы оказывали непосредственное воздействие на деятельность их современников и потомков – политиков, предпринимателей, ученых, литераторов, которые на их основе формировали представления о Крыме и о действиях России в регионе, принимая соответствующие решения в своей профессиональной области. Многие черты этого дискурса сохраняют актуальность до сего дня. Изучению «крымского мифов» посвящена обширная историография [18; 3; 6 (с библиографией)]. В данном докладе речь пойдет об одном из измерений «крымской мифологии» – образах населявших полуостров народов.

В эпоху Просвещения многонародность считалась свойством Востока. Можно вспомнить, например, письмо Екатерины II Вольтеру из Казани (1767): «*теперь я в Азии <…> в сем городе находятся двадцать различных народов, один на другого не похожих. Надобно же иметь им свойственную каждому одежду!*» [4, с. 31–32]. Знаменитый британский путешественник Э.-Д. Кларк (1800) сравнил Крым со «зверинцем живых редкостей»: «*Обнаруживающееся в Крыму многообразие разных народов, каждый из которых живет как будто в своей собственной стране, практикуя свои особые обычаи и сохраняя свои религиозные обряды, является одним из примечательных обстоятельств, делающих этот Полуостров интересным для чужестранца…*» [7, p. 221–222]. Путешественники, оказавшиеся в дальних краях, описывали их жителей как Других, противопоставление с которыми позволяло лучше понять и описать собственную культуру. Потому они выпячивали необычные черты чужого, уделяя меньше внимания или даже игнорируя те аспекты, которые казались близкими европейской «норме». Практически все путешественники смотрели на жителей Крыма с позиций превосходства собственной культуры и западноевропейской цивилизации. Уникальное сочетание мусульманской, иудейской и христианской культур на относительно небольшой территории позволило иностранцам обнаружить здесь разных «Других», используя их образы для решения разных задач.

Предполагалось, что на Востоке Европы можно встретить древние народы – скифов, сарматов, гуннов, кимвров, которые не исчезли в истории, но лишь изменили свои названия. Так, шотландец М. Гатри (1802), обратив внимание на черные одежды караимов, предположил, что эти «черные евреи» были потомками «черных плащей» – меланхленов, известных античным авторам, «*которые отличались от всех остальных наций в этих краях тем, что, даже во времена Геродота носили черный наряд, столь же необычный сейчас, как и тогда, в этой части мира*» [11, p. 84]. Гатри полагал, что

[36] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-09-00053 «Крым в восприятии англичан конца XVIII – начала XIX в.».

название Крыма происходит от имени его древних жителей – киммерийцев, которых, по созвучию, он отождествил с древними кимврами, кельтам и галлами, то есть предками и его самого, и его супруги-француженки. Отметив, что именно эти древние люди «дали законы лучшей части Европы», Гатри тем самым отыскал место для Крыма на «карте цивилизации» [11, p. 195].

В большинстве травелогов встречается слово «Та(р)тария», обозначавшее земли, некогда бывшие под властью монгольской империи, в том числе Крым. Нашествие монголов в XIII в. шокировало европейцев – в них увидели предсказанных христианскими пророчествами предвестников конца света [5, с. 13, 39, прим. 16]. Подчеркивая связь монголов с преисподней древнегреческих мифов – Тартаром, в название их страны и их самих добавили букву «р», получив *Тартарию* («Tartaria») и *тартар* («Tartars»). Крымских татар обычно связывали с кем-то из древних народов. Уильям Итон, побывавший в Крыму накануне присоединения к России, считал их потомками свирепых гуннов, поскольку татарский способ ведения войны напоминал гуннский и был полностью противоположен европейским обычаям [10, p. 202, 331–332]. Нередко татар считали другими архетипичными кочевниками – скифами. Англичанин Р. Хебер (1806), описывая выделку кожи и стали в Бахчисарае и Карасубазаре (Белогорске), заметил, что это – «скифские ремесла» [19, p. 538]. Гатри же просто заметил, что скифы и татары – «всего лишь разные имена одного народа» [11, p. 406]. Образ скифов примеривали к разным народам, причем в зависимости от контекста он мог нести как положительные, так и отрицательные коннотации. Например, Вольтер называл «скифами» русских, сначала как варваров, готовых приобщиться к достижениям западной цивилизации, а затем – восхищаясь благородством Екатерины II (в качестве правительницы России воплощавшей в себе всех скифов), покровительствовавшей французским философам [2, с. 158–159, 330]. Кларк же называл «скифами» русских, ссылаясь при этом на авторитет крымских греков: «*Позднее мы обнаружили, что это было обычное бранное слово, ведь хотя греки исповедуют ту же веру, что и русские, первые ненавидят вторых так же искренне, как турок и татар*» [7, p. 145]. Считая русских полной противоположностью «западной цивилизации», Кларк неоднократно обвинял их в бессмысленным и безжалостном уничтожении памятников культурного наследия. «*Если [Эгейский] Архипелаг когда-нибудь попадёт во власть русских, прекрасные остатки Древней Греции будут разрушены, Афины будут снесены до основания, не останется и камня, показывающего, где стоял город. По сравнению с русскими турки обладают вкусом и глубокой учёностью*» [7, p. 207]. Французский гувернер и секретный агент Ш.-Ж. Ромм отметил эту тягу к бессмысленному уничтожению на примере роскошной мусульманской бани в Феодосии: «*русские, искусные в разрушении, разрушили это великолепное здание и умножили число кабаков*» [17, p. 88]. Свойством людей нецивилизованных считались суеверия. Миссионер Э. Хендерсон (1821), желая подчеркнуть разницу между караимами, которым он симпатизировал, и евреями-ортодоксами, заметил: «*Караимы свободны от многих предрассудков, которые обнаруживаются у евреев в целом, таких как [вера в] переселение душ, власть талисманов и пр.*» [12, p. 322]. Английская колонистка М. Хоулдернесс (1816–1820) писала, что «*Татары носят огромное количество оберегов и амулетов, хранящих их от болезни и других напастей*», а гречанки наотрез отказывались прививать детей от оспы: «*То, что предназначено богом, – говорят они, – то и сбудется*» [13, p. 153–154].

Гатри, задумавший доказать моральное превосходство караимов над евреями, указал на их трудолюбие и чистоплотность [7, p. 83]. Опрятно считалось свойством человека цивилизованного, а потому это свойство приписывали тому или иному

народу нередко в зависимости от пристрастий автора. Английскую авантюристку Э. Крейвен (1786) возмутила грязь на улицах и в жилищах татар, а также их несклонность менять белье даже после бани [8, p. 162, 174, 181, 183]. Хебер же заметил, что татары содержат в чистоте жилища, одежду и себя самих [19, p. 263]. Кларк заметил, что даже беднейшие дома татар содержатся в чистоте, тогда как в жилищах русской знати богатство и роскошь прикрывают грязь [7, p. 235].

Восточные нормы, требовавшие от женщин скрывать лицо и жить в отдельном помещении, воспринимались как показатель ревности мужчин. По словам Хебера, в этом вопросе «татары заходят даже дальше, чем турки» [19, p. 310]. Оборотная сторона этой мысли – суждение австрийского императора Иосифа II (1787), что виденная им смазливая татарка «*казалось, сердилась на Магомета за то, что не могла показать себя, и, по-видимому, весьма терпимо отнеслась бы к обществу христиан, любезностями которых не побрезговала бы*» [14, S. 371–372]. Подобные картины способствовали тому, что Пушкин, описывая страсти в ханском гареме, ориентировался не только на собственные впечатления от поездки в Бахчисарай, но и на романтичные записки других путешественников [9, p. 18].

Хоулдернесс заключила, что «*В простой жизни татар можно обнаружить многие черты сходства с тем, что сказано в Писании о начале истории. И сейчас, как и тогда было обычно, их богатство заключается в стадах, отарах и численности их семейств*а» [13, p. 217]. Так возникло представление о свойственной крымским татарам лености, которое поначалу не имело негативной окраски. Наоборот, бельгиец Ш.-Ж. де Линь (1787), наблюдавший за жизнью татар в своем поместье на южном берегу, увидел в них персонажей руссоисской утопии, неиспорченных цивилизацией дикарей, не имевших нужды в труде и довольствовавшихся минимумом благ для счастливой жизни на лоне прекрасной природы: «*Я благословил ленивцев. Я обещал защищать их от притеснений*» [16, p. 68]. Впоследствии особое отношение мусульман к труду и предпринимательству было переосмыслено. Хоулдернесс, прожившая четыре года в крымской деревне, писала: «*В результате исключительной лености своего характера они [татары] всегда больше ценят приобретенное ценой небольшой хитрости, чем то, за что приходится платить собственным трудом. Потому украсть фрукты или дрова из сада по соседству куда больше соответствует татарским нравам, чем отправиться рубить дрова в лес, отстоящий на несколько миль. <…> Они – наихудшие в мире работники <…> Хороший пример татарского трудолюбия – то, что они копают землю сидя. Очень часто можно наблюдать, как они рубят дрова, не выпуская изо рта трубки, причём даже в тёплую погоду эту двойную операцию ещё усложняет тяжёлый кафтан*» [13, p. 274–275].

Так путешественники создавали «национальные» образы и стереотипы, многие из которых продолжают существовать в общественном сознании до сего дня. Их записки не были объективны и зачастую больше говорили о самом авторе, его образованности и наблюдательности, мышлении и психологических комплексах, чем о наблюдаемых феноменах. В результате они нередко толкали политиков на не самые разумные действия. Так, расхожее представление о татарской лености почти наверняка было одним из факторов, побудивших Александра II не препятствовать их выселению в Турцию, которое он счел благом для Крыма [15, p. 170]. Антирусские же стереотипы актуализировались в моменты обострения отношений России и Запада. Не случайно одной из вводных статей в современном издании записок Жильбера Ромма стал текст, изначально опубликованный на пропагандистском ресурсе в Интернете, который построен на далеко не всегда справедливых обвинениях француза в адрес русских [17, p. 11–19]. Показательно сходство антироссийской риторики Кларка и дискурса о «русском варварстве», который выработала пропаганда Наполеона в 1812 г.

[1, с. 22–32]. В годы Крымской войны англичане и французы, прикрываясь восходившими к Кларку рассуждениями о необходимости «спасения» памятников археологии, вели раскопки в Херсонесе и на Керченском полуострове, вывозили находки на Родину, а также разграбили несколько музеев [3, с. 231–236]. Сегодня такая риторика свойственна украинским властям и их западным покровителям, предъявившим претензии на археологические коллекции крымских музеев.

Литература

1. Ададуров В. В. Война цивилизаций. Социокультурная история русского похода Наполеона. Т. 1. Киев: Laurus, 2017. 400 с.
2. Вульф Л. Изобретая Восточную Европу: карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. М.: Новое литературное обозрение, 2003. 548 с.
3. Орехов В. В. В лабиринте крымского мифа. Великий Новгород; Симферополь; Нижний Новгород: Растр, 2017. 578 с.
4. Переписка российской императрицы Екатерины Второй с г. Вольтером с 1765 до 1778 года. Ч. I / пер. с фр. М. Антоновский. СПб.: Императорская академия наук, 1802. 245 с.
5. Филюшкин А. Как Россия стала для Европы Азией? // Изобретение империи: Языки и практики. М.: Новое издательство, 2011. С. 10–48.
6. Храпунов Н. И. «Место, богатое воспоминаниями и иллюзиями»: образы Тавриды в сочинениях путешественников // Проблемы интеграции Крыма в состав России, 1783–1825. Севастополь: Альбатрос, 2017. С. 329–352.
7. Clarke E. D. Travels in Various Countries of Europe, Asia, and Africa. Pt. 1: Russia, Tahtary, and Turkey. 4th ed. Vol. 2. London: T. Cadell and W. Davies, 1816. 524 p.
8. Craven E. A Journey through the Crimea to Constantinople in a Series of Letters. London: G. G. J. and J. Robinson, 1789. 327 p.
9. Dickinson S. Russia’s First “Orient”: Characterizing the Crimea in 1787 // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History. 2002. Vol. 3. No. 1. P. 3–25.
10. Eton W. A Survey of the Turkish Empire. London: T. Cadell, Jun. and W. Davies, 1798. 516 p.
11. Guthrie M. A Tour, Performed in the Years 1795-6, Through the Taurida, Or Crimea... London: T. Cadell, Jun. and W. Dawies, 1802. 446 p.
12. Henderson E. Biblical Researches and Travels in Russia. London: James Nisbet, 1836. 538 p.
13. Holderness M. Journey from Riga to the Crimea. 2nd ed. London: Sherwood, Gilbert, and Piper, 1827. 316 p.
14. Joseph II und Katharina von Russland. Ihr Briefwechsel / Hrsg. A. von Arneth. Wien: Wilhelm Braumüller, 1869. 393 S.
15. Kozelsky M. Crimea in War and Transformation. Oxford: Oxford University Press, 2019. 280 p.
16. Ligne Ch.-J. de. Lettres et pensées / ed. M. de Staël. Paris; Genève: J. J. Pachoud, 1809. 336 p.
17. Romme Ch.-G. Voyage en Crimée en 1786 / éd. M. Deschanet, G. Bekirova. Paris: L’Harmattan, 2016. 150 p.
18. Sasse G. The Crimea Question: Identity, Transition, and Conflict. Cambridge (Massachusetts): Harward University Press, 2007. 400 p.
19. The Life of Reginald Heber, D. D., Lord Bishop of Calcutta... Vol. I. New York: Protestant Episcopal Press, 1830. 638 p.

10. Миф как инструмент политики и фактор национальной безопасности. Роль мифа в межцивилизационном взаимодействии. Миф в информационно-психологических, ментальных и консциентальных войнах. Роль мифа в идентификационных практиках и психотехниках

Историческое сознание становится мифологическим и стихийно – в итоге массовой самоидентификации «простых людей» на уровне обыденных восприятий и представлений реальности, и целенаправленно – как результат позиционирования этнических элит и их идеологической деятельности.

А.В. Баранов

Взаимодействуя со средой, мифы создают поле ценностно означенных смыслов, в рамках которого люди мыслят свою жизнь, сверяя с ними свои действия и обеспечивая через них то внутреннее согласие, без которого функционирование и процветание социума невозможно Ставицкий

А.В. Ставицкий

УДК 323.1
Баранов А.В.

Исторические мифы как элемент этнонационализма (на примере Юга России и Северного Кавказа)[1]

Актуальность научной темы. Представления народов о своём прошлом имеют особую актуальность в традиционных либо переходных обществах. Именно история наиболее зримо и осязаемо воплощает в себе ценности этнического самосознания. Прошлое не только даёт этническим группам и их элитам образцы поведения, но и представляет собой сакрализованный и мифологизируемый стереотип массового сознания, поддерживаемый благодаря разнообразным каналам социализации. Исторические мифы становятся актуальными также во времени болезненных кризисов, сопровождаемых утратой либо расколом «духовного ядра» цивилизации, когда преобладает инверсионное восприятие прошлого (оно трактуется или как «черная дыра», или как «утраченный рай»). Мифы интегрируют этнические общности на основе противопоставления «мы – они»; служат иррациональным «кодом» принадлежности к своей группе. Укоренённый и сложный миф – признак высокоразвитой групповой и индивидуальной идентичности. Вместе с тем, анализ исторических мифов в контексте современного этнонационализма проводится до сих пор эпизодически.

Цель статьи – дать оценку роли исторических мифов как элемента этнонационализма на материалах современных Юга России и Северного Кавказа. Выборка включает в себя территорию Южного и Северо-Кавказского федеральных

[1] Статья выполнена в рамках проекта Российского фонда фундаментальных исследований № 17-03-00802 «Конфликтогенные и интеграционные факторы развития человеческого потенциала Юга России в условиях новых геополитических вызовов».

округов, в которых мифологемы этнополитической мобилизации проявились наиболее весомо вследствие этнической и конфессиональной разнородности региональных сообществ. Юг России и Северный Кавказ относятся к «контактным зонам» цивилизаций, где этническая идентичность неразрывно связывается с социальным, экономическим и политическим статусом; где пролегают основные линии социокультурных расколов. Речь идёт о традиционализме общественной системы, для чего этнонационализм является выгодным идеологическим ресурсом. Такие социокультурные параметры, как индивидуализм либо корпоративизм этнической культуры, тип и уровень религиозности, этностатусное неравенство, консенсуальность либо острая конфликтность различают народы. Временные рамки исследования – с 1988 г. до наших дней, т.е. с начала легального плюрализма конструируемых этноисторических мифов.

Как отмечают Д. Мейберн-Льюис и К. Дженкинс, в таких состояниях особенно активно идет политизация этничности. Последняя используется элитами и другими субъектами политики как важная мотивация раскола общества, служит важным средством достижения политических целей [1; 2]. В российской этнополитологии наиболее системные исследования темы предпринимали М.Н. Губогло, В.А. Ачкасов и С.А. Бабаев, Л.С. Гатагова [3; 4; 5].

Историческое сознание способствует становлению этнической идентичности. Эта задача осуществляется путём произвольной выборки фактов прошлого и их истолкования ради текущих политических целей. Важно отметить, что историческое сознание становится мифологическим и стихийно – в итоге массовой самоидентификации «простых людей» на уровне обыденных восприятий и представлений реальности, и целенаправленно – как результат позиционирования этнических элит и их идеологической деятельности.

Этнополитическая мобилизация – это процесс, с помощью которого этническая группа (реальная или виртуальная) использует этнические ценности, мифы и символы как важный ресурс повышения своего политического статуса, конструирования общей идентичности народа (по В.А. Ачкасову и С.А. Бабаеву). Этапами освоения ресурсов мобилизации последовательно выступают:

- конструирование и мобилизация этничности;
- политизация этнического наследия;
- этническое «очищение» от якобы чуждых иноэтничных либо общемировых ценностей [4, с. 60–63].

Долгосрочные (историко-культурные) различия между этгническими идентичностями вызваны такими чертами цивилизаций, как: тип и уровень религиозности сообщества, установка на индивидуализм либо корпоративизм, тип и темпы социального развития. В.А. Ачкасов и С.А. Бабаев отмечают, что человек может быть ориентирован в силу стереотипов этнической культуры на идеальный образ настоящего, будущего или прошлого. [4, с. 65]. Нацеленность на «золотой век» прошлого побуждает создавать идентичность на основе общего этнического происхождения, языка, религии, ценностей и ориентаций традиционной культуры.

Идеология этнонационализма нуждается в закреплении раскола общества по архаичному принципу «мы – они», причём самосознание должно мифологизироваться. Создаётся собирательный гиперпозитивный образ «своей» группы и гипернегативный «образ чужих» (врага). Делается всё, дабы скрыть и преуменьшить внутреннюю неоднородность своей группы и её отличительных черт. Достижение независимости требует, прежде всего, обосновать наличие этнонации – субъекта государственного суверенитета. Однако реальные ресурсы постсоветских этнических элит, мягко скажем, не соответствуют уровню их притязаний.

Пространство Юга России достаточно отчётливо делится на два социокультурных ареала: с преобладанием славянского населения (Дон, Кубань, Терек, Ставрополье, Черноморское побережье, Нижнее Поволжье) и с преобладанием народов Северного Кавказа (республики Северного Кавказа, за исключением Адыгеи). Контактной зоной, пограничным «микстом» являются территория Адыгеи и в особенности ряд городских лакун в республиках (г. Майкоп, Владикавказ, Каспийск, Кизляр), поскольку в них сохраняется весомая доля русского населения.

Для первого ареала роль стереотипов исторического сознания играют следующие мифологемы:

- извечное тяготение восточнославянского мира к Причерноморью и русское присутствие в нем (акцентируемые события: разгром Хазарии, Тмутараканское княжество, женитьба Ивана Грозного на кабардинской княжне и т.д.);
- противостояние «леса» и «степи», земледельцев и кочевников, цивилизации и «Дикого Поля»;
- разрушительность влияния Османской империи и Персии на Кавказе;
- цивилизующая и умиротворяющая роль Российской империи на Юге страны;
- роль казачества как «держателей щита» на рубеже света и тьмы, России и Востока [6; 7].

Данная расстановка смысловых акцентов не случайна. Она закрепляет в массовом сознании общероссийскую идентичность, которая особенно остро и «интимно» воспринимается в условиях пограничного и поликультурного региона, внешних геополитических угроз и рисков сепаратизма. Аналитики давно осмыслили феномен имперства и традиционализма военных окраин цивилизационных ареалов – «контактных зон» цивилизаций, фронтира (Ф.Дж. Тёрнер). Применительно к России феномен глубоко исследовали ещё дореволюционные историки М.К. Любавский и Н.М. Ядринцев [8; 9], а на материале современного Юга страны – Е.В. Морозова, В.А. Шнирельман, В.А. Колосов и А.Д. Криндач [10; 11; 12].

Одновременно благодаря имперству, как ни парадоксально это звучит, стереотипы исторического самосознания русских на Юге, в особенности – в бывших казачьих областях, носят подчеркнуто регионалистский характер. Таковы: бинарная идентичность («мы вместе с Россией» вместо «мы – часть России»), москвоборчество и регионализм, апология казачества как носителя смыслового ядра культуры [13; 14].

Стереотипы казачьей интеллектуальной элиты в большей мере, чем остальных русских, традиционны. Выше сохранность исторических воинских традиций и корпоративной сплоченности. На данной основе была сконструирована идеологема двойной идентичности казачества: субэтноса русской нации (в радикальном варианте – отдельного народа). Она носила ответный, «симметричный» характер в отношении национализма в республиках.

Лозунги казачьих движений в период этнополитической мобилизации начала 1990-х гг. включали даже атаманское правление, статус «коренного народа» (наравне с горцами Кавказа), привилегии в землевладении, повышение статуса регионов компактного проживания казаков. Показательно, что хронологический ритм и направленность этнополитической мобилизации казачества совпал с таковыми у этнических групп большей части Кавказа. К 1994 г. состоялся пакт элит при доминирующей роли правящих слоёв. После этого казачьи организации в основном лояльны Российскому государству, декларируя свою особую роль в обеспечении его единства и безопасности. Массовое сознание также воспринимает казачество как защитника русских интересов на Кавказе.

Мифологемы исторического сознания в ареале республик Северного Кавказа носят более традиционалистский и однородный, чем в краях и областях региона,

характер. На глубинном уровне это объяснимо циклическим ритмом исторического времени и социокультурных изменений. Общественное восприятие истории в республиках Северного Кавказа относительно более целостно и ценностно, а не расколото и прагматично, как в русском социокультурном ареале. Роль идет в данном случае не об оценке персональных взглядов исследователей, а о смысле «основного русла» развития историографии, которое поощряется и направляется курсом региональных управляющих группировок.

На Северном Кавказе мифы этнонационализма получили распространение вследствие социокультурной регрессии в период распада СССР и этнополитической мобилизации. В качестве основных мифологем этнические элиты выдвигали культурно-историческую близость «коренных» народов, их принадлежность к исламскому миру, общность социальных институтов и норм поведения.

Из данных черт ментальности следуют мифологизированные стереотипы исторического сознания на Северном Кавказе:

- идея «северокавказской цивилизации», якобы игравшей весомую роль в мировой политике и этнически родственной первичным цивилизациям Шумера, Вавилона, Египта и т.д.;
- модель «потерянного рая» – общества до российского завоевания Кавказа «огнем и мечом»;
- восприятие Кавказской войны (1817 – 1864 гг.) и имамата как центральных исторических событий и ориентиров национально-исторического возрождения;
- акцентирование конфликтных аспектов и проявлений в противоречивой системе отношений между Россией и разнообразными политическими образованиями региона;
- умолчание об извечной мозаичности и социокультурной неоднородности Северного Кавказа, конструирование мифа о дуальной оппозиции «Россия – Кавказ» не только на этнической, но и на конфессиональной основе;
- примордиальное и остроконфликтное восприятие принадлежности территории, которая аргументируется доводами исторической давности проживания, автохтонности своего народа; при этом дисперсное проживание народов и факты этнических котактов замалчиваются [15; 16].

Следует подчеркнуть, что упомянутая тенденция не является единственной и господствующей в исторических исследованиях на Северном Кавказе. Документально обоснованные и толерантные оценки исторических событий даны в работах Б.М. Джимова, М.М. Блиева и В.В. Дегоева, З.А. Жаде, Е.С. Куква, С.А. Ляушевой, А.Ю. Шадже и многих других исследователей [17; 18; 19].

На наш взгляд, императивы национальной безопасности и территориальной целостности России ставят неотложную задачу перед научными сообществами и СМИ, формирующими в немалой мере сознание, – поддерживать интеграцию историко-этнических представлений, преодолевать «замыкание» в кругу конфликтных застарелых претензий. Это требует целенаправленной и скоординированной деятельности по созданию приоритетных ценностей: мира, межэтнических согласия, взаимного уважения и признания равного достоинства каждой этнической группы. Данная деятельность должна стать одним из направлений этнополитики, информационной политики государства и общественных объединений.

Литература

1. Мейберн-Льюис Д. Демократия, тоталитаризм и этнический плюрализм // Расы и народы. М.: Наука, 1997. Вып. 24. С. 18–26.

2. Jenkins J.C. Resource Mobilization: Theory and the Study of Social Movements // Annual Review of Sociology. Palo Alto, 1983. Vol. 9. P. 527–553.

3. Губогло М.Н. Идентификация идентичности: Этносоциологические очерки. М.: Наука, 2003. 764 с.

4. Ачкасов В.А., Бабаев С.А. «Мобилизованная этничность». СПб.: С.-Петерб. филос. общ-во, 2000. 200 с.

5. Гатагова Л.С. Чему мы учим // Родина. М., 2000. № 1–2. С. 203–206.

6. Матвеев О.В. Историческая картина мира кубанского казачества: особенности военно-сословных представлений (конец XVIII – начало XX в.). Дис. … д-ра ист. наук. Краснодар, 2009. 618 с.

7. Баранов А.В. Роль этнополитических мифов в конструировании идентичности казачества // История и современность. Волгоград, 2014. №1(19). С. 69–86.

8. Любавский М.К. Очерк русской колонизации с древнейших времен и до начала XX в. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1996. 628 с.

9. Ядринцев Н.М. Собрание сочинений. В 2 т. Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики, 2000. Т. 1. 480 с.

10. Колосов В.А., Криндач А.Д. Тенденции постсоветского развития массового сознания и политическая культура Юга России // Полис. Политические исследования. М., 1994. № 6. С. 120-133.

11. Шнирельман В.А. Быть аланами: интеллектуалы и политика на Кавказе в XX веке. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 696 с.

12. Морозова Е.В. Региональная политическая культура. Краснодар: Изд-во Кубан. гос. ун-та, 1998. 348 с.

13. Куцеев Г. Этническая история казачества. Краснодар: Изд. группа Кубан. ин-та технич. творчества, 1995. 152 с.

14. Корень Р.В., Горельченко Н.Н. Азбука возрождения казачества. Очерки духовно-социально-этнической философии. Ставрополь: Сполох, 1998. 279 с.

15. Доного Х.-М. Сказание о Шамиле. Махачкала: Б.и., 1997. 18 с.

16. Половинкина Т.В. Черкессия – боль моя. Майкоп: ГУРИПП «Адыгея», 2001. 224 с.

17. Блиев М.М., Дегоев В.В. Кавказская война. М.: Росет, 1994. 592 с.

18. Джимов М.М., Адыги в XX веке // Гуманитарная наука Юга России в XX веке. Материалы регион. науч.-практ. конф. Краснодар, 2000. С. 82–86.

19. Российская идентичность на Северном Кавказе / З.А. Жаде, Е.С. Куква, С.А. Ляушева, А.Ю. Шадже. М.: Социально-гуманитарные знания; Майкоп: ООО «Качество», 2010. 248 с.

УДК 394
Буганов А.В.

Мифы исторической памяти русских крестьян[1]

Россия окружена огромным количеством противоречивых мифов о собственной истории – о культурной отсталости, о повсеместном крепостничестве и тюрьме народов, о пьянстве и лени, о наивном монархизме и т.д. [См.: 1, с. 39–65; 2; 3] Возможно, ни один народ в мире так по-разному не оценивается, как русский. Почему эти мифы создаются и так долго бытуют? Безусловно, играет свою роль недостаточное знание большинством населения своего исторического прошлого. Но, главное состоит, пожалуй, в том, что в русской истории огромную роль играли различного рода «теории», идеология, тенденциозное освещение настоящего и прошлого. Ведь для достижения своих целей, обоснования необходимости перемен, осуществления преобразований революционерам (да и реформаторам тоже) нужно создать совершенно искаженные представления о предшествующей истории, ее «отрицательный» вариант. При этом, сознательно затеняются, искажаются неугодные страницы прошлого. Семивековая допетровская история была оклеветана окружением Петра I, большевики создали и внедрили в массовое сознание миф о косной и неподвижной императорской России. Многим поверхностным представлениям об отечественном прошлом мы во–многом обязаны мифотворцам–преобразователям, способствовавшим утрате исторической памяти и большевизации общественного сознания.

Вместе с тем, несомненно также и то, что всем народам (особенно на что-то в истории претендующим) необходимы собственные героические и культурные мифы. Я вовсе не призываю к тому, чтобы сознательно и целенаправленно творить эти мифы, лишь констатирую особенность мировоззрения, общественного сознания. Героические мифы поддерживают пассионарный дух нации, помогают ей жить дальше. Мы не знаем доподлинно, благословил ли в самом деле Сергий Радонежский Дмитрия Донского перед походом на Куликово поле [См.: 4]. Но если даже и не было их личной встречи, в мироощущении современников Куликова поля и их потомков прочно утвердились представление о необходимости церковного благословения в военном деле, убеждение в святости воинского подвига.

Культурный миф о походе Ермака несколько веков двигал переселенцев в суровые сибирские края. Так что, в известном смысле и такое великое свершение как присоединение Сибири также опиралось на историческую память. Важнейшие культурные мифы входят в комплекс народных исторических представлений и выполняют роль тех опорных ментальных конструкций, которые позволяют сохраняться традиционному сознанию, адаптируя его к изменяющейся действительности.

Народный подход к отечественной истории по преимуществу позитивен. При реконструкции национальной жизни естественно опираться на лучшие, выдающиеся примеры и образцы. Портрет нации, который создается на основе всего лучшего, что в ней есть, способствует ее сплочению. Ведь воссоздавая облик культуры, искусства любого общества, мы ищем опорные точки в лучших произведениях, останавливаемся на гениальных авторах, художниках и на их лучших творениях. Этот принцип – ориентация на лучшие образцы – представляется чрезвычайно важным, тем более, что

[1] Публикация подготовлена в рамках НИР «Народы России в современном мире. Этнокультурное и этнодемографическое развитие».

в смутные и переломные эпохи общество часто бывает дезориентированным, а порой и теряющим основные смыслы национального бытия.

Отмечу еще один важный аспект относительно взаимосвязи исторической памяти и характера народного мировоззрения. Довольно часто в научной среде (не говоря уже об обыденном сознании) звучат суждения об якобы «мифологизированности» крестьянского сознания. На мой взгляд, точнее следует говорить не о «мифологизированности», а о совершенно естественном для религиозного типа сознания большинства русских признании реальности мистических явлений.

Разумеется, подобного рода восприятие мира накладывало свой отпечаток на видение истории и современности. Сказывались в этом отношении и влияние фольклорной традиции, и малая осведомленность крестьян, а также заинтересованность в решении тех или иных вопросов. Народ, как правило, воспринимал и принимал прежде всего то, что не входило в противоречие с его исторической памятью и основополагающими воззрениями. Народная трактовка истории определялась не только религиозным характером мышления, но и приводилась в соответствии с социальными ожиданиями и запросами**.** С точки зрения постоянно волновавшего народ вопроса о воле воспринимали в деревнях многие события общественной и политической жизни, давалась оценка историческим деятелям.

На формирование коллективных представлений о прошлом несомненное влияние оказывают вновь приобретенные знания; разумеется, и сами представления, в свою очередь, испытывают воздействие господствующей идеологии, политической конъюнктуры, массовых стереотипов и т.д. В результате практически любой исторический факт искажает реальность, являясь ее субъективной интерпретацией. Действительно, наивно верить, что в древности все объективно и беспристрастной фиксировалось. Непонятно, почему мы должны верить в «презумпцию правдивости» всех «несторов» и «пименов-летописцев». Память об историческом прошлом представляет собой по сути – символическую репрезентацию прошлого (и в этом смысле, муза истории Клио в древнегреческой мифологии – действительно, хранительница легенд и догадок).

Особенной интенсивностью трансформационные процессы в сфере исторического сознания отличались в переходные, «смутные» времена. Размывание традиционных представлений народа не могло не отразиться на восприятии истории и современности.

Огромная роль слухов в мифологизации исторической картины мира играли слухи, бывшие для крестьянской России основным источником информации. Постоянно воспроизводимые в народе слухи об освобождении от «крепости» не угасли после реформы 1861 г. Новая социальная обстановка породила новую волну слухов. Их темой иногда становилась «подложность» самого манифеста об отмене крепостного права, подлинный текст которого якобы утаили помещики и местная администрация (и прежде, случалось, крестьяне объявляли подложными подлинные царские указы, слишком расходившиеся с их представлениями об обязанности монарха защищать народ от злых чиновников). Затем появились слухи о скором наступлении «слушного часа» – полной воли.

В последней четверти XIX в., вместе со стихийными, в крестьянской среде появлялись слухи, специально распространявшиеся народническими агитаторами, в частности о переделе земли. Сведения о деятельности народовольцев сообщали односельчанам крестьяне-отходники. Те из них, кто были высланы в деревню по месту жительства за активное участие в стачках петербургских рабочих, нередко становились пропагандистами.

Наряду со вновь поступавшими знаниями и информацией в крестьянской среде продолжали активно бытовать сюжеты, в которых мифологически (и идеологически) переосмысливались вполне достоверные исторические реалии.

В воспоминаниях о борьбе различных кандидатур на русский престол в начале XVII в. князь Д.М. Пожарский представал не только как спаситель Отечества (трактовка традиционная и для популярной официозной литературы XIX в., и для крестьянского фольклора), но и как избранник простого люда: «удалого молодца воеводушку» Пожарского «выбрали себе солдатушки, молодые ратнички». В одной из песен Дмитрий Пожарский – вопреки историческим фактам – был избран в цари. Подмечено, что уже в 20-х гг. XVII столетия, судя по некоторым крестьянским высказываниям, на князя Пожарского распространялась прерогатива, присущая традиционно в народном сознании именно царю – «смирять воров» [5, с. 77.; 6, с. 118].

Русские люди, как и любой другой народ, всегда заботились о создании позитивного самообраза, позитивной идентичности. Никакая нация не может жить без собственных героических мифов, ими поддерживается ее жизнестойкость и конкурентноспособность. Примечательно, что в желании иметь позитивный самообраз власть, элита и обычные граждане едины, что, безусловно, способствует устойчивости памяти о героях, пусть даже и не во всем исторически достоверной. С этой точки зрения показательна, например, трактовка воинских подвигов А.В. Суворова, практически все свои кампании проведшего за пределами России (с Турцией – 1787-1791 гг., с Наполеоном – 1799 г.).

Войны с турками, хотя и диктовались всецело государственными интересами России выйти к берегу южного моря, в глазах крестьян были борьбой с мусульманами за Православную Россию, т.е. носили явный народно-религиозный отпечаток. Не случайно в песнях суворовского цикла военные события изображались очень сжато, в центре внимания оказалась личность православного героя–полководца, а его деятельность в соответствии с логикой народного мышления расширялась до общенациональных масштабов.

Нарушения хронологической последовательности, фактологические неточности были характерными явлениями для исторической памяти народа. Но необходимо отметить, что случались они в основном в пределах одной исторической эпохи, касались идеологически и типологически близких фигур. В простонародье наделяли любимых героев лучшими чертами, заимствуя их у других персонажей, приписывали порой не совершенные ими деяния

При всем разнообразии исторического контекста память о прошлом всегда являлась краеугольным камнем национальной идентичности. Как и многие другие народы, русские предпочитали опираться на яркие позитивные достижения – военные победы, культурные свершения, выдающихся личностей.

Селективный характер памяти часто выражался в преимущественном внимании к местной и региональной истории. При этом, наибольшая устойчивость исторических знаний наблюдалась в тех случаях, когда местная традиция пролегала в русле общерусской. Сказывались также особенности конфессионального развития отдельных групп, социальные и сословные интересы различных слоев.

Литература

1. Лихачев Д.С. Раздумья о России. С.-П.: Издательство «Logos», 2001.

2. Громыко М.М., Буганов А.В. О воззрениях русского народа. М.: «Паломник», 2000 (2-е изд. 2007 г.)

3. Сухова О.А. Десять мифов крестьянского сознания / Очерки истории социальной психологии и менталитета русского крестьянства (конец XIX – начало XX в.) по материалам Среднего Поволжья. М., 2008.

4. Кучкин В.А. Дмитрий Донской и Сергий Радонежский в канун Куликовской битвы // Церковь. Общество и государство в феодальной России. М., 1990.

5. Материалы для истории города Боровска и его уезда. Т.1. Боровск, 1913.

6. Лукин П.В. Народные представления о государственной власти в России XVII века. М., 2000.

7. Olick J. K. From Collective Memory to the Sociology of Mnemonic Practices and Products // Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook/Eds. Astrid Erll and Ansgar Nünning, in collaboration with Sara B. Young. Berlin/New York: Gmb&Co. KG, 2010. P.151–162.

8. Bottici C. A Philosophy of Political Myth. New York: Cambridge University Press, 2007. 286 p.

УДК 130.1

Иванов А.Г.

Мифосимволика российского имперского прошлого в современном политическом пространстве[1]

Тема обусловлена, с одной стороны, продолжающимся поиском в Российской Федерации объединяющей идеи в условиях идеологического вакуума, с другой стороны, активизацией мифотворческих и мифологизационных процессов, фактически напрямую оказывающих воздействие на массовое сознание граждан. В такой ситуации важно исследовать все возможные векторы развития идей и практик в российском политическом пространстве, в том числе и использующих историческое наследие.

Одним из привлекательных направлений, имеющим большой потенциал развития, является мифосимволика российского имперского прошлого. Имперское прошлое и связанная с ним мифосимволика с давних времен вызывали интерес у исследователей. Так, имперский миф Рима привлекал как сочетанием рациональных и иррациональных компонентов, так и тем, что придавал истории и политике дополнительное измерение, воздействуя на жизнь общества; и русская идеологическая доктрина «Москва – Третий Рим» содержит его отголоски. В современном же российском политическом пространстве имперскость и сопутствующие ее проявлению нарративы и комбинации символики приобретают самые неожиданные формы, одновременно олицетворяя фундаментальные основы национального сознания, а также характеризуя специфику образа России на мировой арене. Особенно важным представляется понимание содержания и смысла имперской мифосимволики, так как ее трансляция и продвижение могут способствовать формированию устойчивого образа страны на долгосрочную перспективу, оказывая воздействие на реальные политические процессы. Здесь основными вопросами являются выявление границ применения и масштабов его воздействия данного концепта на процессы принятия политических решений, на политическое сознание, на общество в целом. Кроме того, исследование мифосимволики российского имперского прошлого и ее влияния на политические процессы дадут уникальную возможность оценить степень мифологизированности современного российского социума в целом. С другой стороны, социально-философское осмысление роли и значения современного политического пространства в воспроизводстве и трансляции мифосимволики российского имперского прошлого позволит комплексно проанализировать практики трансляции российской имперской мифосимволики в политической сфере и расширить область исследований как мифосимволических проявлений, так и феномена имперскости. В конечном счете, будут прояснены такие явления и процессы как функционирование российской имперской мифосимволики в современном политическом пространстве, тиражирование исторических символов в политических процессах, формирование объективного взгляда на практики использования российской имперской мифосимволики во внутри- и внешнеполитической деятельности. При этом важно: 1) дать определение понятию «мифосимволизм»; 2) изучить, к каким политическим последствиям приводят мифологизированные представления о прошлом и настоящем, в том числе и представления о российском имперском прошлом, функционирующие в политическом дискурсе в виде мифов и символов; 3) исследовать механизмы трансляции мифосимволики российского имперского прошлого во внутриполитических процессах, возможности его

[1] Данная статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ 17-33-01056 а2 «Мифы о прошлом в современной медиа-среде: практики конструирования, механизмы воздействия, перспективы использования».

использования при реализации государственной политики памяти, а также условия и перспективы «экспорта» для других стран такой мифосимволики как устойчивого комплекса представлений и привлекательной модели организации государственного режима. Объем тезисов, конечно, не позволяет в полной мере решить обозначенные выше задачи, но можно задать общую направленность рассуждений и исследований.

Вообще, сам термин «мифосимволизм» уже широко используется в литературной критике, однако в социальной философии и политологии применимость данного термина ограничена именно символической составляющей. Между тем, именно миф сыграл ключевую роль в становлении и бытии символизма, а неразрывная связь мифа и символа обнаруживается и сегодня. Символ же, в свою очередь, крайне важен для понимания процессов функционирования мифа, процессов мифологизации и мифотворчества: символ выступает и в качестве средства передачи смысла мифа, трансляции мифологического знания, и в определенной мере синтезирует научное знание с мифологическим, способствует лучшему научному пониманию мифов, ритуалов. Мифосимволическое обладает большей конкретностью в сравнении с мифом, и позволяет давать определенные интерпретации. Интерпретация же того, каким мифосимволизмом обладает, например, определенный визуальный объект, придает импульс социальным процессам, может способствовать идейному единству. Например, изображение И.В. Сталина на плакате может символизировать как победу в Великой Отечественной Войне или борьбу с коррупцией, так и большой террор. Не менее сложен и неоднозначен мифосимволизм таких идеологических доктрин как «Москва – Третий Рим», «страна советов», «государство Путина».

Сам факт трансляции мифосимволики в политической сфере, с одной стороны, делает миф более конкретным и практичным, позволяя ему непосредственно участвовать в формировании и воспроизводстве социальной реальности, с другой же стороны, оставляет простор для дальнейших интерпретаций истории, открывая возможности для расстановки новых – от позитивных до негативных – акцентов при оценке социально-политических событий. Последнее обстоятельство в настоящее время выводит на первый план масс-медиа с их способностью проинтерпретировать мифосимволику в нужном ключе. Дело в том, что современные масс-медиа всегда готовы вдохнуть новую жизнь в, казалось бы, уже сложившиеся и устоявшие мифы и символы, а политическая сфера выступает здесь в качестве дополнительного катализатора неоднозначных процессов. При этом в медиа-среде распространены отсылки к тем или иным историческим фактам и событиям, что, соответственно, вовлекает и историю в процесс создания мифов и символов. Однако, на наш взгляд, исторические и политические мифы и символы несут в себе помимо всего прочего, достаточно большой отрицательный заряд. Так, в результате мифотворческой деятельности историков и политиков могут происходить такие мифологизационные процессы как сакрализация политических лидеров, политических партий, ремифологизация исторической памяти. Такое развитие событий может приводить к формированию устойчивых представлений о политических, исторических событиях, а зачастую – к демонтажу исторической памяти, ценностей, политических предпочтений; при этом существует опасность потери нравственных ориентиров. Не случайно К. Боттичи, рассматривая политические мифы, обращала внимание на то, что последние, в отличие от религиозных мифов, не дают конкретных ответов и не стремятся к элиминации случайностей, а, наоборот, обусловлены историей, которая питает работу политического мифа [3, p. 199–200]. Получается, что политические мифы и инспирированная ими мифосимволика могут быть наполнены разнообразными идеями и генерировать даже самые неожиданные социально-политические явления и процессы.

Механизм трансляции мифосимволики российского имперского прошлого во многом объясняется спецификой имперского мифа, который отличается тем, что возвышается над национальными и групповыми мифами, над любыми политическими мифами и представляет собой, с одной стороны, метауровень политической мифологии, а, с другой стороны, современный социальный миф. В тех государствах, где в сознании граждан находится место для имперской мифологии, всюду возможно обнаружение дополнительных смыслов в общественных явлениях и процессах. В своей известной работе «Мифологии» Р. Барт приводит именно такой пример: «…я сижу в парикмахерской, мне подают номер “Пари-матча”. На обложке изображен юноша-негр во французской военной форме, он отдает честь, глядя куда-то вверх, очевидно на развевающийся там трехцветный флаг. Таков смысл зрительного образа. Но и при наивном, и при критическом восприятии мне вполне понятно, что означает этот образ для меня: он означает, что Франция – это великая Империя, что все ее сыны, без различия цвета кожи, верно служат под ее знаменем и что лучший ответ хулителям так называемого колониализма – то рвение, с каким этот чернокожий служит своим “угнетателям”» [2, с. 241]. Преимущество и основной эвристический потенциал имперского социального мифа, а также особенности трансляции соответствующей мифосимволики, заключены в этом бартовском двойном смысле, когда наглядность означаемого (в вышеуказанном случае – «французская имперскость») проступает сквозь означающее (конкретная картинка на обложке).

Показателен в отмеченном выше бартовском двойном смысле пример из российской действительности при проведении государственной политики памяти. Речь идет о коннотациях даты 7 ноября, когда власть решила связать знаменательную дату не с революционными событиями 1917 года, а с состоявшимся в 1941 году парадом на Красной площади, имеющим сегодня, по мнению политического руководства, гораздо большее символическое значение: «…наблюдается крайне любопытная символическая подмена: событие, являвшееся по своей сути коммеморацией, само становится источником для коммемораций, приобретая, тем самым, самостоятельное значение. Суть этой подмены заключается в стремлении сфокусировать общественное внимание на параде 1941 г. в противовес революции 1917 г. В выступлениях политических деятелей и в официальных комментариях, сопровождавших историческую реконструкцию парада 1941 года в 2011 году, подчеркивается значимость этой даты, но только в связи с битвой под Москвой, положившей начало разгрому захватчиков» [1, с. 143].

Грамотное нахождение и конструирование дополнительных смыслов посредством имперского социального мифа и апеллирование к этим смыслам при реализации государственной политики (особенно, применительно к Российской Федерации, при реализации национальной политики) может получить отклик со стороны населения, что позволит в полной мере использовать огромный потенциал мифосимволики российского имперского прошлого и даже успешно экспортировать привлекательные имперские мифы и символы в идеологически дезориентированные страны.

Литература

1. Аникин Д.А. Топология социальной памяти: методологические основания и стратегии репрезентации. Саратов: Изд-во СГУ, 2014. 172 с.

2. Барт Р. Мифологии: пер. с фр. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2004. 320 с.

3. Bottici C. A Philosophy of Political Myth. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. 174 p.

УДК 327:32.019.51
Лестев А.Е.

Вторжение мифов в область международной политики на примере украинского кризиса

В статье предлагается рассмотреть развитие информационной войны вокруг украинского кризиса, промежуточным итогом которого является вторжение мифов в область международной политики. При этом сконструированные в ходе информационного противостояния мифы деполитизированы в том смысле, что не предполагают выстраивания никаких отношений, дискуссий и решений накопившихся проблем. При этом современное мифотворчество, безусловно, преследуют конкретные политические цели, в частности, формирование новой исторической реальности и новой национальной идентичности украинского народа, оторванного от общерусского корня. В статье использован семиотический подход к анализу массовых коммуникаций. Статья опирается, прежде всего, на идеи Ролана Барта, изложенные в его книги "Мифологии". В статье приводится анализ сложившейся вокруг Украины ситуации, а также анализ выступлений известных украинских, американских и российских политиков. Рассмотрение происходящего искажения реальности и подмены исторических событий выявляет серьезную опасность, которую нельзя недооценивать, достаточно вспомнить, к чему привело мифотворчество Германии и Японии в прошлом веке.

Вторжение мифов. Современные международные отношения в связи с продолжающимся украинским кризисом столкнулись с новым явлением (которое известно, как хорошо забытое старое) – вторжением мифа в область политики. Возрастание объема трэша в международной журналистике [1] теперь сложно оценить только с точки зрения сознательного использования манипуляционных технологий. Развернувшаяся информационная война [2] достигла того момента, когда созданные ею мифы начинают вторгаться в реальность, в частности, в сферу международной политики. При этом сам миф деполитизирован в том смысле, что не предполагает выстраивания никаких отношений, дискуссий и решений. А без содержательной части, наполненной смыслом, логикой и историей, да еще и с подменой реальности, миф просто констатирует сам себя.

Опасность этого явления нельзя недооценивать, достаточно вспомнить, к чему привело мифотворчество Германии и Японии в прошлом веке. В наше время страной полностью погруженной в миф можно назвать Северную Корею, т.к. то состояние, в котором живет северокорейское общество, сложно оценить с точки зрения идеологии, это страна господствующего мифа.

Призраки прошлого и демоны настоящего. Современный этап вторжения мифов в область международной политики начался с Украины, с украинского национализма в частности. Мечту об отделении Украины от России иностранные державы вынашивали в течение столетий, осуществляя на ее территории антирусскую пропаганду и содействуя разного рода антирусским сепаратистским течениям. Интересно обратиться к статье И.И. Баринова «Украинская доктрина в политике Австро-Венгрии и генезис украинского национализма» [3], опубликованной еще в начале 2012 года, т.е. до событий на майдане и войны на Донбассе. В статье Баринов проводит параллели между политикой Австро-Венгерской Империи в отношении украинцев в конце XIX – начале XX вв. и современной политикой Европейского союза, характеризующейся поддержкой антирусской направленности украинского национализма. По мнению Баринова, политика по насаждению украинского

национализма привела к деформации ментальности целых этнических групп и появлению поколений людей, для которых украинский национализм являлся особенностью их психологии, а не просто политической платформой [3, с. 72].

Задачей мифа Ролан Барт называет преобразование исторической интенции в природу, преходящего – в вечное [4, с. 304]. Украинский национализм, исторически необоснованный, созданный как политическая платформа для противодействия России, из маргинального политического движения превращается в основу самоидентификации украинца, основу государственного мифа. Украинский национализм изначально содержал в себе мифичность, ожидая подходящего момента для реализации. Такой момент создает именно война. Природа мифа блестяще описана Бартом: «миф возникает из убывания историчности в вещах; вещи в нем утрачивают память о том, как они были сделаны» [4, с. 305]. Одним из главных направлений ведения информационной войны остается разрушение исторической укорененности культурного самосознания [5, с. 60–61], изменение нравственных и смысловых оценок исторических событий ведет к полной реорганизации исторического облика нации. Вчерашних нацистских преступников и коллаборационистов украинский миф нарекает героями, лишая их образы реальной нравственной исторической оценки. «С ловкостью фокусника миф вывернул его наизнанку, вытряхнул прочь всю историю и вместо нее поместил природу, он отнял у вещей их человеческий смысл и заставил их обозначать отсутствие такового. Функция мифа – удалять реальность, вещи в нем буквально обескровливаются, постоянно истекая бесследно улетучивающейся реальностью, он ощущается как ее отсутствие» [4, с. 305]. Проанализировав типичные украинские националистические лозунги, мы сразу же столкнемся с трудностью их исторической интерпретации. Например, лозунг: «Слава Украине! Героям слава!», - сложно сказать, в чем же слава Украины, когда, кем и где она добыта, кто же эти герои? Объяснение вытекает из природы мифа: «Миф не отрицает вещей – напротив, его функция говорить о вещах; просто он очищает их, осмысливает их как нечто невинное, природно-вечное, делает их ясными – но не объясненными, а всего лишь констатированными» [4, с. 305–306]. Достаточно сказать, что выступления всех политиков Украины, начиная с президента, теперь заканчиваются фразой «Слава Украине!» или даже ее полным вариантом, что воспринимается как естественное, само собой разумеющееся. Миф упрощает реальность человека, лишает ее глубины и снимает противоречия. Постулирование украинского величия и российской низости призвано вызывать в людях эйфорию по поводу их этнической принадлежности и той «героической» борьбы, которую они ведут против России. Сама война с украинской стороны пронизана мифичностью: армия воюет с российскими интервентами, а под Донецком и Луганском гибнут целые российские дивизии, которых в реальности там никто не видел.

Война и миф. Война выступает также в качестве государствообразующего явления. Андрей Снесарев писал: «войны на пути своего исторического развития от состояния частных явлений все более и более эволюционировали в сторону расширения своего объема, большего и большего огосударствления своих функций до пределов полного проникновения своими требованиями и влиянием в недра государственного тела, в самую его толщу» [6, с. 175]. Война на Донбассе украинскими пропагандистами и западными политтехнологами представляется, прежде всего, как война против России и «русских террористов». Донбасская война будет использована в качестве основополагающего государственного мифа новой Украины. В этой роли войны и битвы выступают еще с древних времен. Так, например, битва на Косовом поле рассматривается в качестве основы национального самосознания сербов, Грюнвальдская битва выступает в этой роли для поляков.

Украина до этого момента испытывала проблемы с созданием подобного национального государственного мифа, т.к. независимость Украине была подарена в результате распада Советского Союза. В настоящее время, несмотря на все попытки России отмежеваться от конфликта на Донбассе, данная война будет, в любом случае, использована как основа государственного мифа новой Украины. В этом смысле показательно поздравительное обращение президента Украины Петра Порошенко по случаю 70-й годовщины освобождения Украины от фашистских захватчиков, опубликованном на официальном сайте: «Дорогие участники АТО! Вы – внуки, правнуки и праправнуки тех, кто защищал страну 70 лет назад. Вы достойные потомки своих отважных предков. Вся Украина низко кланяется вам за ежедневный подвиг, за мужество и героизм, с которыми вы защищаете Украину от боевиков и интервентов. Я твердо верю в нашу победу в Отечественной войне 2014 года, в то, что мой политико-дипломатический план сработает и принесет мир на Донбасс и всей Украине» [7]. Скорее всего, под интервентами украинский президент подразумевает российские войска и русских добровольцев.

Миф использует войну, находясь от нее вдали, используя рождаемые ею образы для своих целей. Однако война слишком сложное и реальное явление чтобы им было можно так просто манипулировать, она выступает в качестве:

1) смыслообразующего явления, конструирующего новый национальный миф борьбы за свободу и независимость украинского национального государства, базирующегося на изменении этнической ментальности украинцев в сторону отдаления от общего с Россией исторического прошлого. Для жителей Донбасса война выступает в качестве способа защиты своей русской идентичности и жизни в её культурно-ценностных составляющих;

2) символического акта, черты, разделяющей украинский и русский народы, квинтэссенции антироссийской политики. При этом победа в такой войне не важна, скорее наоборот нежелательна, неполное поражение в войне с сохранением украинского национального государства создаст на границе с Россией оплот антирусской ксенофобии, государства согласного на любые авантюры против России;

3) государствообразующего явления, уже сейчас по промежуточным итогам украинского кризиса территория России увеличилась, фактически создано новое государственное объединение Новороссия из двух пока непризнанных республик, для Украины война может стать концом существования независимого государства, причиной изменения государственного строя или, как минимум, явлением, оформившим новые границы государства [8].

Учитывая вышесказанное, я бы назвал украинскую «героическую» войну против Донбасса фатальной ошибкой, которую, очевидно, сами украинские политики до сих пор недооценивают.

Мифы международной политики. В мифе людей, в частности политиков, интересует не истинность, а применимость [4, с. 307]. Бесчисленные заявления политических деятелей Украины о российском вторжении и об ответственности России за войну на Донбассе уже давно стали привычными. К подобным заявлениям подключились и официальные лица других стран и международных организаций. О присутствии российских войск на Украине постоянно сообщала официальный представитель Госдепа США Джен Псаки. Образы, созданные Джен Псаки в своих выступлениях: белорусское море, ростовские горы и т.д., давно уже стоят в одном ряду с Эльдорадо, Пучай-рекой или кисельными берегами. Примечателен комментарий от 14 февраля 2015 г. официального представителя Минобороны РФ генерал-майора Игорь Конашенкова по поводу очередных обвинений: «в отличие от американской разведки, гадание на кофейной гуще в российском военном

ведомстве никогда не считали стопроцентно надежным методом подтверждения достоверности какой-либо информации. Тем более если она получена в результате проведенных в ночь с пятницы на субботу эзотерических опытов дипломата высокого ранга» [9].

Вторгаясь в реальность, миф извращает историю, подменяет её удобными для себя конструкциями, и вот уже Арсений Яценюк заявляет о вторжении советских войск на Украину и в Германию [10], а Министр иностранных дел Польши говорит о том, что Освенцим освободили украинцы [11]. Примеров подобных заявлений политиков разных стран можно привести множество. Стоит сказать, что в тех случаях, где замешана война, реальность всегда берет свое, отрезвление общества, погруженного в миф, происходит стремительно и болезненно. На Украине война уже идет, остается надеяться, что европейские и американские политики не увлекутся мифотворчеством, а вернутся к политике, где диалогу отводится значительная роль.

Литература

1. Итоги Конкурса молодых журналистов-международников 2014 [Электронный ресурс] // Российский совет по международным делам. 2015. 13 февраля. URL: http://russiancouncil.ru/inner/?id_4=5278#top-content (дата обращения: 09.11.2015).

2. Лестев А.Е. Использование манипуляционных технологий в процессе украинского государственного переворота и информационной войны против России / А.Е. Лестев // Проблемы национальной стратегии. 2014. №3. – С. 139–154.

3. Баринов И.И. Украинская доктрина в политике Австро-Венгрии и генезис украинского национализма / И.И. Баринов // История и современность. 2012. № 1. С. 70–89.

4. Барт Р. Мифологии. М.: Академический проект, 2014. 351 с.

5. Самохвалова В. И. Специфика современной информационной войны: средства и цели поражения / В. И. Самохвалова // Философия и общество. 2011. Вып. 3 (63). С. 54–73.

6. Снесарев А. Философия войны. М.: Издательство «Ломоносовъ», 2013. 288 с.

7. Обращение Президента по случаю 70-й годовщины освобождения Украины от фашистских захватчиков // Президент Украины Петр Порошенко. Официальное интернет-представительство : интернет-сайт. 2014. 28 октября. URL: http://www.president.gov.ua/ru/news/31504.html (дата обращения: 26.11.2014).

8. Лестев А.Е. Философия войны в контексте украинского кризиса [Электронный ресурс] // АНО "Центр стратегических оценок и прогнозов". 01 ноября 2015. URL: http://csef.ru/ru/oborona-i-bezopasnost/348/64231 (дата обращения: 03.11.2015).

9. МО РФ о словах про ВС России у Дебальцево: гадание на кофейной гуще [Электронный ресурс] // Сетевое издание «РИА Новости». 2015. 14 февраля. URL: http://ria.ru/defense_safety/20150214/1047713047.html (дата обращения: 03.04.2015).

10. Антонов М. Яценюк поведал миру о "вторжении СССР в Германию" // "Вести" интернет-газета" ("VESTI.RU"). 2015. 9 января. URL: http://www.vesti.ru/doc.html?id=2262213 (дата обращения: 03.04.2015).

11. Шейнкман М. Ну он и Схетына! Глава польского МИД "освободил" Освенцим украинцами // Сетевое издание «РИА Новости». 2015. 14 февраля. URL: http://ria.ru/radio_brief/20150122/1043832049.html (дата обращения: 03.04.2015).

УДК 323.15:32.019
Садовой А.Н.

Историческое мифотворчество в структуре этнологической экспертизы: к проблеме разграничения этнического процесса и социальных технологий

Обеспечение национальной безопасности Российской Федерации обуславливает формирование функциональной системы, направленной, с одной стороны, на выявление процессов взаимодействия интересов и угроз/рисков как основы информационного обеспечения национальной политики. С другой стороны, на научное обоснование выбора технологий, ориентированных на решение задач в сфере политической, информационной, и других видов безопасности страны. Особую значимость фундаментальные и научно-прикладные исследования в сфере национальной безопасности приобретают в трансграничных зонах, к которым относится российская часть побережья Черного и Азовского морей. Связано это с тем, что динамично меняющаяся в этой зоне система расселения, численность и структура населения в случае дестабилизации международной, экологической и этносоциальной обстановки определяет не только резкое изменение уровня антропогенного воздействия на уникальные ландшафты экорегиона, но и формирование системных рисков для реализации «Стратегии государственной национальной политики РФ на период до 2025 года» (далее – Стратегия). Собственно, пути снижения этих рисков заложены в формулировке приоритетных задач, из которых для нас наибольший интерес представляют: «создание государственной и муниципальной системы мониторинга состояния межэтнических отношений и раннего предупреждения конфликтных ситуаций» и «обеспечение сохранения и приумножения культурного наследия народов РФ» [1, с. 13–14; 2, с. 296–312]. Акцентируем внимание на том, что обе указанные задачи логически взаимообусловлены: современную этносоциальную обстановку в субъектах РФ невозможно рассматривать вне исторического контекста. Большая часть этнических конфликтов имеет многовековую историю. В основе их механизма (комплекса причинно-следственных связей) заложено сложное переплетение социальных процессов (включая этнические), восприятие которых и выступает основой моделирования как истории государства, так и истории народов его формирующих. В этой связи исследования в области «историографии», ориентированные не только на выявление, описание, анализ механизма (комплекса причинно-следственных связей) исторических процессов, начиная с XVIII в. относятся и к «памятникам» историко-культурного наследия, отражая процессы формирования как национальной (общегосударственной), так социальной и этнической идентификации.

На наш взгляд, в основе любой исторической концепции, включая те, которые органически отнесены к «официальной историографии» помимо исторических и историографических фактов, можно найти элементы «исторического мифа». Речь идет о «закреплении» в общественном (или групповом) сознании устойчивых представлений о том, или ином историческом «событии», которое не столько опирается на факты или выводы, полученные на основе научного анализа (как метода), сколько на эмоциональном восприятие эпохи. В основе любого мифа лежит гипертрофированная оценка события, придание ему того содержания, которое ему не свойственно, при одновременном «забвении» (осознанно или неосознанно) сопутствующих событий, социальных процессов, реально повлиявших как на направленность, так и на содержание исторических процессов.

За рамками внимания профессиональных историков часто остается феномен этнической составляющей восприятия исторического процесса. Проявляется это, с одной стороны, в отторжении национальными элитами аксиологического подхода в определения знаковых для государства событий, если, по их мнению, эти события вошли в противоречие с «этническими интересами». А с другой стороны, детерминирование этого подхода при отражении уже своей (этнической) истории. В качестве примера можно привести любую форму проявление процесса, получившего в историографии дефиницию «национально-освободительное движение». В зависимости от политической конъюнктуры или от акторов исторического исследования, этот процесс можно трактовать по-разному. Так, согласно «официальной» историографии, разделяющей позиции действующих органов власти этот процесс характеризуется как деструктивный (проявление сепаратизма), инициирующий - гражданское противостояние, распад государственных институтов и экономики, хаос, крупные людские потери. При изменении аспекта анализа процесса, попытке рассматривать его с позиции «элиты» этнических меньшинств этот же процесс можно рассматривать уже в контексте генезиса «новых, более «прогрессивных» форм государственного и социального устройства, в основе которых лежит феномен «роста этнического самосознания» и «расцвета национальной культуры». Как следствие, аксиологический подход при анализе этнических процессов, приводит к парадоксальной ситуации, когда лидеры «национально-освободительного движения» могут синхронно рассматриваться как позитивно, так и негативно. При этом в основе каждой из оценок «официальной» или «неофициальной» историографии будет лежать осознанная или неосознанная процедура «мифотворчества». Решение проблемы, как всегда, в определении «цены потерь». Крайне проблематично рассматривать «прогресс» в контексте потери населения, территории, распада традиционных социальных связей. Следует акцентировать внимание, что процесс мифотворчества, по-своему тождественен любой форме проявления социальной эволюции. По своему характеру он перманентный, многоуровневый и многокомпонентный. Остановимся на каждой из характеристик.

Перманентный (непрерывный) характер исторического мифотворчества, проявляется не только в стремлении официальной историографии вне зависимости от форм государственного устройства, политического режима или идеологических (мировоззренческих) установки провести социализацию подрастающих поколений на основе своеобразной историографической традиции. Акторами этого социального процесса выступают профессиональное сообщество историков. Для традиции характерно, что проводимые в научной и научно-методической литературе оценки тех или иных политических лидеров могут меняться. Не меняется историческая канва – внимание историков во всех случаях акцентируется на ранее заданных исторических событиях и, как правило, в заданном ранее контексте. Так, вся феодальная история России в XIX и в XXI вв. рассматривается в контексте формирования государственности исключительно вокруг Москвы. Любая попытка рассматривать генезис институтов власти на более широком историческом поле, объективно, приводит к концепции полицентризма и ревизии сложившихся в науке представлений об этногенезе и этнической истории народов, формирующих эту государственность. Другой пример: на наш взгляд, современная историография революционных преобразований начала XX в. в своей основе опирается не столько на выявление и анализ латентных процессов, инициированных революцией 1917 г., сколько на «переоценку» уже неоднократно описанных исторических событий. Эта же тенденция характерна и для носителей «этнической традиции»: негативная оценка «имперского опыта» народов России, сложившаяся в демократически-либеральной историографии

второй половины XIX в., была органически вписана как в марксистско-ленинскую, так и зарубежную историографию XX в. Эти же оценки активно используются в настоящее время. Причем, за пределами внимания остается факт, что подавляющая часть носителей историографической традиции однозначно негативных оценок относятся к той социальной группе, высокий социальный статус которой был определен национальной политикой, направленной на последовательную интеграцию этнических меньшинств в политическую, социально-экономическую и социокультурную среду сначала Российской империи, а потом и СССР. Трагичные для многих народов России события, закрепленные в этническом самосознании, органически сочетались с высокими темпами их политического, экономического и культурного развития. И эти тенденции не были характерны в XVIII-XX вв. для стран Европы и Северной Америки. Для нас представляет интерес, как при «официальном», так и этносоциальном аспектах анализа средне- и долгосрочных последствий национальной политики историческое мифотворчество становится социальной технологией, инструментом последовательного воздействия на общественное сознание. Процесс, в котором можно точно обозначить его участников (акторов), содержание концепций, борьбу мнений и т.д. Как следствие, процесс теряет свой латентный характер и может быть объектом компаративного анализа.

Многоуровневый характер исторического мифотворчества. Проявляется в случае исследования феномена на основе системного подхода. Применение принципа иерархической соподчиненности позволяет провести четкую грань между историографическими источниками разного уровня, используемыми при формировании того или иного исторического мифа: семейными историями, родовыми легендами, «изысканиями» краеведов, эпосом и мифами, публикациями СМИ, доктринами политологов, опубликованными результатами источниковедческого анализа, признанными научным сообществам (академические издания) и т.д. Следует отметить, что каждый из приведенных источников несет строго заданную социальную функцию. Основываясь как на зафиксированных высказываниях, так и на данных научных изданий он выступает элементом историко-культурного наследия конкретных социумов. В этом контексте историографическое мифотворчество рассматривается не столько как социальная технология, сколько как социокультурный процесс. В случае если объектом исследования выступает этнос (этническая группа), то этот процесс теоретически может быть отнесен к группе этнических процессов (этногенез, культурогенез, этнопотестарные процессы и т.д.). И здесь особый интерес представляет выявление первоисточников как укоренившихся в историографии, так и вновь формируемых «мифов»; насколько эти мифы опираются на исторические факты (источники), а насколько на вымысел, насколько этот вымысел «злонамерен», а насколько определяется низкой квалификацией акторов этого процесса.

Многокомпонентный анализ исторического мифотворчества. Определяется синхронизацией анализа этого процесса и в качестве этнического процесса (или процессов), и в качестве социальной технологии (технологий). Цель анализа определения характера взаимосвязи между процессами на разных этапах генезиса институтов власти или этнической истории. В настоящее время достаточно интересным объектом исследования феномена выступает текущая деятельность на постсоветском пространстве, так называемых институтов «национальной памяти» (Польша, Украина, страны Балтии). И здесь возникает вопрос: насколько феномен историографического мифотворчества может и должен учитывать при оценке последствий (эффективности) федерального курса национальной политики, реализуемой на региональном уровне? Здесь следует отметить, что вне зависимости рассматривается ИМ как проявление социальной технологии или как этнический

процесс, этот феномен однозначно выступает существенным фактором воздействия на текущую этносоциальную обстановку. Недооценка его содержания существенно сужает возможности выявления причин, научного прогноза, выбора уже тех социальных технологий, которые направлены на нейтрализацию негативных последствий межэтнических конфликтов. В связи с этим и прослеживается необходимость введения ИМ в предметную область научно-прикладных исследований, направленных, согласно Стратегии, на «создание государственной и муниципальной системы мониторинга состояния межэтнических отношений и раннего предупреждения конфликтных ситуаций». Следует отметить, что в Российской Федерации последовательно накапливается опыт проведения этнологических экспертиз, направленных не только на оценку социального воздействия промышленных предприятий [3, с. 66–113], но и органически «вписываемых» в формируемую в субъектах РФ систему регионального этнологического мониторинга эффективности национальной политики [2; 4, с. 402–409; 5, с. 22–26]. Этот подход определяет ситуацию, при которой результаты проведенных полевых исследований имеют максимально широкие хронологические рамки, а их публикация формирует новую группу историографических источников по современной этнической истории народов РФ [6, с. 3–15]. Представляется, что при выдерживании требований научной фиксации проявления ИМ, этот круг источников можно существенно расширить. Анализ ИМ как этнокультурного процесса ставит проблему и расширения спектра применяемых методик. Практика проведения этнологических экспертиз обусловила синтез методик гуманитарных и общественных наук, позволяющий провести критический анализ устойчивых, но далеко не всегда обоснованных представлений о традиционных формах социальной организации, природопользовании, жизнеобеспечения этнических меньшинств, внешних и имманентных факторах их трансформации под воздействием национальной и экологической политики [7]. Практическая значимость исследований уже проявляется и в использовании накопленного опыта в решении проблем правовой регуляции экспертных изысканий в районах межэтнической напряженности. В качестве примера можно привести дискуссии вокруг проекта «Закона об этнологической экспертизе в Российской Федерации», разработанного Федеральным Агентством по делам национальностей Правительства РФ [8, с. 7–46; 9, с.6–23]. В заключении можно отметить, что согласно неоднократно апробированной структуры экспертиз феномен ИМ может быть последовательно раскрыт при формировании разделов, посвященных «хронике» конфликта» и участникам конфликтной ситуации, анализу аргументации конфликтующих сторон по демографической и социально-экономической ситуации, позиции СМИ [10] и органов власти по путям нейтрализации последствий конфликта.

Литература

1. Стратегия государственной национальной политики РФ на период до 2025. Утверждена Указом Президента РФ № 1666 от 19.12.2012 г.

2. Садовой А.Н., Белозерова М.В. Индикаторы мониторинга реализации Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации: модели традиционного жизнеобеспечения и этническое предпринимательство // Научный диалог. 2016. Выпуск № 2(50). С. 296–312.

3. Функ Д.А. «Этнологическая экспертиза»: российский опыт оценки социального воздействия промышленных проектов». Дискуссия. (Функ Д.А, Филиппова Е.И., Мурашко О.А., Новикова И.И., Слепцов А.Н., Поддубиков В.В.) // Этнографическое обозрение. 2018. № 6. С.66–113.

4. Садовой А.Н. Этнологические экспертизы: к проблеме адекватного отражения современных этносоциальных процессов // Теоретические и практические аспекты социально-экономического и политического развития Республики Казахстан, Центральной Азии и стран СНГ на современном этапе. Алматы: Изд-во «TST company», 2009. С. 402–409.

5. Садовой А.Н., Поддубиков В.В. Этнологическая экспертиза в практике регионального управления: опыт Кемеровской области // Вестник Кемеровского государственного университета. 2011. №1 (45). С. 22–26.

6. Садовой А.Н. Материалы этнологических экспертиз как исторический источник // Экономическая история Сибири XX века. Барнаул: Изд-во АлтГУ, 2006. Ч.2. С. 3–15.

7. Поддубиков В.В., Садовой А.Н., Белозерова М.В. Экспертиза и мониторинг традиционных форм природопользования коренных малочисленных этносов: методы прикладной этнологии. Кемерово: ООО «Практика», 2014. 358 с.

8 Садовой А.Н., Белозерова М.В. Обсуждение проекта федерального закона об этнологической экспертизе. Предложения // Вопросы истории и культуры северных стран и территорий. 2018. № 1(41). С. 7–46.

9 Садовой А.Н. К закону об этнологической экспертизе в Российской Федерации // Вопросы истории и культуры северных стран и территорий. 2018. № 2 (42). С. 6–23.

10 Садовой А.Н. PR-технологии как объект мониторинга эффективности национальной политики // Реклама и связи с общественностью: традиции и инновации. - Ростов-на-Дону, 2015. Ч.1. С. 193–113.

УДК 32:94(477)
Ставицкий А.В.

Украинство в контексте Большой игры против России: новые вызовы

В РФ не один год любят повторять образное выражение князя А. Горчакова, что Россия не отступает, а сосредотачивается. Но ситуация в мире такова, что Русский мир уже не может только сосредотачиваться без смысловых, ресурсных и политических потерь. И осознаёт это, пребывая в состоянии перехода от сосредоточения к экспансии и собиранию. Возвращение Крыма – тому пример. И это только начало. Однако данный переход означает и новую, более активную фазу глобального противостояния в рамках Большой игры против России, в которой без социальной мобилизации и духовного созидания не выстоять. И хотя рискующий затянуться на десятилетия глобальный трансформационный кризис приведёт к совсем иным контурам Будущего, в контексте обострения Большой игры за мировые ресурсы и начала «Великого переселения» в Европу в режиме демографии войны, своими кардинальными переменами он так замутил происходящее, что мало кто рискует говорить о том, что ждёт мир через 10-15 лет. Тем более, о роли и судьбе т.н. украинства.

В условиях тотальной изменчивости «великих перемен» стратегическое мышление становится как бы менее востребованным, т. к. международная ситуация меняется едва ли не ежедневно, но это ощущение обманчиво, т.к. глобальные тенденции и условия будущего развития известны, постоянно отслеживаются и в значительной степени на макроуровне просчитаны, а некоторые системные явления проступают особо заметно. Так видно, что проект глобализации в старой редакции сложившейся с развалом СССР глобальной «пищевой цепочки» подошёл к своему логичному завершению, исчерпав заложенный в него ресурс, но не дал «хозяевам денег» того решающего превосходства, которое позволило бы им создать обещанный Зб. Бжезинским новый мировой порядок против России, на руинах России и за счет России. Наоборот, он ускорил начало глобального трансформационного кризиса и не может его контролировать. Но получит ли глобализация дальнейшее ускорение и качество или сойдёт на «нет» вместе с раскрутившими его государствами и финансовыми кланами, уступив место новейшей редакции «феодальной раздробленности», пока не ясно. Хотя не исключено, что ситуация будет в дальнейшем ухудшаться по всем основным показателям согласно прогнозам работавшей по заказу Римского клуба группы Медоуз [1], включая истощение мировых ресурсов, рост бедности и проблему нехватки воды и продовольствия.

Истощение данного ресурса глобализации подталкивает мир к частичной фрагментации и раздробленности, что реанимирует националистические идеологии, но воспринимать фрагментацию как новый мировой порядок не стоит, т. к. за ним, если не произойдёт какой-то всемирной катастрофы, скорее всего последует новый этап глобализации, которая, возможно, будет форматироваться на иных принципах и совсем по-другому.

В этом смысле мы переживаем апокалиптические времена. Ведь кардинальные изменения в мире не могут произойти без снятия напряжения глобального взаимодействия через новое «Великое переселение» и многочисленные локальные конфликты. А как это произойдёт, уже наглядно показывают «балканизация» Украины, спровоцированный Америкой «взрыв» на Ближнем Востоке и нарастающая исламизация Европы, в которых не ясно не то, развалятся ли Украина и ЕС или нет, но когда это произойдёт и в каких формах? Попытаются ли какие-то страны ЕС и

социальные группы европейцев сопротивляться вторжению т.н. «беженцев», численность которых набирает критическую массу, или подчинятся без боя и эмигрируют?

Как следствие, украинское государство превратилось в корпорацию «Утилизация» и механизм хаотизации, который по отношению к Русскому миру должен стать «чёрной дырой» [2, с. 109–204]. В свою очередь как механизм хаотизации цивилизационного пространства украинство выводит нас на нарастающую проблему ЕС, которая связана с реколонизацией и исламизацией Европы, что вполне соотносимо с тем, что происходит на Украине сейчас. В рамках Большой игры против России Америке не нужна победа Украины, но важна война у границ РФ [5]. Нужна «чёрная дыра». И желательно не одна. В этом плане у многих экспертов весьма скептичное отношение к происходящему, т.к. Европа не в состоянии на этот Вызов дать достойный Ответ. Она не может ни отказаться от мигрантов, ни остановить их вторжение, ни их переварить.

В отличие от прошлых времён у неё уже нет:

- христианской идентичности;
- протестантской склонности к аскезе и труду;
- былой пассионарности;
- нового мобилизационного проекта.

Поэтому в условиях новой эпохи великого переселения народов, которую вызвала непродуманная политика Запада, Европу ждёт судьба прогнившей Римской империи. Если её, конечно, Россия опять не спасёт. Но как это сделать и зачем, пока не очень понятно.

В контексте сказанного данные процессы для Украины и Европы разворачиваются как Апокалипсис, поскольку и та, и другая рискуют его в нынешнем виде не пережить. Украина скорее всего будет агонизировать и разваливаться по балканскому варианту [2, с. 555–679] и очень большая вероятность, что Европа со временем будет исламизирована, т.к. не может ни отказаться от гастарбайтеров, ни их цивилизационно «переварить». При этом не исключено, что последствия краха ЕС для мира будут едва ли не большими, чем развал СССР. Однако не Европа – главный приз в этой Большой игре, а РФ. Поэтому украинский Апокалипсис следует воспринимать как предтечу Апокалипсиса для России на данном этапе Большой игры против неё, цель которой не ослабить РФ, а уничтожить как самостоятельный геополитический объект, получив её гигантские ресурсы под свой полный контроль в соответствии с новой редакцией плана «Ост». И чтобы дать достойный ответ на стоящие перед Россией вызовы, нам тоже пора мыслить и действовать в режиме Апокалипсиса с учётом масштабов и экзистенциального характера перемен.

Какие же задачи стоят в свете этого перед Америкой? Чтобы добиться желаемого, США должны держать Россию в постоянном напряжении и по мере сил ослаблять всеми возможными средствами, не вступая в прямой военный конфликт. И особую роль в этом играет подмена ценностных смыслов народа и его идентичности, как это произошло в годы «перестройки», когда Советский Союз удалось развалить и ликвидировать в значительной степени с помощью мифотворчества, разрушив и отчасти подменив его смыслы.

В несколько иной форме подобная работа была проведена в последнюю четверть века и с Украиной. И её надо оговорить особо.

Когда Украина только возникла, какое-то время создавалось впечатление, что заложенные в её основу этноконфессиональные и культурные антагонизмы рассосутся сами собой и, несмотря на акцентированную годами разность, два братских народа смогут жить дружно во имя общего процветания. Сейчас таких иллюзий нет [2].

Поэтому у нас нет иного выбора как бороться с украинством всеми средствами до его полного искоренения. А значит, применимо к нему уместна знаменитая фраза Марка Порция Катона-старшего: «Карфаген надо разрушить». В основе данной установки лежат простые, но исторически обусловленные выводы:

1) Украинский проект ещё в XIX веке создавался в результате специальных целенаправленных усилий как этническая химера и симулякр за счёт России, против России, для раскола и уничтожения России, используя подмену и имитацию всего: возрождения, истории, культуры, развития, социальной и исторической справедливости [3]. Разумеется, для её образования в Малороссии и Галичине имелись исторические предпосылки, потому что в таких случаях ставка делается на имеющиеся исторические особенности и культурные различия, которые неизбежно будут там, где народ был разделён столетиями. Но в действительности их не больше, чем в Сибири, Поморье или на Кубани. Всё остальное делается произвольно и искусственно.

2) Чтобы из русских сделать украинцев, их в соответствии с технологией янычарства заражают вирусом украинства, воспитывая на отторжении всего русского [4]. А о том, что украинцы на самом деле являются по своему происхождению русскими, только в качестве «анти», подтверждают не только исторические источники, но и тот факт, что, переехав из России на Украину, русские под воздействием местной пропаганды довольно быстро становятся не только украинцами, но и украинскими националистами просто потому, что там живут. Ничего подобного не могло бы произойти, если бы русский переехал в Узбекистан или Киргизию, где он по определению не может стать узбекским или киргизским националистом.

3) Украинский проект нельзя понять вне контекста Большой игры против России, ибо в данном случае он выполняет роль инструментария [5]. Его цель – не развитие Украины и не благосостояние украинских граждан, а разобщение и истощение Русского мира через поддержание максимально возможного социального напряжения и утилизацию Украины, а используемая при этом т.н. «евроинтеграция» для украинской т.н. «элиты» не более, чем способ присоединить Украину к западному проекту в качестве периферии ЕС, за счёт которой европейский проект будет дальше реализовываться, и возможность снять с себя ответственность за будущее страны [5].

Поэтому украинское государство – некая странная организация, лишь имитирующая государство, но на самом деле таковым не являющаяся. Она работает как корпорация по утилизации страны в режиме внешнего управления. Т.н. украинская «элита» – группа лиц, нанятых со стороны для проведения операции «Утилизация», а идеология украинства и русофобия – их общее идеологическое прикрытие [5].

Понятно, что в данном случае очень важно, чтобы Украина не умерла сразу, чтобы из неё можно было изъять и выкачать как можно больше ресурсов, не всполошив население. Поэтому в определённом смысле главная задача украинских элитариев – не просто утилизация, а поддержание постоянного процесса деградации страны и населения, подаваемый как новый и неизбежный этап на пути обретения своей украинской идентичности. И с нею они блестяще справляются [3]. Для этого они:

- примитивизируют и архаизируют культуру, делая ставку не на развитие науки и высокого современного искусства, соответствующего высшим мировым образцам, а на народный фольклор с его песнями, национальной кухней и вышиванками;

- постепенно ликвидируют социальную структуру и институты социальной защиты, которые существовали на Украине ранее;

- потихоньку разваливают экономическую инфраструктуру и систему ЖКХ, перекладывая на население бремя утилизации и архаизации;

- разворовывают и демонтируют высокотехнологическую промышленность, ликвидируя налаженную систему её воспроизводства и разрывая существовавшие ранее производственные связи;

- способствуют деградации и распродаже земли;

- уничтожают культурные, бытовые и производственные связи с Россией и т. д. [5].

5) В результате внешнее ресурсное управление Украины позволяет держать её с помощью кредитов МВФ в таком состоянии, когда её смерть соотносима с состоянием больного в реанимации и постоянно откладывается. Однако состояние страны и положение населения неизменно ухудшаются, не давая повода думать об обратном.

В любом случае Украина выполнит отведённую ей роль ресурса для Запада и раздражителя для России, пройдя по тому пути, который выбрали за неё её нацеленные на мировое господство создатели, до конца. А дабы выполнять своё предназначение как можно дольше, украинская «элита» постоянно вырабатывает у населения привычку жить взаймы, не задумываясь о грядущей расплате по логике: «Почему Европа так живёт, а нам нельзя? Чем мы хуже?» И это по-детски наивное отношение ко всему, включая обещания и невыполнение обязательств, подаётся как проявление украинской «щирості», искренней простоты, лукавой, но внутренне доброй непосредственности, которая не несёт никому ничего дурного. Но как относиться к стране, которой можно ни за что не отвечать и ни перед кем не отчитываться? Стране, которая хочет делать и получать всё, что хочет, и чтобы ей за это ничего не было? И что хорошего её может ожидать в перспективе? Сколько ещё удастся паразитировать на доставшемся после развала СССР ресурсе и дурачить антисоветской и антироссийской риторикой друг друга?

6) При этом следует учесть, что украинство как вирус изначально рассчитано на противостояние и паразитизм. И не может пройти само собой, несмотря на очевидную склонность к саморазрушению. Поэтому им надо заниматься, руководствуясь принципом «если вы не занимаетесь украинством, то украинство займётся вами». И формы его воздействия самые разные: от сепаратизма до монархического либерализма, который находит оправдание даже бандеровщине.

В этом контексте особо опасным является наметившийся процесс оправдания через героизацию власовщины и сплетения его с бандеровщиной на основе общей ненависти к СССР и подачи их как движения сопротивления [4, 5]. Отмыванием предателей и коллаборантов сейчас занимаются преимущественно петербургские историки: К. Александров, А. Гогун, Т. Таирова-Яковлева, В. Возгрин. Однако не исключено, что этот вирус будет далее распространяться по регионам. У его носителей даже появился соответствующий слоган: «между Гитлером и Сталиным», где С. Бандера с А. Власовым уже подаются не как коллаборанты, но как романтики национального освобождения, отечественные дон Кихоты и Че Гевары, а террор Бандеры объясняется его естественной потребностью в творчестве.

На деле дикий, архаичный, местечковый украинский национализм в силу своих свойств склонен к самоизоляции и строится на лозунге бандеровцев «Бросим сёла на города», неизбежно погружая Украину в первобытное состояние через хаос, войну и руину. Не удивительно, что реализованная в форме бандеровщины идеология украинства привела к тому, что:

- русская Украина оккупирована, изнасилована, избита, испохаблена, утилизирована в соответствии с новой версией плана «Ост»;

- граждане Украины оболванены до состояния деревянных солдат Урфина Джуса;

- названия Малороссии и Новороссии преданы забвению, а мать городов русских – Киев горит ненавистью ко всему русскому.

7) Особо отметим, что феномен украинства носит универсальный характер и не исчерпывается украинским проектом. Поэтому он может возникнуть где угодно: в Сибири, Поморье, Краснодаре и Дальнем Востоке.

В основе его лежит отказ от:

- принципа единства множеств;

- ориентации на высшие ориентиры и образцы в пользу местечковости и провинциального массового сознания;

- общей идентичности за счёт выпячивания различий и культивирования своих особенностей [2].

Спрашивается, правильно ли нам оставить всё как есть и предоставить киевской власти наводить бандеровские порядки на всей контролируемой ею территории? С одной стороны РФ нельзя вмешиваться в дела соседнего государства. А с другой – вмешаться требует принципы исторической перспективы и социальной справедливости. Ведь разве сын откажется от изнасилованной матери? Нет. Он за свою мать отомстит насильникам, руководствуясь принципом неизбежного возмездия. Если мы считаем, что «медведь своей тайги не отдаст», значит должны бороться всеми возможными средствами с теми, кто устроил на Украине русский исход, до победного конца.

Русский исход с Украины должен стать русским возвращением через восстановление русской идентичности. Поэтому никакого мира не будет до полной победы, которая закончится в «логове Зверя». Все проявления русофобии должны быть искоренены, а порочность, уродливость и смехотворность украинства должны быть так отражены в сознании, чтобы вызывать у людей только чувство презрения и стыда. Хотя на это уйдут и десятилетия. Но стратегические решения иначе не осуществляются.

Тем более, что чем глубже глобальный трансформационный кризис, тем очевиднее, что те, кто решил изменить свою страну, дабы создать ей максимально благоприятные условия для лидерства в новом мире, не могут не включать в расчёты контекст глобализации, что означает: любой выдвигаемый проект не может не быть глобальным, даже если начинается с изменений в одной стране. Он должен быть привлекательным для всех, кто нуждается в переменах и справедливости.

На этом фоне многое зависит от российского руководства и его способности мобилизовать общество на решение насущных проблем с целью достойного ответа на вызовы истории. Однако у значительной части российской элиты отсутствует не привязанный к нефти и сырью образ будущего, что усиливает основанные на либерализме пораженческие настроения и «кризис в головах», а управление в ручном режиме на всех уровнях показывает, что в стране не сложился механизм системного развития, гарантирующий всестороннюю защиту и мотивацию.

При этом в народе зреет понимание, что если мы сдадимся и капитулируем как в 1991 г., лучше не будет. План «Ост» в новой редакции продолжает разрабатываться в «мозговых центрах» Запада. И на этот раз в отличие от 1991 г. Россию будут целенаправленно дожимать и раскалывать так, чтобы она не возродилась никогда.

Очевидно, что, ввязавшись в «большую драку» в Сирии, где основным противником являются не террористы т.н. ИГИЛ, а устроившая состояние «управляемого хаоса» на Ближнем Востоке глобальная элита, руководство России, если в этой борьбе оно собирается идти до победного конца, должно быть готово к совершенно иному уровню противостояния, которое потребует от страны максимально возможной мобилизации. И вот тут может выясниться, что пребывающая

по своему качеству в статусе полупериферии Запада Россия ни экономически, ни идеологически, ни технологически не готова к тем Вызовам, которые ожидают её в ближайшем будущем после Крыма, Донбасса и Сирии, а её т.н. «элита» ни интеллектуально, ни физически не готова отстаивать интересы своей страны. Однако отношение к ним меняется. Забывшие свои корни представители национальных элит, пытаясь встроиться в глобальную элиту за счёт унижения и ограбления собственных стран, получают всё меньше поддержки дома и рискуют потерять всё, не получив даже моральной компенсации. Однако остановить исторический процесс нельзя, но можно к нему подготовиться. И здесь следует учесть, что в подобных переломных условиях, когда массовое созидательное творчество становится решающим фактором развития России, огромную роль сыграет социальное мифотворчество, с помощью которого народы будут черпать силы и вдохновение для своего выживания и борьбы на пути к лучшему будущему.

Литература

1. Медоуз Д., Медоуз Д., Рандерс Й. Пределы роста. М.: ИКЦ Академкнига, 2007. 342 с.

2. Ставицкий А.В. Национально-исторический миф Украины. Севастополь: Рибест, 2015. 748 с.

3. Ставицкий А.В. Украинская идентичность: общие подходы конструирования и мифологизации. Севастополь: Рибэст, 2013. 160 с.

4. Ставицкий А.В. Украинская мифоистория в режиме информационной войны. Севастополь: Рибэст, 2014. 176 с. (Серия «Мифы Украины»).

5. Ставицкий А.В. Украинская «элита»: идентичность и глобальный выбор. Севастополь: Рибэст, 2013. 208 с.

УДК 7.097

Сюзюмов И.А., Некита А.Г., Маленко С.А.

Архетипические «призраки» в голливудской киноиндустрии: «Тень» в экранизации произведений Дж.Толкиена «Властелин колец»[1]

Целью настоящей работы состоит в попытке определения характера трансформации образов архетипа «Тени» в голливудских версиях саги «Властелин колец» режиссера Питера Джексона, снявшего цикл фильмов по мотивам трилогии писателя Джона Толкиена. Выбор произведения для анализа далеко не случаен, поскольку его значимость для становления и развития современной поп-культуры трудно переоценить, а сама кинотрилогия стала новой вехой, как в американском, так и в мировом кинематографе. Экранизация имела большой финансовый успех и является одной из самых прибыльных циклов фильмов за всю историю американского кино. Фильмы были положительно приняты критиками и выиграли семнадцать премий «Оскар» в тридцати номинациях. Заключительный фильм трилогии, «Возвращение короля», получил все одиннадцать «Оскаров», на которые был номинирован, что является рекордным количеством наград Американской киноакадемии для одного фильма. Во многом подобный ошеломляющий успех кинотрилогии обеспечил межжанровый подход, которым воспользовались создатели произведения. Здесь можно встретить практически все актуальные жанры современного кинематографа, а значительное место занимает, бесспорно, сюжетика и технологии, которые присущи американским фильмам ужасов.

После выпуска серии фильмов в 2001, 2002 и 2003 годах на нашей планете начался очередной подъем массового интереса к жанру эпического фэнтези и галерее ужасных персонажей Дж. Р. Толкиена. Кинотрилогия как настоящий продукт голливудской «массовой культуры» собрала множество фанатов по всему миру, которые даже самостоятельно сняли несколько короткометражных фильмов. Кроме того «Властелин колец» периодически упоминается в других фильмах и мультсериалах. Специалисты-философы, культурологи и искусствоведы по всему миру отмечают, что во многом успех кинотрилогии был обеспечен тонкой и профессиональной работой автора литературного источника и самого Питера Джексона с образами архетипов коллективного бессознательного, о которых писал в своих трудах К.Г. Юнг: «Мудрого Старца», «Отца», «Матери», «Ребенка», «Самости» и, конечно же, «Тени».

Образы архетипа «Тени» издавна присутствуют во всех культурах. В представлениях древних людей тень человека считалась его душой, двойником. Слово «тень» на русском соотносится с английским диалектным «teen» – «вред». В контексте мировой художественной культуры образы архетипа «Тени», как правило, рассматриваются в связке с биполярностью мира, с оппозициями «свет-тьма», «день-ночь», «добро-зло». «Теневые» образы традиционно связываются с подавленными и вытесненными инстинктами, тщательно скрываемыми от посторонних глаз мелкими, эгоистическими и корыстными желаниями человека, это – оборотная сторона его существа. Это обусловлено тем, что «Тень» является воплощением «всех примитивных, архаических и недифференцированных качеств человека, имеющих социально-негативный статус, но которые, всё-таки, потенциально могут быть освоены индивидуальным сознанием» [1, с. 16]. Архетипические образы «Тени» мы

[1] «Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-00129».

можем встретить во многих современных и более старых произведениях, как классических, так и фантастических. Однако, на наш взгляд, наиболее полно образы архетипа «Тени» стали воплощаться и объективироваться именно в искусстве XX в. Как раз «теневые содержания» наиболее позволяют охарактеризовать те процессы, которые испанский мыслитель Х. Ортега-и-Гассет, в свое время, назвал «дегуманизацией» современного искусства. Будучи непосредственным отражением палитры архетипических символов своей эпохи, массовое искусство способно через отдельных творцов и мыслителей показать наиболее яркие особенности душевного состояния целого народа, эпохи и культуры. Сам К.Г. Юнг говорил, что Тень – «это моральная проблема, которая бросает вызов «я» целиком, никто не может осознать ее присутствие без значительных нравственных усилий. Чтобы осознать это, нужно признать существование и реальность темных сторон человека» [5, с. 148]. Тень разрушает преемственность поколений, «которые были непосредственным примером воплощения архетипической гармонии» [3, с. 45].

И совершенно понятен интерес Дж.Толкиена в подобному тематизму. В его исходном тексте, как и в голливудском кинотексте трилогии, мы видим несколько персонажей, которые эпически символизируют «призраки» архетипа «Тени»: назгулы, Кольцо Всевластия, орки, сама Тьма, Мордор и Голлум. Назгулы – это Черные всадники, тени былых великих королей, которые покорились темному властелину. У них нет ни лиц, ни имен, нет вообще ничего телесного, но они служат единственной цели, которую даже не сами себе выбрали. Несмотря на то, что они, несомненно, выступают «теневыми» призраками, речь пойдет не о них, поскольку их роль в произведении несущественна и они не смогли повлиять на события кардинально. Само Кольцо Всевластия является «тенью» своего хозяина, который вложил в него свою силу и часть своего характера. Но оно также, по замыслу Толкиена, не способно совершать какие либо действия самостоятельно, а лишь меняет гуманоидов и играет с их разумом и чувствами. В то время как самым ярким героем нашего повествования, наиболее зримо воплощающем образы архетипа «Тени», является именно Голлум, который, на наш взгляд, является и самым глубоко продуманным персонажем, а с другой стороны, он становится первым персонажем, полностью созданным с помощью технологии захвата движения. Как мы узнаем из сюжета, Голлум раньше был дружелюбным хоббитом по имени Смеагол, но когда он с другом нашли кольцо, то сразу начали сражаться за обладание этим предметом. Убивший друга Смеагол был вынужден покинуть свой народ и ушел в горы, где единственным собеседником для него стало кольцо, которое постоянно навязывало ему свою волю настолько, что она смешалась с желанием самого Смеагола, превратив того в уродливое создание – Голлума.

В первый раз мы встречаем Голлума, когда он преследует Братство Кольца, идет по пятам за ними, а точнее за тем самым роковым Кольцом Всевластия. Показательно, что его «теневой», призрачный характер проявляется даже в том, что сначала мы не видим персонажа, а только слышим, как о нем говорят другие. И первое появление Голлума на экране приходится на разговор Фродо и Гендальфа в Мории – разрушенном и некогда великом королевстве дварфов. Вокруг отряда сплошная темнота, враги и сам Голлум, о чьем «теневом» присутствии многие герои даже не подозревают. Сам Голлум одет только в набедренную повязку, поэтому и читатель, и особенно зритель, сразу видит в нем дикое и «темное» существо.

Для установление дополнительных символических смыслов образа Голлума его необходимо сравнить Бильбо. Эти два хоббита оказались под влиянием Кольца, но только один из них оказался полностью подчинен Им. Разница состояла в том, что Голлум, после своего изгнания, оказался с Кольцом один на один и у него не было

другого источника сил, кроме мистического Кольца и себя самого, что и определило достаточно быстрое он подчинение одного другому. Бильбо же хоть и получил Кольцо в дар, но по-другому: он не убивал друга, а поднял ничейный предмет, как он думал в тот момент. К тому же Бильбо всегда был в компании друзей и не нуждался в постоянной поддержке Кольца, которое на время было вынужденно затаиться, дабы не раскрыться майару Гендальфу, который был не только спутником, но и другом Бильбо. Нельзя забывать и о времени, которое эти персонажи провели с Кольцом, у Голлума это были века, а у Бильбо десятилетия. Однако несмотря на все вышеперечисленное, мы можем наблюдать некую привязанность Бильбо к Кольцу. Он желает его вернуть, хоть и не до конца понимает это сам. Изменения затронули разум Бильбо, но не изменили его полностью, как это произошло с Голлумом.

Наблюдая за поведением Голлума, мы видим, что он существует ради одной цели – возвращение Кольца себе. Он не гнушается подлыми методами, только ими и руководствуется: нападает из подтешка, стравливает и убивает чужими руками. Если же не получается одолеть врага даже так, то сбегает. Так же стоит обратить внимание на то, что Голлум часто просто называет свое имя, а также употребляет местоимение «наше», вместо традиционного «мое». Это говорит о том, что внутри Голлума расположены две сущности, но доминирует именно «темный» Голлум. Однако, негативные черты «Тени» не означают, что он все время находится в конфронтации с положительными героями. Юнг объяснял это так: «На деле Тень в точности подобна любому человеку, ради сосуществования с которым приходится в чем-то уступить, то в чем-то пойти наперекор, а то и что-то полюбить – в зависимости от ситуации. Тень становится враждебной, только когда ее игнорируют или недопонимают» [5, с.170-171]. Этот внутренний конфликт интересно раскрыт далее. В кинотрилогии мы видим конфликт между Голлумом и Смеаголом, который возникает после того, как Фродо начинает взывать к прошлому Голлума, называя ему старое имя – Смеагол. Смеагол и Голлум начинают противостояние, первый старается помочь своим новым спутникам: добывает еду, показывает дорогу. Второй же всеми силами стремиться вернуть Кольцо себе. Несмотря на временную победу Смеагола, Голлум возвращает власть над своим телом. Таким образом, в одном теле ведется борьба Тени Кольца и соответственно Тени Темного Властелина против остатков мыслей и желаний самого Смеагола. Неудивительно, что Голлум со временем берет вверх.

Проанализировав образ Голлума можно утверждать, что этот персонаж является символическим воплощением архетипа Тени. Он собрал себе все отрицательные человеческие черты – ложь, изворотливость, трусливость и корысть. Голлум-Смеагол так же олицетворяет биполярность мира, борьбу добра и зла. Джона Толкиен, прописавший так четко этого персонажа, сделал это специально для того, чтобы подчеркнуть его низменность. А на фоне благородных героев, мы можем оценить глубину его нравственного падения и осознать, что мы не желаем себе подобной судьбы. Как уже говорилось выше, образ «Тени» в искусстве XX и XXI веках получает интересную художественную реализация. Это, как нам кажется, связанно с тем, что современное общество все больше игнорирует раннее традиционные коллективные ценности такие, как честь, верность, забота, упорство, преданность и духовность. Видя это Гендальф («мудрый старец»), Арагорн («герой»), Фродо («ребенок») и др. просто жалели Голлума, в то время как от других персонажей мы не раз слышали подобных оценок. Но следуя логике социального стереотипа человек не должен быть жалок, он должен демонстрировать силу и успех. Подобная установка разрушает диалектику образа, делает его односторонним и неинтересным. Толкиен дает нам понять, что отказ от извечных человеческих ценностей, которыми человечество пользовалось тысячелетиями, как минимум со времен Древней Греции, а то и раньше, это

неправильный путь – путь в никуда. «Печальная правда заключается в том, что жизнь человека состоит из комплекса неумолимых противоположностей – дня и ночи, рождения и смерти, счастья и страдания, добра и зла [4, с. 98]. И для усиления символических позиций справедливости и света, человек должен побороть свои страхи и страсти, а не опускаться вниз на моральное дно, как это пропагандирует «Тень». Таким образом, мы определили, что образ Голлума выступает неким эфимерным, призначным символом архетипа «Тени», в котором сошлись не только вековые баталии между добром и злом, но и их конъюнктурные прочтения. А поскольку этот ужасный образ уже вошел в «плоть» современной культуры, можно утверждать, что он визуализирует сущностные противоречия бытия человека, которому «все более не удается воссоздавать архетипическую диалектику поколений, символический обмен опытом между ними» [2, с. 47].

Литература

1. Маленко С.А., Некита А.Г. Археология Самости: архетипические образы осуществления Человеческого и формы его социального оборотничества. Монография. Великий Новгород, 2008. 298 с., 26 ил.
2. Malenko S.A., Nekita A.G. Horror films in unconscious anthropological strategies of biopower // Anthropological Measurements of Philosophical Research 2018. №13. P.41-51.
3. Некита А.Г. Идеологические трансферы в истории русской ментальности: сублимация софийного матриархата в имперском патриархате // Вестник Удмуртского университета. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2017. Т. 27, вып. 1. С. 20–25.
4. Юнг К.Г. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991. 304 с.
5. Юнг К.Г., Франц М.Л., Хендерсон Д. Л. Человек и его символы: коллективная монография. М.: Изд-во Серебряные нити, 1997. 368 с.
6. Юнг К.Г. Эон. М.: Мидгард, 2009. 416 с.

УДК 316.46.058.6
Черепанова Т.В.

Закономерности и стадии иррациональной легитимации политического лидера в условиях системного кризиса

Системный кризис в обществе сопровождается комплексом социально-психологических состояний индивидуального и массового сознания, в котором преобладают деструктивные тенденции. Ситуация трансформирующейся системы оцениваются как слом традиционных привычных законов, к которым общество хорошо приспособилось и рождение новых, не явных форм регламентации социальной жизни, которые пока ощущаются как враждебные, чуждые. Общество находится в состоянии аномии, которое исключительно тягостно с точки зрения социальной системы и требует скорейшего разрешения гнетущей неопределенности. Из этой ситуации есть два выхода – полная дезинтеграция, распад, гибель культуры и второй – интеграция общества вокруг лидера, который, согласно мифу, приведет систему к спасению. Целью данного исследования является анализ стадий и закономерностей легитимации политического лидера в иррациональных категориях в условиях тотального кризиса социальной системы.

Появление харизматического героя, согласно мифологической трактовке, обусловлено кризисной ситуацией, с одной стороны, и личности, удовлетворяющей требованиям кризисного сознания – с другой. Харизматическим может стать не каждый претендент, а именно тот лидер, который, соответствуя мифическому сюжету, является для терпящего лишения народа, посланником бога. Липсет утверждает, что в условиях коренных трансформаций особенно значимыми для населения становятся символическая и мифологизированная политическая власть, олицетворяемая харизматическим лидером. Этому способствует низкая политическая культура населения: доверие к политическим институтам и государству подменяется доверием лидеру, символизирующему в своем лице идеалы и надежды народа [2, с. 203–219]. В обществах, находящихся в процессе широкомасштабных преобразований, харизма, как правило, выполняет функции не только переходного этапа при формировании политических структур нового типа, но и является катализатором этих изменений.

Итак, в условиях кризиса возникает острая потребность в личности, способной вывести из него. Общество начинает искать наиболее благоприятные направления выхода из кризисной ситуации, и одним из них является поиск лидера. Возникает лидерский процесс, когда среди претендентов на власть идет борьба за симпатии общества. Победит в этой борьбе тот лидер, который сможет повлиять на мотивацию, установки и поведение последователей, используя для этого весь арсенал технических и психологических средств. Значимыми в лидерском процессе являются ситуативные факторы, т.е. индивидуальные черты и ментальность последователей, а также фактор окружающей среды.

Политический лидер или харизматический герой, должен соответствовать определенным критериям, сущность которых отражена в мифологизированном сознании кризисного общества. Претендент на харизматическое лидерство должен пройти ряд стадий своего становления, благодаря чему его власть утверждается как харизматическая и тем самым инициируется харизматический процесс в обществе [4].

Согласно формулам развития героического мифа, первой является инициальная стадия. В связи с нарушением равновесия системы, начинается поиск героя, который может вернуть утраченное спокойствие. Кризис в данном случае выступает в роли стимула. Стабильная ситуация, как исходная и искомая модель спокойствия,

выступает обезличенным вариантом действительности, как может быть деперсонализирована стабильность. Взрыв равновесия нарушает в обывательском сознании привычную картину мира, разрушает рутинные институты, ломает строгие процедуры жизненных процессов. Идет стремительный процесс персонификации, причем персонифицируется не только герой-избавитель: персонификации подвергается и сам кризис. Четко определяется личность вредителя или группы, деятельность которых повлекла за собой негативные перемены. Логика мифа ориентируется на личность, поскольку нарушение равновесия непременно вызвано конкретными врагами, при этом враг может иметь групповое лицо. Групповое лицо вредителя даже более приемлемо, оно создает широкое поле для борьбы с ним. Наряду с персонификацией врага идет процесс персонификации героя [3, с. 76]. Герой-избавитель, напротив, должен быть одиночкой. Герой и вредитель играют в структуре героического мифа главные роли. Далее развитие героического мифа предполагает установление нового порядка, в котором все роли и действующие лица четко закреплены за участниками.

Харизматический лидер, согласно мифологической концепции, олицетворяет героя-избавителя. Он представляется живым воплощением чаяний последователей на скорейшее преодоление кризиса. Приходя в качестве героя, харизматический лидер утверждает свою систему социальных ценностей. Согласно этой системе намечается схема действий и функций, закрепленных за персонажами, которые должны выполнятся. В мифологическом сознании харизматический герой должен отвечать некоторым особенным требованиям к внутренним и внешним чертам героя.

Вторым этапом героического мифа является кульминационная стадия. С приходом героя картина мира начинает четко выстраиваться по критерию «свои – чужие», где под врагами подразумеваются все, кто нарушил равновесие и мешает активным действиям героя в борьбе. Именно распределение персональных ролей задает направление действиям героя в ликвидации врагов. Враги подлежат непременному уничтожению, иначе героическая деятельность не имела бы смысла.

На этой стадии героем преодолеваются препятствия, ведется героическая борьба с вражескими силами за восстановление привычного порядка. Герой, намеренно или нет, прибегает к драматизации ситуации. Вокруг его личности и действий создается ореол величия. Все, что совершает герой, называют великим и легендарным. Деяниям харизматического героя свойственен символизм. С большим успехом применяются внешние атрибуты героического ритуала, такие как лозунги, девизы, флаги, гимны. За всеми этими внешними проявлениями совершенно определенно угадывается последовательность действий героя по преодолению препятствий. Этим приемом с успехом пользовалось в фашистской Германии министерство пропаганды под руководством Геббельса. Был разработан и внедрен целый комплекс символических атрибутов рейха, которые четко ассоциировались с гитлеровским режимом. До сих пор память хранит образы этих символов в виде фреймов коллективного бессознательного.

Победы, одерживаемые героем, относят на счет его личных качеств. Сверходаренность героя и сверхъестественность его дарования вызывает у последователей особенно сильную потребность в идентификации с ним. В процессе борьбы харизматического героя непременным условием является одерживание промежуточных побед. Это условие удовлетворяет потребность последователей в подтверждении правильного выбора героя. Харизматический герой существует за счет своих успехов. Если удача покидает героя или длительное время ему не удается доказать свою избранность, последователи могут усомниться в истинности героя. Так, на смену образу мифологического героя, приходит образ лжегероя.

Идентификация истинного героя и его воцарение, в логике героического мифа часто сопровождается появлением множества претендентов на это место. Угроза насильственного устранения истинного героя и воцарения ложного, создает угрозу возможной деперсонификации всех предыдущих побед и завоеваний. Такое распределение успеха между всеми претендентами разрушает структуру героического мифа, возвращая к начальной стадии кризиса. Тем не менее, для успешного становления истинного героя, необходима опасность вторжения лжегероя. Истинный герой сражается не только с кризисом и олицетворяющими его врагами, он также доказывает свою истинность последователям. В процессе политической борьбы в обществе преобладают сомнения по поводу правильности своих приоритетов. Общество пристально всматривается и вслушивается во все высказывания, действия, стиль общения претендента на власть со своими близкими, конкурентами, подчиненными. Малозаметные сигналы, способные скомпрометировать героя укажут на то, что он фальшивый, что сразу обесценит все предыдущие подвиги.

Утвердив власть, пройдя все испытания и, в конце, победив всех врагов, герой устанавливает должный порядок. Следующим этапом героического мифа должен быть уход героя. М. Вебер называет финальную стадию харизматического лидерства рутинизацией его дара, когда свою миссию герой реализовал, порядок восстановил, но в условиях стабильной социальной системы его сверхъестественный дар не требуется [1].

Итак, заключительной фазой являются финальные формулы. На этой стадии в сознании народа складывается четкий образ истинного героя. Героические деяния приобретают статус традиционной символики. Все действия и предметы, к которым прикасался герой, обретают особую значимость для последователей. Удаление и канонизация героя заложена в логике героического мифа. Возведение в священное необходимо для возможности возвращения героя на другом этапе истории, позволяя вновь запустить механизм героического мифа. Так, символизация образа В.И. Ленина закрепила власть Сталина и легитимировала власть последующих руководителей СССР.

В мифологической трактовке харизматический герой проходит ряд испытаний и посвящений, успешное прохождение которых гарантирует ему утверждение в роли спасителя.

Иррациональность харизмы отражена в массовом сознании и восприятии. Лидеры выделяются на основании каких-либо внешних или внутренних признаков, но наличие или отсутствие одного из них, само по себе, нельзя отнести к харизме. Чаще массы выбирают харизматического героя интуитивно, подсознательно, лишь утверждаясь в своем выборе, находя или искусственно приписывая сверхъестественные признаки герою. Существует большая вероятность того, что в случае провала харизматического лидера, как не подтвердившего свою исключительность чередой побед, народное сознание усмотрит у лжегероя проявление дьявольских сил, влекущих не к созиданию, а к гибели.

Итак, вера в харизму заложена в бессознательном в виде вытесненных из сознания образов, «имаго прошлого», всплывающих в нем в момент кризисной необходимости, когда общество претерпевает экзистенциальную боль от потери групповой идентичности. Черты, по которым узнается истинный герой, часто не однозначны и подвержены различным интерпретациям при объективной их оценке. Но, при определенном стечении обстоятельств, они способны воскресить в сознании вытесненные образы спасителя, и пробудить в массах иррациональную веру в харизматического героя. Прохождение ряда последовательных этапов позволяет лидеру легитимировать свой уникальный дар и получить общественную поддержку своей преобразовательной деятельности.

Литература

1. Вебер М. Политика как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем. Сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайденко. М.: Прогресс, 1990. 710 с.

2. Липсет С. Политическая социология // Американская социология: перспективы, проблемы, методы. Ред. и вступит ст. Г.В. Осипова. М.: Прогресс, 1972. С. 203–219.

3. Стиль принятия политических решений. Психологическое пособие для политиков. // Под ред. Е.В. Егоровой-Гартман. М.: О-во Знание. «Никколо М.», 1994. 264 с.

4. Черепанова Т. В. Понятие и социокультурные факторы харизматического процесса // Ученые записки Забайкальского государственного университета. Серия: Философия, Социология, Культурология, Социальная работа. 2012. № 4. С. 148–157.

УДК 7.01

Широкова О.В., Маленко С.А., Некита А.Г.

Голливудская идеология страха как психосоматический фундамент тоталитарного мифа[1]

На сегодняшний день исследователям современной массовой культуры приходится констатировать, что худо ли, бедно ли, но именно «ужасная» продукция голливудской «фабрики грёз» практически повсеместно завладела актуальным, а главное, кассовым, вниманием мировой публики. Через ее основные жанровые каналы (хоррор, триллеры, фэнтези и т.д.) на наш взгляд, и происходит сейчас масштабная трансформация (деформация) традиционного, классического мифа, предполагающая формирование целого комплекса его современных постмодернистских, политизированных суррогатов.

Подобные исключительно заказные, идеологические продукты настойчиво стремятся к тоталитарным, психосоматическим в своей основе формам управления общественным сознанием на основании внедрения во все сферы современного массового общества преимущественно негативных, бессознательных моделей мифологического мироустройства.

Таким образом, сегодня на смену классическому Герою закономерно приходит Антигерой, а новым «Богом», окруженным сонмом номенклатурных апостолов, становится действующая власть, возведенная на «Олимп» теневой иерархией транснациональных корпораций. Поэтому совершенно неудивительно, что в подобной конфигурации «общественного договора» именно Ужас и Страх становятся не только основными, но и впервые в истории человеческой цивилизации, не столько затратными, сколько необычайно прибыльными психосоматическими инструментами социального управления. Причем, подобные процессы, к большому сожалению, можно наблюдать и не только в связи с социокультурным анализом корпуса мифологических «ужасных» голливудских кинокартин.

Так, по мнению Е. Батаевой «кино, как и фотография, «отображает реальность»» [1, с. 102], и наоборот. Таким образом, непосредственная, а можно даже сказать и умышленная, пропагандистская связь ужаса/страха с образно-символическими инструментами подчинения/управления прослеживается в повсеместном медийном производстве идеологии и программировании повседневных культурных идеалов (или, вернее, их потребительских суррогатов) в реальном мире. Этому явлению вот уже более столетия как раз напрямую и способствует американская киноиндустрия киноужаса, которая стала полноценным испытательным полигоном для апробации актуальных, прибыльных и «показательных», во всех смыслах этого слова, моделей подчинения/неподчинения.

С помощью саспенса, целенаправленно реализуемого в киножанре ужасной, антиутопической направленности как отдельным людям, так и тем или иным социальным группам, да и целым поколениям предлагаются и навязываются не только основные психосоматические шаблоны поведения, но и их желательные социально-политические результаты, основанные на коллективном бессознательном принятии выбора тех или иных идеологически запрограммированных действия.

Одним из ярких образцов воплощения подобных идеологических клише и политизированных, психомоматических шаблонов является фильм «Остров» (англ. «*The Island*», реж. М. Бэй, «Warner Bros», «DreamWorks», США, 2005 г.). Саспенс-

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-00129.

сюжет этого фильма выстроен вокруг деятельности корпорации, создающей клонов, способных, по мнению разработчиков, принести неоценимую пользу всему человечеству.

Показательно, что в условиях тотальной «свободы» общества будущего, которую, так или иначе, пропагандирует этот голливудский киношедевр, каждый такой клон, или «агнат», по принятой в фильме терминологии, будучи живым человеком, помещается в специальный изолированный комплекс под строжайшее наблюдение специально обученного персонала. Несмотря на то, что по сюжету кинокартины клонам созданы все условия для комфортного и «счастливого» существования, вдумчивый зритель сразу же обращает внимание, что этот тоталитарный социум представляет собой классическую антиутопическую, мифологическую модель идеального общества без какого бы то ни было выбора. На это сразу же указывает ролик, постоянно транслируемый всем обитателям комплекса, идеология которого направлена на создание, как у самих жителей, так и у сопереживающих кинодейству зрителей, устойчивой иллюзии «изолированного рая». Обитателям острова постоянно рассказывается, что их планета находится в катастрофическом состоянии, а потому, на всей Земле существует только одно незагрязнённое место – Остров, билет на который разыгрывается самым демократическим в истории западной цивилизации способом – с помощью лотереи.

Так перед глазами ошарашенного зрителя проходит «полевые испытания» целая научно-идеологическая, а, значит, и политическая психосоматическая программа формирования и поддержания в обществе скрытого ужаса и вызываемого им повсеместного страха, сводящегося к простой максиме: покинуть комплекс – значит погибнуть. В ужасной и тоталитарной мифологии «Острова» существует разделение на мужское и женское, строгий запрет на алкоголь, агрессию и секс, табуирование чувств и эмоций, как наиболее яркая и характерная черта этого типа социальной организации.

Саспенс фильма основан на постоянной демонстрации последствий неподчинения представителей низших социальных слоев «Острова» интересам правящей элиты, а также ожидания неминуемой расплаты за неповиновение. Так, угнетенное тоталитарными тренажами общество, постоянно деградирует, будучи сломленным как раз на индивидуальном уровне, под действием постоянного страха наказания и изгнания, который удерживает и контролирует (или же должным образом корректирует) поведение людей.

Главный герой фильма Линкольн-Шесть-Эко является действующим лицом фильма, агнатом, но весь ужас его положения, так же, как и в знаменитой антиутопии Дж.Оруэлла «1984», состоит в том, что ему снятся странные и потому преступные сны. Он может рисовать сложные схемы технических устройств и обладает неосознанным знанием иностранного языка, помимо этого он бессознательно понимает ложность и порочность всего того, что происходит вокруг.

Герой дружит с Маккордом, который работает в соседнем секторе и чинит различные устройства. Внезапно именно там Линкольну на глаза попадается букашка, стрекоза, которую он раньше никогда не видел, после чего его подспудные догадки о том, что снаружи есть жизнь, лишь только подкрепляются. Так же главный герой испытывает непонятные чувства к девушке по имени Джордан-два-Дельта, которой выпал шанс посетить Остров.

Критическая масса непониманий и бессознательных догадок, трагически разрушающих стройную мифологему «Острова», а заодно терзающих сознание и душу Линкольна-Шесть-Эко и заставляют его, в конечном итоге, не только выпустить букашку, но и тщательно проследить ее дальнейший путь. Так он случайно

оказывается в закрытом крыле комплекса, где тайно наблюдает за девушкой, которую убивают после родов и за знакомым парнем, который пытается вырваться с операционного стола.

Увиденное Линкольном, а также возникший в связи с этим психосоматический и экзистенциальный ужас, буквально переворачивает его сознание, и он понимает, что должен, во что бы то ни стало спасти себя и свою подругу Джордан. Так они решаются совершить дерзкий побег, для того, чтобы своим личным подвигом разрушить идеальный, но от того лишь еще более ужасный, тоталитарный миф «Острова».

Ценность этого голливудского примера лишний раз наглядно иллюстрирует архетипическую миссию Героя в процессе освоения и последующего деятельного «разложения» тоталитарного мифа, который всегда в той или иной мере основан на классической модели властной спекуляции информацией.

Действительно, история человеческой цивилизации наглядно доказала, что либо полное отсутствие информации, либо искусно замаскированная информация, либо критический минимум информации, предоставляемой зависимой от власти массе, значительно снижает, или же полностью предотвращает появление у социальных «низов» излишних вопросов, крайне невыгодных правящей элите. Поэтому, нет никаких сомнений, что создаваемые в лоне тоталитарного мифа идеологически ориентированные легенды лишь всячески способствуют этому. Однако порочность подобного мифоидеологического конструкта всегда состоит в том, что как только непредназначенный, а потому идеологически и политически неуместный для плебса, давно «лишенного права на самодеятельное жизненное творчество, переведенного на искусственное “вскармливание” суррогатами и синтетически произведенными биодобавками» [2, с. 46], информационный поток рано или поздно все-таки просачивается за пределы «узкого круга», неминуемо начинаются необратимые процессы, что и демонстрирует мифологическая сюжетика этого фильма.

Искренне сопереживая главным героям ужасной антиутопической драмы Линкольну и Джордан, вдумчивый зритель постепенно понимает и «теневую» роль главного доктора комплекса – Маррека, пристально наблюдающего за Линкольном и его состоянием.

Именно он оказывается руководителем корпорации по созданию клонов и главным разработчиком всей этой зловещей психосоматической программы по искусственному «улучшению» человеческого материала во имя торжества зловещей элитарной системы «Острова». Так в его лице мы видим типичного «Злого Гения», архетипического Антигероя, который в отличие от Героя классического мифа, совершает свой ужасный «подвиг», делая одолжение Системе, создавая готовый продукт для обеспечения продления человеческой жизни в обмен на солидные гонорары и элитный социальный статус.

По сути, этот «Теневой» ученый и его команда не только вносят свой посильный вклад в формирование и устойчивую работу всей ужасной системы слежки и тотального психосоматического контроля над жителями, но, также участвуют и в научно-технологическом обеспечении темных и грязных сделок преступной элиты «Острова».

Так, если отбросить все идеологические декорации и моральные реверансы, следует признать, что в этом идеализированном и предельно «стерильном» обществе «всеобщего благополучия» девушка-роженица и знакомый Линкольна являются лишь биоматериалом для богатых и элитных заказчиков, которые преступно выстраивают свое богатство и состоятельность на крови и страданиях жертв научных экспериментов. И это, к сожалению, типичная кровавая практика цивилизации, мифологема которой формировалась и отрабатывалась тысячелетиями, а теперь с

идеологической помпой транслируется и в рамках антиутопического дискурса будущего всего человечества.

Не случайно, поэтому, известный ученый Жорж Сорель в своей знаменитой работе «Размышления о насилии» утверждает, что «капиталистическое общество настолько богато, а его представления о будущем настолько оптимистичны, что оно переносит самые ужасные вещи без особенных жалоб» [3, с.69]. Это наблюдается и в приведенном фильме. Ведь именно преступная и кровавая, но, при этом, все еще на удивление «чистая» элита, не гнушается никакими средствами для сохранения и приумножения собственного предельного благополучия, буквально идя по трупам людей, чей социальный статус идеологически искусственно занижен или даже полностью обнулен. Трагизм и ужас явленного голливудской хоррор-традицией предельно дегуманизированного, а потому, собственно, *идеального* во всех отношениях мифа антиутопического «Острова» поистине поражает: ведь клон не просто является биоматериалом, он еще выступает и страховочным телом для своего спонсора.

Как раз, поэтому охота на беглецов становится не просто технической, но и важнейшей управленческой, а, значит, психосоматической, читай, идеологической задачей. Поистине мифическое самоспасение главных действующих лиц по голливудской традиции сопровождается рядом спецэффектов, что заставляет зрителя сопереживать им, временами буквально замирая от страха перед лицом этой, казалось бы, безысходной ситуации.

Финальная встреча Линкольна-Шесть-Эко со своим прототипом Томом Линкольном лишь закрепляет уже и без того сформированный эффект саспенса – ведь зритель внезапно осознает, что из них двоих в живых может остаться только один. Так Линкольн-Шесть-Эко становится Томом Линкольном, избавившись от своего генетического «прародителя» благодаря счастливому случаю. Происходит революция в комплексе, и все агнаты оказываются на свободе.

В процессе просмотра фильма зритель ощущает неслыханное эмоциональное напряжение, а доведенный до своего (язык не поворачивается сказать «логического») апогея саспенс-эффект, наконец-то оборачивается вполне закономерным для классического мифа катарсисом, причем, как на индивидуальном, так и на коллективном уровнях.

Концовка фильма оставляет место для осмысления, ведь у агнатов есть спонсоры, а значит, во всем мире в каждом случае существуют два одинаковых человека с одинаковыми качествами. Поэтому, главный архетипический вывод этой ужасной голливудской истории таков: человечество будущего, настойчиво стремящееся к элитарной, но, все-таки, крайне искусственной индивидуальности, неминуемо будет разрушено и падет под натиском социально-нравственных перспектив двойственности. Исходный психосоматический и нравственный шаблон, заложенный властью в основание ужасной элитарной антиутопии «Острова», недвусмысленно указывает, что рано или поздно расплата за неподчинение все равно осуществится.

Таким образом, каждому участнику ужасного коллективного мифодейства на «Острове» представляется поистине роковой выбор – «ты» или «другие». При этом в полном соответствии с традициями антиутопических элитарных обществ, акцент сделан на естественном отборе. И даже сопереживая героям, каждый человек стремится выжить и сохранить свои идентичные качества которые он хочет не делить, а модернизировать.

Таким образом, на примере анализа псевдодемократичных, насквозь идеологизированных трендов постмодернистской визуальной культуры, мы видим, как

массовому потребителю активно транслируются и навязываются искусственные мировоззренческие, нравственные и поведенческие шаблоны. Специфика же современного медийного пространства как раз и состоит в том, что наиболее адекватно они реализуются как раз в контексте голливудской мифологии хоррор-кинематографа, архетипическая символика которых практически целиком выстраивается на образной диктатуре аффектов, ужасе и страхе.

Литература

1. Батаева Е.В. Видимое общество. Теория и практика социальной визуалистики: Монография / Е.В. Батаева. Харьков: ФЛП Лысенко И.Б., 2013. 349 с.
2. Malenko S.A., Nekita A.G. Horror films in unconscious anthropological strategies of biopower // Anthropological Measurements of Philosophical Research. 2018. № 13. С. 41–1. doi: 10.15802/ampr.v0i13.122984.
3. Сорель Ж. Размышления о насилии. М.: Фаланстер, 2013. 293 с.

УДК 32.019.51
Шмелева О.Ю.

Миф о социальной защищённости граждан РФ как фактор формирования позитивного образа современного российского государства

Политические мифы на разных этапах исторического развития играли важную роль в системе государственного управления, выступая элементом идейного обеспечения политического процесса, средством политической коммуникации между властью и обществом, способом репрезентации политической действительности. Изменение ценностной парадигмы современного российского общества при переходе на постиндустриальную стадию развития, выдвижение на первый план ценностей потребления, качества жизни, антропоцентризм восприятия политического пространства диктуют потребность повышения социальной ответственности государства как ключевого фактора устойчивого развития политической системы. Вместе с тем, ухудшение «социального самочувствия» россиян на фоне снижения реальных доходов населения, роста цен, масштабов бедности, деиндустриализации и прочих проблем, выраженного в падении с осени 2018 года основных индексов комфортности (социального оптимизма, удовлетворённости жизнью и др.); рост скептических настроений респондентов относительно достижения положительной динамики экономических показателей, социальной справедливости [8] усиливают потребность обращения действующей власти к технологии мифотворчества, реинкарнации мифа о социальной защищённости. Актуализирует поставленную проблему изменение механизма функционирования и циркуляции мифов в условиях сетевизации и медиатизации политического пространства, трансформирующих систему политических коммуникаций, появление новых субъектов – производителей мифов (блогеры, разработчики компьютерных игр, пользователи социальных сетей и пр.), предлагающие альтернативные интерпретации политической действительности, развенчивающие мифы о социальном благополучии, стабильности.

В данной статье рассматривается механизм формирования политического мифа (на примере мифа о социальной защищённости россиян) в условиях меняющейся конъюнктуры, характер воздействия мифологического нарравтива на перцепцию государства. Политический миф интерпретируется нами как «устойчивый и эмоционально окрашенный стереотип восприятия политических реалий прошлого и настоящего», [13, с. 27] идеологически маркированное повествование, «включающее в себя вложенное в него содержание, воздействие, которое оказывает рассказчик силой своего слова». [12, с. 126]

Современный политический миф конструируется политическими субъектами с целью решения конкретных конъюнктурных задач. Следовательно, по своей природе он рационален, имеет инструментальную предназначенность. Основу «семантического поля мифа» [2, с. 79, 80] составляют мифологемы, отличающиеся наличием повествовательного сюжета и имеющие определённую коммуникативную направленность. Смысловое значение рассматриваемого в данной статье мифа связано с понятиями «социальная защита»/«защищённость». Под социальной защищённостью понимается обобщённая характеристика эффективности мер социальной защиты, «направленных на сокращение и недопущение бедности и незащищённости в течение жизни человека» [1] и раскрываемых через призму объективных социально-экономических показателей (экономическая состоятельность государства, качество жизни и пр.), а также определённое психологическое состояние личности.

Основные мифологемы, концепты официального нарратива власти, составившие содержание (семантическое поле) мифа о социальной защищённости россиян, были выделены нами в процессе проведения лингвосемантического анализа материалов выступлений главы государства с 2012 г. по настоящее время, рамочных документов в сфере социальной политики. [5–7; 9–11] Наиболее часто представленными оказались лексемы – «поддержка», «помощь государства»/ «оказание помощи», «содействие», «создание условий», «социальные гарантии», «повышение качества жизни», «индексировать», «предоставить возможность», «обеспечить», «улучшить». Выстраивается также лексический ряд, характеризующий позитивную социально-экономическую динамику – «рост (повышение» зарплат, пособий, пенсий, «увеличение» выплат, «повышение эффективности систем образования и здравоохранения», «увеличение продолжительности жизни» и пр.). Соответствующий мифологический нарратив способствует формированию стереотипизированного представления о комплексной системе мер социальной защиты государства. Содержание мифа о социальной защищённости коррелирует с принципами социального государства, идеями социальной ответственности государства, развитой системы социальных гарантий, обеспечения достойного качества жизни, развития человеческого капитала. Прочность данного мифа обеспечивается опорой его на архетипические (политико-культурные) составляющие, усиливающие эффективность воздействия рассматриваемого в статье мифа. Среди них, например, можно выделить мифологему сильного, ответственного государства, этатизм и патернализм как составляющие российского архетипа. Особая роль в процессе мифотворчества отводится репрезентации выше названных идей и их технологическому сопровождению в политико-коммуникативном пространстве.

«Техника производства политического мифа» была описана в середине XX века Э. Кассирером, теоретические наработки которого стали в данной статье методологическим инструментом изучения механизма формирования и функционирования мифа о социальной защищённости россиян. Среди основных приёмов, описанных немецким учёным, – намеренное изменение политическим субъектом-мифотворцем функций языка; конструирование политического обряда и «пророчествование».[3, с. 58–65]

В практической плоскости механизм конструирования, продвижения и актуализации изучаемого мифа основан на использовании комплекса приёмов и технологий (в том числе описанных Э. Кассирером). В их числе – PR и информационное сопровождение проектов, достижений, инициатив действующей власти: национальных и стратегических проектов государства (строительства объектов инфраструктуры в рамках чемпионата мира, Крымского моста и др.), мероприятий государства в сфере здравоохранения в рамках «Национальной стратеги по борьбе с онкологическими заболеваниями на долгосрочный период до 2030 г.» и др. На современном этапе популяризируются также идеи снижения процентных ставок по ипотечному кредитованию и повышение доступности жилья, индексации пенсий, зарплат в контексте подписания постановления Д.А. Медведева № 271 от 15 марта 2019 г. «Об утверждении коэффициента индексации с 1 апреля 2019 г. социальных пенсий». Многократное повторение и освещение позитивных для России событий в СМИ способствуют отвлечению внимания населения от актуальных социальных проблем, создают иллюзию благополучия в стране. Действующая власть строила и строит миф о социальной защищённости граждан на конкретных достижениях, что нашло отражение в слогане «Единой России» – «Партия, которая работает!». На региональном уровне освещаются в СМИ проекты «Доступная медицина», «Поезда здоровья», инициированные губернатором Г. Никитиным, направленные на оказание

медицинской помощи жителям сельской местности, «Формирование комфортной городской среды», «Комфортный Нижний», выделение средств на благоустройство города в связи с действием программы и др.

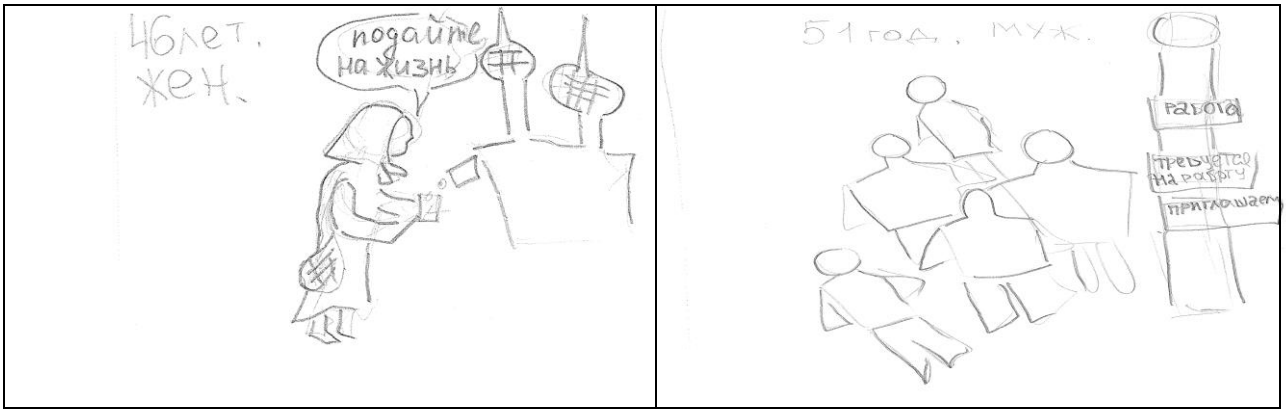
Заслуживает также внимания приём мифотворчества, связанный с построением коммуникации на контрастах, антагонизмах (хорошо-плохо, они – мы, герой – антигерой). На практике реализация последней технологии находит, например, отражение в преодолении дилеммы «герой-антигерой». В роли отрицательных героев предстают, например, чиновники регионального и муниципального уровней, замешанные в скандалах, связанных с коррупционной деятельностью, громкими, резонансными высказываниями (как например, фраза саратовской чиновницы О. Глацких о том, что «государство вам ничего не должно…»). Приём построения коммуникации на сравнениях реализуется также в формате освещения кризисных тенденций в российской экономике на контрастах с Западом (репортажи из США, Европы о закрытии банков, долгах, высоком уровне безработицы, проблемах, связанных с миграцией и пр.). Отдельного внимания заслуживает приём, связанный с поиском виновных в невыполнении поручений федеральной власти (майских указов, например), разоблачением коррупционных схем и пр.

Выше рассмотренные технологические приёмы конструирования мифов способствуют формированию стереотипа восприятия современного российского государства как социально ответственного, обеспечивающего социальные гарантии и защиту населения. Вместе с тем, срез образа современного государства, сделанный нами на обобщения данных психосемантических исследований (проективного рисунка и ассоциативного тестирования), проведённых среди жителей Нижегородской области осенью 2018 года, позволяет делать вывод об актуальности и приоритетности социальной проблематики в формировании образа политического объекта. Вербальные ассоциации к слову-стимулу «современное российское государство» (339 лингвистических элементов) свидетельствуют о сфокусированности сознания на актуальных вопросах, связанных с функционированием современного российского государства, яркой выраженности экспрессивной (преимущественно пейоративной) лексики (последняя в совокупности составила 43% – 190 слов-реакций из 440) от общего количества слов-реакций, выражающей порицание, неодобрение («безответственное», «нестабильное», «границы с хаосом внутри», «связи» (неформальные), негативные характеристики («разоряющее», «паразит для общества», «непрофессионализм», и др.), критику («упадок во многих сферах», «голословие», «сырьевая экономика»). В ряду вербальных ассоциаций наиболее часто повторяющимися лексемами стали «бедность», «нестабильность», «коррупция».

Социальная проблематика, связанная с чрезмерной дифференциацией в обществе, бедностью, несправедливым распределением материальных благ, безработицей, стагнацией промышленности заняла одно из ведущих мест в проективных рисунках респондентов. Удельный вес изображений, посвященных социальной тематике, составил 21% от общего числа полученных рисунков. Сделанные нами выводы и заключения по итогам проведённого опроса коррелируют с выводами других проводимых в РФ исследований, свидетельствующих о том, что население разных регионов страны испытывает чувство незащищённости от внешних объективных условий – бедности, произвола чиновников, правоохранительных органов, позволяющих характеризовать существующий тип социума как «неудовлетворительный для социальной жизнедеятельности индивида» [4, с. 178].

Рисунок 1.

Отражение социальной тематики в образе современного российского государства



Таким образом, миф о социальной защищённости россиян, используемый в современном политическом процессе (в том виде, как он реализуется), усиливает амбивалентность образа государства, состояние когнитивного диссонанса в массовом политическом сознании граждан РФ, разрыв между ожиданиями от государства и реальным положением дел в социальной сфере. Содержание мифа о социальной защищённости россиян соответствует ожиданиям, политико-культурным представлениям граждан РФ о социальной ответственности государства. Вместе с тем, в процессе реализации данного мифа акцент сделан в большей степени на PR и информационном сопровождении социальных проектов власти, реализуемых на сегодняшний день, что снижает эффективность реализации данной технологии. Представляется целесообразным усиление социальной ответственности государства, усиление акцента на практических мерах решения актуальных проблем в социальной сфере. Кроме того, важно учитывать в процессе конструирования мифа о социальной защищённости факт трансформации политико-коммуникативного пространства, появления новых субъектов, способных развенчивать мифы на основе новых технологий (в частности, посредством интернет-мемов, комментариев в социальных сетях и пр. средств политической коммуникации), формирующих альтернативный (сетевой) образ политических объектов.

Литература

1. Доклад Международной организации труда о социальной защите в мире. 2017-2018 гг. Всеобщая социальная защита для достижения целей в области устойчивого развития. Сводное резюме. 11 октября 2018 г. [Электронный ресурс] / Сайт «Международная организация труда». Режим доступа: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_protect/---soc_sec/documents/publication/wcms_614330.pdf (дата обращения: 28.04.2019).

2. Едошина И.А. Миф, мифологема в контексте деятельностного подхода к феноменам культуры// Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2009. № 3 (1). С. 79-81 [Электронный ресурс] / Сайт «Научное издательство Вятского государственного университета». Режим доступа: http://vestnik43.ru/3(1)-2009.pdf (дата обращения: 28.04.2019).

3. Кассирер Э. Техника современных политических мифов//Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. 1990. № 2. С. 58–65.

4. Ласточника М.А. Социальная защищённость населения: обзор исследований последних лет//Экономические и социальные перемены: факты, тенденции, прогнозы. 2013. № 2 (26). С. 171–179. [Электронный ресурс]/ Сайт «Экономические и социальные перемены: факты, тенденции, прогнозы». – Режим доступа: http://esc.vscc.ac.ru/issue/26 (дата обращения: 28.04.2019).

5. Паспорт национального проекта демография. 2019-2024 гг. [Электронный ресурс]/ Сайт «Правительство России». Режим доступа: http://government.ru/info/35559/ (28.04.2019).

6. Послание Президента Федеральному собранию РФ. 20 февраля 2019 г. [Электронный ресурс] / Сайт «Президент России». Режим доступа: http://www.kremlin.ru/events/president/news/59863 (дата обращения: 28.04.2019).

7. Путин В.В. Строительство справедливости. Социальная политика для России. [Электронный ресурс]/ Сайт «Комсомольская правда - Нижний Новгород». Режим доступа: https://www.nnov.kp.ru/daily/3759/2807793/ (дата обращения: 26.04.2019).

8. Социальное самочувствие россиян: мониторинг. Пресс-выпуск. 2018. [Электронный ресурс]/ Сайт «*ВЦИОМ.* Официальный сайт». Режим доступа: https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=9191 (дата обращения: 26.04.2019).

9. Стенографический отчёт о заседании президиума Государственного совета «О развитии системы социальной защиты граждан пожилого возраста». 4 августа 2014 г. [Электронный ресурс]/ Сайт «Президент России». Режим доступа: http://www.kremlin.ru/events/president/news/46397 (дата обращения: 23.04.2019).

10. Указ Президента РФ от 7 мая 2012 г. № 597 «О мерах по реализации государственной социальной политики». [Электронный ресурс]/ Сайт «Информационно-правовая система «Гарант». Режим доступа: https://base.garant.ru/70170950/#friends (дата обращения: 29.04.2019).

11. Федеральный закон от 17.07.1999 г. № 178-ФЗ «О государственной социальной помощи» (в ред. от 01.04.2019). [Электронный ресурс]/ Сайт «Консультант Плюс». URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_23735/ (дата обращения: 28.04.2019).

12. Флад К. Политический миф. Теоретическое исследование: Пер. с англ. А. Георгиева. М.: Прогресс-Традиция, 2004. 264 с.

13. Шестов Н.И. Политический миф: теперь и прежде / Под ред. проф. А.И. Демидова. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2006. 414 с.

11. Мифы России и о России в контексте её исторического развития. Роль мифа в формировании этнокультурной идентичности. Культурные коды России. Россия на переломе: вызовы и ответы. Миф и проектное мышление. Россия и Запад в контексте мифотворчества

Все устойчивые сообщества людей конституируются мифами.

Р.С. Черепанова

В основе включающей воспитание и образование социализации личности, равно как и формирования любого цивилизационного проекта, лежат выработанные в социуме мифологии, в которых данное общество представлено в максимально позитивном виде. Эти мифологии определяют национальную идентичность и позволяют выработать в обществе такие социальные мотивации и ценностные приоритеты, которые делают его духовно сплочённым в рамках единства множеств и дают те культурные ориентиры, без которых позитивное развитие общества практически невозможно.

А.В. Ставицкий

УДК 008, 316.6, 347.6
Гузенко С.С.

Духовно-нравственная основа семьи и российской культуры

Основу любого общества и государства составляют человек и семья, благодаря которой происходит становление личности и формирование человека [4, с. 161-163].

По нашему мнению, под семьёй следует понимать объединение влюблённых мужчины и женщины, желающих растить детей, а также объединение людей, основанное на браке или кровном родстве, связанных общностью быта, взаимной моральной ответственностью и взаимопомощью.

В любом государстве главным правовым документом является ко нституция, в которой закрепляются основные права и обязанности граждан.

В Конституции Российской Федерации отражены следующие группы прав человека и гражданина: 1. Гражданские (личные) права (статьи 19–28, 45–54); 2. Политические права и свободы (статьи 29–33); 3. Социальные и экономические (статьи 36–42); 4. Культурные права (статьи 43–44**)** [13].

Любой человек и семья обладают всем этим указанным набором прав и свобод.

В Российской Федерации материнство и детство, семья находятся под защитой государства (часть 1 статьи Конституции Российской Федерации).

Выше мы привели т.н. традиционную классификацию прав и свобод человека и гражданина, которая присутствует и в международном праве (например, в Европейской конвенции о защите прав человека и основных свобод от 04.11.1950 г., Международном пакте о гражданских и политических правах от 16.12.1966 г.).

Существует также классификация прав человека, основанная на генерационном (лат. generatio, от genus, generis – род, поколение) основании, которая включает в себя «пять поколений» прав и свобод человека, которая, по нашему мнению, является наиболее полной и верной.

Права человека «первого поколения» были провозглашены в конце XVIII века в ходе буржуазных революций (принятие французской Декларации прав и свобод человека и гражданина от 26.08.1789 г. и Декларации независимости США от 04.07.1776 г.) [15, с. 25–28; 18, с. 26–29].

К ним относят гражданские и политические права (право на жизнь, свобода слова, свобода прессы, право на справедливый судебный процесс, презумпцию невиновности, право участия в общественных организациях, право голосовать на выборах или добиваться своего избрания (право голоса), право защиты от политической и социальной дискриминации и другие права).

Права человека «второго поколения» связаны с процессом социализации общества, происходящим в конце XIX – начале XX вв. Это экономические, социальные и культурные права и свободы (право частной собственности и наследования, право на труд и оплату труда, право на забастовки, право на безопасные условия труда, право на образование, право на пользование культурными ценностями и результатами научного прогресса, право на социальную защиту и пенсионное обеспечение, право на материнство и защиту детства, и другие права).

Права «третьего поколения» связаны с интернализацией. К этим правам относятся такие права, как право на мир, на ядерную безопасность и другие.

Права человека «четвёртого поколения» были провозглашены в конце XX века. Это так называемые духовно-нравственные права и свободы человека и гражданина, которые закрепляют духовные и нравственные ценности личности [11, с. 199].

К ним относят такие права и свободы, как уважение духовного и нравственного достоинства человека, право на творчество (духовно и морально-этическое творчество), право выбора и свобода воли, свобода совести и вероисповедания, право на духовное образование и воспитание, право на духовное и нравственное совершенствование, право на благоприятную окружающую среду и другие, которые вытекают из духовной и нравственной автономии человека [11, с. 199]. К этим правам причисляют также право человека на духовную и моральную истину [8, с. 114].

Безусловно, что фундаментов любой семьи выступают духовные и нравственные ценности.

«Пятое поколение» прав человека связано с правами и свободами души и духа человека. Указанные права были провозглашены в начале XX века [7, с. 10; 11, с. 200]. К ним относят право на Любовь, Вера и любовь к Богу, единство с Творцом, право на рождение в Любви, право на обращение к Богу, право на бесстрашное и доверительное общение с Богом, право на сотворчество и другие [10, с. 164–172].

Любовь берёт своё начало в семье. Благодаря Любви рождаются дети, и живёт и развивается семья.

Четвёртое и пятое поколения прав являются основой любой семьи и противостоят духовно-нравственным деформациям общества и государства (алкоголизм, наркомания, проституция, аборты, половые девиации, терроризм, нравственные и уголовные преступления и прочие отклонения).

Любой человек и каждая семья обладают вышеперечисленными правами.

Как нами отмечалось, к главным духовно-нравственным основам современной России, включая семью и культуру, относятся следующие духовно-нравственные явления: 1. Славянский миф (христианский миф); 2. Религия; 3. Четвёртое и пятое поколения прав человека, которые требуют к себе особого внимания, так как они по-новому и с позиции современной юриспруденции рассматривают духовно-нравственную сферу человека [3, с. 13–16].

Согласно энциклопедическим словарям, под духовностью понимается совокупность проявлений духа в мире и человеке, объединяющее начало общества,

выражаемое в виде моральных ценностей и традиций, сконцентрированных в религиозных учениях и практиках (религия), а также в художественных образах искусства.

Духовную сферу составляют миф, религия, культура, искусство и наука.

Нравственность – внутренние духовные качества, которыми руководствуется человек, этические нормы, исходящие от религии.

По мнению Д.Л. Андреева, «во всех сферах жизнедеятельности человека наблюдаются два рада различных явлений: духовный и интеллектуальный. Почти вся область науки и тем более техники принадлежит ко второму ряду; в него также входят философские (кроме духовной философии), правовые (право), эстетические и моральные построения. Сюда же относятся общественные объединения с различными организационно-правовыми формами, кроме религиозных, политические программы и партии, экономическая и социальная деятельность, даже искусство и художественная литература. Духовный же ряд состоит из человеческих проявлений. Сюда полностью относятся области религии, спиритуалистической или духовной Философии, метаистории, магии, высокой этики или нравственности и наиболее глубокие творения литературы, музыки, пространственных искусств, отражающих сферы духовных материй только светлых проявлений» [2, с. 223].

Религия (от лат.religio – набожность – святыня, предмет культа) – мировоззрение и мироощущение, а также соответствующее поведение и специфические действия (культ), основаны на вере в существование Бога или богов, сверхъестественного [16].

Различают следующие разновидности религий: 1.Духовное мировоззрение – естественная религия; 2.Астральная религия – мифология, как составная часть естественной религии [17, с. 32, 392–393].

Со временем астральная религия трансформировалась в астрологию, отделив от себя мифологию, как культурно-исторический феномен человечества.

Религия имеет свои корни в мифе – сказание, воспроизводящее в вербальной форме архаические верования древних (и современных первобытных) народов, их религиозно-мистические представления о происхождении Космоса, явлениях природы и событиях социальной жизни, деяниях богов, героев, демонов, «духов» и т.д. [12].

Историческую основу нашего государства составляет славянская мифология, представляющая собой совокупность мифологических представлений древних славян (праславян) времени их единства (до конца 1-го тыс.н.э.) [14, с. 450].

Некоторые авторы полагают, что славянский миф вобрал в себя христианский миф [2, с. 143–145].

Существующие мировые религии (буддизм, христианство и ислам) выступают главным мерилом духовности, Света, нравственности и Добра.

Духовное развитие Киевской Руси связывают с Крещением в конце X века князем Владимиром Святославичем и установления государственной религии христианства – православия. В «Повести временных лет» об этом событии указывается так: «Благословен Господь Иисус Христос, возлюбивший Русскую землю и просветивший её крещением святым».

Крещение Руси способствовало развитию зодчества, живописи, письменности и разнообразного народного фольклора.

Христианство принесло славянам основные заповеди Бога (Десять Божественных заповедей), которые стали основой духовной и нравственной жизни каждого человека.

Десять Божественных заповедей имеют следующее содержание: 1. Я есть Господь Бог твой, и нет других богов, кроме Меня; 2. Не сотвори себе кумира и

никакого изображения; не поклоняйся им и не служи им; 3. Не поминай имени Господа Бога твоего всуе; 4. Шесть дней работай и делай всякие дела свои, а седьмой есть день отдохновения, который посвяти Господу Богу твоему; 5. Почитай отца твоего и мать, да будешь благословен на земле и долголетен; 6. Не убий; 7. Не прелюбодействуй; 8. Не укради; 9. Не лжесвидетельствуй; 10. Не пожелай ничего чужого.

Десять Божественных заповедей вошли в государственные законы Древней Руси: «Русская правда», «Стоглав», «Соборное уложение» и «Судебник». С.И. Ивентьев в своих работах упоминает ещё о двух заповедях: 11-ая заповедь «Не бойся Бога своего» и 12-ая – «Помогай Богу своему» [9, с. 23–24].

С развитием Российского государства Божьи заповеди всегда составляли и составляют основу действующих законов.

В современном понимании Божьи заповеди – это «золотое правило нравственности», согласно которому: «Поступай по отношению к другим людям так, как ты хочешь, чтобы они поступали по отношению к тебе» [5].

Базисными духовно-нравственными ценностями Святой Руси были любовь, вера в Бога, мир, свобода, единство, нравственность, достоинство, честность, патриотизм, солидарность, семья, культура, национальные традиции, благо человека, трудолюбие, самоограничение, жертвенность, которые также составляют основу нашей страны.

До Крещения Древней Руси духовно-нравственную основу жизни славян составляло наследие Русских Вед, в которых были изложены Законы Бога Всевышнего или Законы Сварога [1, с. 220–230]. Эти Законы можно назвать праславянской религией, которая дошла и до наших дней (проводы весны, масленица, святки и пр.).

Законы Сварога содержат морально-нравственные нормы, которым должны были следовать наши предки при общении с Богом, друг с другом и окружающей природой.

Православие стало вбирать в себя праславянскую религию, органично дополняя друг друга.

Рассматриваемые права человека и перечисленные духовно-нравственные явления и ценности, согласно статье 3 Закона РФ «Основы законодательства Российской Федерации о культуре», отнесены к культурным ценностям Российской Федерации.

Т.В.Даниленко точно подметила, что «современное информационное общество существенно преобразовало социальную и духовную природу человека, его ценности и представления» [6, с. 81–90].

Таким образом, из вышеизложенного видно, что именно человек и семья являются носителями права на любовь и духовно-нравственных ценностей, то есть выступают фундаментом любого общества и государства. Следовательно, считаем, что государство должно больше уделять внимание семье и создавать все необходимые условия для её укрепления, что существенно и позитивно скажется на российской культуре.

Литература

1. Асов А.И. Русские веды. Песни Птицы Гамаюн. Изборник «Книги Коляды». М.: Амрита, 2011. 256 с.

2. Андреев Д.Л. Роза Мира. М.: Товарищество «Клышников-Комаров и К°», 1993. 304 с.

3. Гузенко С.С. Духовно-нравственная основа современной России//Культура. Духовность. Общество: сборник материалов IV Международной научно-практической конференции / Под общ. ред. С.С. Чернова. Новосибирск: ООО агентство «СИБПРИНТ», 2013. С. 13–16.

4. Гузенко С.С. Духовно-нравственные права человека. Семья // Исследовательская деятельность студента как фактор развития и реализации потенциальных и творческих возможностей специалиста: сборник материалов студенческой научно-практической конференции с международным участием/под ред.Л.А. Кочемайкиной. Омск: Изд-во АНО ВО «Омский экономический институт», 2016. С. 161–163.

5. Гусейнов А.А.Золотое правило нравственности. – 2-е изд., доп. и перераб. М.: Мол.гвардия, 1982. 208 с.

6. Даниленко Т.В. Человек в информационном обществе (аксиологический аспект) // Культура. Духовность. Общество. 2016. № 23. С. 81–90.

7.Долин В.А.Концепт «Четвёртое поколение прав человека»: опыт философско-антропологического обоснования // Науч. ежегодник Ин-та философии и права Урал.отд-ния Рос. акад. наук. 2018. Т. 18. Вып.4. С. 7–20.

8.Ивентьев С.И.Право человека на Истину // Философия образования и современность: к 10-летию кафедры философии образования в структуре философского факультета МГУ. Материалы научно-практической конференции с международным участием. Москва, 22 ноября 2018 г. / Ред. и сост.Е.В. Брызгалина, В.А. Прохода, П.Н. Костылев. М.: Философский факультет МГУ, 2018. С. 114–117.

9. Ивентьев С.И. Пятое поколение прав человека: право на доверительное, бесстрашное общение и сотрудничество с Богом-Творцом // Культура. Духовность. Общество. Современность: сборник материалов IV Международной научно-практической конференции / Под общ. ред. С.С. Чернова. Новосибирск: Издательство ЦРНС, 2018. С. 20–24.

10. Ивентьев С.И. Правовая аксиология: права души и духа человека // Философия и наука: методология научного поиска: коллективная монография / Л. А. Беляева [и др.]; Урал. гос. пед. ун-т; под ред. Л.А. Беляевой. Екатеринбург: [б. и.], 2018. С. 164–172.

11.Ивентьев С.И. Классификация прав и свобод человека и гражданина // Казанская наука. 2010. № 3. С. 199–203.

12.Ивин А.А. Философия: Энциклопедический словарь. Москва: Гардарики, 2004. 1074 с.

13.Конституция Российской Федерации // Российская газета, 25 декабря 1993 г.

14.Мифы народов Мира. Энциклопедия: в 2-х т. / Гл.ред.С.А.Токарев. М.: Рос.энциклопедия, 1994. Т. 2. К-Я. 719 с.

15.Соединенные Штаты Америки: Конституция и законодательство. Под ред. О.А. Жидкова. Перевод О.А. Жидкова. М.: Прогресс, Универс, 1993. 776 с.

16.Толковый словарь русского языка: Ок. 100000 слов, терминов и фразеологических выражений / С.И. Ожегов: под ред. проф.Л.И. Скворцова. М.: ООО «Издательство Оникс»: ООО «Издательство «Мир и образование», 2011. 736 с.

17.Философский энциклопедический словарь. М.: ИНФРА-М, 2009. 570 с.

18.Французская Республика: Конституция и законодательные акты. М.: Прогресс, 1989. 445 с.

УДК 394:94:930.2

Зевако Ю.В., Караваева Д.Н.

Политика памяти и формирование постмодернистской гражданской идентичности в современной России[1]

Проблема общегражданской национальной идентичности, поиск и пересмотр национальной идеи, имиджа, исторических символов и мифов выступают едва ли не основным смысловым ядром, определяющим стратегию развития современных государств – их экономики, культуры и политики в динамично меняющихся условиях третьего тысячелетия.

В основе коллективной памяти нации лежит мифосимволический комплекс («миф» в интерпретации А.Ф. Лосева — это пласт представлений, заложенных в подсознание человека [6]), соответственно, центральными структурообразующими и ключевыми элементами идентификации в поле культурной традиции, имеющей коммуникативную природу, является общее мифологизированное прошлое, осмысленное единство исторических судеб и языковая и религиозная легитимация национальных стремлений [10].

Процесс конструирования и усвоения различных исторических символов, формирование соответствующих политик памяти является базовой составляющей идентичности. Постмодернистское переходное общество (хотя, безусловно, в отношении России стоит быть осторожным в употреблении данного понятия) в поисках новой идентичности продуцирует определённые меморационные конструкции, структурирует и оценивает настоящее через прошлое [2]. И здесь возникает ощущение, что с помощью СМИ и других каналов коммуникации происходят глобальные манипуляции общественным мнением, создаются новые национальные мифы, «конструируются» в целостные общности «новые» нации (такие, как украинцы, белорусы и др. на постсоветском пространстве) [3]. Конструктивистский концепт о воображаемости наций становится необыкновенно близок сердцу современного человека, лишенного «чистоты этнической крови», но продолжающего выбирать для себя определенную идентичность или пытающегося совместить несколько идентичностей одновременно [15].

В данном контексте особо интересны политические инициативы, так как культура политическая, по нашему мнению, в большей степени, чем культура академическая, обусловлена исторической ментальной системой; в политической культуре, особенно националистической, всегда непосредственнее проявляется роль мифологического сознания эпохи.

Политика памяти – универсальный феномен, в том или ином виде присутствующий и в традиционных, и в современных обществах. Российская государственная политика памяти, кратко о которой мы расскажем в этой работе, направлена на формирование общегражданской политической нации (нации-согражданства) и сталкивается с большими негативизирующими и затрудняюшими процесс факторами, как-то:

1) появление альтернативных проектов политики памяти в отношении отдельных сюжетов истории страны в результате активной деятельности НКО в реальном и виртуальном (сеть *Internet*) пространстве;

[1] Работа выполнена при поддержке гранта Президента РФ поддержки молодых ученых – кандидатов наук (МК-1206.2019.6, рук. Д.Н. Караваева).

2) наступление «мемориальной эпохи» [7], в которой «память» начинает превалировать над «историей», «воспоминание» очевидца оказывается важнее, чем исторический «факт»; история фрагментируется и расщепляется на «частные воспоминания», реализуясь в максиме «сколько людей, столько и памятей», и каждая претендует на большую правду или по крайне мере признание себя как не меньшей правды, чем другие [5].

3) постепенное переформатирование современных сообществ из вертикальных «древообразных» модерных в горизонтальные «ризомные» постмодерные [4], в результате чего происходит переформатирование и самого феномена идентичности: идентичности теперь выстраиваются не в иерархии (по разным основаниям), а в множественности, где принцип бинарных оппозиций (свой-чужой), линейного течения времени и историзма не работает (например, область – Свердловская, областной центр – Екатеринбург, область – Ленинградская, областной центр, одновременно являющийся городом федерального значения – Санкт-Петербург). Одновременность существования в виртуальных и реальных пространствах (как и в сознании людей) разнообразных эпох, символов, смыслов, идей – это факт сегодняшнего дня, с которым и государственным, и негосударственным функционерам/агентам политики памяти необходимо считаться.

Перечисленные трудности особенно хорошо заметны при анализе политики памяти в отношении сложных сюжетов истории. Одним из таких «неконсенсусных» сюжетов является «эпоха политических репрессий» [9, с. 116].

События политических репрессий в СССР были травматическими для всех её участников – как жертв, так и палачей, следовательно, логика выстраивания социальной памяти об этих событиях соответствует логике формирования социальной памяти о катастрофах – в данном случае, о человеческой катастрофе. В связи с этим Ушакин С. отмечает: «нередко в формировании социальной памяти о катастрофах сами потерпевшие играют далеко не определяющую роль. Более того, если официальные лица и институты, призванные расследовать причины катастроф, ориентированы прежде всего на то, чтобы «закрыть дело», определив «виновных», «пострадавших» и размер ущерба, то сами пострадавшие преследуют иные цели. Тема мемориализации справедливости, исторической правды оказывается в прямом конфликте с политической потребностью сформировать «окончательную» версию произошедшего» [12].

На таком «конфликте» появляется по крайнем мере две альтернативные версии «памяти» об «эпохе политических репрессий». Если учесть, что на время Перестройки и начало 1990-х гг. приходится «религиозный ренессанс», а репрессии коснулись большого числа священнослужителей, ещё одним игроком на поле «политики памяти» становится православная церковь, которая, с одной стороны, обращается к традиции поддержки и обоснования власти досоветского времени, а с другой, пытается по-своему осмыслить события политических репрессий.

В итоге на сегодняшний день вслед за Т. Снигоном можно условно выделить три дискурса «эпохи политических репрессий», три проекта «политики памяти»: официальный – создание окончательной версии произошедшего, либеральный – мемориализация справедливости, православный – определение жертв репрессий как новомучеников [16], символически воплотившиеся в мемориальной триаде «стена памяти», «маски скорби» и «православный крест» [14].

При этом только либеральный дискурс подразумевал действительную «работу с травмой» через публичное вопрошание «Как и почему такое могло произойти?», предлагая разбираться в причина репрессий не только для того, чтобы осмыслить в прошлом, но и понять настоящее. В 1990-е – 2000-е гг. усилиями негосударственных

организаций и отдельных активистов стало планомерно создаваться «знание» об «эпохе политических репрессий» и транслироваться в широкие общественные массы под тем углом зрения, под каким его видели/видят «создатели» (например, музей «Пермь-36», фонд «Международный Мемориал» и др.), часто альтернативным и конфронтационным по отношению к государству и власти. Активизировалась работа по сбору воспоминаний участников тех событий и их детей и родственников по обе стороны колючей проволоки [8]. Однако, как показывают различные исследования исторического сознания россиян в разные периоды времени, разрозненные усилия организаций общественных инициатив не смогли данное «знание» «встроить» в историческую память населения [11], хотя возможности сети *Internet* и различные медийные форматы репрезентации информации в настоящее время дают всё больше и больше вариантов для увеличения эффективности такой работы.

С начала 2010-х гг. государство встало перед необходимостью самому определить «эпохе политических репрессий» «место» в памяти своего народа – сформулировать «окончательную версию» произошедших событий. Однако, в реализации этого намерения столкнулось с обозначенными выше трудностями.

Во-первых, полностью отказаться от сотрудничества в создании «консенсусного нарратива» об «эпохе политических репрессий» с негосударственными и некоммерческими организациями государству оказалось невозможным. Усиливающиеся тенденции авторитаризма позволяют сконцентрировать материальные, информационные, медийные и пр. ресурсы в руках правящей элиты и, как следствие, возможностей для «встраивания» необходимых «знаний» в историческое сознание населения в целом и отдельных граждан в частности у государства становится всё больше. Однако опыта по качественному наполнению этого «знания», его собиранию, формированию и формулированию – значительно больше у организаций гражданских инициатив и отдельных активистов, как правило, придерживающихся «либерального дискурса». Более того, формулирование этого «знания» часто имеет региональные и локальные особенности и требует разработки и применения «низовых» практик. Таким образом, государству не просто приходится учитывать само наличие альтернативных «проектов памяти» относительно сложного и противоречивого сюжета своей истории, но и учитывать неудобные содержательные моменты при выработке собственного проекта политики памяти в отношении рассматриваемой эпохи.

Кроме того, нарастающий интерес к семейным историям в России, открытие доступа к делам репрессированных не только для родственников, но для всех интересующихся (ввиду истечения срока давности в 75 лет), активизация деятельности местных музеев по сбору воспоминаний, организация тематических конкурсов для школьников (например, «Человек в истории. XX век», организованный «Мемориалом»), активная работа по мемориализации связанных с репрессиями пространств (акция «Последний адрес», автобусные аудиоэкскурсии, оформление мест памяти мемориальными знаками и др.) – всё это ставит личный опыт знакомства с эпохой и частные воспоминания в один ряд с официальными источниками, требует «признавать себя не меньшей правдой, чем другие», в данном случае – чем официальная трактовка.

Также необходимо учитывать, что все три обозначенных дискурса циркулируют в одном континууме, обращаясь к одним и тем же людям. Однако, как показывают наблюдения автора, большинство российских граждан, отрывочно соприкасаясь с различными дискурсами, часто не видит непреодолимого барьера между этими проектами памяти: в русле православного дискурса 30 октября многие люди совершают крестный ход, возлагают цветы и участвуют в молебнах по замученным и

невинно убиенным в годы репрессий, активно собирают информацию о своих репрессированных родственниках, запрашивают документы в архивах, пишут семейные истории, но часто при этом вопрос о том, как такое могло произойти, «как человек мог сотворить такое?» (в духе вопрошаний о Холокосте) заменяют на более успокаивающее и нейтральное «это уже произошло, в живых нет уже ни жертв, ни палачей, не надо ворошить прошлого», «это было страшное время, главное, чтобы такого не повторилось» – без рефлексии о причинах, породивших данную эпоху. Вариации сочетаний позиций из разных дискурсов могут различаться, неизменным остаётся одно: работа с памятью об «эпохе политических репрессий» требует учёта особенностей постмодерного человека, легко идентифицирующего себя одновременно с множеством различных и часто противоречивых по изначальному историческому смыслу явлений, событий и идей (абсолютно постмодерная картина, когда на «стене памяти» на полигоне в Коммунарке соседствуют имена жертв и палачей, а 30 октября по всем им – советским людям, иные из которых были воинствующими атеистами – читают «молитвы памяти» православные священники [12] – и это не «историческая шизофрения», это реальность сегодняшнего дня).

В 2015 г. государство сделало важный шаг в формировании «политики памяти» об «эпохе политических репрессий»: в этом году была принята, а в 2019 продлена до 2024 г. «Концепция государственной политики по увековечиванию памяти жертв политических репрессий» [1]. Наличие подобного документа говорит о признании важности работы с памятью об «эпохе политических репрессий», а анализ его содержания показывает осознание государством тесной связи работы над «травматичными» сюжетами российской истории и формированием патриотизма и общегражданской политической нации.

Тем не менее, очевидно, что в этом документе правительство фактически предложило централизованную концепцию памяти в отношении данной эпохи, под которой прежде всего понимается сталинский террор и ГУЛАГ, предложило скоординировать усилия религиозных и общественных организаций для формирования «окончательной версии произошедшего», нивелировав и нейтрализовав внутренние содержательные противоречия между либеральным, православным и официальным дискурсами этой темы, подчинив их логике и целям, сформулированными самой властью. Положения, на основе которых предлагается выстраивать сотрудничество и диалог между различными акторами политики памяти в данном вопросе, сводятся к констатации ряда пробелов в рамках данной политики – например, таких, как незавершённость процесса реабилитации, отсутствие общенационального памятника жертвам политических репрессий, отсутствие в ряде регионов Книг памяти, попытки оправдать репрессии особенностями времени и др.

Соответственно выявленным пробелам предлагается объединение усилий общественных и государственных организаций по следующим направлениям: формирование соответствующих мест памяти (меморизация) и исторических мифов, обеспечение доступа к соответствующим архивным документам и материалам, разработка соответствующих образовательных и просветительских программ, проведение научно-исследовательских работ и циклов мероприятий, направленных на увековечение памяти пострадавших от репрессий; укрепление базы музейных, архивных, образовательных и иных организаций для ведения научно-исследовательской, научно-архивной, библиотечной, музейно-мемориальной, образовательной и просветительской работы в данной области и др. Основные принципы здесь — «необходимость объективного анализа как достижений советского периода, так и его трагических страниц, в том числе массовых политических репрессий; осуждение идеологии политического террора» — созвучны идеям и

либерального, и православного, и официального дискурсов, что формально действительно позволяет рассматривать данную инициативу государства как попытку создания пространства для поиска, формулирования и продуцирования взвешенного и сбалансированного образа данной эпохи, способствующего формированию общественного согласия внутри российского общества в отношении данной темы.

С другой стороны, компромисс, который предлагает государство вовсе и не является таковым – откровенно альтернативные проекты памяти намеренно государством маргинализируются и нейтрализуются – как, например, проект «Пермь-36», который в 2015 г. был признан «иностранным агентом» и под давлением местных властей фактически расформирован [13].

Таким образом, работа со сложными сюжетами истории требует аккуратности, взвешенности, профессионализма, зачастую определенной гражданской позиции. Политика памяти — это неотъемлемая часть функционирования любого государства, одна из основ его стабильности и безопасности. Тем не менее, время государственных метанарративов, подчиняющих историю собственным политическим целям, прошло. Политика памяти сегодня требует более тонкой настройки, учитывающей те изменения, которые привносит эпоха постмодерна.

Литература

1. Распоряжение Правительства РФ от 15.08.2015 N 1561-р «Об утверждении Концепции государственной политики по увековечению памяти жертв политических репрессий». URL: http://president-sovet.ru/documents/read/393/#doc-1. Распоряжение Правительства РФ от 26.03.2019 N 522-р о внесении изменений в Концепцию, а том числе продление срока реализации Концепции до 2024 г. URL: http://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=LAW&n=321234&fld=134&dst=1000000001,0&rnd=0.44976855768731827#005968811920778938.

2. Арнаутова Ю.Е. От Memoria к «истории памяти» // Одиссей. Человек в истории. М., 2003. С.171–172.

3. Гречко П.К. Идентичность – постмодернистская перспектива // Вопросы социальной теории. 2010. Т. IV. С. 171–190.

4. Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Тысяча плато (Кн. 2) / Пер. Свирский Я.И. М.: У-Фактория; Астрель, 2010. (Глава 1. «Ризома»).

5. Джадт Т. «Места памяти» П. Нора: Чьи места? Чья память? // Ab Imperio. 2004. № 1. С. 44–71.

6. Лосев А.Ф. Диалектика мифа; Дополнение к «Диалектике мифа». М.: Изд-во «Мысль», 2001.

7. Нора П. Проблематика мест памяти // Франция-память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок / Пер. с фр.: Дина Хапаева. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1999. С. 17–50.

8. Рачаева Е., Артемьева А. 58-я. Неизъятое / Под ред. Е. Кравченко. М.: АСТ, 2016. 336 стр.; Большой террор в частных историях жителей Екатеринбурга: ред. сост. Ю.А. Марченков. Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та, 2018. 628 с.

9. Ростовцев Е.А., Сосницкий Д.А. Направления исследований исторической памяти в России // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. История. 2014. Вып. 2. URL: https://cyberleninka.ru/article/v/napravleniya-issledovaniy-istoricheskoy-pamyati-v-rossii. (дата обращения: 23.03.2019).

10. Смит Э.Д. Национализм и историки // Нации и национализм / Б. Андерсон, О. Бауэр, М. Хрох и др. М.: Праксис, 2002. С. 236–263.

11. Согласно данным ВЦИОМ за 2017 г. среди молодежи от 18 до 24 лет (76%) и респондентов с образованием ниже среднего (70%) доля, слышавших о репрессиях, у людей зрелого возраста (от 45 лет и старше) 94-96%, обучавшихся в вузах (94%). URL: https://tass.ru/obschestvo/4388841. Согласно данным ВЦИОМ, проводившем опрос населения по теме политических репрессий в 2017 г. существенное число респондентов (43%), слышавших о репрессиях, склонно соглашаться с тем мнением, что без осуществления репрессий невозможно было сохранить порядок в стране. Несогласных с этим, категорически осуждающих репрессии, лишь немногим больше (49% среди всех опрошенных и 57% среди тех, в чьих семьях были репрессированные). URL: https://tass.ru/obschestvo/4388841 (дата обращения: 20.03.2019).

12. Ушакин С. «Нам этой болью дышать»? О травме, памяти и сообществах // Травма: пункты / под ред. С. Ушакина, Е. Трубиной. М.: Новое литературное обозрение, 2009. С. 32.

13. Центр истории политических репрессий «Пермь-36» полностью прекратил деятельность // Сайт «Коммерсант», 16.08.2016. URL: https://www.kommersant.ru/doc/3064971 (дата обращения – 25.03.2019).

14. Bogumil S. Stone, Cross and Mask: Searching for Language of Commemoration of the Gulag in the Russian Federation // Polish Sociological Review, No. 177 (2012), pp. 71-90; Merridale C. Soviet Memories: Patriotism and Trauma // Memory: Histories, Theories, Debates / Book Editors: Susannah Radstone, Bbill Schwarz. Fordham University (2010), pp. 376–389.

15. Breuilly J. Approaches to Nationaism // Balakrishnan G. (ed.). Mapping the Nation. L.: Verso, 1996.

16. Sneagon T. Dying in the Soviet Gulag for the Future Glory of Mother Russia? Making «Patriotic» Sense of the Gulag in Present-Day Russia. [Электрон. ресурс] / Режим доступа: https://www.jstor.org/stable/10.1163/j.ctvbqs855.9 (дата обращения – 25.03.2019).

УДК 821.161.1
Лисицына Е.Ю.

Крымский миф о всесоюзной здравнице в русской литературе начала XX века

Популяризация Крыма как курорта начинается с середины XIX века, что приводит к активному развитию инфраструктуры полуострова (открытие гостиниц, домов отдыха, железной дороги, проведение экскурсий). Крымский отдых прежде всего считался целебным, благодаря трудам врачей С. П. Боткина и В. Н. Дмитриева. Отдыхающие съезжались со всей Российской империи, хотя численный перевес был за петербургской и московской элитой. Курортный миф проникает в сознание творческой интеллигенции еще из произведений А. П. Чехова, написанных до 1888 года. В них содержится ряд стойких мифологем, свойственных крымскому мифу: «дорогой отдых», «дорогая здравница», «крымский пейзаж». Постепенно в русской культуре постепенно формируется восприятие «южного берега» как живописного места, созданного для отдыха и лечения.

С установлением советской власти на общегосударственном уровне Крым объявляется всесоюзной здравницей рабочих и крестьян. В связи с этим в художественной литературе мифологема «здравница» преобразуется в мифологему «всесоюзная здравница».

На рубеже веков в русском языке появилось новое слово санаторий (от немецкого Sanatorium). В славянских языках редко используются словообразовательные латинские морфемы типа «-torium», «-toria». Эти суффиксы означают помещение для определенной деятельности, обозначенной основой слова. Большая часть подобных слов создана европейцами на материале латинского языка, так произошло и с санаторием: лат. sanare – «лечить», следовательно, sanatorium – «место лечения». Согласно этимологическому словарю Г. А. Крылова, «почти одновременно в русском языке появилась и калька этого иностранного слова – здравница» [7, с. 351]. Происходит оно от прилагательного здравый – здоровый. В простонародье «здравница» означает заздравный тост (*«Нестор Васильевич никак тоже здравницу возгласить хочет?»* [1]). Е. Я. Дюков в статье за 1900 год, объясняя семантику лексемы, говорит, что это «слово специально редакционного изобретения вместо слова “санатория”» [2]. Широко употребляться стало оно лишь с 20-х годов XX века, когда началась кампания по массовому оздоровлению граждан.

В данном значении слово «здравница» присутствует в произведениях советского периода применительно к курортам Крымского полуострова, реже – Кавказа и заграницы.

В газете «Радио всем» за 1927 год Крымский полуостров уже назван всесоюзной здравницей: *«Вопрос радиофикации южного берега Крыма, этой* ***здравницы всесоюзного значения****, необходимо поставить широко. Ведь большая часть года южнобережные курорты населены десятками тысяч отдыхающих рабочих, крестьян и служащих, съезжающихся со всех концов необъятного Союза ССР* (выделено полужирным курсивом нами – Л. Е.)*»* [6, с. 218]. Важно понимать, что данное определение не является спонтанным или необдуманным, это сформированный через художественную литературу образ Крыма. Постепенное преобразование мифологемы «дорогой отдых» во «всесоюзную здравницу» можно увидеть в художественных текстах 20-х годов XX века.

Поездку в Крым фронтовику Алеше Карпову предлагает медицинская сестра Валентина, героиня романа-эпопеи П. Н. Краснова «От Двуглавого Орла к красному

знамени» (1922): *«Я скажу доктору, и вам разрешат прогулки на воздухе. А там пошлем вас на месяц или на два в санаторий в Крым, и вы будете снова так здоровы, как будто бы вас никто и не ранил»* [3, с. 169].

В повести «Профессор Серебряков» Н. Н. Никандров, впервые напечатанной в литературно-художественном сборнике «Недра» в 1924 году, в характеристике героев видна связь с этой мифологемой. Описывая комиссара продовольствия автор говорит о его невероятной работоспособности: *«Работал этот костяной крепыш колоссально много, неимоверно быстро. Пока профессор доставал из глубины своего непромокаемого пальто "Охранную Грамоту", он успел сделать несколько разных дел: прочел, исправил и подписал принесенную секретарем бумагу; ответил на телефонную справку из продовольственного склада № 1; отдал по телефону распоряжение заведующему красноминаевской государственной заготовительной конторой... Управляясь с текущей работой, он в то же время не переставал писать большой, очень важный доклад, с массой цифр, выкладок, таблиц»* [5]. Неудивительно, что именно он, а не профессор Степан Матвеич Серебряков, недавно *«вернулся из Крыма, из дома отдыха для ответственных советских работников»* [5].

Изнеможенный, исхудавший учёный вынужден пять месяцев добиваться положенного ему по «Охранной Грамоте» ежемесячного академического пайка, так что и речи быть не может об отдыхе на Южном берегу Крыма. Чего не скажешь о другом герое повести – *«довольно известном московском поэте, причастном к комитету улучшения быта ученых»*. Автор упускает подробности того, как и за какие заслуги, поэт попал на лечение, но упоминает о его смерти *«от чахотки в Гаспре, близ Ялты, в доме отдыха для писателей»*.

Бывшему парку «Чаир» в Гаспре посвящено стихотворение «Крым» 1927 года В. В. Маяковского:

И днем
и ночью
на Чаир
вода
бежит, рыча [4, с. 144].

«Чаир» в переводе с крымскотатарского означает «горный сад или луг», и действительно в парке произрастает около 300 видов хвойных и вечнозелёных видов растений с разных континентов: магнолии, кипарисы, олеандры, гортензии. Старейшие деревья парка имеют возраст 300–500 лет и сохранились со времён росшего на этом месте леса. Флору парка В. В. Маяковский описал в шуточной манере:

Хожу,
гляжу в окно ли я –
цветы
да небо синее,
то в нос тебе
магнолия,
то в глаз тебе
глициния [4, с. 144].

Территория живописного парка сейчас скрыта забором и тянется от санатория «Дюльбер» до санатория «Гелиопарк Сосновая роща». В начале века здесь находилось три крупных имения: «Барбо», «Барбо-Кристо» и «Чаир». Последнее, построенное по проекту архитектора Н. П. Краснова в 1902–1903 годах, принадлежало Великой Княгине Анастасии Николаевне вплоть до национализации 1920 года. После дворцово-

парковый ансамбль превратили в совхоз, который зарабатывал на розах, а работниками были дети, жившие здесь же в школе-колонии.

Работая над сценарием к фильму «Дети» В. В. Маяковский 10 дней 1927 года пробыл в имениях «Барбо» и «Барбо-Кристо», где был открыт санаторий для политработников:

А во дворцах
другая жизнь:
насытясь
водной блажью,
иди, рабочий,
и ложись
в кровать
великокняжью [4, с. 145].

До установления власти коммунистической партии целебный Южный берег был доступен только зажиточным людям, и в раннем творчестве А. П. Чехова он представлен именно таковым. В XX века компоненты крымского мифа, сформированные ранее, дополняются, изменяются или же трансформируются. Наполненный через творчество А. П. Чехова новым смыслом миф о Крыме используется коммунистической партией в политических целях. В художественном дискурсе все чаще возникают образы отдыхающих на крымских курортах передовиков производства или ценных партийных работников.

Литература

1. Авенариус В. П. Гоголь-гимназист. Первая повесть из биографической трилогии «Ученические годы Гоголя». СПб. : изд. П. В. Луковникова, 1897. 232 с.

2. Дюков Е. Я. Два слова о «гомеопате» и кривобокой врачебной этике // «Вестник гомеопатической медицины». 1900. № 11. С. 331–336.

3. Краснов П. Н. От Двуглавого Орла к красному знамени: В 2 книгах. М. : Айрис-пресс, 2005. Кн. 1. 200 с.

4. Маяковский В. В. Полное собрание сочинений: в 13 т. М. : Гослитиздат, 1958. Т. 8. 480 с.

5. Никандров Н. Н. Путь к женщине. Роман, повести, рассказы. / сост. и коммент. М. В. Михайловой ; вступ. ст. М. В. Михайловой, Е. В. Красиковой. СПб. : РХГИ, 2004. 508 с.

6. Соболев В. Радио на южном берегу Крыма / В. Соболев // Радио всем. 1927. № 9. С. 218.

7. Этимологический словарь русского языка / состав. Г. А. Крылов. СПб. : ООО «Полиграфуслуги», 2005. 432 с.

УДК 929
Миленко В.Д.

Аркадий Аверченко как трикстер севастопольского городского мифа: сюжеты 1920 года

Аркадий Аверченко – *genius loci* Севастополя и по праву рождения, и по весомому вкладу в создание литературной репутации города, а также городского мифа. Последний вобрал в себя личность писателя, едва различимую в череде повествовательных масок и биографических легенд, а также его творчество, занимающее особое положение в обширном «севастопольском тексте» отечественной литературы. Неизменные авторская ирония, карнавальная перестановка «верха и низа» (вместо пафоса – комическое бытописание), внимание Аверченко к авантюрному, а не героическому началу «севастопольского характера» позволяют достаточно точно определить его роль в городском мифе. Аверченко – трикстер, привносивший игровую, маскарадную, шутовскую струю в мир тотальной серьезности местных «культурных героев» (из писателей к ним можно отнести, например, Л.Н. Толстого) и, тем не менее, не перешедший в разряд антигероев. Особенно наглядно эта роль Аверченко прочитывается в севастопольских событиях эпохи гражданской войны, ставшей отечественной мифологемой.

Период биографии писателя 1919–1920 годов вплоть до недавнего времени с трудом поддавался документальной реконструкции. Советские источники содержали политически однобокую и скупую информацию. Например, в сборнике «Антанта и Врангель» (1923) отмечалось, что Аверченко во время гражданской войны печатался в севастопольской газете «Юг», которая «обладала большими средствами, давала обильный материал для чтения, блистала лучшими литературными именами, составлялась очень живо и разнообразно» [1, с. 182]. Далее отмечалось, что фельетоны «короля смеха» «были полны злобы против Советской власти, надуманны и грубы, талант популярного юмориста от напряженной работы определенно стал сдавать, и редко-редко сверкали блестки былого дарования» [1, с. 183]. Известный крымский меньшевик П.И. Новицкий в брошюре «Печать и революция» (1921) назвал фельетоны Аверченко в местной прессе «бездарными». Затем наглядно продемонстрировал, что и в те годы в Крыму не все знали, что Аверченко - севастополец: «…этот одесский журналист, издавший в Крыму новую пачку своих рассказов под названием "Сорок тысяч ножей в спину революции", … превратился из бойкого сатириконца в беззубого хихикающего паяца» [2, с. 57]. Гиперболическое искажение названия «Дюжины ножей в спину революции» (1920) здесь, несомненно, намеренное.

Зарубежные источники об Аверченко, как и сама газета «Юг», запертая в советских спецхранах, достаточно долго были недоступны. Только в 1999 году в России переиздали монографию американского слависта Д.А. Левицкого «Жизнь и творческий путь Аркадия Аверченко», написанную им еще в 1969 году. По материалам эмигрантского архива писателя Левицкий впервые выяснил, что газета «Юг» начала выходить в июле 1919 года, что писатель был ее пайщиком, вел в ней рубрики «Маленький фельетон» и «Без заглавия», а также отвечал за литературную часть. Левицкий установил, что официальный редактор этого издания, Г. И. Фальченко, был зятем Аверченко, и предположил, что именно поэтому читатели считали «Юг» «газетой Аверченко»

В остальном же, пытаясь разобраться со слухами о закрытии «Юга» военной цензурой, Левицкий допустил путаницу. Нам же в 2011-2013 гг. посчастливилось работать с подшивками этого редчайшего издания, представленными в коллекции

Славянской библиотеки Праги, и достаточно точно воссоздать все эпизоды жизни газеты. Здесь мы рассмотрим лишь те из них, что показывают взаимодействие Аверченко с добровольческой властью, а именно с генералами Я.А. Слащевым («генералом Яшей») и П.Н. Врангелем («черным бароном»), чьи личности мифологизировались уже в то время.

Первый конфликт «Юга» с властью произошел в начале марта 1920 г., в последние дни деникинского Крыма. Подоплекой послужили январско-февральские события «орловского бунта». Некто капитан Н.И. Орлов, формировавший по поручению Слащева добровольческие офицерские части, 20 января уклонился от приказа того же Слащева отправить собранный отряд на фронт. В ночь на 22 января Орлов произвел открытое выступление в Симферополе, арестовал городские власти и объявил себя начальником городского гарнизона. Слащев выслал против него войсковые части. Не решаясь вступить с ними в бой, на третий день, выпустив арестованных им лиц, с частью своего распылившегося отряда Орлов ограбил губернское казначейство и бежал. 6 февраля занял Ялту. Сдался через 4 дня, вернулся с отрядом на фронт, но продолжал роптать…

9 марта 1920 г. военный цензор по делам печати Севастополя, капитан Кочетов, прислал на имя редактора «Юга» Фальченко текст телеграммы офицеров 3-го марковского полка и марковской дивизии с их протестом против выступления капитана Орлова и велел ее напечатать. Фальченко проигнорировал распоряжение. Кочетов направил в адрес «Юга» официальный запрос о причине неподчинения; получил резкий ответ: «Периодические издания не обязаны представлять г. цензору объяснения по поводу ненапечатания того или иного материала» [3, с. 1]. Тогда цензор 12 марта отправил донесение полковнику Г.А. Дубяго, начальнику штаба 3-го армейского корпуса генерала Слащева. Кочетов настаивал на «вызове в Джанкой ответственного редактора газеты “Юг” Григория Ивановича Фальченко для дачи объяснения по этому вопросу генералу Слащеву» [3, с. 1]. Копию донесения в Джанкой Кочетов прислал тому же Фальченко.

Сотрудники «Юга» этим поступком были ошарашены. 13 марта они поместили на передовице очень резкое «Письмо цензору», где назвали действия Кочетова «доносом в настоящем значении этого слова», что подан «начальнику штаба ген. Слащева, который по отношению к господину военному цензору никаким начальством не является» [3, с. 1]. Далее следовало заявление, что никаких материалов от цензора, «врага и притеснителя печати», редакция никогда не примет, а Кочетов сам себя скомпрометировал : «…нельзя “пугать” Джанкоем, нельзя генерала (Слащева. — *В.М.*), на котором лежит вся тяжесть обороны края, обращать в какое-то пугало. Неужто, г-н цензор, вы в своем раздражении по поводу того, что газета “посмела” ослушаться вашего “предписания”, зашли так далеко, что решились пустить в ход авторитет человека, распоряжаться именем которого вам никто не давал права?» [3, с. 1]. В заключение журналисты «Юга» советовали Кочетову подать прошение об отставке.

Конечно, подобных историй в то время случалось немало, однако в этот конфликт оказались вовлечены серьезные политические фигуры. За «Письмо цензору» Фальченко был оштрафован на 5000 рублей, а газету закрыли распоряжением генерала Н.Н. Шиллинга. Последний ее номер вышел 21 марта 1920 года. Казалось бы, не до смеха. Однако Аверченко в этой ситуации повел себя так, как и полагает трикстеру: свел драму к анекдоту, чем приземлил ее серьезность и пафос. В том же выпуске газеты, где появилось «Письмо цензору», он напечатал фельетон «Публикация сердитого господина». Сюжет сводился к тому, что в редакцию «Юга» ворвался рассерженный читатель и заявил, что не будет больше покупать эту газету –

ему надоело видеть в ней странное объявление о каком-то приблудившемся козле. Ему намекнули, что козел появился потому, что цензор режет материал, а выпускать газету с белыми пустотами некрасиво. Посетитель попросил как-то разнообразить «козлов» и даже предложил собственные варианты, например: «СБЕЖАЛ слон. Кличка «Шарик». За укрывательство буду преследовать. Адрес: Азовская, 153» [4, с. 3]. Интересно, что козел — не плод сатирической фантазии Аверченко. В отличие от «сердитого господина», он, действительно, фигурировал в газете. Например: «Приблудился козел. Цыганская сл.<обода>, 2-я ул., д. 53» [5, с. 4]. Или: «Приблудились два белых козла. Соборная, 16. Офицерское собрание» [6, с. 4]. В последнем случае обратим внимание на комическую двусмысленность образа «белых козлов», заблудившихся в офицерском собрании. Словом, присутствие Аверченко в газете явственно ощущается, но вряд ли он был ее редактором. Не его уровень и не его стихия. Не был им, вне всяких сомнений, и зиц-редактор Фальченко. Новейший биографический словарь «Русские в Северной Америке» (2005) сообщает, что *de facto* «Юг» редактировал А.А. Поляков [7, с. 404]. Это подтверждает записка Аверченко симферопольскому писателю К.А. Треневу:

«Многоуважаемый Константин Андреевич!

Очень прошу Вас, если найдете возможным, прислать новый рассказ для небольшого альманаха, который выйдет в Севастополе.

Рассказ размером 700—800—1000 строк. Высылайте на “Юг”, А.А. Полякову, для меня <…>» [8] .

Корреспонденции отправлялись на имя Полякова, то есть редактора.

Тем не менее, дальнейшая история газеты оказалась связана, в первую очередь, с именем Аверченко. Вполне вероятно, что ему пришлось в качестве самого авторитетного в издании лица выступить неким гарантом его благонадежности.

Напомним: «Юг» прекратился 21 марта, а на следующий день в Севастополь прибыл новый главнокомандующий ВСЮР — генерал П.Н. Врангель. Именно к этим дням Д.А. Левицкий (см. выше) привязал миф о том, что Аверченко посетил Врангеля и добился разрешения возобновить газету. Едва ли писатель успел бы это сделать. Первый номер «Юга России», сменившего «Юг», вышел уже 24 марта 1920 года. Редактором теперь значился К.В. Орлов, бывший репортер солиднейшей газеты «Русское слово». Врангель же в мемуарах рассказывал, как вскоре после назначения разбирался с претензиями местной прессы, и упоминал «“Юг России” под редакцией Аркадия Аверченко» [9]. То есть, во-первых, газета уже выходила, ходатайствовать об этом не было нужды. Во-вторых, Врангель считал ее редактором все-таки Аркадия Аверченко. Главой газеты называл Аверченко и военный журналист А.А. Валентинов, сотрудничавший с этим изданием [10, с. 30]. Его мемуары позволяют объяснить миф о походе Аверченко к Врангелю: такой визит, действительно, был, но не в марте 1920 года, а в сентябре.

Валентинов рассказывает, что «Юг России» тоже был приостановлен:

«Так как единственным материалом, прошедшим в газете без цензуры, была коротенькая хроникерская заметка о приезде кого-то из чинов французской миссии, помещенная по просьбе этой миссии, то редакция (“Юга России”. — *В.М.*) сообщила о происшедшем французам.

Те выразили свое крайнее недоумение: каким образом при демократическом кабинете Кривошеина возможно что-либо подобное.

Одновременно А.Т. Аверченко посетил генерала Врангеля, которому поднес свою последнюю как раз вышедшую книгу со следующей надписью (воспроизвожу на память): «В знак моего глубокого уважения лично к вам прошу вас принять на добрую

память мою лебединую песнь. После закрытия моей газеты не могу оставаться в Крыму и уезжаю за границу».

Генерал Врангель приказал генералу для поручений А. посетить Аверченко, поблагодарить его за книгу и сообщить, что им уже отдан приказ о разрешении “Югу России” выходить вновь. Приказ был действительно отдан, но … власти, возглавлявшиеся Тверским, ухитрились оттянуть исполнение его еще на два дня.

Спустя день или два генерал Врангель лично беседовал с Аверченко у себя во дворце» [10, с. 30–31].

Этим воспоминаниям можно доверять – они опубликованы всего через 2 года после событий. Для документальности поясним, что «генерал для поручений А.» – это Л.Н. Артифексов, а «у себя во дворце» - это в Большом дворце командующего Черноморским флотом на центральном городском холме, куда в первых числах сентября переехал Врангель [11, с. 2]. Валентинов не помнил дат; мы их установили. 3 сентября севастопольский «Крымский вестник» напечатал следующую заметку:

«Сентября 1–14 дня 1920 г. г. Севастополь

И. д. начальника гражданского управления, на основании 17 п. 20 ст. временного положения о гражданском управлении, постановил: издание ежедневной газеты “Юг России”, издающейся в городе Севастополе, за систематическое нарушение редактором требований военной цензуры, приостановить на две недели, считая с сего числа» [12, с. 2]. Что же касается интриг властей, которые якобы оттянули выполнение распоряжения Врангеля на два дня, то это миф. 6 сентября подписчикам «Юга России» принесли № 1 новой газеты – «Наш юг», редактором-издателем которой значился П. С. Гальцов. №2 увидел свет 8 сентября, и в нем уже сообщалось, что «по распоряжению начальника гражданского управления срок закрытия газеты «Юг России» сокращен на одну неделю. Очередной номер “Юга России” выйдет 10 сентября» [13, с. 1]. И он, действительно, вышел 10 сентября 1920 года — под старым названием и со старым редактором Фальченко.

Таким образом, встреча Аверченко и Врангеля должна была происходить 6–8 сентября 1920 года. Во время этого официального визита писатель-трикстер, судя по сведениям Валентинова, остался верен себе. Его автограф на книге (о ней ниже), подаренной первому лицу в Крыму, был убийственно ироничен: глубоко уважаю вас, но от вас уезжаю. Слухи о скорой эмиграции Аверченко немедленно распространились по Севастополю, а вместе с ними – байка о том, что из-за него уволили главу Отдела печати гражданского управления Правительства Юга России Г.В. Немировича-Данченко. Последний это отрицал, хотя об Аверченко отзывался нелицеприятно: «…во-первых, "Юг России" был приостановлен не мною, а С. Д. Тверским .<…>. Во-вторых, запрещение было снято С.Д. Тверским с "Юга России" вследствие заступничества покровительствовавшей ему французской миссии, которая по этому поводу обратилась даже к А.В. Кривошеину. И в-третьих, Аркадий Аверченко… никогда большим авторитетом у Главнокомандующего не пользовался, несмотря на грубую лесть, расточаемую им по адресу ген. Врангеля в своих фельетонах» [14, с. 92].

Неприязненный тон Немировича-Данченко беремся объяснить. Возглавляемый им отдел в конце августа 1920 года издал книгу Аверченко «Нечистая сила». Недавно обнаружился ее экземпляр, подаренный начальнику Штаба Русской Армии полковнику П.Н. Шатилову и надписанный так: «Павлу Николаевичу / Шатилову – / с глубоким уважением / и / искренней благодарностью / за его доброту / и / за содействие появлению / на свет этой книги / Арк. Аверченко / Севастополь / 1 сентября 1920 г.» [15, с. 197]. Надпись сделана в тот самый день, когда Тверской приостановил «Юг России». Вне всяких сомнений, именно «Нечистую силу» писатель

преподнес и Врангелю, намекая на то, что пишет вот такие антисоветские книги, а его все равно притесняют. Вполне вероятно и то, что своим визитом Аверченко стремился ускорить выплату гонорара. Судя по представленному в его архиве письму из Отдела печати, за гонораром (4 миллиона рублей) его пригласили только 1 октября 1920 года [16]. Между тем, тогдашняя гиперинфляция «съедала» самые большие гонорарные цифры. Возможно, Немировичу-Данченко пришлось объясняться с Врангелем по поводу Аверченко из-за задержки, отсюда и неприязнь.

В связи со всем вышесказанным, обстоятельства эвакуации писателя из Севастополя представляются иными, нежели он сам о них рассказывал. Полагаем, в качестве главы крупного издания он и о сдаче Крыма узнал не в последний момент, и занимался вывозом редакционного имущества и подшивок газеты (они сейчас хранятся в Славянской библиотеке Праги), и отвечал за своих сотрудников. Между тем, в предисловии «Как я уехал» к сборнику «Записки Простодушного» (1921) Аверченко привычно свел трагедию эвакуации к анекдоту и буффонаде. Трикстер не мог поступить иначе: он должен был вывернуть наизнанку, поменять местами «верх и низ», развенчать трагизм и этого севастопольского мифа.

Литература

1. Маслов Дмитрий. Печать при Врангеле // Антанта и Врангель: Сборник статей. Выпуск I. М.-Пт.: Государственное издательство, 1923. С. 172–208.
2. Новицкий Павел. Из истории крымской печати в 1919-1920 // Печать и революция: Журнал критики и библиографии под ред. А.В. Луначарского, Н.Л. Мещерякова, М.Н. Покровского, В.П. Полонского, И.И. Степанова-Скворцова. Книга первая. Май-июль. М.: Государственное издательство, 1921. С. 54–63.
3. Письмо цензору // Юг. 1920. 13 марта.
4. Аверченко Аркадий. Публикация сердитого господина // Юг. 1920. 13 марта.
5. Отдел объявлений // Юг. 1920. 11 марта.
6. Отдел объявлений // Юг. 1920. 8 марта.
7. Александров Е.А. Русские в Северной Америке: Биографический словарь /под ред. К. М. Александрова, А. В. Терещука. Хедмен (Коннектикут, США) - Сан-Франциско (США) – Санкт-Петербург (Россия), 2005. 599 с.
8. Письмо А.Т. Аверченко К.А. Треневу // РГАЛИ. Ф.2579. Оп.1. Ед.хр. 1224. Л. 1.
9. Врангель П.Н. Записки. [Электронный ресурс] / Сайт «Военная литература». – Режим доступа: http://militera.lib.ru/memo/russian/vrangel1/06.html (дата обращения: 20.06.2019).
10. Валентинов А.А. Крымская эпопея // Архив русской революции. Т. V. Берлин, 1922. С. 5–101.
11. В большом дворце // Наш юг. 1920. 8 сентября.
12. Приостановка газет // Крымский вестник. 1920. 3 сентября.
13. «Юг России» // Наш юг. 1920. 8 сентября.
14. Немирович-Данченко Г.В. В Крыму при Врангеле. Факты и итоги. Берлин: Типография Р. Ольденбург, 1922. 130 с.
15. Ваксберг Аркадий, Герра Рене. Семь дней в марте. Беседы об эмиграции. Спб.: Русская культура, 2010. 492 с.
16. Письмо А.Т. Аверченко из Отдела печати гражданского управления Правительства Юга России // РГАЛИ. Ф. 32. Оп. 2. Ед. хр. 45. Л. 1.

УДК 94

Москаленко М.Р., Юдин И.В., Вовк М.В.

Герои античных мифов в названиях боевых кораблей Российской Империи и Британской Империи начала XX в.

Античное наследие сыграло огромную роль в культурном развитии Европы и всего мира. Герои античных мифов, а также божества греческого и римского пантеонов, прочно вошли в культурный обиход европейцев Нового времени, провозглашавшими себя преемниками античной цивилизации. Поэтому интерес к фигурам античных мифов в начале XX в. был огромен: их изображали скульпторы, живописцы и литераторы; в кругах интеллектуалов знание античной мифологии считалось (и продолжает считаться поныне) одним из признаков образованного и эрудированного человека. Огромный интерес к сюжетам античной эпохи, ее героям был характерен и для русской культуры, начиная с XVIII в., с петровской модернизации. Данная традиция нашла свое выражение и в названиях боевых кораблей начала XX в.

Названия военных кораблей во многом являются отражением истории, политики, менталитета эпохи. Изучением наименований кораблей занимается такая наука, как каронимика. Каронимика изучает историю и происхождение корабельных названий, показывает истоки именования судов, традиции и системы наименований на флотах [1].

В российской традиции, естественно, следует начать с легендарной «Авроры», ставшей символом Великой Октябрьской революции. В серию крейсеров данного типа входили также корабли «Диана» и «Паллада» (причем данные названия передавались из поколения в поколение, начиная с парусной эпохи; так, любители литературы, естественно, помнят очерки И.А. Гончарова «Фрегат «Паллада»). Все три крейсера приняли активное участие в Русско-японской войне 1904-1905 гг. «Аврора» и «Диана» сражались на Балтике в годы Первой мировой войны, а во времена Великой Отечественной легендарный корабль революции принимал участие в обороне Ленинграда. Наряду с античной, была также и «древнерусская» традиция в названиях боевых кораблей: «Рюрик», «Олег», «Аскольд», «Владимир Мономах», «Дмитрий Донской», «Баян», «Пересвет», «Ослябя» [2] – все эти названия хорошо знакомы любителям истории флота. Самый известный из данной серии – крейсер «Варяг».

Отдельного внимания заслуживает бриг «Меркурий», отважно сражавшийся с турецкими кораблями: в его честь в русском флоте был крейсер «Память Меркурия», сражавшийся с врагом в Первую мировую и Великую Отечественную войны.

В британской традиции имена античных героев и божеств представлены более широко. Так, в начале XX в. в Королевском флоте были крейсера «Аполло» (англ. Apollo), «Медея» (англ. Medea), «Латона» (англ. Latone), «Мелампус» (англ. Melampus), «Андромах» (англ. Andromache), «Терпсихор» (англ. Terpishore), «Сибил» (англ. Sybille), «Сапфо» (англ. Sappho), «Сцилла» (англ. Scylla), «Харибдис» (англ. Charybdis) и ряд других. Десятки крейсеров были призваны охранять коммуникации «Владычицы морей» и всех ее колоний и доминионов.

До Первой мировой войны руководство Британской империи в морском строительстве придерживалось так называемого «двудержавного стандарта» (Two Power Standard) – формулы, согласно которой британский флот по боевой мощи должен в совокупности быть равен двум другим крупнейшим флотам вероятных противников. Эта концепция обосновывала широкомасштабное строительство боевых кораблей практически всех классов.

Интересным фактом стала так называемая «дредноутная гонка» между Британской и Германской империей в начале XX в. В этот период происходило скачкообразное увеличение размеров и боевой мощности кораблей, переход на новый вид двигателя (паровые турбины и двигатели внутреннего сгорания вместо паровых машин). Линейные корабли и крейсера могли устаревать в течение нескольких лет, после того, как соседние державы закладывали корабли с более крупным главным калибром пушек, более скоростные и защищенные. Так, значительная часть броненосцев, построенных в начале XX в., к началу Первой мировой войны считались устаревшими, поскольку начали строиться новые, гораздо более крупные и мощные типы боевых кораблей – «дредноуты» и «сверхдредноуты». Главный калибр вырос с 305 мм. до 343-356-381 мм., число таких орудий на корабле – с 4 (классический тип броненосца) до 8–12.

В названиях броненосцев и линкоров Британской империи также широко использовались имена героев античных мифов: «Агамемнон» (англ. Agamemnon); самое любопытное, этот корабль принимал участие в Дарданелльской операции, недалеко от тех мест, где была легендарная Троя, под которой сражался эпический командующий армией ахейцев Агамемнон; «Беллерофон» (англ. Bellerophon), «Нептун» (англ. Neptune), «Колоссус» (англ. Colossus), «Геркулес» (англ. Hercules), «Орион» (англ. Orion).

Имена кораблей могли передаваться из поколения в поколение, начиная с парусной эпохи. Так, шесть кораблей Королевского флота носили название «Achilles», в честь древнегреческого Ахиллеса. Ещё несколько именовались на французский манер «Achille». Имя другого героя античности, Аякса, носили восемь кораблей Королевского флота. Самые известные для широкого читателя военные корабли с таким именами – крейсера «Ajax» и «Achilles», участвовавший в бою у Ла-Платы в 1939 г.

В настоящее время герои античных мифов представлены в названиях кораблей России и Англии значительно меньше, чем это было столетие назад.

Литература

1. Российская каронимика: взгляд вперёд из прошлого. URL: https://topwar.ru/103260-rossiyskaya-karonimika-vzglyad-vpered-iz-proshlogo.html.

2. Традиции выбора имен для кораблей российского флота. URL: https://flot.com/history/interesting/naming_traditions.htm.

УДК.323.27
Сальников В. И.

Политические процессы в современной Украине в контексте архетипики революционаризма

Украина за последнее десятилетие переживает уже вторую революцию (если, конечно, понимать под революцией массовые протестные действия, нацеленные на смену правящего режима, когда их участники называют себя революционерами). Для анализа политических процессов там уже недостаточно методов не только классической политологии, специализирующейся, главным образом, на механизмах функционирования устойчивых демократий, но и транзитологии, исследующей политическую модернизацию и трансформацию. В своем исследовании автор прибегнул к архетипическому подходу, акцентирующему внимание на структурах коллективного бессознательного. Исходя из того, что революции поднимают из глубин коллективного бессознательного мощные пласты архаики, он выдвинул предположение о существовании политико-антропологической матрицы (архетипа) революции, позволяющей описать в общем виде универсальный механизм протекания революционных процессов. Рассмотрев т.н. «Революцию Достоинства» через призму данной матрицы, автор пришел к выводу о том, что она обладает достаточным объяснительным и прогнозно-аналитическим потенциалом для исследования современного революционаризма.

Что касается политико-антропологической матрицы (архетипа) революции, то автор считает, что ее составляют следующие положения:

1. В основе экстремистского сознания вообще и революционного сознания в частности лежит «манихейское» представление о двух мирах – «чистом», которое олицетворяем «Мы» – борцы за «светлые идеалы», и «нечистом», которое олицетворяют «Они» (самодержавие, реакционеры, «Система» и т.д.), восходящее к архаическим представлениям о том, что *собственно людьми* является только *наше племя*, за представителями же других племен такое право не признается.

2. Для революционного сознания и связанной с ним психологии экстремизма характерны «подростковый» максимализм в восприятии мира, отсутствие склонности к компромиссам, уважение к силовым поступкам, идущие из глубины столетий из психологических установок воинских союзов и инициатических братств, состоящих, главным образом, из неженатой молодежи, живущей в особых условиях, одновременно сочетающих элементы игры и экстремальности. Наверное, поэтому революция так привлекает молодежь, как биологическую, так и социальную.

3. Атмосфера инициатических братств, связанных инициацией (посвящением) в «общество избранных», порождает особое отношение к жизни – воспевание героизма, презрение к повседневности («мещанству», отрицание семьи, нелюбовь ко всевозможным системным устоям. Так родился образ безбытных и бесстрашных борцов с Системой, исповедующих своеобразный культ, сочетающий дионисейство и танатизм – Праздник Революции, Праздник Террора.

4. Революционеры притягивают к себе мир искусства, чьи представители, воспевая «безумство храбрых», своим художественным творчеством оживляют героические мифологические сюжеты, в которых «Герой» через убийство хтонического чудовища и сотворение жертвы (нередко в жертву приносится он сам) избавляет мир от зла. Эти сюжеты, накладываясь на архетипы коллективного бессознательного, в свою очередь, оживляют мифологическое сознание масс, которые, вовлекаясь в политический процесс, способствуют его архаизации и радикализации.

5. Утопизм революционного мышления в сочетании с маниакальной решимостью претворять утопические идеи в жизнь, ведущие свое происхождение от гностических и милленаристских средневековых сект, верящих, что через личные усилия адептов можно, если не низвести на землю Царствие Небесное, то хотя бы приблизить Апокалипсис.

6. Сочетание тоталитарных и анархических тенденций. На этапе революционного подъема эти тенденции находятся в синергии. На этапе институциализации нового революционного режима данные тенденции вступают в противоборство.

7. Борьба этих двух тенденций, способствуя тому, что революция «пожирает собственных детей», ведет, в том числе и через деятельность сил контрреволюции, к преодолению революции – когда революционный подъем, вызванный свержением старого режима, сменяется постреволюционной борьбой за власть, в ходе которой происходит взаимоистребление революционных элит, завершающееся институциализацией нового постреволюционного режима, или даже частичной реставрацией «Старого порядка» [1, с. 308–309].

Теперь попробуем наложить на эту матрицу украинские события, связанные с «Евромайданом».

1. Евромайданные лозунги, обвиняющие Януковича и «стоящего за ним Путина» во всех смертных грехах и, особенно, в создании помех для вхождения в «лучший мир» Евросоюза, призывы радикалов из «Правого сектора» и других «майданных сотен» размещать в соцсетях информацию о бойцах «Беркута» и членах их семей с целью последующего уничтожения этих «нелюдей», вместе с фактами запрета на оказание медицинской помощи раненым правоохранителям, красноречиво подтверждают первое положение политико-антропологической матрицы революционных процессов – о восходящих к архаике представлениях о необходимости борьбы, которую ведем «Мы» с противостоящими нам «нелюдями» - носителями всего самого худшего. Далее эта культивируемая ненависть была перенесена на «титушек», «колорадов», Россию, «сепаратистов», «агентов Путина», и ее распространение продолжается до сих пор…

2. Второе положение революционной матрицы о подростковом максимализме и приоритете прямых силовых действий, о погружении непосредственных участников революционных процессов в атмосферу игры и экстремальности, восходящих к психологии воинских союзов и инициатических братств, состоящих, главным образом, из неженатой молодежи, также красноречиво подтверждается юным возрастом большинства радикалов с «Евромайдана», возглавляемых возрастными вождями, и их соответствующим поведением: факельными шествиями, избиениями несогласных, боями на баррикадах, метанием камней и «коктейлей Молотова»…Меняются эпохи и технические средства, но бурлящая энергия молодости по-прежнему является главным стенобитным орудием, сокрушающим правящие режимы…

3. Что касается положения о «безбытности» героев революции, то автор в силу отсутствия возможности провести полевые исследования на Евромайдане и по причине недостатка достоверной информации о биографиях «героев Майдана» пока не может в полной мере подтвердить или опровергнуть данный тезис. Хотя сами участники евромайданных событий отмечали то особое состояние, которое они там испытывали, что воодушевляло их, как юношей, так и девушек, смело идти в бой, рискуя жизнью [2, с.16–18]. Правда, их противники объясняли это банальным употреблением психотропных веществ и беспорядочными половыми связями, характерными для революционных братств [3]. Но здесь еще предстоит много поработать психологам и антропологам для изучения феномена «революционного

синдрома» эпохи Постмодерна, и чем он отличается от «революционного синдрома» классических революций?

4. Но что касается важнейшего элемента матрицы (архетипа) революции – воспевание представителями мира искусства «безумства храбрых», то он вполне подтверждается данными «евромайданной революции». Взять хотя бы активную поддержку Евромайдана такими украинскими знаменитостями как Руслана, С. Вакарчук, А. Приходько, проведение провокационных антироссийских выставок типа «Хунта унд вата», или стихотворение А. Дмитрук «Никогда мы не будем братьями»…Не говоря уже о создании героического мифа о «Небесной сотне»…

5. Положение об утопизме революционного мышления в сочетании с маниакальной решимостью претворять утопические идеи в жизнь, ведущие свое происхождение от гностических и милленаристских средневековых сект, подтверждается маниакальной решимостью, сперва «оранжистов», а потом и «евромайданных властей» насаждать идеологию, разработанную в США и Канаде, направленную на отрыв Украины от России [4]. Автор уверен, что если бы не было такого «наката», и если бы официальный Киев согласился на федерализацию Украины и на официальное двуязычие, то украинский демократический транзит проходил бы в менее радикальной форме, без сползания в гражданскую войну, способствуя в том числе и демократизации России и Беларуси… Но что сделано – то сделано. Украина потеряла Крым и часть Донбасса, ибо невозможно вернуть в Украину миллионы людей, многие из которых в результате «Антитеррористической операции» потеряли жилища, родных и близких…

6. Положение о сочетании и противоборстве тоталитарных и анархических тенденций подтверждается диалектикой двух архетипов – анархического архетипа Запорожской Сечи и производного от него архетипа «Гуляй Поля», с одной стороны, и тоталитарного нацистского архетипа жесткого порядка – с другой… В период «Евромайдана» носители этих двух архетипов органично взаимодействовали, борясь с режимом Януковича. Однако на фазе противостояния постреволюционных элит и институциализации постреволюционного режима новые власти пытаются бороться с анархией революционного бандитизма, с всевластием олигархов и варлордов, в том числе через привлечение к АТО и к охране общественного порядка отрядов самообороны Майдана и структур типа «Правого сектора», ставших костяком Национальной гвардии. Однако мировая практика знает довольно мало примеров мирного вливания рожденных революционной стихией вооруженных отрядов в постреволюционный порядок. Так, что впереди вполне вероятны новые «революционные битвы»…

7. Положение о том, что борьба этих двух тенденций через борьбу элит и архетипов ведет к тому, что «революции пожирают собственных детей», пока еще не подтверждается опытом евромайданной революции по причине ее незавершенности – революции могут длиться не один год и делать какие-либо выводы об итогах Евромайдана пока еще рано. Можно лишь более-менее уверенно сказать, что Евромайдан «помножил на ноль» «Партию регионов», ослабил позиции «оранжевой принцессы» – Ю. Тимошенко, также как и некоторых финансистов «украинских революций» – Д. Фирташа, И. Коломойского и др. Однако неудачи украинской армии на Юго-Востоке и острый социально-экономический и финансовый кризис в стране вызывают массовое недовольство, как простых украинцев, так и украинских элит, что может привести к смене режима не только через выборы, но и посредством военного переворота, или же очередного Майдана…

Выводы. В силу незавершенности демократического транзита и обострения социально-экономических проблем и противоречий культурного, межнационального и

религиозного характера при отсутствии консенсуса между ведущими акторами политического процесса, вместо перехода к консолидированной демократии произошла серьезная радикализация украинского политического процесса. Это привело не только к острому политическому кризису в Украине, но и к серьезной дестабилизации ее политической и социально-экономической системы, к угрозе ее территориальной целостности и к гражданской войне на Юго-Востоке.

Чтобы понять произошедшее на Украине и спрогнозировать дальнейшее развитие «Революции Достоинства», выходящее за пределы предмета классической политологии, специализирующейся, главным образом, на механизмах функционирования устойчивых демократий и процессах политической модернизации и трансформации, автор прибегнул к архетипическому подходу, акцентирующему внимание на структурах коллективного бессознательного. Он использовал свои наработки по архетипике международных отношений, региональной и мировой политике, и особенно революций, чтобы исследовать революционные процессы в современной Украине, используя политико-антропологическую матрицу революционных процессов, имеющую архетипическую основу.

Выводы, к которым он пришел, доказывают состоятельность объяснительных и прогнозно-аналитических возможностей данной матрицы применительно к современной украинской политике, охваченной радикализмом. Все элементы данной матрицы находят подтверждение. Борьба анархических и тоталитарных тенденций, усиливающаяся противостоянием двух архетипов – анархического архетипа Запорожской Сечи и производного от него архетипа «Гуляй Поля», с одной стороны, и тоталитарного нацистского архетипа жесткого порядка – с другой, в сочетании с борьбой элит за власть, объективно ведет к тому, что «революция пожирает своих детей». После чего страна должна, наконец, обрести долгожданный покой. Но пока покой украинцам только снится. Революционные процессы, запущенные «Евромайданом» пока еще не завершены, а для их завершения необходимо установить гражданский мир. И использование гуманитарных технологий, в том числе и задействующих архетипику, вполне, на взгляд автора, этому могут способствовать.

Литература

1. Сальников В.И. К постановке проблемы существования архетипа (матрицы) революционных процессов // Публичное управление : теория и практика : Сборник научных трудов Ассоциации докторов государственного управления : Спец. выпуск. Харьков: Изд-во “ДокНаукДержУпр”, 2011. С. 304–310.

2. Революція гідності: спогади студентів про євромайдан. Львів, 2014. 19 с.

3. Майдан, революция и наркотики [Электронный ресурс] // Русское агентство новостей. 2014. 24 февраля. URL: http://ru-an.info/%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%B8/%D0%BD%D0%B0-%D0%BC%D0%B0%D0%B9%D0%B4%D0%B0%D0%BD%D0%B5-%D0%BE%D0%B1%D0%BC%D0%B0%D0%BD%D1%83%D1%82%D1%83%D1%8E-%D0%BC%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%B4%D1%91%D0%B6%D1%8C-%D1%82%D0%B0%D0%B9%D0%BA%D0%BE%D0%BC-%D0%BA%D0%BE%D1%80%D0%BC%D1%8F%D1%82-%D0%BD%D0%B0%D1%80%D0%BA%D0%BE%D1%82%D0%B8%D0%BA%D0%B0%D0%BC%D0%B8/ (дата обращения: 22.04.2019).

4. Грановский Г. Как американцы Украину с Россией ссорили [Электронный ресурс] // Военное обозрение. 2015. 27 марта. URL: http://topwar.ru/71691-kak-amerikancy-ukrainu-s-rossiey-ssorili.html (дата обращения: 22.04.2019).

УДК36:32.019.5
Ставицкий А.В.

Социальное мифотворчество в контексте глобальных вызовов России

В современных условиях глобального взаимодействия можно выделить ряд факторов, в рамках которых и формируются глобальные вызовы для России, на которые она в ближайшие годы должна дать достойный ответ.

К ним следует отнести:

- истощение мировых ресурсов, включая те, что находятся на территории РФ и обострение борьбы за них [1];

- новый виток борьбы за мировое господство и лидерство, в связи с постепенной утратой США своих позиций и началом процесса формирования полицентричного мира, который может установить глобальное равновесие, но вряд ли сумеет устранить власть «хозяев денег», рассчитывающих с изменением контуров будущего лишь усилить контроль над миром через глобализацию и информационные технологии [См.: 2; 3];

- затяжной трансформационный кризис [4], связанный с переходом человечества к шестому технологическому укладу, который обычно ассоциируется с т. н. «информационной волной», лидерство в которой будет у тех, кто сумеет эффективнее других распорядиться новыми технологическими преимуществами и даст миру наиболее привлекательный проект.

В свете сказанного, основная борьба между глобальным игроками в ближайшем будущем развернётся за качество людей, технологий и идей. При этом мир уже сейчас стал на порядок более конфликтным, создавая проблемы ситуативного порядка требующие быстрого реагирования в условиях полной непредсказуемости последствий. В результате в сфере былого влияния России наблюдается образование недружественных и даже враждебных для неё государств. В опасной близости от РФ возникают новые очаги войны и военные угрозы. Параллельно с этим наблюдаются системные действия США по созданию «геополитического плюрализма на постсоветском пространстве» (Стивен Манн), что означает последовательный отрыв от России тех стран, которые ранее являлись дружественными для неё.

Главная задача системных действий США по отношению к России – максимальное истощение и ослабление её, позволяющее взять под контроль ресурсы и территорию РФ без прямого военного вмешательства [5]. А поскольку Америка в открытое военное столкновение с Россией вступать не собирается, для ослабления и подчинения РФ используются другие средства и методы в контексте таких понятий, как «гуманитарные технологии», «цветные революции», «технологические объятия», «стратегия непрямых действий», «мягкая сила», «гибридная война», «новый образовательный стандарт», которые осуществляются финансовой глобальной элитой извне и олигархической элитой внутри страны [6].

В этой «Большой игре» Россия не может себе позволить ограничиваться лишь сиюминутной реакцией на происходящее, не выстраивая его стратегически в тех областях, за которые идёт борьба, потому что «Большая игра» против РФ ведётся в долгую. А значит России нужна стратегия, которая исходит из причин, цели и характера данной борьбы, учитывает потенциал глобальных «игроков» и возможности РФ в тех областях и сферах, где позиции Запада особенно сильны. Основную цель Запада по отношению к России на данном этапе в своё время лучше и честнее других выразил бывший советник президента США по безопасности Зб. Бжезинский, сказав, что новый мировой порядок под гегемонией США будут строить против России, за

счет России и на обломках России[1]. Иначе говоря, Западу в лице «хозяев денег» (В.Ю. Катасонов) нужен ресурс РФ, за счёт которой он будет усиливать своё господство в мире, как это делали столетия назад страны «Старого света», выстраивая своё благополучие на материале завоеванных ими колоний [7].

Правда, в отличие от тех лет, чтобы добиться своей цели Западу уже не нужно завоевывать и оккупировать страны, за счёт которых он собирается жить. Для этого существуют т. н. гуманитарные технологии, позволяющие разложить любое общество изнутри, как это было сделано в своё время с СССР, который имел мощную экономику и ракетно-ядерный потенциал, но ничего не смог противопоставить Западу в идущей за умы людей информационно-психологической войне. Тогда, в период «перестройки» гражданам СССР казалось, что, пороча и разваливая свою страну, они смогут сделать её лучше. На деле, Советский Союз стал для Запада законной «добычей» и «пищей» [См.: 8]. Теперь в России многие понимают это. Но понимание причин развала СССР ещё не означает, что его уроки усвоены. И вот тут выясняется, что достойный ответ на стоящие перед Россией вызовы невозможен без понимания роли и значения исторически сложившихся в стране на основе определённой культурной традиции ценностных смыслов, которые позволяют нам сохранить себя социально и личностно в рамках определённой культурной идентичности [См.: 9]. Однако поле ценностных смыслов представляет собой своеобразную мифосферу, где миф есть в образно-символической форме отражённая реальность, которая возникает в человеческом сознании, когда он пропускает информацию сквозь себя, помножив её на свои чувства, страхи, желания и надежды [См.: 10].

Как следствие, мы всегда пребываем в мифе, а миф пребывает в нас, делая нас такими, какие мы есть. Он не зависит от нашего ума и образования, и отражает всё лучшее и худшее в нас, формируясь с нами в процессе социализации [См.: 11]. К сожалению, эту свою живую мифологию, люди, как правило, не распознают, воспринимая её как правду, которая помогает им развиваться и выживать, а мифом считают то, что уже ими отброшено. Легенды, байки, былины, сказания, исторические фейки – словом то, что ими отторгается и воспринимается как очевидная и вредная ложь. Однако настоящий миф – другой. Он не может быть оценен только в рамках понятий лжи и правды, потому что нами осмысливается как реальность, ради которой мы живём [См.: 12]. Так происходит потому, что, взаимодействуя с социальным пространством, мифы создают поле ценностно означенных смыслов, которое выдающийся русский семиолог Г.Д. Гачев называл «космо-психо-логосом» [См.: 13]. И утрата его обходится обществу очень дорого.

Пример тому – развал СССР, когда с помощью гуманитарных технологий Запада предавшие свою страну советские элитарии рвали на куски Советский Союз. И он наглядно показывает, что чтобы морально разложить общество и обвалить государство достаточно разрушить воплощённую в определённой мифологии идеологию, которая апеллирует к общим ценностям, канализируя энергию массового энтузиазма в создание и функционирование соответствующих институций. Всё остальное падёт само собой и его не спасут ни армии, ни ракеты, потому что против

[1] "В 1999 году мой оппонент Збигнев Бжезинский в своей речи по случаю присвоения ему звания «почетного гражданина Львова», сказал: «Украина для нас - это форпост Запада. Новый Мировой Порядок под гегемонией США создается против России, за счет России и на развалинах России» (англ.: "In 1999, my opponent Zbigniew Brzezinski, in his speech on the occasion of assigning him an "honorary citizen of Lviv", said: "Ukraine for us — it is an outpost of the West. New World Order under the hegemony of the USA created against Russia at the expense of Russia and the ruins of Russia"(URL: http://survincity.com/2011/09/great-checkerboard-or-how-the-u-s-can-get-on-the/).

мифов они бессильны. Так миф становится фактором национальной безопасности страны, отвечающим за духовные основы общества и его мотивацию.

Особую роль в социальном мифотворчестве играет наша историческая память. Память поколений, живших до нас. Память охранительная и отражающая здоровое состояние общества или его болезнь и наступающую горячку. Ведь миф – форма и способ нашего переживания во времени, от которого мы не можем избавиться и без которого не можем жить. Память чувств и переживаний, отложенных в подсознании и хранящих ответ на вечный вопрос: «Кто мы? Откуда? Куда идем?» В свете этого стоит признать, что в мифах кроются те резервы выживания, без которых человек существовать не может, как бы он при этом к мифам ни относился, ибо миф есть смысловое поле культуры. Особым образом организованная информация, хранящая опыт существования и развития социума, происхождение и значение которого нам до конца не известно. К тому же важно, что миф, руководствуясь нашими мотивациями, никогда с нами не спорит и всегда выдаёт нам то, что мы от него хотим, помогая нам созидать и разрушать, вдохновляя на великие дела или развенчивая символы веры, моделируя нормы поведения и обосновывая их смену. Так происходит потому, что миф как зеркало отражает нас такими, какими мы хотим себя видеть, и даёт ответы сообразно с нашими желаниями. Миф отражает нас, вопрошая; отвечает, утаивая; озадачивает, означивая; позволяя почувствовать, что ответы где-то рядом, полускрыты за тождеством вопроса и ответа – как спрашиваем, так и отвечаем. Поэтому бороться с ним в принципе - бесполезно, т. к. даже отрицанием мифа мы его только множим, в лучшем случае меняя старые мифы на новые. Разумеется, бороться с отдельными мифами нужно. Но лишь с теми, что побуждают нас быть хуже, работают на наше разъединение, настраивают на низкое и разлагают нас изнутри [См.: 16].

Однако, коль социальное мифотворчество играет для общества такую важную роль, но при этом информационно-психологическое воздействие мифа обычно людьми не распознаётся, именно эта сфера становится для социума наиболее значимой и одновременно уязвимой. Ведь если раньше данный процесс протекал преимущественно подсознательно и спонтанно, то, в отличие от былых времён, современное общество может использовать его осознанно и технологически грамотно, рассматривая мифотворчество, как особую метатехнологию. Эта метатехнология позволяет не только защищаться от чужого информационно-психологического воздействия, сохраняя свою социокультурную целостность, но и осуществлять экспансию, вскрывая и осваивая чужие смысловые пространства с пользой для себя [См.: 17]. И вот тут выясняется, что миф уже давно из проблемы превратился в механизм решения проблем, который нужно хорошо знать и грамотно использовать с пользой для страны. Механизм, открывающий новые возможности, включая технологии, позволяющие разрушать и конструировать сложные социальные объекты.

О возможности мифа выступать субъектом социального процесса и влиять на него решающим образом говорят хотя бы такие известные высказывания, как «идеи правят миром» или «овладев массами, идеи становятся материальной силой». Ведь понятно, что сами по себе идеи не обладают суггестивным воздействием. Для этого они должны быть мифологизированы, стать мифом, то есть обрести образно-символическую форму, создав ярко и доступно представленный и одновременно осмысленный в определённом ключе образ, близкий и значимый для всех [23].

Понятно, что если миф активно используется как политический инструмент во взаимодействии культур и цивилизаций, то и воспринимать его следует не только как проблему, но и как решение. В этом смысле важно:

- научиться понимать миф, а через понимание его контролировать и использовать, или по крайней мере знать механизм мифотворчества, исходя из того, что если вы не занимаетесь мифом, то миф займется вами;

- заниматься укреплением и развитием того, что составляет основу духовности России, ставя этот вопрос на первое место и рассматривая его в контексте социального мифотворчества. Ведь в современных условиях нарастания глобализации и процесса т. н. «Третьей волны» [См.: 18], когда информационные технологии выдвигаются на первый план и в деле воздействия на других людей приобретают решающее значение, роль мифа становится важна и значима как никогда.

В чём же заключается его роль и значение?

Чтобы управлять миром в эпоху Третьей волны, совершенно не обязательно покорять его с помощью привычного оружия, сделав ставку на контроль над ценностными смыслами. Ведь кто контролирует смыслы общества, контролирует и само общество. Кто формирует смыслы социума, тот управляет сознанием людей. Кто управляет их сознанием, тот контролирует и их ресурс.

В стратегическом плане системно организованная атака на ценностно означенные смыслы взаимодействующих сообществ уже эффективнее бомб и ракет и представляет одну из основ т. н. нелетального оружия будущего. И это даёт основание считать развёрнутое в рамках конфликта цивилизаций мифотворчество оружием массового поражения «Третьей (информационной) волны», когда под удар ставятся символически означенные ценностные смыслы наций, цивилизаций, вызывая их разложение и крушение. Поэтому государствам, которые хотят сохранить свою независимость, и элитам, которые хотят контролировать свои государства, нужно учитывать роль мифа в обществе и грамотно этим знанием пользоваться [См.: 19].

Благодаря грамотно созданным и используемым мифам, глобальные игроки могут мировоззренчески разоружать государства и народы, получая под свой контроль те ресурсы, для обладания которых они раньше должны были оккупировать страны и даже уничтожать народы. С его помощью можно менять идентичность и ценностно-смысловую ориентацию людей, программируя и кодируя их в соответствии с политическими установками.

Таким образом, очевидно, что в условиях активизации борьбы за новый мировой порядок человечество ожидают новые войны мифов, войны образов и проектов, войны символов, смыслов и идентичностей. Ведь глобальным «хозяевам денег» могут противостоять только «творцы смыслов». Конкуренция проектов настоящего и будущего потребует сильных мифологий, органично сочетающих динамизм с устойчивостью, а нацеленные на вечность ценностные начала с эффективностью креатива. Как следствие – на первое место выдвигается способность общества конкурировать с другими социумами в пространстве ценностных смыслов. И с учётом этого, в недалёком будущем новым глобальным лидером станет тот, кто сумеет создать самый привлекательный и эффективный проект, где привлекательность проявляется в новых интерактивных формах архетипических ценностных начал, а технологии будут помножены на великий созидательный миф.

Трудно сказать, насколько в руководстве РФ понимают это, с учётом сохранения господства либеральной идеологии, чья задача сводится к усилению культурной зависимости России от Запада, несмотря на ослабление влияния либерализма в мире [См.: 20]. Однако заметно, что в условиях информационно-психологической войны РФ начинает осознавать, что помимо социально-экономической, технологической и военной угроз есть ещё вызовы в области отвечающей за пространство ценностных смыслов культуры. А она становится крайне важным силовым направлением, от состояния которого зависит качество людей, идей

и технологий, а значит достойное будущее России возможно лишь «при условии планомерных и последовательных инвестиций в человека» [21]. Исходя из этого, руководство РФ приняло в декабре 2014 г. «Основы государственной культурной политики», где подчёркнуто, что «государственная культурная политика признаётся неотъемлемой частью стратегии национальной безопасности», а сама культура «возводится в ранг национальных приоритетов».

Недаром, по мнению министра культуры РФ В. Р. Мединского, «культура — это духовное и материальное выражение того, что мы сами думаем о себе, о своей стране и своих ценностях, о современности и исторических традициях, а также о будущем. ... Культура — это пространство, в котором задаются и поддерживаются важнейшие для общества нравственные координаты». В этом смысле «она действительно имеет стратегическое значение для развития страны» [22]. Но то, что имеет стратегическое значение, должно и реализовываться стратегически. Однако принятие «Основ государственной культурной политики» не означает, что поворот в сторону данных проблем произошёл. Тому подтверждением является недооценка проблемы экспансии мифологии и идеологии украинства. И это лишний раз подтверждает, что зачастую от понимания проблемы до практических действий государства по её решению, нередко проходят долгие годы. Только есть ли они у России сейчас в условиях перехода трансформационного кризиса из латентной в активную стадию, пока не ясно.

Литература

1. Медоуз Д., Медоуз Д., Рандерс Й. Пределы роста. М.: ИКЦ Академкнига, 2007. 342 с.

2. Панарин А.С. Искушение глобализмом. М.: Изд-во Эксмо, 2003. 416 с.

3. Удовик С.Л. Глобализация: семиотические подходы. М.: Рефл-Бук, К.: Ваклер, 2002. 480 с.

4. Стариков Н. Кризис: Как это делается? СПб.: Питер, 2010. 304 с.: ил.

5. Бжезинский Зб. Стратегический взгляд: Америка и глобальный кризис. М.: Астрель. 2012. 285 с.

6. Панарин А.С. Народ без элиты. М.: Изд-во Алгоритм, Изд-во Эксмо, 2006. 352 с.

7. Уткин А.И. Новый мировой порядок. М.: Алгоритм, Эксмо. 2006. 640 с.

8. Сенченко Н.И. Общество истребления – стратегическая перспектива «демократических реформ». К. : МАУП, 2004. 224 с.

9. Ставицкий А.В. Украинская идентичность: общие подходы конструирования и мифологизации. Севастополь: Рибэст, 2013. 160 с.

10. Ставицкий А.В. Современный миф и его основные функции. Севастополь: Рибэст, 2012. 238 с.

11. Ставицкий А.В. Онтология современного мифа. Севастополь: Рибэст, 2012. 543 с.

12. Ставицкий А.В. Современная мифологика: опыт постижения Иного. Севастополь: Рибэст, 2012. 192 с.

13. Гачев Г. Национальные образы мира : Курс лекций. М. : Издательский центр Академия, 1998. 432 с.

14. Матвейчев О. Беляков А. Троянский конь западной истории. СПб.: Питер, 2014.

15. Ставицкий А.В. Современный миф: его природа и предназначение. Севастополь: Рибэст, 2013. 148 с.

16. Ставицкий А.В. Национально-исторический миф Украины. Севастополь: Рибест. 2015. 748 с.

17. Ставицкий А.В. Украинская мифоистория в режиме информационной войны. Севастополь: Рибэст, 2014. 176 с. (Серия «Мифы Украины»).

18. Тоффлер Э. Третья волна. М.: АСТ, 1999. 784 с.

19. Ставицкий А.В. Украинская «элита»: идентичность и глобальный выбор. Севастополь: Рибэст, 2013. 208 с.

20. Валлерстайн И. После либерализма: Пер.с англ. / Под ред. Б. Ю. Кагарлицкого. М.: Едиториал УРСС, 2003. 256 с.

21. Основы государственной культурной политики / / Kremlin.ru - официальное интернет-представительство Президента России в сети Интернет . 24.12.2014. URL: http://static.kremlin.ru/media/events/files/41d526a877638a8730eb.pdf (дата обращения: 20.12.2018).

22. Мединский В. «Кто не кормит свою культуру, будет кормить чужую армию» // Известия: интернет-сайт. 15.09.2015. URL: http://izvestia.ru/news/587771 (дата обращения: 10.12.2015).

23. Ставицкий А.В. Переяславская рада: опыт мифологической интерпретации. Севастополь: Рибэст, 2014. 124 с.

УДК 94(477.7)«9»
Шумилов Е.Н.

Великий миф о Великом Новгороде

В отечественной историографии сложилось весьма устойчивое представление о Новгородской республике как процветающем средневековом государстве, находившимся на одном уровне с Западной Европой и остановленном в своем поступательном развитии присоединением к Москве. [1, с. 479–493]. Однако при детальном исследовании вопроса выясняется, что мы имеем дело с мифом, точнее сразу с несколькими. Укажем наиболее важные из них.

Миф 1: **новгородцы − первооткрыватели новых земель на востоке.**

Считается, что новгородцы были прирожденными путешественниками и первооткрывателями, которые освоили огромные территории Северо-Восточной Европы вплоть до Урала. В связи с этим возникает закономерный вопрос, какими силами они осуществили это? Ведь на данных землях уже проживало финно-угорское население, занимавшееся в основном охотой и рыболовством. Его надо было подчинить и принудить платить дань пушниной. Для сбора дани требовались профессиональные дружины, способные регулярно совершать тяжелейшие многомесячные переходы и отражать нападения тех, кто не желал платить. Но в Новгороде не было профессиональных воинов, во всяком случае, до XIII в., поскольку отсутствовало регулярное войско. На случай боевых действий здесь собиралось народное ополчение обычно во главе с тысяцким. Профессиональных воинов представляла дружина князя, которого приглашали в Новгород на основе договора из других земель Руси, обычно из Владимиро-Суздальского княжества. Именно дружина во главе с князем участвовала в боевых действиях, отражая нападения неприятеля, а также совершала недалекие походы с целью сбора дани с территории, которую ей отводили для кормления [2, с. 20–24]. Земли, завоеванные княжеской дружиной, князь считал своей собственностью. Это пытались опротестовать новгородцы. В результате завязывались многолетние тяжбы. Так было, например, с Терским полуостровом, на который претендовали как князья, так и новгородцы [3, с. 81–84]. В дальние и длительные походы к Уралу и в Зауралье дружина князя не ходила. Эта миссия была возложена на ладожан − жителей Юго-Восточного Приладожья, территории, именуемой археологами приладожской курганной языческой культурой. Время ее существования − конец IX – начало XIII вв. [4, с. 132–157]. Ладожане, жившие подобно скандинавам отдельными усадьбами на обширной территории, представляли собой сообщество, основным занятием которого был сбор дани мехами с финно-угорского охотничьего населения. В 1019 г. князь Ярослав «Мудрый» передал их земли в качестве свадебного выкупа за шведскую принцессу скандинавам. Последние создали здесь Ладожское ярлство, просуществовавшее до 1105 г. [5, с. 196]. После изгнания скандинавов из Ладоги ладожане совместно с псковичами и новгородцами участвовали в 1136 г. в создании Новгородской республики. XII век был временем расцвета Ладоги. В городе жили купцы-ладожане, принявшие крещение. На вырученные от пушнины деньги они построили здесь пять каменных храмов (чего не могли позволить себе новгородцы), а также церковь на шведском острове Готланд. Попытка князя Ярослава Всеволодовича в 1220-е гг. насильно крестить карелов и сельских ладожан привела к тому, что последние бежали из Юго-Восточного Приладожья. Тогда же здесь исчезает курганная культура [6, с. 333–341]. В 1230 г. при заключении очередного договора (ряда) с новгородцами земли бывшей «Ладожской

автономии» были переданы князю Ярославу в кормление. Так появился Обонежский ряд [7, с. 161].

Миф 2: Новгород − развитый торгово-ремесленный город Европы.

Отечественные историки нередко представляют Новгород развитым городом, равным по своей экономической мощи европейским городам. Посмотрим, чем в реалии торговали новгородцы и что они производили. Основным экспортным товаром Новгорода была пушнина, которую до 1230 г. добывали ладожане. Они же в XII в. составляли основную массу торговцев Новгородской республики, связанных с Европой. Какая-то часть их жила в Новгороде. Здесь купцами-ладожанами был возведен каменный храм Бориса и Глеба, в котором на протяжении столетий бережно хранились атрибуты язычества ладожан, так называемые палицы Перуна, уничтоженные в 1652 г. по требованию новгородского митрополита (позднее патриарха) Никона [8, с. 91]. Всего этого не могли позволить себе новгородцы, которые явно завидовали ладожанам.

Определенную роль в торговле играла перепродажа воска, закупаемого в основном во Владимиро-Суздальском княжестве. Практиковалась продажа рабынь, предназначенных для иностранцев. Правда, порой случались международные скандалы: новгородцы пытались подсунуть иноземцам бракованный товар: беременных женщин. В свою очередь из стран Европы в Новгородскую землю регулярно ввозились сукна, кожи, соль (везли из Любека, хотя она имелась у себя под боком − в Старой Руссе), вина, пиво, рыба, лошади, металлы и даже керамика. Новгород сам практически ничего не производил на экспорт. Свое кожевенное производство зародилось здесь во второй трети XV в. В XVI в. в Новгороде начали изготавливать сукно: до этого его полностью импортировали из Фландрии. Скорняжное производство находилось на таком низком уровне, что на качество мехов постоянно жаловались ганзейские купцы. Новгородцы не смогли удержать в своих руках торговлю, которая досталась им от ладожан, и по существу отдали ее на откуп ганзейским немцам, диктовавшим кабальные для Новгорода условия. Торговля являлась, как правило, меновой, без использования монет. В Новгороде постоянно проживало 200-250 иностранных купцов, старательно изучавших русский язык, тогда как сами новгородцы не проявляли к иностранным языкам никакого интереса, поскольку не планировали бывать в Европе. Новгород не имел своего порта. Поэтому товары из Европы два раза в год доставлялись иностранными купцами на кораблях до Финского залива. Там их перегружали на речные суда, которые с большим трудом достигали Новгорода. Реже купцы попадали в Новгород сухопутным путем, следуя из Прибалтики. Новгород не был для ганзейской Европы равноправным партнером, а был интересен лишь как поставщик ценной пушнины, на которой можно было хорошо заработать, перепродавая ее. По своей сути Новгород являлся сырьевым придатком Западной Европы [9, с. 29-180].

Миф 3: новгородская демократия.

Реальная демократия в Новгородской республике была около 100 лет, начиная с 1136 г. до 1230 г., когда существовал триумвират новгородцев, ладожан и псковичей, имевших равные права. Тогда была эпоха толерантности, христиане терпимо относились к местным язычникам [10, с. 91–95]. Ладожане-язычники исчезли, а Псков из равного партнера превратился в младшего брата Новгорода. В конечном итоге демократия выродилась в господство церковно-торговой верхушки и усиление роли наемного князя. Наблюдалось постоянное противостояние между бедными и богатыми горожанами: оно выливалось в кулачные бои. Сами же новгородцы оказались неспособными постоять за себя перед внешней угрозой, и были принуждены с помощью княжеской дружины платить дань монголам [11, с. 58–61].

Совокупность данных мифов создает великий миф о Великом Новгороде.

Литература

1. Менжинская Н.К. Новгородская и Венецианская ремесленно-торговые республики XII-XV вв. // Труды Санкт-Петербургского государственного института культуры. Т. 190. 2010.

2. Быков А.В. Новгородское войско XI-XV веков: автореферат дис. …кандидата исторических наук. Великий Новгород, 2006.

3. Шумилов Е.Н. О времени обложения терских лопарей новгородской данью // Скандинавские чтения: этнографические и культурно-исторические аспекты. СПб., 2014.

4. Богуславский О.И. Южное Приладожье в системе трансевразийских связей IX-XII вв. // Древности Северо-Запада России. СПб., 1993.

5. Славяне и скандинавы. М., 1986.

6. Пашков А.М. Весь (по археологическим материалам) // Прибалтийско-финские народы России. М., 2003.

7. Куза А.В. Новгородская земля // Древнерусские княжества в X-XIII вв. М., 1975.

8. Янин В.Л. Церковь Бориса и Глеба в Новгородском детинце: (О новгородском источнике жития Александра Невского) // Культура средневековой Руси. Л., 1974.

9. Рыбина Е.А. Новгород и Ганза. М., Рукописные памятники Древней Руси, 2009.

10. Шумилов Е.Н. О религиозной толерантности новгородцев до первой трети XIII в. // Новгородика–2018. Повседневная жизнь новгородцев: история и современность: Материалы VI Международной научной конференции 26–27 сентября 2018. В 2-х тт. Т. 2. Великий Новгород, 2018.

11. Селезнёв Ю.В. Новгородская земля в системе ордынской государственности // Вестник Новгородского государственного университета. 2011. № 63.

12. Миф в контексте глобального взаимодействия цивилизаций. Роль мифа в условиях глобального трансформационного кризиса, формирования нового мирового порядка и перехода к шестому технологическому укладу. Миф в конкуренции проектов и стратегий. Эсхатологические мотивы современной мифологии

Исторический опыт свидетельствует, что все идеологические установки правящих элит приходят в состояние конфликта с мировосприятием народа, если они не соответствуют архетипам его исторического опыта и антропологическим потребностям в сохранении жизни и продолжения рода.

С.В. Коваленко

В условиях активизации борьбы за новый мировой порядок человечество ожидают новые войны мифов, войны образов и проектов, войны символов, смыслов и идентичностей. Ведь глобальным «хозяевам денег» могут противостоять только «творцы смыслов». Конкуренция проектов настоящего и будущего потребует сильных мифологий, органично сочетающих динамизм с устойчивостью, а нацеленные на вечность ценностные начала с эффективностью креатива. Как следствие – на первое место выдвигается способность общества конкурировать с другими социумами в пространстве ценностных смыслов. И с учётом этого, в недалёком будущем новым глобальным лидером станет тот, кто сумеет создать самый привлекательный и эффективный проект, где привлекательность проявляется в новых интерактивных формах архетипических ценностных начал, а технологии будут помножены на великий созидательный миф.

А.В. Ставицкий

УДК 32
Анчев С.И.

Мифы в гибридной войне Запада против России, славянства и православия

Запад (мы имеем в виду ведушие государства так называемго еще в XVIII-XIX вв. «великого оркестра») ведет активную пропагандную войну против России, славянства и православного мира вообще. Общеизвестно, что тогда православное население Балкан находилось в рамках Османскй империи, где господствовали законы шариата, т. е. не существвало ни религиозных, ни светских прав. Один автор XIX в. Н. Бидол с иронией говорит о греках как о людях «носящих знак рабства..., бесчестных и низменных в своем подчинении». По мнению Сент Клера и Брофи, болгары «упорные, поверхностные и грязные», они не могут быть цивилизованы. Они также и «неопятненные любимчики России», которая хочет заключить всех этих христиан в своих объятиях и оформить мощное и гармническое целое». Гарри Де Уинд пишет о жесткостях в Черногории, где жизнь «стоит так дешево, как в Китае и Японии». Согласно с Робертом У. Ситоном-Уотсоном пансербская идея является не только «триумфом восточной культуры над западной, но и фатальным ударом по прогрессу на Балканах». Это мнения западных авторов XIX в. Их неприязненное

отношение к балканским славянским и православным нардам не изменилось и в XX в. Д. Гантер, высказывая свое мнение о начале Первой мировой войны, определяет Сараево как «первобытное село», а британская писательница Мери Д. Дарам определяет Сербию как «осиное гнездо» и обвиняет Балканы в начале Первой мировой войны. [7, с. 270–272, 274, 324, 328]. Это всего лишь отдельные примеры, создающие западный миф о живущих на Балканах нациях и о России.

Более обширно «гибридная война» трактуется как «использование военных и невоенных инструментов в интегрированной кампании, направленной на достижение внезапности, захват инициативы и получение психологических преимуществ, использующих дипломатические возможности; масштабные и стремительные информационные, электронные и кибероперации; прикрытие и сокрытие военных и разведывательных действий; в сочетании с экономическим давлением». [5]

В последние годы XX в. и особенно после окончания «холодной войны» в результате американской экспансии и вмешательства во внутренние дела ряда государств в мировом общественном мнении появилась естественная неприязнь к действиям США [2; 3; 4; 6]. Не имея возможности логического объяснения своей имперской политики, Вашингтон после ухода Горбачева и Ельцина занялся созданием мифов о России. Подобные мифы создавались и о лидерах тех государств, против которых США начинали военные действия, начиная с 90-х гг. XX в. и до наших дней. Поводом для американской агрессии были реальные преступления, но с вымышленными преступниками. К созданию таких сценариев были привлечены не только PR-агенства, но и вся политика «дружественных» США государств с их СМИ. В Боснии и Герцеговине «дело Сребреницы», события в Косово, «делом Рачак», а также два взрыва на рынке в Сараево связаны с внешним вмешательством Запада. Были использованы военные силы без опознавательных знаков (или с отрицанием государственной принадлежности) для ограниченных военных действий и специальных операций. В сущности, любое внешнее военное вмешательство в иностранную гражданскую войну, что мы наблюдаем в Югославии и на Украине, можно определить как гибридную войну против православия и славянства, учитывая характер населения этих стран. Политика США и их союзников в отношении Югславии сопровождалась непрерывной и наглой в своих утверждениях кампанией, целью которой, прежде всего, являлась дискредитация противника, создание образа врага. Основной этап информационной войны состоит в демонстрации преимуществ американского оружия, утаивании собственных потерь, преувеличении вреда, причиненной вражеской армии, военно-промышленным объектам и средствам коммуникации. Современное навязывание русофобии через СМИ, а также высказывания политиков и казенных политологов в Болгарии и Сербии, которые ищут «обоснование» в исторических фактах XIX и XX вв., тоже являются частью гибридной войны.

Другой прием в гибридной войне – это личное обвинение лидера соответствующего государства в совершении инспирирванного или придуманного (несуществующего) преступления. В качестве конкретного примера можно привести обвинения в адрес российского президента Владимира Путина. Продуктом гибридной войны является миф об оккупации Крыма и о проведении войны со стороны российского президента против украинского народа. Подобные утверждения фактически неверны, юридически ничтожны, но используются как штамп по адресу России.

Использование понятия «демократизация общества» как оправдание разрушения социального строя в Восточной Европе и навязывание либеральной модели общественных отношений сопровождается не только уничтожением

государства, но и разрушением семьи. Уничтожение семьи, как условия нормального воспроизводства населения, как уникального социального института, специфической функцией которого является рождение детей, воспроизводство поколений и населения в целом, представлен сторонниками либеральной модели как основы здорового общества. С другой стороны изъятие детей из семьи под предлогом опасности их здоровью, ущемление прав родителей и фактическая дискредитация родителей в глазах детей, юридическое закрепление приоритета прав детей в отношении прав родителей, торговля изъятыми детьми, приводит к сокращению населения в этих странах. Другой целью гибридной войны, связанной с созданием непригодных обществ, это легализация гомосексуализма и однополых браков. Под предпосылкой создания толерантного общества, разрушается традиционная семья с ее религиозными и семейными ценностями. Этот процесс особенно пагубен для православного общества на Балканах и в России, где семья представляет собой стержень, крепящий единство всего общества. Навязывание подобных отношений приводит к пагубным результатам в области защиты государства и подвергает общество проверке на сопротивляемость.

Проводимая российским президентом В. Путиным социальная политика в условиях финансовой и экономической изоляции России, порождает еще один миф, что он коммунист, или по крайней мере социалист, а Россия является коммунистическом или социалистическим государством. Противостояние в холодной войне объяснялось как протовоборство между тоталитарным управлением в условиях коммунизма и общественной свободой при капитализме. Политические и социальные изменения в государствах бывшего Восточного блока ликвидировали подобное разделение. Но оно очень удобно для Запада, который не может признать, что везде в мире ведет войны за ресурсы.

До тех пор пока США и НАТО определяют характер войн, которые они же поджигают и в которых участвуют как миротворцы или с гуманитарной миссией, защищая более слабые государства или меньшинство населения, то все остальные конфликты для них «гибридные». «Гибридными» сегодня называют российско-грузинскую войну 2008-го года или последнюю гражданскую войну в Йемене 2014 г.

Еще один вид гибридной войны, сопровождаемый мифом, это уничтожение армии побежденных государств в холодной войны. Это включает сокращение численности личного состава вооруженных сил. Переустройство армии как репрессивный государственный орган и контингент военных миссий США по всему миру. Конечный результат всего этого ликвидация вооружённых сил, как важнейшей и главной организации по обеспечению военной безопасности страны. Мифом является утверждение о том, что НАТО является организацией, которая не позволит появлению военного конфликта между двумя государствами альянса, а также, что альянс защитит территорию государства, подвергнувшемуся нападению. Этот миф необходим для беспрепятственного получения чужой территории для создания военных баз. В действительнсти это военное вмешательств в дела суверенного государства и оккупация его территории. Даже будучи частью НАТО и «другом» США, такое государств теряет свой суверенитет.

Далеко не последнее место занимает распространяемый миф о конфликте между исламом и христианством. Организованные потоки мусульман из бедных и бедствующих регионов Африки и Ближнего Востока в сторону европейских государств объясняются тем, что Европа таким образом получает дешевую рабочую силу. Еще одно объяснение звучит весьма гуманно, поскольку присходит «взаимное проникновение культур различных обществ». В результате этого радикальный ислам проникает в Европу, которая сама все более отдаляется от христианских ценностей.

Он проникает в маленькие, беззащитные в экономическом и военном отншении балканские православные государства.

В арсенале гибридной войны используются много различных мифов. Результаты этого пагубного процесса еще не совсем осознаны в силу наивности, безответственности или сознательнго игнорирования проблемы.

Литература

1. Бауман З. Глобализацията. Последиците за човека. София. 1999. 154 с.

2. Блум У. Разбойническа държава. София. 2001. 229 с.

3. Господари на света? Скритите цели на войните на Балканите. София. 2000. 279 с.

4. Клайн Н. Огради и прозорци. Битката против новия световен ред. София. 2004. 266 с.

5. Пухова Р. Миф о «гибридной войне» // Режим доступа: http://rexson.ru/publ/ljudi_i_blogi/mif_o_gibridnoj_vojne/10-1-0-19 (дата обращения 29.04.2019.).

6. Сардар З. Уин Дейвис М. Защо хората мразят Америка? София. 2003. 267 с.

7. Тодорова М. Балкани и балканизъм. София. 1999. С. 270–272, 274, 324, 328.

УДК 32.019+34.01:342.395

Арпентьева М.Р.

Мифы общества и государства будущего: возможности и ограничения перемен

Введение. Государства и общества современности во многих странах сегодня стоят перед выбором: тоталитаризм и насилие умножающего свою власть и законы государства или самостоятельность общества, интерсубъективное управление и свобода как ненасилие. Сейчас, на декларативном уровне, справедливость и свобода выступают как опоры конституционного права «цивилизованных» государств. Будучи в своей основе реальностями трудно определимыми и фиктивными, эти принципы порождают такие же фиктивные способы их защиты [19; 20; 21], поддерживаемые многочисленными мифами в отношении законов юридических и нравственных, социальных и психологических и т.д.. На самом же деле речь не идет об их защите: речь идет о том, что данные понятия используются государствами и самими сообществами для оправдания все более произвольного, не соотносимого ни с чем, кроме желаний правящего монолита, усиления репрессий и насилия в отношении граждан, променявших в процессе защиты своих прав и свобод любовь и заботу о ближнем на выяснение вопросов чьей-то правоты, принципиальность [16; 28]. Один из мифов – миф о «страдающем обществе» в частности, предполагает, что насилие проявляется государством вопреки воле населения, однако, само население дает так или иначе, согласие на насилие, в том числе посредством «демократического» голосования и т.д. «демократическое голосование» удаляет из сферы управления тех, кто мог бы и хотел бы вмешаться в процессы решения непосредственно касающихся их проблем (сторонников «прямой демократии» и т.п.), а также тех, кто целенаправленно уходит от решения проблем, перекладывая их на «более компетентных» представителей государственного монолита и иных подвизающихся на ниве власти.

Основная часть исследования. Вопреки утверждениям о наличии «юридической науки», мифам существования некоего «объективного» закона, в том числе универсальных правовых и даже нравственных норм, тотальная отчужденность правовых и части «моральных» норм от человека и сообщества все более осознается и самой наукой о праве, и самими гражданами. Современные сообщества активно ищут альтернативы сложившимся нормам правотворческой и правоохранительной деятельности, мифам и иллюзиям построения отношений государства и общества, приведших к реставрациям неорабовладельческого и колонизаторского строев.

Исследователи констатируют, что, выйдя на уровень науки, право так и не достигло своих основных целей: обоснования права. Право достигло понимания своей относительности и неизбежности возврата к лежащими в его основе нравственным нормам, призванным сохранять и развивать как сообщество в целом, так и его отдельных членов. Этот модус – модус развития – особенно выпукло предстал перед исследователями в начале нынешнего века, в связи с активным этническим возрождением, протекающим на фоне попыток глобализации и универсализации, и с не менее активными миграциями и усложнениями сообществ с точки зрения этнических, религиозных и иных аспектов и компонентов жизни людей [11; 14; 15; 26; 29]. Одним из фокусов рассмотрения этой проблемы стала дискуссия сторонников этатического легизма и юснатурализма, правовой и нравственной регуляции социальной жизни.

Важно отметить также, что хотя успехи изучающих нравственность и нравственные законы бытия несколько более оптимистичны, здесь также сохраняется

множество проблем, в том числе в контексте существования на Земле многочисленных групп «архантропов» (в том числе инволюционирующих в настоящее время сообществ), ставит под вопрос проблему «универсальности» и самого источника нравственных нормативов. По мнению исследователей, политический и иные мифы являются опопорой сакрализации власти в секулярном обществе, как тоталитарном, так и демократическом. При этом разница между такими сообществами часто также – мифична. Основной функцией мифа является легитимизация властных институтов и носителей верховной власти, а также иных аспектов властно-насильственных отноений. Это хорошо видно на примере этатического легизма [14].

Этатизм («etatism, statism») есть легистская идеология, утверждающая ведущую роль государства в политической жизни, включая подчинение интересов как отдельных людей, так и групп интересам государства; политика активного вмешательства государства во все сферы общественной и частной жизни. Идейная противоположность юснатурализма в праве, а также антиэтатистских воззрений, которые как могут полностью отрицать государство и управление вообще (анархизм), так и могут стремиться к уменьшению размера и области влияния государства к минимуму (например, минархизм), или могут защищать ацефаличное, безгосударственное общество как отдаленную цель (к примеру, автономизм).

Законы, созданные современными государствами сами по себе явно несправедливы, а законотворческий процесс не предназначен для уничтожения таких несправедливых законов: оплата налогов и соблюдение законов есть поддержка государства. В современном мире многие государства «цивилизованного мира», называющие себя демократическими сообществами, готовятся к переходу к существованию в виде единой тоталитарной государства-тюрьмы. Мировые ТНК, спровоцировав в конце XX в. начало движений и универсализации и мондиализации, параллельно стали расширять свою активность на превращение отработанных ими на примере частных и частно-государственных корпораций, а также, ранее, во времена Первой и Второй мировой войн, способов превращения «людей в биомассу», формирования «человека служебного», полностью зависимого от хозяина раба, методов управления сообществами. На сегодняшний день завершается последний этап этой акции: подавление возможного сопротивления (попыток противостояния) со стороны наиболее образованных представителей сообщества – представителей культуры, образования и науки, в странах бывшего СССР и иных «не охваченных» ранее идеологией и технологиями массового насилия странах. Приватизация тюрем в США, Великобритании и иных странах стала примером, а не отрезвляющим фактором для других стран (таких как Канада, Австралия и Бразилия, Россия и многие иные страны бывшего СССР), передающие власть над осуждёнными и «подозреваемыми» оппонентов из «красных», «синих» и иных «списков» на первоочередное уничтожение при «ЧС» , выбранных для полного захвата власти и тотального распространения отношений насилия и подавления граждан, в руки ТНК. На сегодня по официальным данным ТНК контролируют тюремный бизнес более чем в 20 странах. По данным реальным, - не менее половины стран мира, включая Россию. В этих странах практикуются масштабные «реформы» законодательства, в том числе уголовного, медицинского, образовательного, практикуются «цветные революции» и иные формы захвата власти ставленниками ТНК. К счастью, не весь мир «вдохновлен» этим примером: Финляндия и многие другие страны «социального капитализма» на Севере Земли перестали быть странами тюрем [15]. Однако, в России, многих странах бывшего СССР, этот проект набирает обороты, так, в рамках системы «Открытое правительство» осуществлено предложение по строительству в России более 100 современных тюрем, якобы «исключающих бесчеловечное содержание и

нарушение законных прав заключенных», но на деле позволяющих поставить эксплуатацию труда и жизней граждан на бессрочную и безграничную основу. На западе все же начинают думать о «демонтаже» «застеночного государства» (dismantling the carceral state), «поймавшего» (caught) своих граждан в ловушку рабства [36], отмечая многообразие негативных последствий массовизации тюремных заключений и рабства для уязвимых регионов и сфер (сообществ), которые вносят наибольший вклад в тюремное население. Исследователи отмечают, что данную проблему незаслуженно и полностью недооценили не только практики, но и ученые: не поняли насколько разрушительное воздействие на общество оказывает современное «застеночное государство», на попытки реформ. Исследователи отмечают меры, которые нужно применить, чтобы разоблачить кризис уголовного правосудия и рабства в целом. «Война с преступностью» превратила американскую и иные «демократии» в тоталитарные государства, создав культуру страха и ненависти, культ денег и невежества, отчуждения и равнодушия. Эта идеология и экономика неолиберализма роднит его с идеологией фашизма: общество и страна приобретают черты полицейского государства (police state), которое уничтожает страну. Люди и ТНК, которые не заботится о правах человека, гражданских свободах или достоинстве человека, уничтожают свою страну, оскорбляя ее нравственные и идеологические принципы, демонстрируют пренебрежение людьми ради личной выгоды – от человеческой несправедливости и до массового социального страдания. Они создали коррумпированную судебную систему и карательные законы, которые наказывают бедных (социальные издержки) и вознаграждают богатых (социализированные выгоды для элиты). Общество начинает понимать, что настоящие преступники - те, кто правит, и кто сажает людей, а не те, кто совершает проступки, расплачиваясь за этой своей жизнью и жизнью своей семьи [24; 36; 37; 38; 39]. «Прогресс от абсолютной до ограниченной монархии, от ограниченной монархии до демократии, - это прогресс в направлении подлинного уважения к личности ... Является ли демократия, например, как мы ее знаем, последним шагом на пути улучшений, возможных в государстве? Нельзя ли сделать еще один шаг к признанию и реализации прав человека? Никогда не будет действительно свободного и просвещенного государства, пока государство не придёт к осознанию личности как высшей и независимой власти, из которой государство выводит свои силы и авторитет» [18, с. 276].

Г.Д. Торо, автор термина «гражданское неповиновение», пишет: «Я всецело согласен с утверждением: «Лучшее правительство то, которое правит как можно меньше», – и хотел бы, чтобы оно осуществлялось быстрее и более систематически. Осуществленное, оно сводится в конце концов – и за это я тоже стою – к девизу: «Лучшее правительство то, которое не правит вовсе», а когда люди будут к этому готовы, то именно такие правительства у них и будут» [18, с. 2]. При этом Г. Торо не был совсем чужд признания важности насилия: «Я не хочу убивать или быть убитым, но могу предвидеть обстоятельства, при которых и то и другое станут для меня неизбежными. Г.Д. Торо выразил эволюционную антистатистическую точку зрения так: правительство, которое управляет в минимальной степени или, даже лучше не управляет вовсе. Возникает гражданское самоуправление, лишенное повиновения и, вместе с тем, протеста: коллективное решения общезначимых для людей проблем (civil government, civil disobedience). Г.Д. Торо полагал, что государства и их правительства, как правило, более вредны, чем полезны, поэтому они не имеют оправдания своему существованию Демократия – это также не средство решения проблем: большинство людей лишаются возможности проявить мудрость и достичь справедливости. Закон никогда не делал людей более справедливыми, но благодаря слепому уважению к нему, даже разумные люди ежедневно становятся агентами

несправедливости (agents of injustice). Он полагал, как полагаем и мы, что любое правительство является правительством рабов (slave's government). Правительство не просто «немного» коррумпировано или частично несправедливо (a little corrupt or unjust), но является основным агентом коррупции и несправедливости.

М. Лютер Кинг выдвигает принципы ненасилия: Ненасилие – образ жизни мужественных людей; сторонник ненасильственного сопротивления пассивен лишь в том смысле, что он не применяет физического насилия, но …он постоянно ищет пути, чтобы убедить противника в том, что тот поступает неверно. Отсутствие унижения противоборствующей стороны; цель не в том, чтобы уничтожить противника, а в том, чтобы завоевать его любовь и понимание; можно выражать свой протест бойкотом или отказом от сотрудничества, но сами эти действия не самоцель, они призваны пробудить чувство стыда у неправой стороны; настоящей же целью служит искупление и примирение. Бороться со злом, а не с теми, кто стал его жертвами. Готовность принять страдания, не думая о возмездии. Исключать не только всякое внешнее физическое насилие, но и внутреннее насилие над духом человека; сторонник ненасилия не только отказывается убивать своего противника, он отказывается и его ненавидеть. Уверенность в том, что мировой порядок находится на стороне справедливости. Ненасильственное сопротивление – метод «агрессивный с духовной точки зрения», «средство, способное пробудить чувство стыда у угнетателя» [12;13; 31].

Термин «ненасилие» впервые применил М. Ганди [5]. Он организовывал сатьяграхи (акции «упорства в истине»), которые представляли собой ненасильственное сопротивление посредством кампаний гражданского неповиновения, фактически мирное восстание, высоко цивилизованный метод ведения войны. По словам Дж. Неру, сатьяграха стала эффективным способом побуждения широких масс к действию, шагом к построению ненасильственной цивилизации, идущей путем нравственного долга, а не произвола закона. Истинная цивилизация, по мнению этих мыслителей, писателей, ученых и политиков опирается на принципы сознательного и добровольного самоограничения и служения, а не тотального и безграничного потребления и эгоизма, на нравственные, а не правовые законы. Однако, как полагал М. Ганди: «потребуется долгое время для того, чтобы закон любви получил признание в международных делах» [34]. С движением ненасилия связано также (этническое, национальное и т.д.) возрожденчество как движение, противостоящее движению к тотальному государству. «Возрожденчество» – признак реформационных процессов, нацеленных на осмысление и гармонизацию внешних и внутренних импульсов развития этносов и стран, позволяющих традиционным обществам выйти на современный уровень жизни, а обществам «цивилизованным» - вернуть в свою жизнь утерянные традиции и ценности, с которыми связаны выживание и развитие. Это возрождение, состоящее в уважении к другим культурам, во всеобъемлющем духе ненасилия. М. Ганди выстроил трехступенчатый путь к идеалу ненасилия: 1) от государства, основанного на насилии, к преимущественно ненасильственному государству; 2) от преимущественно ненасильственного государства к ненасильственной демократии; 3) от ненасильственной демократии к анархическому обществу ненасилия. Он также допускал, что государство как форма организации сообществ останется, но существенно изменится, претерпит кардинальные трансформации.

Особенность государственного насилия сегодня и ранее заключается в том, что это насилие перестало быть хаотичным, неорганизованным. Насилие государства стало системным, структурным и организованным. Оно закреплено законодательно и стало легитимным.

Насилие таким образом, присуще системе государства независимо от того, какова его форма правления или политический режим, но в процессе саморазвития система государства трансформировала свои связи с народной волей, волей сообщества, она перешло от подчиненности воли народа в соответствии с общественным договором к подчинению общества. В итоге государство стало независимо от народа и развило способы самозащиты, ставшие ее не обслуживающими, а сущностными чертами. «Демократия и насилие с трудом могут быть вместе. Государства, которые сегодня номинально демократические, должны либо стать откровенно тоталитарными, либо, если они желают стать по-настоящему демократическими, они должны смело стать ненасильственными» [5, p. 145].

Заключение. Вопреки утверждениям о наличии «юридической науки», а также науки о нравственности и морали, мифам существования некоего «объективных» законов и принципов человеческой жизни, в том числе универсальных правовых и нравственных, социальных и психологических норм, тотальная отчужденность значительной части таких норм от человека и сообщества все более осознается и самой наукой, и самими гражданами. Современные сообщества активно ищут альтернативы сложившимся нормам правотворческой и иной нормотворческой и нормоохранительной деятельности, мифам и иллюзиям построения отношений государства и общества, приведших к реставрациям неорабовладельческого и колонизаторского строев, к вырождению и деградации отдельных групп населения земли и человечества в целом. Войны и насилие в отношениях людей, связанное, в том числе, с существованием и властью на современной Земле многочисленных групп «архантропов» (в том числе инволюционирующих в настоящее время сообществ) , ставит под вопрос проблему «универсальности» и самого источника юридических, нравственных, социальных и психологических нормативов. Время и место постмодерна достигло стадии, когда все, что окружает человека превратилось в миф, его сознание и бытие приобрели такую высокую степень мифологичности – мифичности, что в настоящее время и в местах, где осуществляются попытки «пост-пост-модерна» или «метамодерна» к восстановлению базовых опор человеческого бытия, процессы такого восстановления идут крайне сложно и неоднозначно. Человек и человечество «запутались» и заплутали в бесконечных и многоуровневых мифах и иллюзиях, что поставило под удар не только «выживание» человечества, но и само представление о том, что есть человек, что есть общество и т.д. в итоге стали размываться грани между «плохим и хорошим», «старым» и «новым», страданием» и «наслаждением», «законом» и «беззаконием» и т.д.. Так например, миф о «страдающем обществе» – жертве государственного насилия, предполагает, что насилие проявляется государством вопреки воле населения, однако, само население дает так или иначе, согласие на насилие, в том числе посредством «демократического» голосования и т.д. «Демократическое голосование» удаляет из сферы управления тех, кто мог бы и хотел бы вмешаться в процессы решения непосредственно касающихся их проблем (сторонников «прямой демократии» и т.п.), а также тех, кто целенаправленно уходит от решения проблем, перекладывая их на «более компетентных» представителей государственного монолита и иных подвизающихся на ниве власти.

Литература

1. Апресян Р.Г. Политическая социология ненасилия Дж. Шарпа // Социальные конфликты: Экспертиза, прогнозирование, технология разрешения. Вып. 8. М., 1995. С. 234–246.

2. Арпентьева М.Р. Психологическое сопровождение адвокатской деятельности // Адвокатская практика. 2016. №1. С. 3–9; №2. С. 3–8.

3. Ванье Ж. Трудное созревание для ненасилия // Философские науки. 1990. № 11. С. 73–77.

4. Вшивцева Л.Н. Ненасилие в культуре современного российского общества: дисс... канд. философских наук. Ставрополь, Ставроп. гос. ун-т, 2008. 158 с.

5. Ганди М. Все люди – братья // Открытие Индии. Философские и эстетические воззрения в Индии XX века. М.: Художественная литература, 1987. С. 253–256.

6. Гирин Ю.Н. Граница и пустота: к вопросу о семиозисе пограничных культур // Вопросы философии . 11/2002 . №11 . С. 85–94 .

7. Госс-Майер Х. Основы ненасилия: пояснение понятия // Философские науки. - 1990. - № 11. С. 69–72.

8. Грамши А. Тюремные тетради // Избранные произведения в трех томах. — М.: Иностранная литература, 1959. Т. 3. С. 248–250.

9. Гусейнов А.А. Возможно ли моральное обоснование насилия? // Вопросы философии. 2004. № 3. С. 19–27.

10. Гусейнов А.А. Этика ненасилия // Вопросы философии. М., 1992. №3. С. 72–81.

11. Илюхина Р.М. Пацифизм и ненасильственная альтернатива в истории // Принципы ненасилия: классическое наследие: Сб. / Отв. ред. В.М. Иванов. М.: Прогресс, 1991. С. 196–200.

12. Кинг М.Л. Паломничество к ненасилию // Этическая мысль: Научно-публицисгические чтения. М.: Республика, 1992. С. 168–181.

13. Левченков А.И. Права и свободы в государствах переходного типа: мифы и реальность // Проблемы правоохранительной деятельности, №2, 2007, С. 18–23.

14. Михайлов Д.Н. Политическая мифология: проблема определения, структура и функции // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: философия. 2010. №2 (4). С. 118–127.

15. От "страны тюрем" к обществу ограниченным применением боли. Финский опыт сокращения числа заключенных/ Сост. И.Г. Ясавеев. Хельсинки: Национальный исследовательский институт правовой политики, 2012. 200 с.

16. Толстой Л.Н. О борьбе со злом посредством непротивления. Три письма к разным лицам. Швейцария, Швейцар, отд. «Свободного слова», 1900. 32 с.

17. Толстой Л.Н. Царство божие внутри вас // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений в 90 томах, академическое юбилейное издание. Т. 28. Царство божие внутри вас. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1955. С. 5–332.

18. Торо Г.Д. О гражданском неповиновении // Новые пророки. Торо. Толстой. Ганди. Эмерсон. СПб., «Алетейя», 1996. 348 с.

19. Философия / Под ред. Миронова В.В. М.: Норма, 2005. 928 с.

20. Цатурян С.А. Ненасильственное сопротивление как технология смены режимов во внешней политике США (2000–2014 гг.). Дисс. канд. историч. Наук. М.: Российский университет дружбы народов, 2017. 178 с.

21. Цатурян, С.А. Ненасильственная революция. От теории к практике: монография. Москва : РУДН, 2015. 280 с.

22. Чистое учение о праве Г. Кельзена. Сб. пер. Вып. l. М.: АН СССР ИНИОН, 1987. С. 51–52.

23. Шарп Д. Ненасильственнная борьба: лучшее средство решения острых политических и этических конфликтов // Философские науки. 1990. №11. С. 79–83.

24. Abramova I. The funding of traditional organized crime in Russia // Economic Affairs. 2007. No. 1(27). Pp. 18–21.

25. Albrow M. The global Age. Stanford: Stanford University Press, 1997. 246 p.

26. Altaian N. The nonviolent revolution: the philosophy of dynamic harmlessness. Dorset: Element, 1988. 180 p.

27. Appadurai A. Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy // Global Culture. Ed. by M. Featherstone. London, 1990.

28. Babic J. Pacifism: is its moral foundation possible or needed? // Contemporary Yugoslav philosophy: the analytic approach. Dordrecht etc, 1988. p. 57–70.

29. Bok S. A strategy for peace. Human values and the threat of war. -N.Y.: Pantheon Books, 1989. 202 p.

30. Buber, M. Man's Duty as Man from Thoreau in Our Season. Massachusetts: University of Massachusetts Press, 1962. P. 19.

31. Colaiaco J.A. Martin Luther King, JR. Apostle of militant nonviolence. Basingstoke, London: Macmillan, 1988. 238 p.

32. Gallaher, C.; Dahlman, C.T.; Gilmartin, M.; Mountz, A.; Shirlow, P. Key Concepts in Political Geography. London: SAGE, 2009/2014. P. 392.

33. Gandhi, M. K. Duty of Disobeying Laws. For Passive Resisters. // Indian Opinion, 1907. 7 September, 14 September . 26 October.// The collected works of Mahatma M. Gandhi. Volume VII, June 1907 – December 1907. [Электронный ресурс]. – India, Deli: Publications Division, 1998. 448 p. URL: http://gandhiserve.org/cwmg/VOL007.PDF (дата обращения 10.12.2017).

34. Gandhi, M. K. Young India. – 1919. – 23 June [Электронный ресурс] // The collected works of Mahatma M. Gandhi. Volume XVIII, May 01, 1919 - Sep 28, 1919. India, Deli: Publications Division, 1998. 469 p. URL: http://gandhiserve.org/cwmg/VOL018.PDF (дата обращения 10.12.2017).

35. Gandhi, M.K. All men are brothers. Life and thoughts of Mahatma Gandhi as told in his own words. London: Bloomsbury Academic, 2013. 224 p.

36. Gottschalk M. Caught: The Prison State and the Lockdown of American Politics. Princeton: Princeton University Press, 2016. 504 p.

37. Hinton E. From the war on poverty to the war on crime: the making of mass incarceration in America. Harvard University Press, 2017. - . 464 p.

38. Lyman M.D., Potter G.W. Organized crime. New Jersey: Pearson Prentice Hall, 2007. 512 p.

39. Silverstone H., Sheetz M. Forensic accounting and fraud investigation for non-experts. N.J., Hoboken: Wiley, 2003. 304 p.

УДК 81’42:811.111
Кузина О.А.

Идеологема-мифологема «Петр Порошенко» в англоязычных средствах массовой информации: диахронический аспект

Избирательная кампания во время президентских выборов – это период, когда с целью предвыборной борьбы активно создаются и распространяются политические мифы. Средства массовой информации становятся основным каналом трансляции таких мифов и воздействия на аудиторию. СМИ одной страны, делая обзор предвыборной кампании, процесса голосования и результатов выборов в другой стране, как правило, выражают отношение к кандидатам, которое руководство страны хочет сформировать у аудитории.

Политико-идеологические взгляды политической элиты транслируются в СМИ в виде системы идеологем [4]. Под идеологемой в данной работе понимается лингвокогнитивная единица, которая заключает в себе идеологизированное представление о фрагменте окружающего мира, создаваемое средствами языка [6, с. 154]. Когнитивная сторона идеологемы выражается в том, что в сознании реципиента она выстраивает схемы, влияющие на дальнейший процесс восприятия и оценки информации. Языковая сторона идеологемы – это ее вербальная оболочка, т.е. слово или словосочетание, которым она вербализуется, а также языковые средства, создающие ее смысловое наполнение [2].

Идеологема обладает рядом признаков. Прежде всего это оценочность: идеологема всегда содержит эмоционально-оценочный компонент и придает аксиологическую значимость объектам и явлениям [7, с. 169]. Она регулирует восприятие информации реципиентом, ориентируя его в сторону нужной оценки происходящего. Идеологема также обладает темпоральностью, т.е. она остается актуальной только на протяжении времени доминирования конкретной идеологической позиции. Еще одна немаловажная характеристика идеологемы – целенаправленность. Идеологема конструируется с целью воздействия на конкретного адресата для формирования необходимой оценки определенного явления. Помимо этого, идеологемам свойственна мифологичность, т.к. они основаны на искаженном отражении действительности и сами служат созданию мифической реальности.

По своему последнему свойству идеологема очень сближается с мифологемой. Н.И. Клушина справедливо отмечает, что идеологема – это миф, используемый в идеологических целях [3, с. 56]. Особенно ярко мифический компонент содержания идеологем проявляется во время активной фазы информационного противостояния, когда каждая сторона отстаивает свои интересы и старается привлечь на свою сторону как можно больше сторонников. В таких ситуациях информационного противоборства С.В. Иванова предлагает выделять в отдельный тип мифологемы-идеологемы, представляющие собой политические мифы, возникающие в период острой идеологической борьбы, которые находятся в обращении и активно поддерживаются в СМИ, пока не закончится определенная политическая эпоха [1, с. 58]. Такой идеологемой-мифологемой будем считать и образ Петра Порошенко в западной прессе, который активно и целенаправленно выстраивался в медиапространстве в период президентской кампании 2014 года, чтобы выразить поддержку кандидату со стороны западной элиты, но практически перестал конструироваться во время выборов 2019 года.

Что касается внутренней структуры идеологемы, то она не линейна, а синтетична и состоит из совокупности элементов, которые мы именуем конструктами

[6]. Конструкты являются также содержательными компонентами идеологемы. Конструкт представляет собой смысловой блок, сформированный вокруг одной идеи, одного «кванта смысла» [3, с. 56]. Ключевые идеи выделяются человеком в процессе обработки вербальной информации, получаемой им, например, при чтении новостных статей. Данные основополагающие идеи, как правило, не ограничиваются рамками одной новостной статьи, а проходят идеологическим лейтмотивом сквозь ряд текстов, посвященных одной теме. В результате многократного повторения такая идея закрепляется в сознании реципиента информации, формируя идеологизированное представление об отдельном аспекте окружающей действительности. Совокупность таких ключевых идей, взаимосвязанных между собой, в итоге конструирует смысловое наполнение идеологемы.

Набор конструктов динамичен. Одна и та же идеологема в рамках различных идеологических систем или в рамках одной системы, но в разное время может содержать разные, часто диаметрально противоположные по своему оценочному компоненту, конструкты. Оценка конструкта создается как языковыми средствами, так и выводится путем соотнесения конструкта с ценностной системой, сложившейся в обществе.

Динамичность смыслового и оценочного наполнения идеологем можно продемонстрировать на примере трансформации идеологемы «Петр Порошенко», сравнив систему конструктов идеологемы, созданных в текстах периодических печатных изданий Великобритании и США, во время президентских кампаний 2014 и 2019 годов. В качестве материала исследования были взяты статьи с сайтов двух ведущих британских газет «The Guardian» и «The Daily Telegraph», и с сайтов двух американских изданий «The Washington Post» и «The New York Times». Общий объем проанализированного материала составил около 300 страниц печатного текста.

Анализ статей зарубежной прессы периода президентской кампании 2014 года выявил, что идеологема «Петр Порошенко» состоит из пяти конструктов: «Петр Порошенко – успешный бизнесмен», «Петр Порошенко – политик из прошлого», «Петр Порошенко – участник Евромайдана», «Петр Порошенко – проевропейский политик», «Петр Порошенко – политик, который может объединить страну»1. В рамках данной работы остановимся подробнее лишь на нескольких примерах из каждого конструкта.

Конструкт «Петр Порошенко – успешный бизнесмен» создается главным образом с помощью выбора номинаций, описывающих кондитерский бизнес политика:

Confectionary magnate *Petro Poroshenko claimed Ukraine's presidency on Sunday [17].*

As Ukraine heads to the polls Sunday, one man is a strong favorite to win: ***candy tycoon*** *Petro Poroshenko… [20]*

*Poroshenko made his own money – Forbes puts his net wealth at $1.3bn – from his chocolates, earning him the nickname of "****the chocolate king****" [12].*

Poroshenko, 48, is a soft-spoken businessman who ***built a candy empire out of the ashes*** *of Ukraine's post-Soviet economy [18].*

Во всех трех примерах используются разные существительные, но со схожими семантическими признаками: *king – the male ruler of an independent state that has a royal family* [10]; *a person, an animal or a thing that is thought to be the best or most important of a particular type* [9]; *tycoon – a person who is successful in business or industry and has*

[1] Подробный анализ образа П. Порошенко во время президентской кампании 2014 года смотрите в статье О.А. Кузиной «Лингвистические средства создания образа президента в англоязычных СМИ» // Перевод. Язык. Культура: материалы VI международной научно-практической конференции 15 апреля 2015 года. – СПб.: ЛГУ им. А.С Пушкина, 2015. С. 25-30.

become rich and powerful [9]; *magnate – a person who is rich, powerful and successful, especially in business* [9]. Данные слова объединены общим семантическим компонентом богатства, успешности, влиятельного положения. Метафорическая фраза *«built out of the ashes» (ash – what is left after sth has been destroyed by burning* [10]) показывает, что П. Порошенко смог создать свой бизнес буквально с нуля, что подчеркивает его способность решать трудные задачи. Политик метафорически изображен как король огромной процветающей бизнес-империи. Сведения, заключенные в значениях лексем, способствуют актуализации представления о П. Порошенко как об успешном бизнесмене. Оценка конструкта смешанная, поскольку, с одной стороны, П. Порошенко показан как человек, не боящийся трудностей и умеющий добиваться успеха в сложных делах, а с другой стороны, как политик, для которого личные бизнес-интересы могут стать выше государственных.

Второй конструкт «Петр Порошенко — политик из прошлого» выстраивается путём противопоставления президента активистам Майдана, как представителя старой власти представителям новой общественно-политической силы:

The big winner in Sunday's vote was ***not the idealistic young protesters*** *who spent the winter in Kiev Maidan square but P. Poroshenko,* ***one of Ukraine's billionaire business magnates****. … he is* ***very much a figure of Ukraine's failed past – dysfunctional governments, outsized oligarchs and epic corruption*** *[18].*

Кроме причисления П. Порошенко к представителям прошлой власти, что уже видится как отрицательная характеристика, он еще и не соответствует идеалам протестующих: они хотели видеть у власти человека из народа, а не очередного успешного бизнесмена-миллиардера. Вербализована данная мысль через антитезу с противительным союзом *«but»: «not an idealistic young protesters» – «one of Ukraine's billionaire business magnates»*. Президент именуется также *«a figure of Ukraine's failed past»*. Фраза *«failed past» (failed – not successful* [8]) уже имеет негативную коннотацию, однако затем идет вставная конструкция с перечислением того, что автор включает в это понятие: *dysfunctional governments, outsized oligarchs and epic corruption.* Все атрибутивные словосочетания содержат слова с отрицательным значением и эпитеты, усиливающие негативный компонент. Дополнительно усиливает воздействие интенсификатор *«very much»*, в итоге однозначно отрицательно оценивая П. Порошенко как нового президента.

Третий конструкт «Петр Порошенко — участник Евромайдана» делает акцент на том, что политик не только разделяет ценности и ориентиры Евромайдана, но и помогал протестующим финансово. Кроме того, он находился на передовой во время одного из вооруженных столкновений с милицией:

On a Sunday in December when the Ukrainian uprising seemed about to tip into wide-scale violence, Petro Poroshenko, a pro-Western billionaire thrust ***himself between anti-government protesters and riot police*** *officers clashing outside the presidential headquarters,* ***climbed on a bulldozer*** *that was threatening to plow through the crowd and* ***grabbed an orange plastic megaphone****… As chaos swirled, Mr. Poroshenko, 48, stood his ground,* ***helping keep injuries to a minimum****, but also* ***cementing his status*** *as a leader of the pro-European opposition and* ***defying the stereotype of the superrich*** *above it all [15].*

Столь детальное описание небольшого эпизода спустя шесть месяцев имеет целью воздействие на адресата для формирования определенной оценки. Во-первых, у читателя создается впечатление, что П. Порошенко всегда был непосредственно в центре событий, сражаясь рядом с простыми украинцами. Во-вторых, такая подробная репрезентация события способствует выстраиванию образа политика как бесстрашного героя, который старался не допустить жертв среди населения *(helping keep injuries to a minimum)* и не думал о собственной безопасности. Второе

предложение подчеркивает, что именно после этого П. Порошенко стал считаться негласным лидером оппозиции. Автор использует словосочетание *«to cement his status»*, где глагол *«cement»* употреблен в переносном значении: *to cement – to settle or establish firmly* [8], что позволяет метафорически представить происходящее как строительство, где П. Порошенко цементирует фундамент своей политической карьеры. Этим поступком он также разбил стереотип о представлении его как олигарха *(defying the stereotype)*, т.е. он как бы отделил себя от одного класса и сблизил с другим, с народом. Яркое художественное описание происходящего создает положительный образ политика в сознании читателей.

Тесно связан с третьим конструктором четвёртый «Петр Порошенко – проевропейский политик». Одной из главных идей, пронизывающих материалы прессы, является то, что политик поддерживает проевропейский путь развития Украины:

Petro Poroshenko, the new president, was an early backer of the revolution and ***an avowed pro-EU*** *[25]*.

Initial exit polls showed an outright victory in the first round for Mr. Poroshenko, a billionaire businessman and ***vocal advocate of European integration*** [23].

Следует отметить, что наиболее частотными эпитетами в текстах, характеризующими как сами протесты, так и тех, кто их поддерживает, являются прилагательные *«pro-European» / «pro-Western»* и т.д. Западная общественно-политическая система традиционно считается определенным эталоном, поэтому ассоциации с ней должны вызывать у читателя положительные отклики, следовательно, данные лексемы помогают позиционировать П. Порошенко как «своего» в сознании аудитории. Существительное *«pro-EU»* можно отнести к неологизмам периода Евромайдана. Оно представляет собой субстантивированную форму сокращенного варианта прилагательного *«pro-European»*. Существительное не зафиксировано в словарях, но его значение понятно на основе исходного прилагательного и значения компонентов. Прилагательное *«avowed» (openly acknowledged or declared* [10]) усиливает положительную оценку, поскольку представляет позицию П. Порошенко как твердое убеждение, которое он открыто декларирует. Во втором словосочетании семантический признак поддержки существительного *«advocate» (a person who supports or speaks in favor of sb or of a public plan or action* [10]) усиливается экспрессивным компонентом эпитета *«vocal» (expressing opinions or feelings freely or loudly* [10]), показывая, что это непоколебимая позиция политика, его кредо. Оценка конструкта положительна.

Пятый конструкт «Петр Порошенко – политик, который может объединить страну» представляет нового президента как человека, который может устроить на этой должности и Европу и Россию и объединить все население Украины:

Poroshenko, who has ***worked as a cabinet minister in both pro-Kremlin and pro-Western*** [16].

Poroshenko, 48, ***a former foreign and economics minister****, is a savvy veteran of Ukraine's political scene,* ***adept at working with both pro-Russian and pro-Western leaders*** [20].

Оба примера обращают внимание на то, что П. Порошенко занимал разные должности в разных правительствах, т.е. имплицируется мысль, что он имеет разносторонний опыт работы и умеет налаживать отношения с представителями разных политических партий. Первый пример использует метафору с лексемой *«navigate»*, с помощью которой автор представляет страну в виде корабля, а П. Порошенко – в роли капитана, который сможет успешно проплыть между двумя препятствиями. Двумя лагерями (*camp – the supporters of a particular party or doctrine*

regarded collectively [10]), очевидно, считаются Россия и западноевропейское общество. Составное прилагательное *«well-placed» (appropriately or advantageously directed or positioned* [10]) положительно оценивает роль П. Порошенко в построении взаимоотношений Украины с Россией и Западом, подразумевая, что именно он сможет с этим справиться. Вторая цитата содержит прилагательное *«adept» (adept – good at doing sth that is quite difficult* [10]), положительно подчеркивающее способность П. Порошенко решать сложные вопросы, в частности, работать в составе разных правительств. Конструкт обладает положительной оценкой.

Итак, из пяти конструктов идеологемы-мифологемы «Петр Порошенко» первые два имеют смешанную оценку. С одной стороны, в них подчеркивается опыт П. Порошенко в решении сложных политических, экономических и бизнес задач, его опыт работы в управленческой сфере, что, безусловно, характеризует его положительно. А с другой стороны показано, что в жизни политика есть вещи (бизнес, связь с коррупционными политиками), которые могут помешать ему на должном уровне выполнять президентские обязанности. Три конструкта заключают в себе положительную оценку, т.к. выделяют про-европейский курс политика, его поддержку народа в ходе протестов и способность объединить страну. В итоге создается образ Петра Порошенко как нового, активного, успешного, поистине европейского лидера, «своего» по отношению к западному миру. Таким образом, в англоязычной прессе в скрытой форме была выражена поддержка кандидатуры П. Порошенко во время предвыборной кампании.

Анализ статей зарубежной прессы периода президентской кампании 2019 года определил, что смысловое наполнение идеологемы «Петр Порошенко» изменяется: идеологема не так активно актуализируется в прессе (это, возможно, объяснимо низкой популярностью П. Порошенко среди населения и уже не такой однозначной поддержкой его политики со стороны Запада), некоторые конструкты практически перестают вербализовываться в текстах, другие меняют оценку, кроме того, появляются новые.

Так, конструкт «Петр Порошенко – участник Евромайдана» почти не обнаруживается в новостных статьях. Упоминание об участии П. Порошенко в протестах вводится лишь в качестве краткой исторической справки:

Mr. Poroshenko, a billionaire chocolate company owner, ***backed the protests*** *and was easily elected president in a snap vote in 2014, just* ***three months after the uprising****. Now he has support from only about 16 percent of voters* [28].

Такое положение дел можно объяснить тем, что с момента Евромайдана прошло пять лет, и данный факт утратил свою актуальность.

Также больше не актуализируется конструкт «Петр Порошенко – политик, который может объединить страну», т.к. сделать это президенту не удалось. Вместо этого выстраивается конструкт «Петр Порошенко – президент, который не оправдал ожиданий украинцев»:

Dismayed by endemic corruption, a struggling economy *and a five-year fight against Russia-backed insurgents in the country's east, Ukrainian voters appear poised* ***to strongly rebuke*** *incumbent Petro Poroshenko [26].*

Comic actor Volodymyr Zelenskiy's commanding lead in the polls reflects ***widespread disillusionment*** *with President Petro Poroshenko and Ukraine's old political elite, as well as a* ***seething anger against rampant corruption*** *and a lack of opportunity that have left many in* ***endemic poverty*** *[24]*

Примеры демонстрируют, что П. Порошенко не выполнил фактически ни одного обещания своей предвыборной программы 2014 года: война на востоке страны не закончена, экономическое положение Украины очень плохое, проблема коррупции

не решена. Масштабы проблем подчеркиваются атрибутивными словосочетаниями *«endemic corruption», «rampant corruption», «struggling economy», «endemic poverty»* с эмфатическими прилагательными: *struggling (unsuccessful but trying hard to succeed [8]), endemic (characteristic of or prevalent in a particular field, area, or environment [9]), rampant (getting worse quickly and in an uncontrolled way [8]).* Такая ситуация в государстве вызывает растущее недовольство населения и, следовательно, отрицательное отношение к кандидату, которые вербализованы экспрессивными словосочетаниями *«to strongly rebuke», «widespread disillusionment», «seething anger»* и лексемой *«dismayed»*. Лексемы *«rebuke» (to express sharp disapproval or criticism of (someone) because of their behaviour or actions [8]), «disillusionment» (a feeling of disappointment resulting from the discovery that something is not as good as one believed it to be [8]) «anger» (a strong feeling of displeasure and usually of antagonism [9])* и *«dismayed»* (*upset, worried, or agitated because of some unwelcome situation or occurrence [9])* содержат сему критики, недовольства, разочарования, которая усиливается семантическими компонентами прилагательных «*widespread» (found or distributed over a large area or number of people [10])* и *«seething» (extremely angry but unable or unwilling to express it clearly [10])* и наречия *«strongly (in a forceful or heartfelt way; firmly [9]*). Таким образом, оценка конструкта однозначно отрицательна.

С предыдущим конструктом связано выделение конструкта «Петр Порошенко – коррупционер» с однозначной отрицательной оценкой:

After the promises of the Maidan revolution, ***cronyism and corruption have continued to flourish under Poroshenko****, while the Ukrainian economy remains weak* [21].

Many voters blame the incumbent for the failure to end the war in eastern Ukraine and for ***allowing corruption to fester at the highest levels of government*** [14].

Five years later, critics denounce him for ***having done little to combat Ukraine's endemic corruption*** [26].

Данные примеры подчеркивают, что, несмотря на обещания бороться с коррупцией, П. Порошенко не только этого не делал, но и способствовал ее развитию. То, что коррупция процветала весь его президентский срок и продолжает сейчас, выражено перфектными аналитическими глагольными формами *«having done little to combat»* и *«have continued to flourish»*. Употребление глаголов *«flourish» (develop rapidly and successfully* [10]*)* и *«fester» (become worse or more intense, especially through long-term neglect or indifference* [10]*)* также акцентируют внимание читателей, на том, что политик способствовал развитию коррупции. Конструкт содержит отрицательную оценку.

Конструкты «Петр Порошенко – успешный бизнесмен» и «Петр Порошенко – политик из прошлого» все также актуализируются в прессе, являясь одними из самых популярных характеристик президента:

Mr. Poroshenko, ***a member of Ukraine's despised oligarch class****, has shielded the entrenched interests holding back a country that, despite abundant resources, remains one of the poorest in Europe* [11].

Mr. Poroshenko, ***a chocolate tycoon who is among the richest men in a country dominated by oligarchs,*** *appeared to offer a tacit admission that younger voters had* ***abandoned him in droves*** [19].

The current president is ***a conventional Ukrainian politician whose business and political agendas have long overlapped*** [22].

Данные цитаты описывают П. Порошенко как олигарха и бизнесмена *(a member of oligarch class, a chocolate tycoon, politician whose business and political agendas have long overlapped).* При этом, с помощью прилагательного *«conventional» (ordinary,*

commonplace [8]*)* и фразы *«a country dominated by oligarchs»* англоязычному читателю показывают, что пребывание олигархов у власти на Украине является обычным делом. Однако эта ситуация стала вызывать недовольство у местных жителей *(despise - to feel a strong dislike, contempt for someone or something because you think that that person or thing is bad or has no value* [8]) и они отказываются голосовать за представителей старой элиты *(abandoned in droves).* Следовательно, конструкт «Петр Порошенко – успешный бизнесмен» меняет свою оценку со смешанной на отрицательную, а конструкт «Петр Порошенко – политик из прошлого» продолжает актуализироваться с однозначно отрицательной оценкой. Именно связь с олигархатом, с коррумпированными политиками сформировала во многом отрицательное отношение к президенту за его президентский срок.

И еще один конструкт «Петр Порошенко – проевропейский политик» также поддерживается, но сохраняет свою положительную оценку:

Petro Poroshenko mobilized the nation and ***had the determined support of the European Union and the United States*** *[27].*

Poroshenko, 53, has positioned himself as a leader who will ***stand up to Russia*** *[13].*

The incumbent has campaigned on the promise he made when he was elected in 2014: ***to lead Ukraine into the European Union and NATO*** [24].

Данные примеры акцентируют внимание на том, что П. Порошенко продолжает курс на ассоциацию с Евросоюзом, готов противостоять России и его приоритеты внешней политики пользуются поддержкой западных стран.

Таким образом, идеологема-мифологема «Петр Порошенко» во время президентской кампании 2019 года складывается из конструктов «Петр Порошенко – успешный бизнесмен», «Петр Порошенко – политик из прошлого», «Петр Порошенко – проевропейский политик», «Петр Порошенко – коррупционер», «Петр Порошенко – политик, который не оправдал ожиданий украинцев». Из этих конструктов четыре получают отрицательную оценку и один положительную. Это свидетельствует о том, что П. Порошенко больше не пользуется поддержкой населения Украины и не получает поддержки западных стран. Англоязычная пресса, следовательно, более не поддерживает политика как кандидата в президенты и оценивает его скорее положительно, чем отрицательно.

Итак, на основе проанализированного практического материала можно сделать вывод о том, что содержание идеологемы, представляющее собой совокупность конструктов, динамично и тесно связано с политико-идеологической обстановкой и геополитическим контекстом.

Литература

1. Иванова С.В. Мифологемы американского политического медиадискурса эпохи Д. Трампа (типологический аспект) // Вестник ВГУ. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2018. №1. С. 54–59.

2. Каменева В.А. Лингвокогнитивные средства выражения идеологической природы публицистического дискурса (на материале американской прессы): автореф. дис. … д-ра филол. наук: 10.02.19. Кемерово, 2007. 43 с.

3. Клушина Н.И. Теория идеологем // Политическая лингвистика. 2014. №4. С. 54–58.

4. Кузина О.А. Идеологема как ключевая категория медиадискурса в период информационной войны (на примере освещения в англоязычной прессе событий на Украине в 2013-2014 гг.) // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2018. № 8 (86). Ч. 1. С. 110–115.

6. Кузина О.А. События в Керченском проливе в текстах СМИ как идеологема // Ломоносовские чтения: Материалы ежегодной научной конференции МГУ (3–5 апреля 2019 года, г. Севастополь). 2019. С. 154–157.

7. Мелконян Н.А, Жамакочян А.С. Идеологемы в СМИ: проблемы определения понятия идеологема // Экономика и управление в XXI веке: наука и практика. Череповец, 2015. №2. С. 164–171.

8. CALD – Cambridge Advanced Learner's Dictionary and Thesaurus [Электронный ресурс]. URL: https://dictionary.cambridge.org (дата обращения 30.04.2019).

9. MWD – Merriam-Webster Dictionary [Электронный ресурс]. URL: https://www.merriam-webster.com (дата обращения 30.04.2019).

10. OALD – Oxford Advanced Learner's Dictionary online [Электронный ресурс]. URL: https://www.oxfordlearnersdictionaries.com (дата обращения 30.04.2019).

11. A comic is the favorite for Ukraine's next president. There's some good news in that. // The Washington Post. 06.04.2019. URL: https://www.washingtonpost.com/ opinions/global-opinions/a-comic-is-the-favorite-for-ukraines-next-president-theres-some-good-news-in-that/2019/04/06/6c9fdeba-570e-11e9-8ef3-fbd41a2ce4d5_story.html (дата обращения 30.04.2019).

12. Chocolate tycoon heads for landslide victory in Ukraine presidential election // The Guardian. 23.05.2014. URL: https://www.theguardian.com/world/2014/ may/23/petro-poroshenko-heads-landslide-ukraine-election (дата обращения: 22.12.2018).

13. Comedian headed for landslide victory in Ukraine // The Washington Post. 21.04.2019. URL: https://www.washingtonpost.com/world/europe/ukraines-presidential-vote-pits-comedian-against-incumbent/2019/04/21/9b111ec4-63f4-11e9-bf24-db4b9fb62aa2_story.html (дата обращения 30.04.2019).

14. Comedian Volodymyr Zelensky unseats incumbent in Ukraine's presidential election, exit poll shows // The Washington Post. 21.04.2019. URL: https://www.washingtonpost.com/ world/as-ukraine-votes-in-presidential-runoff-a-comedian-looks-to-unseat-the-incumbent/2019/04 /21/b7d69a38-603f-11e9-bf24-db4b9fb62aa2_story.html (дата обращения 30.04.2019).

15. Front-Runner in Ukraine Election May Be Shifting Putin's Stance // The New York Times. 18.05.2014. URL: https://www.nytimes.com/2014/05/19/world/europe/ frontrunner-in-ukraine-election-may-be-shifting-putins-stance.html (дата обращения: 21.12.2018).

16. In Ukraine, fighting at airport continues as president-elect vows to seek // The Washington Post. 26.05.2014. URL: https://www.washingtonpost.com/world/new-ukrainian-leader-prepares-to-take-power-vowing-peace-in-eastern-ukraine/2014/05/26/ba185dd0-2b17-4647-bf58-e3798ff00b2e_story.html (дата обращения: 20.12.2018).

17. In Ukrainian presidential election, chocolate tycoon Poroshenko claims victory // The Washington Post. 25.05.2014. URL: https://www.washingtonpost.com/ world/ukrainians-head-to-the-polls-to-elect-a-new-president-except-in-the-restive-east/2014/05/25/ 2680fad4-e9f7-4118-923e-852b01351b39_story.html (дата обращения: 20.12.2018).

18. Looking for the winners from Ukraine's election // The Washington Post. 25.05.2014. URL: https://www.washingtonpost.com/opinions/jackson-diehl-looking-for-the-winners-from-ukraines-election/2014/05/25/ed5fdad0-e410-11e3-8f90-73e071f3d637_story.html (дата обращения: 20.12.2018).

19. No Joke: Ukraine TV Comedian Wins Election's First Round // The New York Times. 31.03.2019. URL: https://www.nytimes.com/2019/03/31/world/ europe/ukraine-election-comedian. html (дата обращения 30.04.2019).

20. Poroshenko favored to win elections in Ukraine, says he will negotiate with Russia // The Washington Post. 23.05.2014. URL: https://www.washingtonpost.com/world/ poroshenko-favored-to-win-elections-in-ukraine-says-he-will-negotiate-with-russia/2014/05/23/ f8acacc9-ed0a-41e6-adc9-d170a8a8d8a3_story.html (дата обращения: 20.12.2018).

21. Ukraine elections: actor and comedian poised to win crushing victory // The Guardian. 18.04.2019. URL: https://www.theguardian.com/world/2019/apr/18/ ukraine-elections-actor-and-comedian-volodymyr-zelenskiy-poised-to-win-crushing-victory (дата обращения 30.04.2019).

22. Ukraine Election: Comedian Dismissed by President Is Favored to Get Last Laugh // The New York Times. 20.04.2019. URL: https://www.nytimes.com /2019/04/20/world/europe/ukraine-election.html?rref=collection%2 Ftimestopic%2FUkraine (дата обращения 30.04.2019).

23. Ukraine election: Petro Poroshenko declares victory in vote marred by violence and intimidation // The Daily Telegraph. 25.05.2014. URL: https://www.telegraph.co.uk/ news /worldnews/europe/ukraine/10855671/Ukraine-election-Petro-Poroshenko-declares-victory-in-vote-marred-by-violence-and-intimidation.html (дата обращения: 20.12.2018).

24. Ukraine election: The president vs. guy who plays one on TV // The Washington Post. 18.04.2019. URL: https://www.washingtonpost.com/world/europe/ukraine-election-the-president-vs-guy-who-plays-one-on-tv/2019/04/18/7c4b3790-61e7-11e9-bf24-db4b9fb62aa2_story.html (дата обращения 30.04.2019).

25. Ukraine protests one year on: 'Of course we haven't achieved our goals' // The Daily Telegraph. 21.11.2014. URL: https://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/ europe/ukraine/11244345/Ukraine-protests-one-year-on-Of-course-we-havent-achieved-our-goals. html (дата обращения: 23.12.2018).

26. Ukraine quiet ahead of presidential election // The Washington Post. 20.04.2019. URL: https://www.washingtonpost.com/world/europe/ukraine-quite-ahead-of-presidential-election/2019/04/20/30edfd12-6351-11e9-bf24-db4b9fb62aa2_story.html (дата обращения 30.04.2019).

27. Ukraine’s new leader must set clear priorities // The Washington Post. 22.04.2019. URL: https://www.washingtonpost.com/opinions/2019/04/22/ukraines-new-leader-must-set-clear-priorities/?utm_term=.cb445806bfe5 (дата обращения 30.04.2019).

28. Ukrainians Vote, in Europe’s Only Country at War // The New York Times. 30.03.2019. URL: https://www.nytimes.com/2019/03/30/world/ europe/ukrainians-vote-war-photos. html (дата обращения 30.04.2019).

УДК 1: 316

Поздяева С.М.

Жизнеспособность мифа в «обществе потребления»

Когда мы рассуждаем о жизнеспособности мифа, то непременно удивляемся: почему современный человек, обладающий гигантским объемом знаний об окружающем мире, боится, как ребенок, всех нововведений и поэтому доверяет разным сказкам, которые на поверку оказываются заблуждениями?

К причинам жизнеспособности мифа в современном обществе мы относим следующие: 1) в процессе эволюции человек так и не смог преодолеть страх и неуверенность перед многими явлениями природы; 2) пытаясь адаптироваться к социальным изменениям и катаклизмам, человек постоянно обращался к мифотворчеству; 3) на разных этапах развития общества правящая элита посредством манипулятивных технологий пыталась заставить массовое сознание следовать определенной системе ценностей, что с необходимостью требовало рождения новых мифов. Для того, чтобы охарактеризовать жизнеспособность мифа в «обществе потребления», выделим особенности мифотворчества, влияющие на изменения в массовом сознании современной России.

Первой особенностью мифотворчества является то, что Россия вступила в рыночное общество, которое чаще обозначают как «общество потребления».

В современной российской мифологии появился новый миф – «рыночный человек». Для рыночного человека важна его успешность, внешний вид, настроение; он готов покупать нужное к себе отношение и продавать своё внимание другим людям. Понятие жизненного успеха становится ключевым и определяющим жизненную траекторию мифа о «рыночном человеке». В связи с выработкой определённой символики, языка социальной коммуникации, внутренней культуры (субкультуры) происходит корректное отграничение «своих» от «чужих». Приобретает значения социальная стратификация, в которой чётко обозначается наличие «высших» и «низших слоев населения. А это формирует содержание еще одного мифа современного общества потребления: «Стань успешным и богатым, иначе ты не будешь нужен никому!» Еще Э. Фромм отметил эту особенность в своей работе «Иметь или быть»[6] По его мнению, современное общество предпочитает «иметь», а не «быть». Иначе говоря, человеку стало важнее обладание материальными благами, нежели полноценное ощущение своего бытийствования. Рассуждая о модусе обладания, Э. Фромм говорит о том, что его существование основано на частной собственности. То, чем владеет человек, и составляет его личность. Можно говорить и о том, что значительные перемены претерпел и современный человек, воплотив в своем изменении характерные черты потребительства» [1].

Общество потребления является одной из черт современного общества и характеризуется массовым потреблением благ и формированием соответствующей системы ценностей и установок. В.И. Ильин определяет общество потребления как «совокупность общественных отношений, в которых ключевое место играет индивидуальное потребление, опосредованное рынком» [3] ..

Следующей особенностью мифотворчества в современной России, является свобода выражения в СМИ и блогах. С их помощью различного рода мифы, слухи и скандальные разоблачения молниеносно распространяются среди населения. Чем более невероятным, на первый взгляд, кажется миф, тем охотнее он тиражируется СМИ. Но если над СМИ имеется какой-то контроль, то современная платформа блогинга настолько свободна в высказываниях, что её участники могут создавать новые мифы без особых усилий. Ограничением для них служит лишь осуждение их

публики. Хотя сейчас становится понятно, что негативная реакция вовсе не воспринимается блогерами, как сигнал о том, что их контент является некачественным или лживым. Иногда они пользуются такой отрицательной активностью для повышения своего рейтинга.

Но не следует забывать и о противоположной тенденции – демифологизации. Плюрализм мнений, демократизация, гласность и свобода слова создали благоприятную почву для дискуссий, которые разрушили нежизнеспособные мифы.

Это произошло в связи с повсеместным распространением интернета. Многое из того, что ранее выдавалось за «чистую монету», в социальных сетях было подвергнуто критике. В сети люди делятся мнениями, приводят аргументы и, зачастую, свергают мифы, существовавшие десятилетиями. Интересно то, что процесс демифологизации парадоксальным образом порождает новые. На наш взгляд, это происходит потому, что современное общество позволяет выражать свое мнение совершенно разным слоям населения. Результатом этого становится возникновение огромного количества мнений, которые, обрастая слухами, превращаются в новые социальные мифы. Миф отличается ориентацией на ценности и менталитет того общества, в котором он рождается. Но в современной России распространяется множество «чёрных» мифов, которые отображают состояние нашего общества не в лучшем свете. Отметим внешнюю и внутреннюю стороны этой проблемы.

С одной стороны, алкогольный напиток, придуманный в России, народный музыкальный инструмент и гордость российской фауны сами по себе безобидны и являются неотъемлемой культурой нашего народа, но вместе они создают мифической образ пьяного русского мужика, который играет на балалайке, а дрессированный медведь выплясывает рядом камаринскую. Создаётся совершенно неприглядный образ россиянина и его культурных привычек.

Внутренняя стороны проблемы куда более опасна. Постоянное внедрение в сознание народа идей об абсолютизации русского пьянства, кровопролития и жестокости в русской истории, невежестве и т.п., рано или поздно может привести к самоуничижению и формированию национального комплекса неполноценности. Действительно, проще оправдывать плохие дороги мифологемой: «В России две беды: дураки да дороги», авторство которой приписывают сразу трем писателям: Н.В. Гоголю, М.Е. Салтыкову-Щедрину и Н.М. Карамзину. Но вне зависимости от того, кто произнес эту крылатую фразу, она уже прочно засела в умах россиян.

Процесс «проектирования» мифа в современном «обществе потребления» связан с тем, что его создатель сначала должен провести анализ структуры потребностей данного общества, чтобы понимать, как можно удовлетворить одни потребности через упоминания других. Однако, осознание потребностей еще не приводит к полноценному успеху. Мифотворцы «общества потребления» через рекламу внедряют в общественное сознание определенную систему ценностей, формирующих некую социальную иерархию, разделяя главное и второстепенное, важное и несущественное, высшее и низшее [подробнее: 4].

Хотя природа человеческих потребностей сложна, а количество их теоретически безгранично, наиболее значимая потребность, на которую опираются создатели мифов – это *стремление к улучшению образа жизни*.

Так, одним из наиболее распространенных современных мифов является миф о счастливой семье, состоящей из молодых здоровых преуспевающих супругов и, как правило, двух жизнерадостных, обычно разнополых, детей. Именно такая семья предстает на экранах, рекламных щитах и плакатах в качестве потребителя самых различных товаров. Эффект подобной рекламы рассчитан на вполне естественное стремление к подражанию ее героям.

Противоположностью мифа о счастливой семье является миф об одиночестве. Одиночество, как таковое, в системе пропагандируемых масс-медиа ценностей относится к разряду чего-то низшего. Однако показывая героя рекламы (чаще это мужчина), создатели при этом стремятся подчеркнуть, что он потенциально не одинок. Самый простой пример тому – обручальное кольцо на пальце, недвусмысленно намекающее на причастность персонажа к социальному идеалу, что, как следствие, призвано повысить значимость самого рекламируемого продукта.

Необходимость обладания дорогим автомобилем – другая составляющая идеальной модели жизни в «обществе потребления». Для подавляющего большинства россиян миф о том, что автомобиль является символом общественного положения и социального статуса владельца, перестал был чем-то неординарным. Мифотворцы подспудно устанавливают связь между маркой машины и соответствующей ей личной и общественной характеристикой потенциального покупателя, демонстрируя, какие марки одежды он носит, какие курит сигареты, , какой бритвой бреется и какой ручкой пишет. Все это – доказательства присущего мифологическому мышлению стремления идентифицировать себя с героем мифа, встроиться в созданную мифом модель жизни и систему ценностей. Такая идентификация, в конечном счете, становится побудительным мотивом к покупке в «обществе потребления». Можно заметить, что, начиная с 2000-х, десятки тысяч россиян покупали дорогие марки машин в кредит, чтобы приблизиться к такому мифологическому образу.

Создатели мифов активно используют архаическую тягу современных людей к первобытным формам религиозных верований, о чем мы неоднократно писали [5, с. 212]. Так, в мифах о тотеме (вера в единство социальной группы, обусловленное общностью предка, в качестве которого выступает то или иное животное или растение), усматривается процедура позиционирования – выделения определенной социальной группы или слоя. Эти мифы воплощаются в определенных вещах и товарах, становясь демонстрационными эмблемами этих сообществ; при этом обладание вещью, являющейся эмблемой «племени», согласно мифологическому принципу равенства части и целого, означает принадлежность к этому социальному сообществу. Создатели мифов нередко апеллируют к архетипам - изначальным врожденным образам, лежащим в основе сновидений, мифов, сказок представителей самых разных народов, их изучением занимался К.Г.Юнг [7]. Очень популярно среди мифотворцев использование архетипа младенца, причем часто он используется в рекламе товаров, не имеющих непосредственного отношения к детям. Так, на женском омолаживающем креме это становится скрытым намеком на его регенерирующую, обновляющую силу. Создатели мифов активно используют и магию, как элемент воздействия на общественное сознание. Практически в каждом рекламном тексте содержится обращение к магии, связанное с надеждой (со стороны покупателя) и обещанием (со стороны производителя) прийти к ожидаемым результатам кратчайшим путем. Эта надежда жила и живет в любом человеке с архаических времен, поэтому товарам зачастую приписываются магические свойства, а само слово «магия» нередко используется в разных рекламных слоганах (магия совершенства, магия вкуса, магия красоты, магия любви и т.п.).

О смене вектора с гонения на старину и архаику на её апологетику говорит следующее: большими тиражами переиздаются дореволюционные книги, посвященные обрядам и верованиям, гаданиям и суевериям русского народа. Более того, на страницах газет и журналов, в интернете размещается огромное количество объявлений с предложением услуг бесчисленных магов и колдуны. В книжных магазинах большие полки отведены под «магическую» литературу, подробно описывающую различные ритуалы, суеверия и заговоры. Сеансы экстрасенсов,

обещающих наладить вашу жизнь лишь по одному телефонному звонку, показывают на всю страну по телевидению. А, посмотрев рейтинг этих передач, мы придём к выводу, что большинство людей с удовольствием регулярно смотрят эти передачи.

Кроме того, в рекламном мифе обычно участвует один герой, рассматривается одна ситуация, одно препятствие. Это происходит не только по причине ограниченного времени, но и в соответствии с логикой рекламного задания, совпадающей с мифологической. В мифе представлена дихотомия положительных и отрицательных персонажей. Положительный герой – это тот, кто использует рекламируемые товары и продукты, отрицательный – тот, кто этого не делает.

Более важно для мифа, как древнего, так и современного его постоянное воспроизведение. А следуя за бесконечно повторяющимся ритуалом потребления, реклама сама приобретает свойство непрерывной повторяемости. В этом и заключается жизнеспособность мифа.

Подводя итоги, выделим некоторые соображения, сформировавшиеся в ходе анализа данной проблемы.

1.Сознание современных россиян можно назвать частично мифологизированным. Современный миф, в отличие от архаического мифа, - это не ценностно-ориентированная мировоззренческая система. Он представляет собой лишь вкрапления мифологических образов в немифологическую по своей сути культурную традицию. При этом некоторые мифы существуют длительное время, а другие быстро погибают, не найдя отклик в обществе, или же трансформируются, полагаясь на заинтересованность людей.

2. Специфика современных российских мифов состоит в том, что они, как правило, функционируют не в обществе в целом, а в отдельных группах. Их происхождение различно: некоторые основаны на отечественной традиции, другие – это иностранные заимствования.

3. В отличии от архаической традиции, современные мифы могут быть и «чёрными», т.е. характеризовать негативные процессы, происходящие в обществе. Такие мифы направлены на создание негативного образа россиян и страны в целом. Это опасно, во-первых, тем, что у иностранцев создаётся образ нашей страны, не соответствующий действительности. А, во-вторых, у россиян формируется комплекс неполноценности и настроение самоуничижения.

5. Каждая социальная группа (деление может происходить по разным основаниям – социальным, территориальным, половозрастным, религиозным, этническим и другим параметрам) является создателями и носителями мифов.

Литература

1. Бодрийар Ж. Общество потребления. Его мифы и структура. М.: Культурная революция; Республика, 2006. 269 с.
2. Зиннатуллина Ю.Ш., Поздяева С.М. Мифотворчество в России (социально-философский анализ). Уфа, РИЦ БашГУ, 2016.152 с.
3. Ильин В.И. Потребление как дискурс. СПб: Интерсоцис, 2008. 445 с.
4. Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. 832 с.
5. Поздяева С.М., Зиннатуллина Ю.Ш. Мифотворчество как форма социальной адаптации //Евразийский юридический журнал. 2016. №12 (103). С. 212-215.
6. Фромм Э. «Иметь» или «быть». М.: АСТ, 2007. 314 с.
7. Юнг К.Г. Архетип и символ. М.: Ренессанс. 1991. 297 с.

УДК 14(140.8)
Самсонов А.И.

Модерн и постмодерн в современной политике

Одной из наиболее актуальных и интересных проблем современной социологии и политологии является смешение в социальном и политическом элементов архаики, традиции, модерна и постмодерна. Это явление присутствует на всех уровнях, проявляется глобально - в геополитике и международных отношениях, локально – в общественно-политических и социально-экономических процессах отдельных государств, и на микроуровне муниципалитетов и отдельных общин. Постмодернистский перелом в политической и социальной сферах, о котором заговорили в конце 80-х – начале 90-х годов в основном в рамках западной цивилизации, в первой четверти XXI века стал глобальной реальностью.

Достаточно широко распространена точка зрения, что постмодернизм является системой идей и взглядов, социально-философских и методологических концепций, развиваемых почти исключительно интеллектуалами. Своеобразной идеологической либерально-глобалистской надстройкой над реальным социумом, сохраняющим приверженность идеям и принципам модерна и даже архаико-классического периода. Данное заблуждение, зачастую искусственно культивируемое идейно-политическими противниками постмодернистских доктрин и концепций, базируется в первую очередь на сложности языка постмодернизма, его кажущейся элитарности и чуждости обывателю [1]. Массовое сознание, система мышления и взглядов основной части населения, в рассуждениях оппонентов постмодернизма предстают либо глубоко архаичными, чуть ли не био-генетически обусловленными, либо опирающимся на традиционные ценности эпохи премодерна и модерна.

Современная общественно-политическая и социально-экономическая реальность столь же «многоукладна», как и экономика Российской империи в описании классика. И эта многоукладность – прямое следствие непрерывного процесса изменений и прогресса. Если считать пока не опровергнутой концепцию прямой и тесной взаимосвязи каждого из периодов развития философской мысли, и присущей им методологии познания, с господствующей в социуме системой обывательского мышления, практического опыта и деятельности, то достижение каждого нового социального, политического, экономического или технологического уровня развития вызывает не только появление новых доктрин. Изменяется система мышления и восприятия окружающего мира на бытовом, прикладном обывательском и узкопрофессиональном уровне. Начинается очередной процесс ассимиляции и диффузии, который приводит к появлению нового качества, и одновременно, в той или иной форме, консервирует базовые элементы. Так формируется когнитивная «многоукладность» социума, обеспечивающая как одновременное сосуществование носителей различных типов мышления, от архаическо-традиционного до постмодернистского, так и их разнообразное смешение в «картине мира» одного, отдельно взятого индивида – представителя своего «времени и места».

Этот процесс непрерывен, хотя и протекает в разные эпохи и в различных цивилизационных условиях с разной скоростью, что существенно затрудняет наблюдение и исследование изменений в историческом пространстве – времени. Так, вряд ли кто будет отрицать, что советский модерн включал множество элементов традиционной системы взглядов и ценностей, а значит и когнитивных особенностей, присущих народам Российской империи. Американский модерн, никак не скрывал своей наследственной связи с протестантской традицией, германский модерн пошел

ещё дальше, культивируя обращение к варварско-архаической мифологии, а современный китайский «проект» - в несколько завуалированной форме апеллирует к традициям Поднебесной империи. В каждом из примеров модерн был успешен, в том числе, и за счет активной интеграции в проект всех цивилизационных особенностей премодерна.

Одним из основных понятий постмодерна стал миф. Феномен мифа является не просто одним из важнейших направлений философии постмодернизма, но и непременным атрибутом практического применения постмодернистских концепций социального конструирования реальности. Одновременно, объектом мифологизации оказался и сам постмодернизм, в частности его социальная сущность. Так, постмодернистской деконструкции подверглись характерные для эпохи модерна научные представления о том, что любая социально-философская доктрина, возникающая в условиях конкретного пространства – времени, имеет своего социального носителя.

Вопрос о том, какая социальная группа, а точнее группы, являются базовыми носителями и проводниками постмодернистского мышления и сознания, отнюдь не праздный. Однако в рамках научно-философского дискурса он звучит непривычно робко и неуверенно. Разумеется, этому есть объяснение, вполне постмодерновое, правда исключительно по своей форме, а не содержанию. Строится оно чаще всего на рефлексии постмодернизма как отрицании традиционных социологических представлений о классово-слоевой структуре политики, как идеологии разочарования в ценностях эпохи модерна, что не позволяет выделить её онтологическую соотнесенность с социально-экономическим положением и ролью индивидов. А также, на крайнем индивидуализме большинства собственно постмодернистских концепций, якобы не позволяющем определить их коллективный социальный источник [2]. Вот только ни законам логики, ни реальности современного социума это не соответствует.

Одним из высших достижений эпохи модерна стала идея целенаправленного волевого конструирования социальной реальности и попытка её практического воплощения. Масштабы социального проектирования и их эффективность превзошли все, даже самые смелые ожидания политологов, социологов, экономистов и философов. Процессы целеполагающего воздействия на социум на всех уровнях, начиная с микро-муниципального, то есть общин, заканчивая глобальными проектами, уже к 70-м годам XX века стали обыденными, перешли с уровня апробации и эксперимента на уровень реализации рутинных «технологических карт» [4].

В рамках данной статьи нет смысла останавливаться на всех последствиях этого явления. Достаточно одного, к настоящему моменту, радикально изменившему облик социума, внешне и формально оставшегося капиталистическим. Это появление двух новых, тесно взаимосвязанных, социальных групп или, если кому-то больше нравиться марксистская терминология, классов. Во-первых, класса профессиональных менеджеров-управленцев, отныне повсеместно играющих роль фактических собственников публичных акционерных компаний, корпораций и банков, и зачастую имеющих не только больше власти и влияния, нежели владельцы – акционеры, но и равный с ними доход. Во-вторых, «сервис-класса», специалистов в сфере PR, GR, HR, маркетологов, мерчендайзеров, экономистов, социологов и политологов – практиков (другими словами, политтехнологов и специалистов по изучению общественного мнения) и т.д. Этот список можно продолжать практически бесконечно, выделяя все новые и новые функции и узкие специализации тех, кого в последнее время стало модно именовать креативным классом, ну или грубо и неполиткорректно - «офисным

планктоном», чьей основной функцией, как представителей «сервис-класса», стало обслуживание менеджмента.

И если работы части теоретиков-основоположников постмодернизма, например Ж. Деррида и Ж.Ф. Лиотара, стали следствием индивидуального страха перед последствиями социального конструирования реальности на основе научного подхода в эпоху модерна, то массовая социальная база постмодерна восприняла их идеи как инструмент практической реализации новых социальных проектов по ультра модернизации общества. Коммерческие и социальные мифы, политические и общественные симулякры, отрицание связи означающего и означаемого, ультра либерализм и толерантность, доведенная до промискуитета, ценностная неопределенность и отрицание существования истинного и ложного – вот основные рабочие инструменты современного «сервис-класса», его среда обитания [3, 136–160].

В этом отношении правота У. Эко, разделившего мир постмодерна на класс доверяющих информации, транслируемой по каналам массовой коммуникации, и класс тех, кто способен её критически осмыслить – лишь частный случай. Представители «сервис-класса» столь же подвержены манипуляции со стороны своих коллег, сколь и простой обыватель. Единственным средством и тех, и других, является тотальное недоверие распространяемой информации и её носителям. Происходит постмодернистская деконструкция СМК в качестве источника достоверной информации, что на социально-психологическом уровне порождает постоянный поиск альтернативных каналов «доступа к реальности».

Не могла остаться в стороне от процесса ультра модернизации общества и государственно-политическая сфера. В государственном управлении все шире распространялась идеология «технического» характера власти, в политике и парламентаризме – отсутсвие классово-слоевой или иной социально-структурной определенности и зависимости. Ну а бюрократический аппарат все больше превращался в полный аналог «сервис-класса», с близкими по содержанию функциями и принципами работы, а также инструментарием. Что характерно, то масс-медиа и иные коммуникативные средства, включая интернет среду, сегодня практически полностью контролируются именно государством или бизнесом, а практическую реализацию этого управления осуществляет «сервис-класс».

Остановимся на конкретных примерах постмодернизма современной политики. Зачастую приходится слышать мнение о том, что население государств постсоветского пространства пребывает чуть ли не в архаике, а постмодернистское мышление и сознание свойственны исключительно аборигенам высокоразвитого Запада и отдельных мегаполисов Юго-Восточной Азии. Причина: взгляд на постмодернизм как часть либерализма. Последнее в корне не верно. Постмодернизм – также как и предшествующие этапы развития философской мысли – является системой мышления, когнитивным методом, формирующим определенную «картину мира». Также как и модерн, который идеологически мог быть либеральным (США), коммунистическим (СССР), национал-социалистическим (Германия) и так далее, постмодернизм идеологически нейтрален, то есть способен служить основой любой идеологической доктрины. При этом, именно в силу отличий постмодерна от модерна, эта идеология будет выступать как симулякр по отношению к аналогичной доктрине эпохи модерна. Постмодернизм, его распространение и восприятие социумом зависит, в первую очередь, от глубины модернизации, прохождения локальным обществом стадии модерна. Именно поэтому, значительное большинство постсоветских государств, возникших «на руинах» одного из самых успешных и глубоких проектов модернити, оказалось столь восприимчиво к постмодерну. И это совершенно не зависит от уровня

их современного экономического развития, состояния развития политических институтов или гражданского общества.

В заключение, пример современной Украины, как государства, где постмодернизм мышления большинства населения реализовался в политическом постмодернизме. Во-первых, это возникновение и развитие гипертрофированных симулякров национализма. Любое «табличное» сравнение идей и представлений современных украинских националистов как запада страны, так и востока, способно выявить их принципиальное несоответствие идеологии национализма эпохи модерна. Господствует чисто постмодернистский символизм атрибутики, лозунгов и внешних деклараций, то есть формы. Во-вторых, поведение основной массы населения, с завидным постоянством выбирающей политические симулякры, как в ходе революций, так и в результате демократических процедур. Так, например, «про российский» симулякр Янукович остановил страну в одном шаге от подписания ассоциации с ЕС. Симулякр перемен политического курса Зеленский, победивший при поддержке свыше 70% активных избирателей, декларирует сохранение прежнего курса на вступление в ЕС и НАТО. Собственно, сегодня вся Украина представляет собой постмодернистский симулякр всего: демократии, суверенитета, государственности…. И все это реализовано посредством или реальной поддержки, или молчаливого непротивления основной массы населения.

Литература

1. Болдачев А.В. Дряхлый папик постмодерна. [Электронный ресурс] / Сайт «On-line кабинет Александра Болдачева». Режим доступа: http://www.boldachev.com/text/postmodern/ (дата обращения: 05.05.2019).

2. Волков В.Н. Постмодерн и его интерпретации. Монография. М.: Издательские решения, 2017. 606 с.

3. Ирхин Ю.В. Социум и политика в постмодернистском зазеркалье: взгляды, подходы, анализ. [Электронный ресурс] / Сайт «Федеральный образовательный портал. ЭСМ». – Режим доступа: http://ecsocman.hse.ru/ (дата обращения: 05.05.2019).

4. Юэн С. PR! или Умение "раскручивать": социальная история паблик рилейшнз. / [пер. с англ. А. П. Калюжный]. Москва: Ред. ежедневной газеты, 2006 (Ульяновск: Ульяновский Дом печати). 473 с.

УДК 172.1
Смирнов В.А.

Мифология деидеологизации в контексте теории «мягкой силы»

Автор концепции «мягкой силы» политолог Дж. Най определяет её как «способность получать желаемое при помощи привлекательности, а не силы или денег» [9, с. 35]. «Мягкая сила» как средство идеологического влияния существовала практически всегда. Но ее значение существенно выросло именно в XX в., отмеченном чрезвычайно высоким уровнем идеологизации международных отношений. Мы можем сколько угодно спорить о правильности или ошибочности тех или иных идеологий, но отрицать тот факт, что СССР имел союзников не только по принуждению, но и по убеждению, нельзя. Ключевое в «мягкой силе» – это имидж государства [1, с. 7], который во многом и составляет ее миф. В политологических исследованиях под жесткой властью чаще всего подразумеваются силы военного, экономического, административного, правового и иного принуждения. Как отмечает О.Ф. Русакова, «субъективно власть, обозначаемая термином hard power, воспринимается как давление и диктат внешних сил, которым субъекты вынуждены уступать и подчиняться в силу материального и социально-статусного превосходства источников hard power. Сила «мягкой» власти (soft power), напротив, действует таким образом, что субъект свободно и добровольно ей подчиняется, воспринимает ее предписания как результат своего самостоятельного выбора. «Мягкая» властная сила достигает своих стратегических целей, не прибегая к внешнему материализованному насилию. Ее инструментами влияния выступают, в первую очередь, символы и идеи [4, с. 174].

Однако существует и другая точка зрения на мифический характер роли механизмов влияния идей в современном мире. Сторонники так называемой теории «деидеологизаци» (А. Гидденс, С.М. Липсет, Ф. Фукуяма, С. Хантингтон и др.) считали, что в настоящее время роль социальных идей неуклонно снижается. Так, один из представителей теории «деидеологизации» С.М. Липсет, считал, что все фундаментальные проблемы современного общества были успешно решены: рабочие получили социальные права, консерваторы приняли «государство всеобщего благоденствия», а демократические левые согласились с тем, что чрезмерное вмешательство государства в жизнь страны несет больше опасностей для свободы, нежели экономических выгод. Это триумф демократической социальной революции на Западе положил конец политическим и идеологическим разногласиям внутри этих стран. По мнению С.М. Липсета, не следует путать окончание острых политических конфликтов с исчезновением классовых разногласий как таковых. Данные конфликты продолжатся и в будущем, но это будет уже «демократическая борьба, без идеологий, без красных флагов, без Майских парадов. Что, конечно, может разочаровать многих интеллектуалов, которые способны участвовать в политике лишь как идеологи, либо как критики существующего статус-кво» [8, с. 406–408]. По мнению, Э. Гидденса, многие классические идеологии сейчас уходят в прошлое. «Так, социализм работал более или менее нормально до тех пор, пока общество было гетерогенным. Поэтому имелась возможность подчинения сложных общественных систем (например, экономики) определенному руководящему органу (государству). По мере усложнения социальной структуры, такое подчинение стало невозможным. Что касается консерватизма, то в условиях посттрадиционного общества, основной постулат данной идеологии – сохранение (консервация) сложившихся традиций и образа жизни – также утрачивает свое значение. Все это обнажает очевидную несостоятельность

т.н. «основных» идеологий в современном обществе» [6, с. 11]. По утверждению Ф. Фукуямы, либерализм сейчас одержал победу над всеми своими идеологическими противниками. Некоторые противоречия остаются, но ценности индивидуальной свободы, частной собственности, веротерпимости и т.д. постепенно завоевывают признание по всему миру. «По мере того, как растет качество жизни, население становится все более космополитичным и образованным, а общество достигает определенного равенства возможностей, соответственно, люди начинают требовать не только богатства, но и признание своего статуса – престижного модуса «институционального отправления номенклатуры функций социального пребывания» [2, с. 144]. Свобода для них в этом случае становится главной ценностью» [5, с. 19–20].

Некоторые авторы [7, с. 138–145] считают, что в настоящее время идеология является инструментом борьбы лишь в руках маргинальных групп, сопротивляющихся становлению глобального общества. «Маргинальные группы, вытесненные на периферию коммуникационного пространства («communication poverty») могут стать носителями жестоких и агрессивных по своей сути идеологических предрассудков» [7, с. 141]. Во многом мифологичный, как мы считаем, тезис о «деидеологизации» современного общества не может быть принят по нескольким причинам. Во-первых, в современном мире существует слишком много различий для того, чтобы говорить о единстве идеологических воззрений. Даже внутри либеральной идеологии произошло размежевание на сторонников «государства всеобщего благосостояния» и «неолибералов». Во-вторых, триумф одной идеологии (в данном случае, либерализма) еще не является доказательством того, что идеология как явление должна исчезнуть. Есть все основания полагать, что глобализация современных политических процессов и торжество западной идеологии либерализма не унифицируют мировое сообщество, а наоборот, усиливают стремление отдельных этносов, социальных групп и стран сохранить свое место в мире за счет формирования собственных идентичностей и продуцированию своих мифоидеологических систем. Как справедливо заключает О.Ф. Русакова, идентичность как «мягкая» сила, которая приводит к сплочению людей в одно солидаризированное социальное целое – это один из мощных властных ресурсов [2, с. 119]. Таким образом, «мягкая сила» как инструмент достижения целей с опорой на идеи и идеологию всегда была и будет важным феноменом политических коммуникаций.

Литература

1. Косачев К.И. Вступительное слово: «Мягкая сила» России: теория и реальность // Вестник международных организаций. Т. 9. № 2 (2014). С. 5–8.
2. Маленко С.А. Некита А.Г. Археология Самости: архетипические образы осуществления Человеческого и формы его социального оборотничества. Монография. Великий Новгород, 2008. 298 с., 26 ил.
3. Русакова О.Ф. Дискурс soft-power во внешней политике // Вестник ЮУрГУ. №32 (291). 2012. С. 118–121.
4. Русакова О.Ф. Концепт «мягкой силы» в современной политической философии // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2010. Вып. 10. С. 173–192.
5. Fukuyama F. End of History and the Last Man. Penguin Books, 1992. 600 p.
6. Giddens A. Beyond Left and Right: the Future of Radical politics. Polity Press, 1994. 288 p.
7. Keane J. Global Civil Society? Cambridge: University Press, 2005. 23 p.
8. Lipset S.M. Political Man. Heinemann, 1969. 432 p.
9. Nye J.S. The Future of Power. New York: Public Affairs, 2011.v. 320 p.

УДК 930.85

Сосницкий Д.А.

Историческая живопись как инструмент конструирования коллективной памяти о прошлом в постсоветской России[45]

Историческая живопись является одним из важнейших источников конструирования образа прошлого в коллективном сознании. Различные сюжеты, связанные с влиянием исторической живописи на память о прошлом уже неоднократно привлекали внимание исследователей. Так, например, в работе О.М. Хлытиной освещены особенности использования исторической живописи в учебном процессе и предложены варианты ее применения, наряду с другими аудиовизуальными источниками конструирования исторической памяти, в образовательном процессе [8].

Ряд исследований посвящен изучению образа средневековья в дореволюционной и советской исторической живописи [см., напр.: 10], однако применительно к постсоветскому периоду эта тема остается малоразработанной [среди работ посвященных данной проблематике см., напр.: 3, 7]. Как правило, объектом подобных исследований становятся особенности трактовки в исторической живописи образов наиболее востребованных национальных героев, таких как Владимир Святой [5], Александр Невский [1], Иван Грозный [см., напр.: 4] и др. Некоторые работы посвящены деятельности наиболее значимых современных художников, создающих полотна в жанре исторической живописи [2]. В рамках данного исследования мы постараемся проследить особенности репрезентации образов русской средневековой истории в отечественной исторической живописи конца XX– начала XXI вв.

Одной из главных проблем при анализе исторической живописи на предмет ее влияния на коллективное историческое сознание является вопрос о распространенности той или иной картины. В случае с нарративными источниками ситуация значительно проще – есть возможность подсчитать тиражи и количество изданий художественных и публицистических произведений, проследить статистику их востребованности в библиотеках, попадание в списки рекомендательной библиографии и т.д. Эта же методика применима и к учебной литературе [подробнее об этом см.: 6].

Ситуация с исторической живописью иная: количество выставок произведений художника лишь отчасти демонстрирует популярность его картин в обществе. К тому же данные о количестве посетителей той или иной выставки практически всегда не удается обнаружить. Применительно к классической исторической живописи возможным маркером значимости картины является помещение ее в учебных пособиях по истории, однако для современной исторической живописи этот критерий не применим. Исходя из этого, нам представляется релевантным рассматривать в качестве наиболее важных для конструирования образа средневековой России, картины наиболее известных современных исторических живописцев, полагая, что их полотна распространены значительно шире, чем работы их малоизвестных коллег. Таким образом, в рамках данного исследования нами отобраны для анализы картины И.С. Глазунова, С.Н. Присекина, П.В. Рыженко. Все эти художники работали в современной России в жанре исторической живописи, являются заслуженными

[45] Статья подготовлена при поддержке Совета по грантам Президента Российской Федерации, проект "Русское средневековье в массовом сознании российского общества нового и новейшего времени (XIX– начало XXI вв.)", проект № МК-1245.2018.6.

(П.В. Рыженко) или народными художниками (И.С. Глазунов, С.Н. Присекин) и имеют широкое общественное признание.

Нами было выявлено 36 картин этих художников, созданных после 1991 г., и посвященных различным сюжетам русской средневековой истории. Часть картин тяжело привязать к определенному временному промежутку, можно лишь с уверенностью утверждать, что на картине изображены сюжеты из средневековой эпохи.

К числу подобных работ можно отнести, например, «Райские птицы древней Руси» (2010) И.С. Глазунова, а также его серию картин, посвященную средневековым русским городам – «Господин Великий Новгород» (2007), «Ростов Великий» (2007), «Древний Ростов Великий» (2009). Порядка половины всех отобранных полотен (около 47 %) посвящено сюжетам русской истории XIV столетия, 4 картины (11 %) – XIII веку, по 3 (8 %) – XVI и XVII столетиям.

Если же говорить о востребованности в современной исторической живописи конкретных событий, то можно без сомнений утверждать, что тема Куликовской битвы является наиболее популярной. И.С. Глазунов начал создавать серию «Поле Куликово» еще в 1980 г. в связи с 600-летним юбилеем Куликовской битвы, но не отошел от этой темы и в 1990-х и 2000-х годах. Ряд работ из этого цикла содержит батальные сцены – «Засадный полк» (1998), «Воин последний» (2008); другая часть посвящена историческим героям, имена которых ассоциируются в массовом сознании с Куликовской битвой в первую очередь, – Дмитрию Донскому («Нашли князя» (2003), «Два князя» (2003)), Сергию Радонежскому («Канун. Перед Куликовской битвой» (2004)), Пересвету («Поединок» (2004)).

Почетное место Куликовской битве отведено и в творчестве ученика И.С. Глазунова – П.В. Рыженко. Его серию работ, посвященных этому событию, также можно объединить в отдельный цикл. П.В. Рыженко, в отличие от И.С. Глазунова, сосредотачивается преимущественно не на самой битве (непосредственно батальная сцена представлена лишь в картине «Поле Куликово» (2005)), а на образах ключевых персонажей – Дмитрия Донского (на картине «Великокняжеский меч» (2005) вместе с князем изображен его сын Василий Дмитриевич), Сергия Радонежского («Благословение Сергия» (2005)), Пересвета («Молитва Пересвета» (2005)), Осляби («Ослябя» (2005)).

Несколько работ П.В. Рыженко посвящены событиям XIII столетия – битве на реке Калке («Калка» (1996)), Невской битве («Невская битва» (2010)). В картинах «Невская битва» и «Александр Невский» (2010) художник создает канонический образ святого князя-воина. В картине «Невская битва» это демонстрируется особенно ярко – на переднем плане картины изображено распятие, в которое устремляет свой взор Александр Невский, вытирающий окровавленный меч. Исключением в ряду работ, посвященных XIII веку, можно считать лишь полотно И.С. Глазунова «Прокопий Праведный останавливает тучу» (2004), изображающего не князя или батальную сцену, а новгородского праведника, причисленного к лику святых.

Интерес к позднему средневековью в исторической живописи в современной России в отличие от других источников конструирования массовых исторических представлений (учебники, художественная и публицистическая литература, сетевые ресурсы, кинематограф), не так высок [подробнее об этом см.: 6]. На картине П.В. Рыженко «Царево молчание» (2005) изображен Иван Грозный в нетрадиционном для себя виде – художник отказался от передачи образа царя с помощью хищных черт лица или тяжелого взгляда. Напротив, на полотне создан абсолютно положительный образ царя-монаха. Вот какое описание этой картины представлено на сайте, посвященном творчеству художника: «Молчит и молится Великий Государь Всея Руси

Иван Васильевич Грозный. Грозный — для предателей святой монархической идеи, объединившей гигантское, накопленное в пространство Царство. Молчит и как христианин не защищается, не оправдывается, а в спокойном величии исполненного долга, со смирением и силой, мысленно подводит итог своей жизни» [9]. Образ Малюты Скуратова на картине П.В. Рыженко «Царский указ» (2006) также отличается от канонического представления об опричнике в виде жестокого палача и убийцы – на картине он держит в руках указ царя об отправке на Ливонскую войну, где ему и суждено будет погибнуть.

Яркий образ Бориса Годунова создан на одноименной картине С.Н. Присекина. Царь, держит в руках символы власти, как бы акцентируя внимания на легитимности обладания ей. К духовной сущности царского служения обращается П.В. Рыженко и в картине «Тишайший» (2001), на которой Алексей Михайлович (как и Иван Грозный на полотне «Царево молчание») больше напоминает инока, нежели правителя.

Подведем некоторые итоги нашего краткого обзора современной российской исторической живописи. Безусловно, мы можем наблюдать устойчивый интерес живописцев к кризисным эпохам отечественной истории – периодам борьбы с татарами, шведами, времени опричнины и смуты. Центральное место в творчестве ряда художников (И.С. Глазунов, П.В. Рыженко) занимает Куликовская битва. Возможно, это связано с тем, что это событие позволяет использовать обращение к двум ярким образам: Сергия Радонежского как духовного собирателя русского народа и Дмитрия Донского – военного и политического лидера России. Представляется, что и в ближайшем будущем развитие исторической живописи в России будет происходить в рамках церковного и милитаристского дискурсов.

Литература

1. Володина П.С. Святой благоверный Александр Невский в живописи // «…Где дух господень, там свобода» (2 кор. 3:17). Липецк: Липецкий государственный педагогический университет имени П.П. Семенова-Тян-Шанского, 2016. С. 364–366.

2. Космачева Н.В. Христианские ценности в творчестве художника Павла Рыженко // VI Сильвестровские педагогические ценности. Духовность и нравственность в образовательном пространстве: уроки истории 1917-2017. СПб.: Амфора, 2017. С. 66–70.

3. Любенова У. Особенности интерпретации сюжетов русской старины в работах Виктора Васнецова и современных российских художников // О России с любовью. Лики России. СПб.: Образовательное учреждение высшего образования «Санкт-Петербургский институт внешнеэкономических связей, экономики и права», 2016. С. 139–141.

4. Мутья Н.Н. Интерпретация образа Ивана в живописи России второй половины XVI-начала XXI века // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2016. № 12-2 (74). С. 101–107.

5. Петрова М.В. Образ великого князя Владимира и тема крещения Руси в русской исторической живописи // Художественное образование и наука. 2014. № 1. С. 63–69.

6. Сосницкий Д.А. Историческая память о допетровской Руси в России второй половины XIX-начала XXI вв.: дисс. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук. СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет, 2015. 344 с.

7. Трифонова В.С. Куликовская битва в произведениях отечественных художников // Шаг в историческую науку. Екатеринбург: Б.и., 2018. С. 179–181.

8. Хлытина О.М. Произведения искусства как визуальные исторические источники и историографические тексты на уроках истории // Преподавание истории в школе. 2011. № 4. С. 37–44.

9. Царево молчание. [Электронный ресурс] // Павел Рыженко. Сайт о русском художнике. – Режим доступа: http://xn----7sbgmbf3aevlbr7l.xn--p1ai/52-carevo-molchanie.html (дата обращения: 29.04.2019).

10. Чернышева М.А. Образы отечественной истории в русском искусстве XIX века. Проблемы и перспективы исследования // Вестник Санкт-Петербургского университета. Искусствоведение. 2018. Т. 8. № 3. С. 460–479.

УДК 32.019.5
Ставицкий А.В.

Причины «холодной войны»: мифологический аспект

В условиях гибридных войн особое внимание экспертов начинает привлекать политическая мифология. Ведь именно она формирует общественное политическое сознание, определяет стратегию и тактику развития конкретных политических систем и политических отношений, «отмывает» или порочит ту или иную политическую систему, отдельных политических деятелей или события, связанные с ними, вычеркивает из истории то, что на самом деле происходило, или создает мифы о том, что в действительности лишь могло произойти, но не произошло.

Становясь частью общественного сознания политические мифы формируют психологические и идеологические установки в обществе, обладающие стойкостью предрассудков. Поэтому недооценивать их роль и место в общественной жизни нельзя. Мифы отражают эмоционально окрашенные чувственные представления людей о политической действительности и вытесняют реальное представление о ней [См.: 2]. Соединяя действительность с вымыслом, мифы строятся на определенных признаках, которые имеют место в политике, но подменяют объективную реальность субъективным восприятием, которая присутствует практически в любой точке зрения. Именно поэтому политическая мифология строится на вере, образующей субъективное и эмоциональное пространство, в котором функционирует политика и власть. И обойтись без нее не может ни одна политическая система. Власть должна порождать веру в ее возможности, в способность и желание удовлетворить желания людей. Поэтому мифы широко культивируются в любой политике, а нередко настойчиво прививаются. И период, когда разгром Германии и окончание Второй мировой войны привели к изменению соотношения политических сил в мире и к началу «холодной войны», не оказался исключением. Разворачивая ее, бывшие «союзники» не хотели брать на себя бремя ее явных инициаторов и пытались переложить ответственность друг на друга. Чтобы обосновать свое особое видение причин «холодной войны», своей роли в ней и своей исключительной правоты, обеими противостоящими сторонами были использованы технологии мифологизации международных политических процессов, которые работают до сих пор.

В свете этого будет полезным рассмотреть наиболее распространенные мифологемы этого периода, делая ставку преимущественно на западные представления о причинах «холодной войны». И, возможно, наиболее популярным среди них является миф, что основной причиной «холодной войны» стало противостояние двух супердержав, чьи глобальные проекты были просто несовместимы. Тогда Америке пришлось бросить все свои силы, чтобы не допустить экспансии страны Советов. В связи с этим отметим, что мессианизм был свойственен СССР и США с начала их образования. Но если на первой стадии их существования, он развивался в условиях вынужденной изоляции, когда, находясь в стороне от мировой политики, СССР и США могли лишь рассчитывать на силу своего примера, то после Второй мировой войны характер и масштабы мессианизма изменились. «Мы пришли спасти мир, дав ему свободу и справедливость». Под этим заявлением американского президента В. Вильсона, сделанным после Первой мировой войны, мог подписаться и В.И. Ленин. С разгромом фашистской Германии этот лозунг стал лейтмотивом внешней политики ведущих мировых держав, но свобода и справедливость, принесенные их солдатами другим народам на своих штыках, не сделали этот мир лучше. Потом в своем знаменитом выступлении 1983 г. в Орландо,

где СССР был назван «империей зла», Рональд Рейган, касаясь внешней политики США, привел известные слова французского исследователя Алексиса де Токвиля: «Если Америка когда-нибудь перестанет быть справедливой, она перестанет быть великой» [1, с. 154]. Но многие ли сейчас считают, что Америка в мире поступает нравственно, устанавливая свои порядки повсеместно и пытаясь жить за счет других? Впрочем в данном случае возможен и другой подход, когда при подчинении нравственности интересам политической борьбы (нравственно все то, что способствует усилению влияния США в мире), она становится способом оправдания любых их действий, истинная цель которых: мировая гегемония и контроль над мировыми ресурсами с помощью долларовой системы, позволяющей Америке жить за счет других.

Впрочем, у послевоенных событий, как внутри страны, так и за ее пределами, была своя особенность. Понять ее отчасти помогает знаменитое изречение премьер-министра Великобритании У. Черчилля, который заметил, что, дав приказ своим войскам перейти границу Советского Союза, Сталин совершил две ошибки: во-первых, он показал Ивана Европе и, во-вторых, он показал Ивану Европу. В этой мысли выдающегося английского политика угадываются как трагедия «детей 1945 года», которые, преследуя отступающие фашистские войска, шагнули за пределы «железного занавеса» и увидели иной мир, так и испуг населения Европы, когда армия, освободившая их от фашизма, «забыла» уйти обратно домой. Действительно, постоянное напряжение и смертельный риск, которые испытывали во время войны миллионы советских людей раскрепостили их, а совместная борьба и временное падение «железного занавеса» вызвала огромный интерес и симпатию друг к другу. Это привело к росту популярности «враждебных» идей как в СССР, так в Великобритании и США. Одним захотелось большей свободы, другим – большего равенства и социальной защищенности. Но руководства стран-победителей увидели в этом угрозу существующим режимам и, захлопнув "железный занавес", перешли в наступление против тех, кто, по их мнению, им угрожал. Такая внутренняя политика привела в Советском Союзе к «ждановщине» и борьбе с космополитами, а в США – к «маккартизму» и «охоте на ведьм». Эти процессы явно показывают, что общественное мнение в СССР и США первоначально не были готово принять «холодную войну». Но поскольку в демократических странах принято было опираться на общественное мнение, в политических и дипломатических кругах США и Великобритании предпринимались попытки представить его как явно антисоветское. Согласно этому мифу к росту противостояния в Европе бывших союзников толкали не имперские амбиции супердержав, а позиция простых людей возмущенных вероломством русских. При этом вовсе упускается из вида тот факт, что еще до окончания войны по распоряжению У. Черчилля из немецких военнопленных готовились войска для продолжения войны с СССР, только уже на стороне Великобритании. И только случайность позволила этого избежать.

В свете этого миф о «вероломства русских» и «предательства» ими своих «союзников» выглядит особенно вычурно. Ведь разные социально-политические системы, разные идеологии и исторически сложившиеся стратегические интересы не позволяли надеяться на прочный союз без серьезных взаимных уступок и компромиссов. Реальность военно-политического сотрудничества гарантировалась реальностью общей угрозы. Разногласия временно ушли на второй план, но не исчезли, и о том, что они реально существуют можно было догадаться по отказу западных союзников разделить ответственность с Советским Союзом за исход военных действий в Европе в течение 1941-1943 гг. Чего стоит, скажем, знаменитое высказывание У. Черчилля о том, что он будет воевать с нацистской Германией «до

последнего русского солдата». На фоне подобных откровений становятся понятными многочисленные «приветствия» и похвалы, которые расточал английский премьер в адрес тех, на кого легло основное бремя войны с нацизмом, пока это было ему нужно. Так, прикрываясь лозунгами «боевого братства» западные союзники преследовали свои геополитические интересы. Об этом свидетельствует, в частности, реакция Запада на отказ Сталина помочь Варшавскому восстанию. Начатое по указанию находившегося в Лондоне польского правительства, оно ставило целью освободить столицу Польши и провозгласить власть эмигрантского правительства до прихода советских войск. В результате поражения восстания Варшава была почти полностью разрушена, а около 200 тысяч поляков погибло. Западный мир был потрясен «безразличием» Сталина к человеческой трагедии и явной политическая выгодой, которую получал Советский Союз от уничтожения Армии Крайовой. «…это произвело эффект резко сброшенной маски боевого товарищества, открывшей Западу неприветливый лик советской политики», - писал позже А.М. Шлезингер-мл. [2, с. 254]. Возможно, его эмоциональная оценка морально оправдана, но политически она более чем спорна. Ведь фактически перед руководством Советского Союза был конкретный выбор: без соответствующей подготовки и материального обеспечения бросить свои истощенные войска в наступление, чтобы ценой огромных потерь помочь восставшим и сдать Варшаву антикоммунистам или, не потеряв ни одного русского солдата, одним политическим решением обеспечить перевес в Польше своих сторонников и получить гарантии добрососедских отношений с Польшей на будущее? Попытка поставить Советский Союз перед фактом создания независимой Польши с прозападной ориентацией закончилась полным провалом. Но миф о предательстве «боевого братства» остался и до сих пор культивируется.

Пока Германия и Япония еще сопротивлялись, взаимная заинтересованность в полном разгроме агрессоров удерживала союзников вместе, но на высшем уровне «борьба под ковром» шла полным ходом. Именно в это время обнаружилась принципиальная разница в концептуальных подходах руководства СССР и США к проблеме механизма международного взаимодействия. Американская послевоенная историография предлагает две крайние точки зрения по этому вопросу. По одной из них «холодная война» была смелым и необходимым ответом свободных людей на коммунистическую агрессию. По другой (т.н. школа «открытых дверей») - Соединенные Штаты задались целью «интегрировать» все мировое сообщество в американскую экономическую систему, а Советский Союз им в этом мешал. При этом историки школы «открытых дверей» отбрасывают и известную точку зрения, что смерть Ф.Д. Рузвельта ускорила развал коалиции, утверждая, что проживи он дольше, внешняя политика США принципиально бы не изменилась, так как администрация Трумэна была прямой наследницей внешнеполитических идей Рузвельта, включая Бреттон-Вудскую систему, и продолжала его политику применительно к новым условиям. Школа «открытых дверей», естественно, упрощает (а значит, «мифологизирует») проблему начала «холодной войны», сводя ее к экономической заинтересованности США в Восточной Европе. В действительности перед Второй мировой войной на долю Восточной Европы приходилось лишь около 2 % американского экспорта. Но то, что руководство Соединенных Штатов уже в конце войны ощущало себя мировой державой, без участия которой не может быть решен ни один вопрос мировой политики, несомненно. А отказ И.В. Сталина принять условия Бреттон-Вудской системы, что лишало Америку шансов подчинить себе СССР с помощью доллара, уже ставил крест на планах США по мировой гегемонии в ближайшем будущем и вынуждал их начинать «холодную войну», чтобы сломать строптивые Советы.

Впрочем, отметим, что анализ внешней политики Советского государства в первые годы и положенных в его основу идей показывает, что подобный взгляд поначалу отличал и руководство СССР. Согласно идее неизбежной мировой революции и победы социализма во всем мире, борьба за мир являлась лишь одной из возможных форм классовой борьбы. По ней помощь коммунистическому движению и антиимпериалистическим союзникам, вмешательство во внутренние дела других стран посредством обострения классовой борьбы были естественными, необходимыми и морально оправданными, и даже агрессия в этом случае считалась вынужденным актом самообороны. При этом если концепция о неизбежной борьбе между социалистической и капиталистической системами была сродни теории «универсализма», то принцип мирного сосуществования опирался на идею раздела сфер влияния. И хотя В.И. Ленин многократно осуждал политический раздел мира между ведущими государствами, Сталин сделал попытку осуществить такой раздел совместно с Германией накануне и в начале Второй мировой войны. В результате по мнению многих экспертов на Западе Советский Союз разделил ответственность за развязывание новой мировой войны с Германией. Хотя территория, которую заняли в 1939 г. советские войска, не выходила за пределы тех границ, которые отводились России по решениям Парижской конференции. Более того, по одной из версий, имеющих хождение на Западе до сих пор, в условиях якобы нарастающих территориальных претензий Советского Союза, у Гитлера не было другого выхода, как напасть на него. Впрочем, данная версия – блестящий образчик того, как можно трактовать общеизвестные факты, когда небольшое смещение акцентов приводит к созданию очередного политического мифа. Но так или иначе советское руководство в течение всей войны оставалось приверженцем раздела сфер влияния. Об этом свидетельствует совместное решение СССР и Великобритании (1944 г.) о зонах интересов, которое, по словам Черчилля, Сталин выполнял неукоснительно.

Однако, в отличие от руководства СССР и Великобритании, среди американских политиков в этом вопросе не было единства. Одни из них с самого начала выступали за раздел Европы на сферы влияния и за проведение внешней политики на основе баланса сил и интересов. Другие – являлись сторонниками концепции «универсализма», считая, что теория раздела мира на сферы влияния уже устарела и надо создавать новый мир, построенный на принципах открытости и доверия. По их мнению, идея баланса сил являлась нестабильной по своей сути, поскольку в прошлом всегда приводила к неудаче. Не говоря о предательстве принципов, ради которых велась Вторая мировая война. В качестве альтернативы балансу сил они рассматривали ООН, которое, по их мнению, сможет контролировать соблюдение будущего миропорядка. Сторонникам соблюдения баланса интересов, предлагавших позволить Советскому Союзу создать из соседних государств «кордон безопасности» они резонно отвечали: а кто поручится, что на этом притязания русских ограничатся? Не станет ли тогда Восточная Европа трамплином для оккупации истощенной войной Западной Европы? А т.н. «непредсказуемость» русских в этом вопросе объяснялась их якобы «паранойей», порожденной, в равной мере и российской историей, и ленинской идеологией. В свою очередь избирательное использование «универсализма» руководством США делало его эффективным способом мирного контроля над остальным миром, но подталкивало Советский Союз к принятию защитных мер, которые приводились потом руководством Соединенных Штатов в качестве свидетельства агрессивных намерений русских.

Как следствие, совершенно очевидно, что возможности СССР и США были существенно ограничены. Ограничены их противостоянием и примерно равным военным потенциалом. Они оба оказались в стане победителей, имели свои

геополитические интересы в Европе, в других частях света; и игнорировать эти интересы, значило не считаться с реалиями, сложившимися после мировой войны. Как видим, подобная позиция лежит в основе понимания необходимости взаимного признания государствами законности этих интересов и неизбежных в таком случае взаимных уступок. Тех американских политиков, которые понимали это и предлагали учитывать интересы СССР в Восточной Европе, можно было назвать циниками, но именно они оказались прагматиками и реалистами, поскольку требование предоставить право на самоопределение странам Восточной Европы Москва восприняла как оказание «намеренного давления на западные границы России». Кроме того, сама попытка реставрации капитализма в странах, освобожденных советской армией ценой огромных людских и материальных потерь, казалась им кощунственной; явным предательством тех принципов и идей, за которые они сражались и проливали свою кровь.

По мнению дипломата и советолога Дж. Кеннана претензии СССР были законны, и Восточную Европу следовало уступить, поскольку политические проблемы Восточной Европы касаются Америки не больше, чем Россию - политические дела в Латинской Америке и Западной Европе, но экономическую помощь Советам следует прекратить. Дж. Кеннан и его сторонники не сомневались в попытках СССР сделать социалистическими соседние страны, но принимали это как неизбежное. Ведь на деле никакой компромисс не был возможен до тех пор, пока обе стороны не достигнут реалистичной, и, значит, сходной оценки соотношения сил. Следовательно, «холодная война» началась не в результате какого-то произвольного решения. Ее породила проблема, перед которой оказались обе страны, когда каждая сторона испытывала неодолимое желание проводить именно ту политику, которую другая никак не могла рассматривать иначе, как угрозу принципам установления мира и собственной безопасности. Чтобы предотвратить эту угрозу обе страны предприняли оборонные меры, необходимые, по их мнению, для поддержания безопасности. И поскольку каждая сторона верила, что будущая международная стабильность зависит от успеха ее собственной концепции мирового порядка, избежать политического и идеологического противостояния они уже не могли. Не стоит удивляться тому, что «холодная война» началась. Скорее было бы удивительно, если бы ее не произошло. И не виновные перед нами, а ее жертвы. Жертвы собственной, истощавшей обе страны, политики и положенных в основу ее мифов, искажавших истинные причины «холодной войны» и сознательно путавших национальные «ценности» и национальные «интересы».

Литература

1. Рейган Р. Откровенно говоря. Избранные речи. М., 1990. 398 с.
2. Ставицкий А.В. Онтология мифа. Севастополь: Рибэст, 2012. 546 с.
3. Шлезингер-младший А.М. Циклы американской истории. М., 1992. 686 с.

УДК 93/94
Титова Ю.К.

Мифы о русской жестокости

Россия одна из самых мощных и могущественных держав, обладающая большой историей, которая наполнена различными событиями. Именно Россия больше всех окутана различными мифами, а русский народ стал жертвой большинства сказок про них. Данная тема уже была изучена Владимиром Мединским, ныне министром культуры Российской Федерации, который в своей книги «О русском пьянстве, лени и жестокости» подробно раскрыл и описал мифы, в которые был окутан русский народ. «Нет народа, о котором было бы выдумано столько лжи, нелепостей и клеветы, как народ русский» именно так выражала свое отношение Екатерина II к русскому народу. [5, с. 76] И действительно, если подумать, то мифы о России появлялись тогда, когда Россия занимала лидирующие позиции среди других стран, или только претендовала на это звание, и большинство мифов идет именно из Европейских стран. Наши просторы, наша мощь всегда пугала наших соседей и поэтому они придумывали про нас сказки и мифы, которые прочно зацепились в памяти иностранцев.

Существует множество мифов о России, но коснемся с самого распространённого о русской жесткости. Русский народ в представлении других стран является одним из самых жестоких и его символом стал палач своего народа, жестокий царь, Иван IV, получивший имя Грозный. Именно с его приходом к русскому трону слухи о русской жестокости начали пускать корни. Одним из жестоких его поступков считается сыноубийство.

Всем еще со школьной скамьи известен тот факт, что царевича Ивана Ивановича убил сам царь [5, с. 204], помимо этого существует всем известная картина художника И. Репина «Иван Грозный убивает своего сына». Но так ли это было на самом деле? Не всем известно то, что в 1963 г. летом произошло вскрытие и обследование гробниц царя и его сыновей. Группа специалистов все найденное в гробницах исследовала и тщательно изучила для нахождения важных фактов. Одним из главных был вопрос об убийстве царевича. В отчете мы можем найти следующее: «При исследовании волос, извлеченных из саркофага Ивана Ивановича, крови не обнаружено» [6, с. 16-17]. Следует напомнить, что следы крови сохраняются тысячелетиями, но они экспертизой не выявлены, поэтому данный вопрос не был до конца исследован и так остался загадкой.

Стоит обратиться к некоторым отечественным источникам того времени. Все дошедшие до нас русские летописи говорят следующее: «…Преставися царевич Иван Иванович всея Русии…» подобную фразу мы встречаем в Московской летописи 1581 г. и Псковской первой летописи, что обозначает, что тот умер, но об убийстве не говорится ни слова. И тогда возникает вопрос, откуда пошел подобный миф? Многие историки сходятся в том, что подобный слух пустил папский легат Антонио Поссевино. Этот опытный дипломат прибыл в Московию, чтобы попытаться повернуть все в удобную Европе сторону, склонить Ивана Грозного для перехода в каталитическую веру, но это у него не получилось и вскоре он напишет об убийстве в своей книге «Московия», в которой говорится: «По достоверным сведениям, сын Иван был убит великим князем московским в крепости Александровская слобода» [7, с. 272] Этот миф так сильно распространился, что если мы обратимся к историкам отечественным, то увидим, что многие из них тоже думают, что царь-сыноубийца. Например, Н. Карамзин в своей книге «История государства Российского», пишет:

«В старшем сыне своем, Иоанне, царь готовил России второго себя: вместе с ним занимаясь делами важными… вместе с ним и сластолюбствовал, и губил людей… Но, изъявляя страшное в юноше ожесточение сердца и необузданность в любострастии, [царевич] оказывал ум в делах и чувствительность к славе или хотя к бесславию отечества. Во время переговоров о мире, страдая за Россию, читая горесть и на лицах бояр, – слыша, может быть, и всеобщий ропот, царевич исполнился ревности благородной, пришел к отцу и требовал, чтобы он послал его с войском изгнать неприятеля, освободить Псков, восстановить честь России. Иоанн в волнении гнева закричал: «Мятежник! Ты вместе с боярами хочешь свергнуть меня с престола!» – и поднял руку. Борис Годунов хотел удержать её, царь дал ему несколько ран острым жезлом своим и сильно ударил им царевича в голову. Сей несчастный упал, обливаясь кровию. Тут исчезла ярость Иоаннова. Побледнев от ужаса, в трепете, в исступлении он воскликнул: «Я убил сына!» – и кинулся обнимать, целовать его; удерживая кровь, текущую из глубокой язвы; плакал, рыдал, звал лекарей; молил Бога о милосердии, сына о прощении. Но суд небесный свершился. Царевич, лобызая руки отца, нежно изъявлял ему любовь и сострадание; убеждал его не предаваться отчаянию; сказал, что умирает верным сыном и подданным…Все оплакивали судьбу державного юноши, который мог бы жить для счастия и добродетели» [3, с. 492]. В итоге этот миф сделал из Ивана Грозного одного из самых жестоких людей. Его образ «убийцы» в данной ситуацией был на столько удобен, что это повлекло сочинению новых мифов и сказок, как про него, так и про Россию.

Но небылицы складывались не только о людях, но и о местах России, одним из самых ярких примеров мифа, символизирующий жестокость русских царей, является Лобное место на Красной площади в России. Многие туристы, иностранцы и даже русские уверены, что здесь проводились казни, а кровь, стекавшая с трупов, капала на площадь, поэтому она получила название Красная. Но это всего лишь городская мрачная легенда. На самом деле, в правление Ивана Грозного, здесь зачитывались указы, показывали наследника, когда тому исполнялось 16 лет. А еще здесь принародно каялись «били челом», даже сам царь Иван Грозный принародно каялся в своих грехах.

При изучении данной темы возникает вопрос, а почему именно русский царь Иван Грозный прославился, как самый жестокий правитель того времени? А не Карл IX с Варфоломеевской ночью? Для начала стоит отметить, что за время правления Ивана Грозного число жертв колеблется от 4-5 тысяч до 15-20 тысяч. Но если мы обратимся к Синодику Ивана Грозного, который был составлен в конце его жизни, приблизительно 1583 г., то в нем говориться о 4-5 тысяч человек, но многие историки считают эту цифру заниженной, ведь прошло около 10 лет с окончания опричнины и многие имена позабыты и пропущены. Если обратить внимание на поход на Новгород, который можно назвать одним из кровавых периодов опричнины, то из новгородской летописи следует, что через пару месяцев после этого происшествия, была вскрыта братская могила, для проведения обряда торжественного поминовения усопших. И подсчет жертв показал цифру 10 тысяч. А теперь вернемся к другому событию к Варфоломеевской ночи, цифры историков тоже различны, но если брать приблизительно, то около 30 тысяч человек [4]. И исходя из этого можно сделать выводы, что правление Ивана Грозного не было уж столь жестоким.

О русском царе ходили легенды, что тот выходил на балкон и смотрел, как на Красную площадь в народ выпускали медведя, хотя многие забывают, что Карл IX сам стрелял из окна в людей. Если мы вспоминаем Новгород, то для людей годы опричнины были самым страшным событием, о котором русские со скорбью вспоминали. А по окончанию кровавой резни во Франции устроили праздник с

фейерверком [4]. Но почему после кровавого периода во Франции именно русский народ получил прозвище жестокий, почему Иван Грозный стал палачом своего народа, если западная жестокость не уступала русской?

Русский характер и менталитет всегда отличался от иных. В Западных городах имеются позорные столбы, на которых проводились экзекуции; к заключенным и осуждённым относились как к животным: оскорбляли, унижали, закидывали объедками, а русские со скорбью и даже с сожалением относились к казнённым. При Иване Грозном по его Судебнику 1550 г. казнить могли за разбой, убийство, клевету, церковную кражу, в европейских странах, данный список был на много шире. Так в Англии Томасу Мору, за то что тот, будучи католиком, признавал власть папы, а не английской церкви был вынесен смертный приговор, который звучал следующем образом: «Вернуть его при содействии констебля Уильяма Кингстора в Тауэр, оттуда влачить по земле через все лондонское Сити в Тайберн, там повесить его так, чтобы он замучился до полусмерти, снять с петли, пока он еще не умер, отрезать половые органы, вспороть живот, вырвать и сжечь внутренности. Затем четвертовать его и прибить по одной четверти тела над четырьмя воротами Сити, а голову выставить на лондонском мосту» [2].

Вспомним Генриха VIII, который приказал казнить своих граждан за бродяжничество и нищенство; на виселицы тогда отправилось 72 тысяч человек. А известный музей в германии «Музей криминалистики», в котором представлены средневековые пыточные агрегаты, даже книги которые там представлены, могут повергнуть в ужас любого. И если про Карла IX или Генриха VIII говорят нервный срыв, то про Ивана Грозного жестокосердечный.

Хочется так же упомянуть историю, связанную с Екатериной II, а точнее с событиями крестьянской войны под предводительством Емельяна Пугачева, один из самых масштабных бунтов в истории России. Царица поступила справедливо с бунтовщиками, дворян перешедших на сторону самозванца жестоко наказали, казаков высекли и отпустили с миром, а приговор Емельяна Пугачёва был суров, четвертование. По законам того времени, порядок казни был следующим – сначала отрубали конечности, а потом отсекали голову, что делало смерть мучительней. Но Екатерина II изменила казнь: вначале отрубили голову, а потом всего остального, народ удручённый горем не пожелал смотреть на чужие муки и начал расходиться сразу после вынесения приговора.

Перенесемся в начало XIX в. Тогда Россия была одной из ведущих держав, а во Франции тем временем к власти пришел Наполеон Бонапарт, одной из его целей было покорение России. И для ее завоевания он прибегнул не только к экономически и военным ресурсам, но и к информационным возможностям прессы. Блестящие качества полководца, лидера и организатора, каким он был в военных и государственных делах, позволили ему преуспеть и в умении влиять на общественное мнение. Известно изречение Наполеона: «Четыре газеты смогут принести врагу больше зла, чем стотысячная армия» [1]. Так перед нашествием на Россию, когда Наполеону надо было во что бы, то ни стало оправдать свой поход, во Франции и других европейских державах формировалось мнение о нашей стране как прирожденном агрессоре, о русском народе, как о варварах, стремящихся уничтожить европейскую цивилизацию.

Таким образом, после проведения сравнения, можно сделать вывод, что русская жестокость не уступает европейской. Порой наказания и приговоры западных стран были намного страшнее и ужаснее, чем русские. Но как бы, то не было, миф о русской жестокости распространился по всему миру и крепко зацепился за сознания многих людей. Но не стоит забывать, что все мифы, легенды и сказки про русскую

жестокость, это всего лишь выдумки иностранцев, которым было тяжело смириться с тем, что Россия является одной из самых могущественных держав не только Европы, но мира.

Литература

1. Всеобщая история права и государства: Учебник для вузов / В.Г. Графский; Институт государства и права РАН. 3-е изд., доп. М.: Норма: ИНФРА. М, 2010. 816 с.

2. Казнь Томаса Мора. [Электронный ресурс] / Сайт «Кроссвод-кафе». URL: http://c-cafe.ru/days/bio/20/more.php/ (дата обращения: 23.04.2019).

3. Карамзин Н. История государства Российского. Том IX; М.: ОЛМА Медиа Групп. 2012.

4. Котельников Константин. Варфоломеевская ночь: за что истребляли гугенотов? [Электронный ресурс] / Сайт «Дилетант». URL: https://diletant.media/articles/45175867/ (дата обращения 23.04.2019).

5. Мединский В.Р. Мифы о русском пьянстве, лени и жестокости. М.: Эксмо, 2018. 544 с.

6. Отдел рукописей, печатных и графических фондов (ОРПГФ) Музеев Московского Кремля. Фонд № 20. 1966 г. Дело № 9. Материалы по вскрытиям гробниц Царей Ивана Грозного и Федора Иоанновича, Царевича Ивана и князя Скопина-Шуйского в Архангельском соборе Московского Кремля. Л. 16–17.

7. Поссевино А. Исторические сочинения о России XVI в. М.: МГУ. 1983. С. 272.

8. Скворцова Е.М. История Отечества: учебник для студентов вузов / Е.М. Скворцова, А.Н. Маркова. 2-е изд., стереотип. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2017. 845 с.

УДК 7.01

Широкова О.В., Маленко С.А., Некита А.Г.

Голливудская идеология страха как психосоматический фундамент тоталитарного мифа[1]

На сегодняшний день исследователям современной массовой культуры приходится констатировать, что худо ли, бедно ли, но именно «ужасная» продукция голливудской «фабрики грёз» практически повсеместно завладела актуальным, а главное, кассовым, вниманием мировой публики. Через ее основные жанровые каналы (хоррор, триллеры, фэнтези и т.д.) на наш взгляд, и происходит сейчас масштабная трансформация (деформация) традиционного, классического мифа, предполагающая формирование целого комплекса его современных постмодернистских, политизированных суррогатов.

Подобные исключительно заказные, идеологические продукты настойчиво стремятся к тоталитарным, психосоматическим в своей основе формам управления общественным сознанием на основании внедрения во все сферы современного массового общества преимущественно негативных, бессознательных моделей мифологического мироустройства.

Таким образом, сегодня на смену классическому Герою закономерно приходит Антигерой, а новым «Богом», окруженным сонмом номенклатурных апостолов, становится действующая власть, возведенная на «Олимп» теневой иерархией транснациональных корпораций. Поэтому совершенно неудивительно, что в подобной конфигурации «общественного договора» именно Ужас и Страх становятся не только основными, но и впервые в истории человеческой цивилизации, не столько затратными, сколько необычайно прибыльными психосоматическими инструментами социального управления. Причем, подобные процессы, к большому сожалению, можно наблюдать и не только в связи с социокультурным анализом корпуса мифологических «ужасных» голливудских кинокартин.

Так, по мнению Е. Батаевой «кино, как и фотография, «отображает реальность»» [1, с. 102], и наоборот. Таким образом, непосредственная, а можно даже сказать и умышленная, пропагандистская связь ужаса/страха с образно-символическими инструментами подчинения/управления прослеживается в повсеместном медийном производстве идеологии и программировании повседневных культурных идеалов (или, вернее, их потребительских суррогатов) в реальном мире. Этому явлению вот уже более столетия как раз напрямую и способствует американская киноиндустрия киноужаса, которая стала полноценным испытательным полигоном для апробации актуальных, прибыльных и «показательных», во всех смыслах этого слова, моделей подчинения/неподчинения.

С помощью саспенса, целенаправленно реализуемого в киножанре ужасной, антиутопической направленности как отдельным людям, так и тем или иным социальным группам, да и целым поколениям предлагаются и навязываются не только основные психосоматические шаблоны поведения, но и их желательные социально-политические результаты, основанные на коллективном бессознательном принятии выбора тех или иных идеологически запрограммированных действия.

Одним из ярких образцов воплощения подобных идеологических клише и политизированных, психомоматических шаблонов является фильм «Остров» (англ.

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-00129.

«*The Island*», реж. М. Бэй, «Warner Bros», «DreamWorks», США, 2005 г.). Саспенс-сюжет этого фильма выстроен вокруг деятельности корпорации, создающей клонов, способных, по мнению разработчиков, принести неоценимую пользу всему человечеству.

Показательно, что в условиях тотальной «свободы» общества будущего, которую, так или иначе, пропагандирует этот голливудский киношедевр, каждый такой клон, или «агнат», по принятой в фильме терминологии, будучи живым человеком, помещается в специальный изолированный комплекс под строжайшее наблюдение специально обученного персонала.

Несмотря на то, что по сюжету кинокартины клонам созданы все условия для комфортного и «счастливого» существования, вдумчивый зритель сразу же обращает внимание, что этот тоталитарный социум представляет собой классическую антиутопическую, мифологическую модель идеального общества без какого бы то ни было выбора. На это сразу же указывает ролик, постоянно транслируемый всем обитателям комплекса, идеология которого направлена на создание, как у самих жителей, так и у сопереживающих кинодейству зрителей, устойчивой иллюзии «изолированного рая». Обитателям острова постоянно рассказывается, что их планета находится в катастрофическом состоянии, а потому, на всей Земле существует только одно незагрязнённое место – Остров, билет на который разыгрывается самым демократическим в истории западной цивилизации способом – с помощью лотереи.

Так перед глазами ошарашенного зрителя проходит «полевые испытания» целая научно-идеологическая, а, значит, и политическая психосоматическая программа формирования и поддержания в обществе скрытого ужаса и вызываемого им повсеместного страха, сводящегося к простой максиме: покинуть комплекс – значит погибнуть.

В ужасной и тоталитарной мифологии «Острова» существует разделение на мужское и женское, строгий запрет на алкоголь, агрессию и секс, табуирование чувств и эмоций, как наиболее яркая и характерная черта этого типа социальной организации. Саспенс фильма основан на постоянной демонстрации последствий неподчинения представителей низших социальных слоев «Острова» интересам правящей элиты, а также ожидания неминуемой расплаты за неповиновение. Так, угнетенное тоталитарными тренажами общество, постоянно деградирует, будучи сломленным как раз на индивидуальном уровне, под действием постоянного страха наказания и изгнания, который удерживает и контролирует (или же должным образом корректирует) поведение людей.

Главный герой фильма Линкольн-Шесть-Эко является действующим лицом фильма, агнатом, но весь ужас его положения, так же, как и в знаменитой антиутопии Дж. Оруэлла «1984», состоит в том, что ему снятся странные и потому преступные сны. Он может рисовать сложные схемы технических устройств и обладает неосознанным знанием иностранного языка, помимо этого он бессознательно понимает ложность и порочность всего того, что происходит вокруг.

Герой дружит с Маккордом, который работает в соседнем секторе и чинит различные устройства. Внезапно именно там Линкольну на глаза попадается букашка, стрекоза, которую он раньше никогда не видел, после чего его подспудные догадки о том, что снаружи есть жизнь, лишь только подкрепляются. Так же главный герой испытывает непонятные чувства к девушке по имени Джордан-два-Дельта, которой выпал шанс посетить Остров. Критическая масса непониманий и бессознательных догадок, трагически разрушающих стройную мифологему «Острова», а заодно терзающих сознание и душу Линкольна-Шесть-Эко и заставляют его, в конечном итоге, не только выпустить букашку, но и тщательно проследить ее дальнейший путь.

Так он случайно оказывается в закрытом крыле комплекса, где тайно наблюдает за девушкой, которую убивают после родов и за знакомым парнем, который пытается вырваться с операционного стола.

Увиденное Линкольном, а также возникший в связи с этим психосоматический и экзистенциальный ужас, буквально переворачивает его сознание, и он понимает, что должен, во что бы то ни стало спасти себя и свою подругу Джордан. Так они решаются совершить дерзкий побег, для того, чтобы своим личным подвигом разрушить идеальный, но от того лишь еще более ужасный, тоталитарный миф «Острова». Ценность этого голливудского примера лишний раз наглядно иллюстрирует архетипическую миссию Героя в процессе освоения и последующего деятельного «разложения» тоталитарного мифа, который всегда в той или иной мере основан на классической модели властной спекуляции информацией.

Действительно, история человеческой цивилизации наглядно доказала, что либо полное отсутствие информации, либо искусно замаскированная информация, либо критический минимум информации, предоставляемой зависимой от власти массе, значительно снижает, или же полностью предотвращает появление у социальных «низов» излишних вопросов, крайне невыгодных правящей элите. Поэтому, нет никаких сомнений, что создаваемые в лоне тоталитарного мифа идеологически ориентированные легенды лишь всячески способствуют этому. Однако порочность подобного мифоидеологического конструкта всегда состоит в том, что как только непредназначенный, а потому идеологически и политически неуместный для плебса, давно «лишенного права на самодеятельное жизненное творчество, переведенного на искусственное «вскармливание» суррогатами и синтетически произведенными биодобавками» [2, с. 46], информационный поток рано или поздно все-таки просачивается за пределы «узкого круга», неминуемо начинаются необратимые процессы, что и демонстрирует мифологическая сюжетика этого фильма.

Искренне сопереживая главным героям ужасной антиутопической драмы Линкольну и Джордан, вдумчивый зритель постепенно понимает и «теневую» роль главного доктора комплекса – Маррека, пристально наблюдающего за Линкольном и его состоянием. Именно он оказывается руководителем корпорации по созданию клонов и главным разработчиком всей этой зловещей психосоматической программы по искусственному «улучшению» человеческого материала во имя торжества зловещей элитарной системы «Острова». Так в его лице мы видим типичного «Злого Гения», архетипического Антигероя, который в отличие от Героя классического мифа, совершает свой ужасный «подвиг», делая одолжение Системе, создавая готовый продукт для обеспечения продления человеческой жизни в обмен на солидные гонорары и элитный социальный статус.

По сути, этот «Теневой» ученый и его команда не только вносят свой посильный вклад в формирование и устойчивую работу всей ужасной системы слежки и тотального психосоматического контроля над жителями, но, также участвуют и в научно-технологическом обеспечении темных и грязных сделок преступной элиты «Острова». Так, если отбросить все идеологические декорации и моральные реверансы, следует признать, что в этом идеализированном и предельно «стерильном» обществе «всеобщего благополучия» девушка-роженица и знакомый Линкольна являются лишь биоматериалом для богатых и элитных заказчиков, которые преступно выстраивают свое богатство и состоятельность на крови и страданиях жертв научных экспериментов. И это, к сожалению, типичная кровавая практика цивилизации, мифологема которой формировалась и отрабатывалась тысячелетиями, а теперь с идеологической помпой транслируется и в рамках антиутопического дискурса будущего всего человечества. Не случайно, поэтому, известный ученый Жорж Сорель

в своей знаменитой работе «Размышления о насилии» утверждает, что «капиталистическое общество настолько богато, а его представления о будущем настолько оптимистичны, что оно переносит самые ужасные вещи без особенных жалоб» [3, с. 69].

Это наблюдается и в приведенном фильме. Ведь именно преступная и кровавая, но, при этом, все еще на удивление «чистая» элита, не гнушается никакими средствами для сохранения и приумножения собственного предельного благополучия, буквально идя по трупам людей, чей социальный статус идеологически искусственно занижен или даже полностью обнулен. Трагизм и ужас явленного голливудской хоррор-традицией предельно дегуманизированного, а потому, собственно, *идеального* во всех отношениях мифа антиутопического «Острова» поистине поражает: ведь клон не просто является биоматериалом, он еще выступает и страховочным телом для своего спонсора.

Как раз, поэтому охота на беглецов становится не просто технической, но и важнейшей управленческой, а, значит, психосоматической, читай, идеологической задачей. Поистине мифическое самоспасение главных действующих лиц по голливудской традиции сопровождается рядом спецэффектов, что заставляет зрителя сопереживать им, временами буквально замирая от страха перед лицом этой, казалось бы, безысходной ситуации. Финальная встреча Линкольна-Шесть-Эко со своим прототипом Томом Линкольном лишь закрепляет уже и без того сформированный эффект саспенса – ведь зритель внезапно осознает, что из них двоих в живых может остаться только один. Так Линкольн-Шесть-Эко становится Томом Линкольном, избавившись от своего генетического «прародителя» благодаря счастливому случаю. Происходит революция в комплексе, и все агнаты оказываются на свободе.

В процессе просмотра фильма зритель ощущает неслыханное эмоциональное напряжение, а доведенный до своего (язык не поворачивается сказать «логического») апогея саспенс-эффект, наконец-то оборачивается вполне закономерным для классического мифа катарсисом, причем, как на индивидуальном, так и на коллективном уровнях.

Концовка фильма оставляет место для осмысления, ведь у агнатов есть спонсоры, а значит, во всем мире в каждом случае существуют два одинаковых человека с одинаковыми качествами. Поэтому, главный архетипический вывод этой ужасной голливудской истории таков: человечество будущего, настойчиво стремящееся к элитарной, но, все-таки, крайне искусственной индивидуальности, неминуемо будет разрушено и падет под натиском социально-нравственных перспектив двойственности. Исходный психосоматический и нравственный шаблон, заложенный властью в основание ужасной элитарной антиутопии «Острова», недвусмысленно указывает, что рано или поздно расплата за неподчинение все равно осуществится.

Таким образом, каждому участнику ужасного коллективного мифодейства на «Острове» представляется поистине роковой выбор – «ты» или «другие». При этом в полном соответствии с традициями антиутопических элитарных обществ, акцент сделан на естественном отборе. И даже сопереживая героям, каждый человек стремится выжить и сохранить свои идентичные качества которые он хочет не делить, а модернизировать.

Таким образом, на примере анализа псевдодемократичных, насквозь идеологизированных трендов постмодернистской визуальной культуры, мы видим, как массовому потребителю активно транслируются и навязываются искусственные мировоззренческие, нравственные и поведенческие шаблоны. Специфика же современного медийного пространства как раз и состоит в том, что наиболее

адекватно они реализуются как раз в контексте голливудской мифологии хоррор-кинематографа, архетипическая символика которых практически целиком выстраивается на образной диктатуре аффектов, ужасе и страхе.

Литература

1. Батаева Е.В. Видимое общество. Теория и практика социальной визуалистики: Монография / Е.В. Батаева. Харьков: ФЛП Лысенко И.Б., 2013. 349 с.
2. Malenko S.A., Nekita A.G. Horror films in unconscious anthropological strategies of biopower // Anthropological Measurements of Philosophical Research. 2018. № 13. С. 41–1. doi: 10.15802/ampr.v0i13.122984.
3. Сорель Ж. Размышления о насилии. М.: Фаланстер, 2013. 293 с.

МИФОСФЕРА

(Приложение к сборнику статей III Международной научной междисциплинарной конференции «Миф в истории, политике, культуре»)

Вдохновлено повествуя о богах и героях, миф имагинативно представляет каждому новому поколению абсолютные истины, диалектически «снятые» парадигмы всех видов и способов сопричастной деятельности человека, а также сценарии его ритуального взаимодействия с природой и социумом.

С.А. Маленко

В реальной социальной жизни какой бы то ни было эпохи люди не обходятся без мифов. Политики, производители услуг и товаров, торговцы и проч., используя это свойство человеческого сознания, навязывают свою идеологию, новые потребности и т.д. Имея все это в виду можно более адекватно строить наши научные исследования, маркетинговые стратегии, социальные идеологии как перспективы изменения жизни людей и общества в целом.

О.А. Габриелян

Поскольку главной целью Международной научной конференции «Миф в истории, политике, культуре» является не публикация сборника статей по мифологии, а объединение всех профессиональных исследователей мифа для обмена информацией и результатами своих исследований, организаторы конференции решили включить в новый сборник приложение под общим названием «Мифосфера», в котором можно персонально представить наиболее интересных исследователей мифа, а также их труды и идеи. По замыслу организаторов конференции формы подачи материалов и представления исследователей не ограничены и могут включать материалы обсуждения проблем по мифологии на «круглых столах», фрагменты работ наиболее интересных исследователей с представлением авторов, интервью с ведущими исследователями по ключевой мифологической тематике, рецензии на наиболее значимые труды по мифологии и т.п. В данном выпуске «Мифосферы» мы берём на себя честь представить выдающихся исследователей мифа, включая:

- специалиста в области теории развития, гносеологии, философских проблем естествознания и истории культуры, заведующего кафедрой онтологии и теории познания Российского университета дружбы народов (РУДН) Вячеслава Михайловича Найдыша, чей выдающийся двухтомный труд по философии мифологии уже стал научной классикой в сфере изучения мифа и мифотворчества;
- выдающихся исследователей в сфере компаративистской методологии и психосемантики мифов, сказок и эпосов профессоров братьев Андрея Александровича и Павла Александровича Гагаевых;
- организаторов замечательных научных конференций «Бренное и вечное» (2004-2013 гг.), основателей и руководителей новгородской школы мифологии заведующего кафедрой теории, истории и философии культуры Новгородского университета Сергея Анатольевича Маленко и профессора Андрея Григорьевича Некиту;
- симферопольских учёных: декана Философского факультета Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского Олега Аршавировича Габриеляна и профессора Антона Владимировича Карабыкова.

НАЙДЫШ Вячеслав Михайлович – *заведующий кафедрой онтологии и теории познания Российского университета дружбы народов (РУДН), доктор философских наук, профессор (г. Москва), автор более 200 публикаций, включая 19 монографий и учебников. Представлять его приятно, но сложно в силу широкого спектра его исследований, которые не ограничены сферой мифологии, но распространяются также на онтологию и методологию философского познания, а также историю культуры. О вкладе профессора В.М. Найдыша в развитие отечественной традиции изучения мифотворчества рассказывают специалисты, коллеги и друзья.*

УДК 165:008

Ставицкий А.В., Павленко А.Н., Барышников П.Н.

ОТЕЧЕСТВЕННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ МИФОТВОРЧЕСТВА КАК КУЛЬТУРНОЙ УНИВЕРСАЛИИ

Становление отечественной традиция изучения мифологических пластов культуры уходит своими корнями в эпоху романтизма, в первую половину XIX в. Такая традиция формировалась в общеевропейском контексте возрастания интереса к народной культуре, развитии исторических, этнографических, фольклорных, географических исследований культур народов Европы. Значимую роль в становлении такой традиции сыграла (получившая известность и признание на Западе) «мифологическая школа» в русской фольклористике XIX в. (Ф. Буслаев, А.Н. Афанасьев, А.А. Котляревский, О.Ф. Миллер, П.Н. Рыбников и др.). Под влиянием немецкого романтизма (Я. Гримм, В. Гумбольдт, Ф. Бопп и др.) в ней закладывались методологические основания исследований славянской мифологии и фольклористики. Она получила известность и признание на Западе. Наработки и результаты этой научной школы не потеряли своего значения и по сей день.

Если на начальных этапах своего развития отечественная «мифологическая школа» заимствовала теоретическую базу в вариантах лингвистической теории мифа (М. Мюллер, А. Кун, В. Шварц, В. Маннгардт и др.), то впоследствии поднялась на уровень разработки новых теоретико-методологических позиций в исследованиях мифотворчества.

Здесь особая роль принадлежит А.Н. Веселовскому и А.А. Потебне, в работах которых подчеркивалось, что сущность мифа коренится не в тех или иных природных процессах, отражаемых сознанием, а должна быть понята из образа жизни, синкретизма первобытной культуры, психологии человека, структуры и деятельности его сознания, из закономерностей объективации мысли и др. А

академик А.Н. Веселовский (вслед за романтиками) вообще рассматривал миф как универсальную характеристику сознания человека, творящего мифы в разных культурно-исторических условиях, и поэтому, по его мнению, конца «мифического творчества… мы не предвидим»[1]. Кроме того, отечественная традиция изучения мифотворчества опиралась также на представление, что миф должен быть понят не как частная функция сознания или бессознательного, а как выражение целостности человеческой жизнедеятельности, и потому, по словам А.Ф. Лосева, «всякая живая личность есть так или иначе миф»[2].

В послеоктябрьский период гуманитарные науки, проблемы человека и человековедения были сведены в основном к проблематике физической антропологии и этнографии; филологические науки выводились в отдельную отрасль знаний; сложно и противоречиво шло развитие психологии. В этих условиях наработки дореволюционной отечественной философии мифологии были утрачены.

Понимание мифологии долгое время ограничивалось гегелевско-марксистской трактовкой ее как явления исключительно первобытной культуры, полностью преодоленного последующим развитием рационализма. К западноевропейским теориям мифотворчества XX в. относились с опаской, без должного уважения, с гипертрофированным критицизмом, а многие из них просто замалчивались по идеологическим причинам (например, ницшеанская трактовка мифа, юнгианская концепция архетипов и др.). Последний великий представитель отечественной философии мифологии Серебряного века А.Ф. Лосев после выхода в свет «Диалектики мифа» стал предметом огульной малограмотной критики со стороны ортодоксальных псевдомарксистов.

Вместе с тем, общественные потребности, внутренняя логика развития социально-гуманитарного знания приводили к формированию новых исследовательских программ в рамках самой марксисткой парадигмы. Это позволяло обогатить, поднять на новый уровень и отечественную науку о мифе. Так, на основании идей этнической психологии Г.Г. Шпета и культурно-исторической школы Л.С. Выготского была разработана и реализована в ходе полевых исследований (А.Р. Лурией с сотрудниками, горные районы Узбекистана, 1931–1932 гг.) программа изучения психических, мыслительных процессов на ранних стадиях общественно-исторического развития. Эта работа проясняла ряд закономерностей качественного перехода от образа к мысли. Ценные результаты были получены и в советской этнографии.

В ходе исследований жизни, общинно-родового уклада, родоплеменной структуры и духовной культуры коренных народов Сибири, Дальнего Востока, Средней Азии и Кавказа был собран и обобщен богатейший эмпирический материал (работы С.А. Токарева, А.П. Окладникова, С.И. Толстова, открытие М.О. Косвеном патронимии как особой формы социальной организации, исследования дуально-родовой структуры А.М. Золотаревым и др.).

Они позволили конкретизировать представления о формировании первобытного мифа в контексте родовой общины, где определяющими были кровнородственные отношения, показав, что миф выступал обобщением коллективного опыта рода, который мыслил мир как живое, одушевленное существо, живущее по законам родовой общины. Так, например, Л.Я. Штернберг

[1] Веселовский А.Н. Собр. соч. Т. 16. М-Л., 1938. С. 39.
[2] Лосев А.Ф. Диалектика мифа// А.Ф. Лосев. Из ранних произведений. М., 1990. С. 461.

на материале духовной культуры коренных народов Сибири убедительно раскрыл и показал зависимость мифологических представлений от чувства бессилия человека перед стихией природных процессов и социальных отношений[1].

Исследования шаманизма народов Сибири позволили углубить представления о связи первобытного мифа и ритуала с обрядовыми действиями и магией[2]. При этом обряд и ритуал ими трактуются как важнейший момент самого процесса. А миф выступал и как способ объяснения ритуальных действий, и как их звено. Фундаментальный характер носили исследования чукотского шаманизма и его психотехник В.Г. Богоразом[3], который опирался на принципы анимистической теории мифа (в виде аниматизма, т.е. одушевленности всего мира, гилозоизма)[4].

Обогащению эмпирической базы науки о первобытном мифе в русле советской этнографии способствовала сформулированная в 1950-е гг. грандиозная исследовательская программа описания этнических общностей всех континентов нашей планеты, завершившаяся выходом в свет 18-томного издания «Народы мира. Этнографические очерки» (под ред. С.Н. Толстова)[5], не потерявшая своего научного значения вплоть до настоящего времени.

В 1960–1970-е гг. развитие культурологических и лингвистических исследований, принципов структурного анализа языка и культуры значительно расширили теоретико-методологическую базу изучения мифотворчества (работы Вяч. Вс. Иванова, В.Н. Топорова, Е.М. Мелетинского, реабилитированного к этому времени А.Ф. Лосева и др.)[6]. Одним из важных итоговых результатов этнографических и культурологических научных программ явился фундаментальный труд – научная энциклопедия «Мифы народов мира» (гл. ред. С.А. Токарев). В ней представлена масштабная панорама первобытной мифологии различных народов мира, роли мифологии в истории культуры, ее отражение в искусстве и литературе, а также теоретические модели мифотворчества. Эта работа во многом итоговая. В ней авторским коллективом обобщен опыт развития отечественных этнографических исследований первой половины и середины XX в., убедительно показано, что мифология – духовная основа организации первобытного общества, которая способствует кодификации и воспроизводству традиций, верований, социо-нормативных регуляторов, придает смысл ритуалам, обрядам, магическим действиям и др. Кроме того, в ней намечены пути, перспективы, задачи развития отечественной науки о мифотворчестве.

Одна из таких задач – возрождение утраченных в послеоктябрьский период традиций отечественной философии мифологии с учетом достижений западноевропейских школ изучения мифотворчества, а также теоретических моделей познавательного процесса, сложившихся в психологии и эпистемологии

[1] Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 246-247.
[2] Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII—XX вв. СПб.: 2006.
[3] Богораз В.Г. Чукчи. Т.1-2. Л., 1936.
[4] Богораз В.Г. Эйнштейн и религия. Применение принципа относительности к исследованию религиозных явлений. М-Пг., 1923. Вып.1.
[5] «Народы мира. Этнографические очерки» (под ред. С.Н. Толстова). В 18 т. М.
[6] Топоров В.Н. Первобытные представления о мире // Очерки естественнонаучных знаний в древности. М., 1982; Иванов Вяч.Вс. Образы природной среды в знаковых системах культуры и искусства // Художественное творчество: Вопросы комплексного изучения. Л., 1986; Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976; Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф // Труды по языкознанию. М., 1982, и др.

второй половины XX в. В числе первых к ее решению доктор философских наук, профессор В.М. Найдыш (род. в 1947 г.)[1].

В цикле его работ проанализирована история развития философии мифологии от античности до начала XXI в.[2]. В них:

- философия мифологии реконструирована как особый раздел философского сознания, предметом которого являются «основания мифотворчества и закономерности их исторического развития»[3], т.е. всеобщие условия генезиса и воспроизводства мифотворчества;

-.мифотворчество трактуется как базовая культурная универсалия, характеризующаяся следующими чертами – продуцированием и воспроизведением неинтерпретируемых обобщений на основе конкретно-чувственной образности; единством знания и переживания действительности; волевым самоопределением субъекта, явно выраженной заинтересованностью субъекта в таком наглядно-чувственном образе[4];

- первобытная мифология выступает здесь лишь исторически первой формой такой культурной универсалии;

- мифоподобные формы сознания порождаются на всех этапах культурно-исторического развития, вплоть до настоящего времени (квазинаучная мифология[5], мифы в СМИ, политическое мифотворчество[6], реклама[7] и др.).

Чем определяется универсальность мифотворчества? Вокруг ответа на этот вопрос формируется авторская концепция мифотворчества. Она базируется на представлении, что миф – это особая форма знания, которая содержит в себе чувственно-образные, абстрактно-понятийные и ценностно-смысловые компоненты, в результате чего миф можно легко редуцировать и к религии, и к искусству, и к морали, и к науке и др.

Поэтому, по мнению В.М. Найдыша, основания мифотворчества как культурной универсалии нужно искать в понятийном поле гносеологии, в закономерностях качественного перехода от чувственно-образного к абстрактно-понятийному уровню познавательной деятельности, в переходной фазе от образа к мысли, в структурных и функциональных перестройках чувственного и рационального уровней познавательного процесса. При этом трудности теоретической реконструкции перехода от образа к мысли связаны с тем, что мышление человека нацелено на выделение отношений между предметами, объектами, вещами, а не на отражение объектов самих по себе – для такой задачи достаточно перцептивного образа.

Теоретико-методологическую база решения данной проблемы представлена в:

---

[1] См.: Найдыш В.М. Научная революция и биологическое познание: философско-методологический анализ. М., Изд. УДН. 1987. Ценности познания и гуманизация науки. Отв. ред Найдыш В.М. и др.. М., Изд. РУДН. 1992 (в соавт); Найдыш В.М. Мифотворчество и фольклорное сознание// Вопросы философии. 1994, №2; Найдыш В.М. Цивилизация как проблема философии истории. М., Изд. СигналЪ. 1997; Наука и квазинаучные формы культуры. Отв. ред – Найдыш В.М. М., Изд. СигналЪ. 1999 (в соавт); Найдыш В.М. Концепции современного естествознания. Учебное пособие. М., Изд. Альфа-М; Инфра -М. 1999, Основания цивилизации. Философский анализ. Под ред. Найдыша В.М. М., Изд. СигналЪ». 2001 (в соавт) и др.

[2] Найдыш В.М. Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма. М., Изд. Гардарики. 2002; Найдыш В.М. Философия мифологии. XIX – начало XXI вв. М., Изд. Альфа-М. 2004; Найдыш В.М. Мифология. М., Кнорус.2010 и др.

[3] Найдыш В.М. Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма. М., Изд. Гардарики. 2002, С. 31.

[4] Найдыш В.М. Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма. М., Изд. Гардарики. 2002. С. 26–29.

[5] Наука и квазинаука. Под ред. Найдыша В.М. М., Изд. Альфа-М;2008;

[6] Найдыш В.М. Власть тайны. Очерки по философии мифологии. М., Изд. Альфа-М. 2014.

[7] Найдыш В.М. Мифология. М., Кнорус, 2010. С. 423–424.

- парадигмах отечественной и зарубежной психологической мысли XX в.;
- культурно-исторической концепции Л.С. Выготского, объясняющей развитие мышления надстраиванием с помощью знаков над образно-перцептивной психикой высших психических функций и последующее преобразование ими чувственных форм знания;
- психологической теории деятельности (в работах С.Л. Рубинштейна, А.Н. Леонтьева, П.Я. Гальперина, В.В. Давыдова и др.);
- «операционной теории интеллекта» Ж. Пиаже;
- информационной модели мышления Л.М. Веккера;
- парадигмах эволюционной эпистемологии, когнитивной психологии и др.

В свете таких теоретико-методологических позиций:

- становление мышления предстает как процесс превращения выделенных из образа абстракций и обобщений в операции над самим образом[1];
- система мышления функционирует через постоянное взаимодействие элементов (образов, абстракций, операций и др.) как в пределах каждого уровня, так и через межуровневое взаимодействие (между образами, с одной стороны, и операциями, знаками – с другой);
- приложение мыслительных операций (анализ, синтез, сравнение, абстрагирование, обобщение и др.) к сенсорно-образной части когнитивной системы позволяет извлекать из чувственных образов отдельные отношения, связи вещей, которые содержаться в чувственном образе, вплавлены в него;
- эволюция мышления определяется ростом операциональной активности субъекта;
- операциональный состав мышления исторически подвергается селекции (отбираются наиболее употребляемые, адаптированные операции), генерализируется, развивается в иерархически организованную систему (от частных до всеобщих, операций).

В работах проф. Найдыша В.М. показано, что операциональная модель мышления проясняет ряд принципиальных моментов мифотворческой деятельности сознания.

Во-первых, она проясняет эволюционно-биологические предпосылки мышления, вскрывает его истоки в эволюции сенсорно-перцептивного отражения. Ведь восприятие развертывается как активный, циклический и итерационный процесс, предполагающий реальные действия по обследованию объекта и его среды. При этом, субъект участвует в восприятии как целое, сенсорно-перцептивное отражение вплетено в акты повседневной жизнедеятельности субъекта и несет на себе их смысловой отпечаток.

Во-вторых, она объясняет связи мифа и ритуала. Мыслительные операции – дериват предметных операций. В период своего формирования мышление было предметно-действенным, непосредственно вплетенным в акты предметных действий. (Данный этап хронологически соотносится с эпохой нижнего палеолита). И только с развитием внутренней речи (интериоризация, эпоха мустье) мыслительные операции начинают постепенно выполняться независимо от предметных операций, т.е. идеально. Мифологическое мышление формируется в результате идеальных операций над образами.

[1] Найдыш В.М. Генезис мышления в свете неклассических эпистемологий //Человек, 2019, №1. С. 12-28.

В-третьих. В первобытной мифологии мыслительные операции над образами позволяют выявлять отдельные отношения, связи вещей, впаянные в образы, но сами мыслительные операции здесь еще не стали предметом сознательного преобразования. Поэтому в первобытном мифе субъект не умеет мысленно преобразовывать ту систему координат, в которой он находится, отношение субъекта к объекту «растворяется» в чувственно-эмоциональной сфере, в ощущениях, переживаниях субъекта. Здесь не разграничиваются – объект и его образ в сознании субъекта, объект и мысль о нем, вымысел и действительность, правда и «поэзия». Отсюда и некритичность мифа, антропоморфизм, тотемизм, неразличение в мифе части и целого, случайного и закономерного, единичного и множественного и др.

В-четвертых. Первобытное мифомышление развивалось по пути расширения мыслительного поля, отражения все более широкой области объективных отношений. Это возможно в том случае, когда операции над образами сами становятся предметом (операндами) для операций более абстрактного уровня. Так формируется понятийное мышление, устанавливающее логические, родо-видовые отношения, мыслительные операции приобретают обратимый характер, формируется индуктивно-дедуктивный строй мысли и др. Такие условия складываются в эпоху неолитической революции, когда субъект оказывается инициативным полюсом в системе отношений «мир-человек». Следующая историческая веха – «осевое время», зарождение научно-философского постижения и мира, и самого мифа, т.е. возникновение философии мифологии и др.

Пятое. Формирование научно-теоретической мысли не влечет за собой исчерпания мифотворческой способности сознания. Процесс мышление во всех его исторических формах предполагает продуцирование чувственной образности, ее неразрывную связь с личностным смыслом. Поэтому на всех этапах развития цивилизации сознание порождает мифоподобные структуры. Мифотворчество продуктивно там, где субъект не стремится вносить в результат познания поправки на особенность своей позиции по отношению к объекту, его устраивает, что образ объекта «растворяется» в чувственно-эмоциональной сфере, в его переживаниях, за которыми в конечном счете скрыты смыслы, интересы и мотивы его деятельности. Это характерно прежде всего для ценностных форм сознания – в художественно-литературной образности, нравственных оценках, политических идеологиях, религиозном мировосприятии, в СМИ, рекламе и др.[1] А поскольку смысловая составляющая сенсорно-перцептивного уровня когнитивной системы постоянно обогащается, усложняется, диверсифицируется, то это влечет за собой периодические накаты «волн» мифологизации и мистеризации культуры.

Операциональная концепция мифотворчества оказалась весьма продуктивной. Она позволяет объяснить природу неомифотворчества, в частности, квазинаучной мифологии[2], историю становления донаучных форм познания, происхождение архетипов культуры[3], этнического архетипа, проблему этногенеза[4] и др. Так, особый интерес представляют работы проф. В.М. Найдыша,

[1] Найдыш В.М. Мифотворчество в деятельности сознания // Вопросы философии. 2017, № 5. С. 26–34.
[2] Наука и квазинаука. Под ред. Найдыша В.М. М., Изд. Альфа-М; 2008.
[3] Найдыш В.М. Происхождение архетипов коллективного бессознательного// Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: философия. №1 (10-11) 2004-2005. С. 27–47.
[4] Найдыш В.М. Философия мифологии. XIX – начало XXI вв. М., Изд. Альфа-М. 2004. С. 521–528.

посвященные мало изученной и менее всего концептуализированной части истории науки – генезису науки, протонауке и науке древнейших цивилизаций[1].

В них в свете концепции операциональности мышления представлена развернутая панорама «культурного пространства» древневосточных цивилизаций, дана развернутая характеристика географических, биологических, медицинских, химических, астрономических и математических знаний Древнего Египта, Древней Месопотамии, Древней Индии и Древнего Китая. Много внимания уделено науке древнегреческой цивилизации. Рассмотрены вопросы культурных истоков античной цивилизации, характер «архаической революции», представлена обширная панорама античной науки от эпохи архаики до позднего эллинизма. Анализируя качественные этапы трансформации античного сознания, автор опирается на богатый и разнообразный материал из истории изобразительного искусства, литературы, этнографии, мифологии, религии и других отраслей духовной культуры.

Очевидно, что операциональная концепция мифотворчества как культурной универсалии открывает все новые «поля исследований». Одно из них представлено проблематикой непростых отношений мифа и тайны[2], мифологического и мистериального. Ей посвящены исследовательские работы автора последних лет.

Пожелаем ему дальнейших творческих успехов.

Литература

1. Богораз В.Г. Чукчи. Т.1–2. Л., 1936.

2. Богораз В.Г. Эйнштейн и религия. Применение принципа относительности к исследованию религиозных явлений. М-Пг., 1923. Вып.1.

3. Иванов Вяч.Вс. Образы природной среды в знаковых системах культуры и искусства // Художественное творчество: Вопросы комплексного изучения. Л., 1986. С. 20–30.

4. Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф // Труды по языкознанию. М., 1982. 480 с.

5. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976. 407 с.

6. Найдыш В.М. Власть тайны. Очерки по философии мифологии. М., Изд. Альфа-М. 2014. 288 с.

7. Найдыш В.М. Генезис мышления в свете неклассических эпистемологий //Человек, 2019, №1. С. 12-28.

8. Найдыш В.М. Концепции современного естествознания. Учебное пособие. М., Изд. Альфа-М; Инфра -М. 1999. 622 с.

9. Найдыш В.М. Мифология. М., Кнорус.2010. 432 с.

10. Найдыш В.М. Мифотворчество и фольклорное сознание// Вопросы философии. 1994, №2. С. 48-53.

11. Найдыш В.М. Мифотворчество в деятельности сознания // Вопросы философии. 2017, №5. С. 26-34.

12. Найдыш В.М. Наука в цивилизациях древности. Гносеологический анализ. Монография. М., Изд. РУДН. 2009. 306 с.

[1] Найдыш В.М. Наука в цивилизациях древности. Гносеологический анализ. Монография. М., Изд. РУДН. 2009; Найдыш В.М. Наука древнейших цивилизаций. Философский анализ М., Изд. Альфа-М, 2012.

[2] Найдыш В.М. Власть тайны. Очерки по философии мифологии. М., Изд. Альфа-М. 2014.

13. Найдыш В.М. Наука древнейших цивилизаций. Философский анализ М., Изд. Альфа-М, 2012. 576 с.

14. Найдыш В.М. Научная революция и биологическое познание: философско-методологический анализ. М., Изд. УДН. 1987. 176 с.

15. Найдыш В.М. Происхождение архетипов коллективного бессознательного// Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: философия. №1 (10–11) 2004-2005. С. 27–47.

16. Найдыш В.М. Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма. М., Изд. Гардарики. 2002. 554 с.

17. Найдыш В.М. Философия мифологии. XIX – начало XXI вв. М., Изд. Альфа-М. 2004. 544 с.

18. Наука и квазинаука. Под ред. Найдыша В.М. М., Изд. Альфа-М; 2008. 320 с.

19. Основания цивилизации. Философский анализ. Под ред. Найдыша В.М. М., Изд. СигналЪ». 2001. 307 с.

20. Ценности познания и гуманизация науки. Отв. ред. Найдыш В.М. и др.. М., Изд. РУДН. 1992. 240 с.

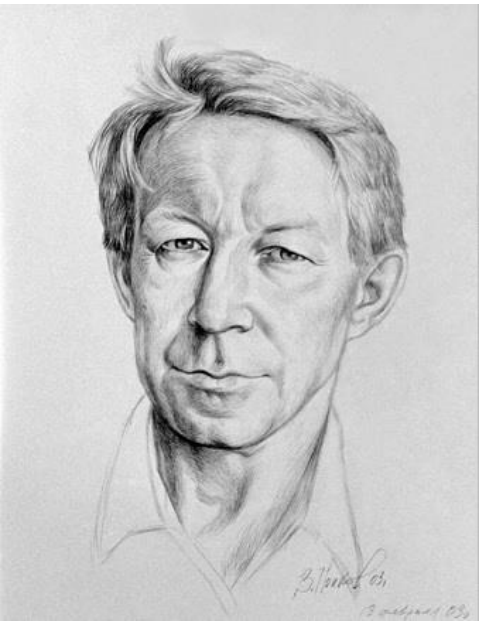
21. Цивилизация как проблема философии истории. М., Изд. СигналЪ. 1997. 81 с.

22. Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XX вв. СПб.: 2006. 664 с.

23. Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, 572 с.

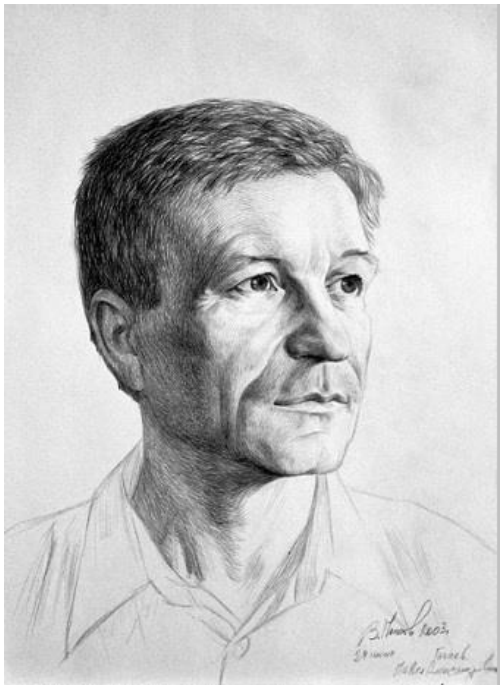
****

Андрей Александрович и Павел Александрович ГАГАЕВЫ



Андрей Александрович Гагаев – уроженец Пензенской области выпускник Мордовского госуниверситета по специальности «история». Докторская диссертация была посвящена теме «Теория и методология субстратного подхода в научном познании» (1995 г.). Профессор кафедры философии Мордовского государственного университета им. Н. П. Огарева.

В процессе своих исследований А.А. Гагаев создал теорию и методологию субстратного подхода в науке, разработал модель антиномичного суждения и т.д. Также вместе братья Гагаевы разработали оригинальную систему философии на основе теории и методологии субстратного подхода в науке, принципа культурно-исторического типа и космо-психо-логоса, антиномичной логики научного открытия и рефлексивной антиномичной теории истины, осуществили исследования в компаративистской методологии системы эпосов и сказок, создали науку «История философии этносов эрзи и мокши».



Павел Александрович Гагаев – профессор кафедры педагогики Пензенского госуниверситета. Докторская диссертация по теме «Русские философско-педагогические учения XVIII–XX веков: культурно-исторический аспект» (2000 г.).

П.А. Гагаев:

- крупнейший теоретик методологии в области методики понимания и интерпретации русского классического текста во всем его личном богатстве и адаптации к развитию личности русского ребенка[1];
- автор модели истории русской педагогики во взаимно-однозначном соответствии с космо-психо-логосом русского народа[2];
- автор цикла работ по мифологии и сказке в модели сравнительного исследования;
- автор работ в области философии христианства и др.

[1] Художественный текст как культурно-исторический феномен. Теория и практика прочтения. М. : Наука, Флинта, 2002. 184 с.

[2] Русские философско-педагогические учения 18-20-х вв. Культурно-исторический аспект. М. : Русское слово. 2002. 464 с.; Гагаев П. А. Философия школы России: Идея человека в русской культурно-типической традиции. История русских философско-педагогических исканий XVIII – XX вв. Пенза: ИПКиПРО, 1998. 516 с.

УДК 008

Гагаев А.А., Гагаев П.А.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ НАРОДОВ ЭРЗИ, МОКШИ И МОРДВЫ: ВВЕДЕНИЕ

Эрзянская и мокшанская философия прошли долгий путь развития и выработали в истории в коммуникации с русской и мировой философией свои формы и свой стандарт синтетического философствования.

Основные формы эрзя-мокши философии: нарративная философия языка, фоносемантика; теоретическая философия (метафизика – гносеология, онтология, логика, ОТС, этика и эстетика, философия науки, социальная философия, философия религии и юродства, философская антропология (общая философская антропология, отраслевая антропология, социальная антропология, метаантропология, культурно-типическая антропология), вненаучная философия (псевдонаучная, паранаучная, девиантная), мнимая философия, лжефилософия, антифилософия, философия Иуд Искариотов и Иудушек Головлевых как в «Масторaве» так и в 8 центрах; повседневно обыденная философия; философия здравого смысла, мудрость; психосемантическая философия; философия мифологии; философия эрзянской и мокшанской сказки; собственно синтетическая философия «Масторавы». Стандарт философствования – антиномичный тип логики, в котором достигается совместимость, выводимость, следование субдуктивных (мокша), едуктивных (эрзя), правдоподобных умозаключений; условно-категорических, разделительно-категорических, условно-разделительных (татарский тип философствования).

Специфика эрзя-мокшанской философии в истории следующая. Эрзянская и мокшанская философия развивается самостоятельно и в коммуникации с русской философией, прошла этапы: 1) 500-х г. до н.э. (первичная мифология, сказка и «Масторава») – X в.; 2) XI в. – 1552 г. (основной состав «Масторавы», Тюшти, сказки); 3) 1552 г. – середина XIX века (развитие в составе русского государства, философия права, философия сопротивления угнетению, христианизации, справедливость и борьба с рабством и крепостничеством); 4) вторая половина XIX в. – 1917 г. (просвещение, философия сказки в полноте, философия социализма и революции); 5) 1917–1991 гг. (развитие на базе мордовского госуниверситета всесторонней формы философии эрзи и мокши, хотя и в форме редукции и насилия в аспектах диамата, истмата, научного коммунизма, истории КПСС, исключения интенций к суверенитету и этническому образованию (формирование 8 центров философии эрзи и мокши, философии эрзи и мокши как единой территориальной общности: философии диалога М.М. Бахтина; центра свободной философии эрзянского этноса и развития эрзянской философии и мировоззрения в модели «Масторавы» А.М. Шаронова (основной суперцентр); логики и методологии науки, истории философии (А.А. Гагаев, Б.Ф. Кевбрин – философия мордовской исторической общности эрзи и мокши, В. И. Кемкин, А.А. Ямашкин – философия ландшафтов как тела этносов и их сохранения в хозяйственном освоении); философии социальной философии и социологии регионов А.И. Сухарева; философии этики Р.И. Александровой и Е.В. Мочалова; философии культуры Н.И. Ворониной; философии права и регионального права, влияния западного права на восточно-европейское право И.А. Дудко, Е.А. Гагаевой; философии исторического знания В.А. Юрченкова, Н.М. Арсентьева. Эти восемь центров имеют свои традиции, своих учеников, но в норме не поддерживаются системой республики и университета и на данный момент переживают состояние упадка; падает качество защищаемых диссертаций по всем указанным восьми

направлениям; 6) 1974-2025 гг. – этап развития свободной эрзянской философии, начатый в творчестве А.М. Шаронова. Борьба за признание «Масторавы» А.М. Шаронова в Мире, России; 7. 1) 1991–2025 гг. – полная трансформация философии в обоснование денежного мешка и капитализма (как судит И.А. Гобозов, ангажированность, идеология, конъюнктурность, как раз последнее и есть лжефилософия современности). 7. 2) 1991–2025 гг. – ускоренное развитие этнических философий на фоне деградации российской философии и отсутствия русской философии. Прежде всего, развитие татарской исламской турецкой и арабско-ориентированной философии. 7. 3) 1991–2025 гг. – этап деградации мордовской философии. Нарастает мелкотемье и утрачивается связь исследуемых тем регионального характера с общерусскими и мировыми проблемами.

Существует пять основателей эрзя-мокши философии: Тюштян (эпическая деятельность), С.Д. Эрзя (антропологическая философия совместимости, выводимости, следования рас и этносов), Т.В. Васильев (философия целостной формы жизни Масторавы), А.И. Сухарев (философия регионологии, социологии, университета, наук в их полной системе), А.М. Шаронов (философия жизни и смерти, эпической борьбы с необходимостями Масторавы).

Существует три русско-мокшанско-эрзянских мыслителя в области религиозной философии Господа, жизни и государства по этногенезу и демогенезу в территориальной общности русского народа, мокши и эрзи – св. Аввакум, обосновывающий единство веры, истины и справедливости в государстве и собственность Бога (русско-мокшанский мыслитель); Св. Никон, обосновывавший теократию и подчинение государства РПЦ (русско-эрзянский мыслитель); св. Серафим Саровский, обосновывавший совместимость, выводимость, следование Святого Духа – Истины и крепостного государства. Существует четыре этноопределенных центра – свободной эрзянской эпической философии А.М. Шаронова, мокшанской философии науки (спецификация локально-общего в особенных науках и определение локально-общим всеобщего) Б.Ф. Кевбрина, мокшанской философии сохранения ландшафтов А.А. Ямашкина, эрзянской философии этномузыки и этнопедагогики Н.И. Бояркина и Л.Б. Бояркиной. Существует русско-татарский центр философии совместимости учений пророка Мухаммада и Христа К. Тангалычева. Однако в РМ и у эрзи, и у мокши отсутствует наука – история философии эрзи.

Татарстан имеет свою науку: историю татарской философии и собственное историко-философское самосознание. У эрзи и мокши пока историко-философское самосознание не сложилось. Сущность и специфика эрзя-мокши философии. Эрзя-мокша за счет традиции «Масторавы» и работы университета МГУ им. Н.П. Огарева обладают сравнительно развитой формой философии.

В гносеологии она сосредоточена на локальном общем и определении менее общим более общего и более общим – менее общего; в онтологии – на локальных моделях закона природы и пространства-времени, форме диспозициональной вероятности, проблеме расширенного демографического воспроизводства этносов мокши и эрзи и возвращения им этнической собственности как прерогативы; в сфере логики на правдоподобных суждениях, субдукции и едукции, вероятности; в ОТС – на ограничении и критике редукционизма системного мышления и неприложимости формы системности к локально-общим объектам; в этике на коллективистских моделях этики и совместимости, выводимости, следовании систем «мы» и «я» при первичности «мы», на труде и творчестве не ради плодов, на равенстве прав природы, человека и животного мира; в эстетике на прекрасном как форме преодоления необходимостей и гармонии всеобщего и локально общего, основные виды искусства

– скульптура и живопись, род искусства – эпика; в мотивации на мотивации естественности жизни в моделях экологической справедливости, равенство прав природы, живых видов и человека; миссионерство – определение осуществлением учения Христа в жизни всеобщего, миссия – модель науки на основе локально-общего, субдукции и едукции, антиномичной логики, правдоподобных умозаключений Д. Пойя; целевая функция – совместимость, выводимость, следование этносов; судьба – быть одним из государственно-образующих этносов в России; предназначение – демонстрация гибельности безмерного терпения и интенции к естественной справедливости этнического характера; в области антропологии – критика искусственности современного человека и обоснование естественности человека как этнического существа; тектология – естественная иерархия, а праксеология – преодоление вместе с русским народом необходимостей частной собственности и власти в революционной борьбе за справедливость, истину и равенство; суперэтнические интенции – усвоение моделей науки, творчества русского и западных народов в русской системе творчества в целом.

Гагаев А.А., Гагаев П.А. История эрзянской и мокшанской философии, философии мордвы как исторической территориальной общности: В 3-х т. Т. 1. – 3. Саранск-Пенза, 2017. 609 с.; 213 с.; 258 с.

УДК 008
Гагаев А.А., Гагаев П.А.

АНТРОПОЛОГИЯ МАХАБХАРАТЫ

Человек несчастен.
Махабхарата

Многое и многое дано человеку, многое и многое свершает он в своем бытии, многое и многое он привносит в бытие, но все это не делает его счастливым. Человек изначально и извечно, – так говорит Махабхарата, – *несчастен.* Его удел – юдоль, страдания, терзания, смерть и новые воплощения (общую «пессимистичность» индийского эпического мировоззрения констатирует Я.В. Васильков [1, с. 142]. «Этот мир терзаем страданиями, проникающими плоть и сознание…», – утверждает персонаж Махабхараты [3, с. 17–18]. «Непрочным царством» называет Бхишма мир людей, уходя из него на поле кауравов [4, с. 200]. Называет мир герой Сказания непрочным, ибо все в нем (мире) призрачно, временно и в этом горько и отвратно. Земная жизнь (жизнь земными идеалами, а какие еще могут быть у рожденных в семье человека?) «не да (ет) наслажденья, а только терзанье», - восклицает другой герой Махабхараты [4, с. 187]. «Но знайте, существ совершая сожженье, – утверждает Астика, – что жизнь есть несчастье, что жизнь есть мученье» [4, с. 375]. Несчастен человек… Лучшее что его может ждать – «более беспечальное существование» [5, с. 81]. Лучшее, что его может ждать – нирвана. О ней говорит Кришна Арджуне в Бхагавадгите (нирвана Брахмо). Нирвана – состояние покоя (бесскорбия и в этом безмятежности), равновесия пред вечностью, холодной и далекой от человека. Кришна притягивает к себе Арджуну, обещает ему свою любовь, любовь к своему бхакти (преданному ученику), но ничего не дает ему, кроме бесскорбия и покоя… Может быть, этого достаточно индоарию?... Но Савитри, но Шантану, но Руру (так любящий свою Прамадвару), но Джараткару, но Астика… ?!

Махабхарата и русская педагогическая мысль

Махабхарата и русские люди… Не удалены ли бесконечно и непреодолимо друг от друга эти духовные реалии? Не удалены. Махабхарата *рядом с нами*. Она в нас. Ее глубокие смыслы внятны не одному (индо)арию времени создания и бытования Великого Сказания. Русской душе удивительно близки искания индоария в постижении смысла бытия, познания драмы и счастья жизни, путей милосердного участия человека в судьбах мира и своих собственных. Русский человек в веках, как и арий, искал в бытии сокровенного и высокого, русский человек в веках жизнь воспринимал как борение (подвиг) и дар (Божий), русский человек в общинном (общинно-континуумном) как традиционном для себя бытии обретал оправдание своим деяниям в земле. Внимание русской души к мирам Индии во второй половине XIX– начале XX веков (имена и деяния Л. Толстого, Н. Рериха и др.) показательно. У наших цивилизаций в духовном отношении больше общего, чем различного. Развитие глубоких политических и культурных связей между Советской Россией и Индией в XX столетии объясняется опять-таки общей духовной близостью наших народов.

Всякий из людей современной России, всматривающийся в лики Индии: ее религиозные вопрошания, ее танец, ее песню, ее слово, ее мысль, ее порыв и пр. – вслед за Толстым и Рерихом ощущает невольное родство с ними. Родство глубокое,

хотя и неявное. Индия влекла и влечет к себе русского человека. Вот братья-пандавы (воины, кшатрии) предчувствуют трагическое в отношении своего рода (сыновей Куру): противится их душа свершающейся распре между ними и кауравами. Но и ими же (пандавами) ощущается власть Судьбы. Она – не люди – вершитель земного. Всем им – пандавам – придется испить горечь отвратного, горечь сражения с дедами, дядьями и братьями. Всем им уготована участь *людей*. И примут ее (участь) братья! Примут как люди: достойно и с милосердием (возможным в условиях социума людей) к противнику. Примут и вознесутся на небо. Вознесутся по своей воле (они не захотят более жить, неся в душах своих память о свершенном насилии в отношении родственников)… И далека, и *светло близка* эта история (рассказанная вдохновенной Махабхаратой) для русской – мистически (религиозно) настроенной души. И она глубоко переживает драматическую встроенность человека во вселенскую мистерию, и его вековечное желание примирить все и вся и отдаться светлой радости единения с себе подобными… Близость духовных основ индийского и русского общества проявляется и в педагогической сфере. Русское педагогическое сознание, восходящее к традициям православного сосредоточения на себе самом как разрешении внутренних и внешних нестроений человека и опирающееся на общинное (общинно-православное) мировоззрение крестьян-хлебопашцев просторов Евразии, в целом – если отвлечься от обусловленных конкретным временем педагогических крайностей – легко открывалось и *открывается* вопрошаниям далекого (географически) от себя духовного мира.

Искание человеком в себе самом причин происходящего в мироздании, неприятие насилия (над духовностью человека, не говоря уже о физическом), бережное отношение ко всему живому, симпатия к иному (для себя) мировоззрению, следование традиции как (духовной) реалии, удерживающей человека и социум от отвратного, сосредоточение на самом себе как путь разрешения духовных и социальных проблем человека (сосредоточение как просветление), невмешательство в духовную и иную жизнь других форм жизни (включая социальные), почитание своей родины (Индии) как «священной и прекрасной» – эти краеугольные для педагогики Махабхараты положения внятны русскому педагогическому мышлению.

Мысли преподобного Нила Сорского о необходимости «великой и напряженной борьбы» человека с самим собою через «умное делание» (через сосредоточение на самом себе и высвобождении себя от греховных чувств и стремлений [6, с. 17, 30); твердые суждения Иосифа Волоцкого о важности для русского человека следования заветам «первоначальных пастырей» [7, с. 370]; обращение Паисия Величковского к душе человеческой как внимающей горнему [2, с. 251]; обоснование А.С. Хомяковым соборности как православной общности, поддерживающей в человеке лучшее из лучших в нем – его «свободу во Христе» [9, с. 108, 165]; неприятие Л.Н. Толстым в воспитании насилия, разделение им положения об общем невмешательстве в духовную жизнь человека [10, с. 117, 223–224]; положения К.Д. Ушинского о христианстве как духовной основе русского воспитания [11, с. 163]; мысли В.В. Розанова о родной культурной традиции как основе воспитания и образования индивида [8, с. 4], суждения ученого о полноте бытия (полножизненности его) как предмете воспитания и образования [8, с. 13]; общее внимание философов и педагогов страны к человеку в его живой встроенности в жизнь семьи, общины, социума, страны, в свою собственную духовную жизнь, в прошлое и будущее свое и народа; искания педагогов Советской страны для своих воспитанников абсолютного (дхармического, в стилистике Сказания) идеала (А.С. Макаренко, В.А. Сухомлинский и др.), сыновнее отношение к Руси-России, почитание ее святой и вдохновенной – все эти и другие реалии, столь характерные для русской педагогики, духовно

(аксиологически, гносеологически, психологически) близки (не чужды) педагогическим воззрениям Махабхараты. Непредвзятый, светло пристрастный (и потому глубокий) взгляд видит, сколь близок идеал Юдхиштхиры (царя справедливости) учителю дореволюционной русской или советской школ, сколь соотносятся друг с другом суждения о древнем (выверенном, традиционном) знании отшельника из Махабхараты и православного педагога нашего времени, сколь един взгляд на жизнь человеческую Махабхараты и всей русской принимающей и защищающей жизнь педагогической мысли.

Конечно же, различия между названными реалиями есть. И глубокие. Другая вера, другие формы хозяйствования, другой социум, другой тип мышления, другая климатическая среда продуцирования идей и пр., пр. И тем не менее, как это подсказывает принятый в индуизме метод мышления (полисемантический), общее в указанных реалиях превалирует над различным. Русской душе внятно искание арием сокровенного (горнего) в себе, русской душе объяснимы усилия его (ария) сберечь родную традицию, остаться ей верным, открываясь новому; русской душе светло близка устремленность индийца не наносить ни при каких условиях вреда живому (жизни). Возможно ли перенесение на русскую почву (в наше время) положений педагогики Махабхараты? Наверное, возможно в каком-то отношении. Но, полагаем, не это главное для современного русского сознания и не для осуществления этого писали мы свою книгу. Педагогика индоария как целое, следует признать, и близка, и *далека* от реалий жизни русского человека. Педагогика Махабхараты как некое сложившееся и глубокое, как то, что онтологически и гносеологически близкое русскому сознанию, может помочь последнему *познать самое себя*. В этом, полагаем, потенциальное воздействие Махабхараты на развитие русского педагогического сознания. Махабхарата для русского – педагогически мыслящего – читателя есть зеркало его собственных исторических исканий в сфере воспитания. В этом дивном, способном к светлой изменчивости (светлой множественности) зеркале русский человек может увидеть и свое искание абсолютного, и свое следование традиции, и свое вдохновенное полагание на жизнь как мерило всего и вся. Как и почему такое может произойти? Нами уже высказано, что Махабхарата есть некое сложившееся, пришедшее к своему пределу (и в педагогическом отношении). В качестве такового Махабхарата являет отчетливо строй своего педагогического мышления: его онтологию, антропологию, аксио-гносеологию, психологию, предмет, метод и др. Всматриваясь в близкую для себя и одновременно иную педагогическую духовность, увлекаясь ее живыми движениями, проживая их глубоко и искренне, русский человек и может со стороны (и в этом глубоко) взглянуть на то, чем сам пользуется в решении воспитательных задач. Важнейшие для русской педагогики положения могут быть пристрастно поверены (осмыслены, развернуты, развиты и пр.) через соотнесение их с таковыми же вдохновенной Махабхараты. Махабхарата для русской души есть (органическая, не наносящая вреда) рефлексия ее сокровенных исканий в сфере воспитания.

Махабхарата и современность

Стремящийся к успеху ничтожен.
Махабхарата

Махабхарата и современность… Соотносимы ли эти реалии? Может быть, Сказание давно (есть) анахронизм и место ему в филологическом музее среди других ветхих рукописей? Напротив! Махабхарата, как и тысячу лет назад, современна.

Своими смыслами она по-прежнему впереди погружающегося в пучину стяжательства и злобы человечества.

Махабхарата являет современному человеку пример *срединного* решения извечных для него вопросов. Современный человек в бытии ищет не достатка (достойной его ума и труда жизни, им движет не артха), но удовлетворения своей безудержной алчности. Жаждет человек стать властелином всего и вся (земли, животных, себе подобных), алчет он дать волю своим безудержным влечениям и насытиться властью над всем живым. Все встающее на своем пути с нечеловеческой злобой (злобой ракшаса) сметает он, вытесняет из бытия и не боится остаться в одиночестве в нашем из миров. Эти – отвратные – черты духовности современного человека явственно проступают прежде всего в европейце (германо-романце) и североамериканце (англосаксе) как характерных представителях современной *западоидной* цивилизации (термин и понятие А. Зиновьева). Политика европейцев и североамериканцев на Востоке (Сирия, Ливия, Ирак и др.), духовная экспансия этих этносов в отношении всего мира (права человека как мерило нравственности, либеральная идея, забвение традиций и пр.) – свидетельство в пользу приведенного суждения. Современный человек, отдаваясь своим ненасытным влечениям (к власти, комфорту и др.), рушит сами основы своего бытия: веру отцов, семью, (природо- и антропосообразные) формы хозяйствования, традицию как историческую память и другое светлое. Разрушая основания своего духовного бытия, современный человек губит саму жизнь. Губит себя *как живое существо.* Человек не чтит своих родителей, не любит, не борется за свою любовь, перестает быть отцом (матерью), не радуется своему труду (не возделывает землю), не переживает своей связи (своего единства) со всем живым, не ощущает своей ответственности за происходящее в нем самом и окружающем, не являет милосердие ко всему живому, не верит в свою божественную природу. Современный человек вытесняет себя из жизни (с планеты). Немногие его представители ощущают это. Ощущают и потому пытаются защитить природу (зеленые), вопиют против глобализма, противятся однополым бракам, восстают против войн и пр. пр. Но все это делают немногие. Большая часть человечества слепо движется к своему краху. Ей (большей части человечества) не внятна дхарма. Она себя почитает *законом*. Себя почитает властителем всего и вся.

Махабхарата странным образом своими смыслами притягательна для современного индоевропейского сознания. Почему странным образом? Потому что она далека-далека от нас во времени. Тысячелетия отделяют ее героев от нас. И, на первый взгляд, не ей – древнему Сказанию – врачевать сознание погрузившегося во внешнее (подлежащее карме, воздаянию) человека нашего времени. Не ей врачевать, на первый взгляд, именно на первый взгляд. Внимательный взгляд на Махабхарату открывает в ней то, что несомненно делает ее современной книгой, причем в высшей степени современной. Развернем свою мысль. Махабхарата, повествуя о близких ей по времени событиях в жизни человека (Древняя и Средневековая Индия) ставит не временные, а *извечные* для человека вопросы. *Весь ли* человек в его внешних (плотских) устремлениях? К чему влечет его *беспокойный* ум и *милосердное* сердце? Кто он в мире – *человек*? Кто он *для мира (бытия)*? Не следует ли человеку *отречься* от мира (от социальных благ), чтобы стать *самим собою?* Эти вопрошания Махабхарата поставила пред человеком тогда, когда он еще не знал благ современной цивилизации. Не знал, но для Сказания он уже был весь как на ладони. Все в нем – человеке – было открыто для вдохновенного Сказания. *Стремящийся к успеху ничтожен,* – возвестило Сказание. И услышал это человек. И задумался о себе, задумался о своей миссии в нашем из миров. И принял человек (индоарий) сказанное в его отношении. И устремился *к высоко-высокому* (Атману), устремился

вдохновенно, доверчиво, как умела это делать живая душа (индо)ария. Скепсис Махабхараты (скепсис в отношении внешних для человека – индрийных – ценностей) есть современнейшая психосоциальная реалия.

Природа человека, столь глубоко понятая Сказанием, заявляет о себе в поведении современных людей. Психические заболевания, суицид, наркотики, уход из социума внешне успешных людей, дикое разобщение индивидов – все это и другое не что иное, как выражение неприятия человеком современного социума, отличительная черта которого – стремление к успеху (овладению благами, овладению властью). Никакой другой эпос, никакой другой текст (и даже Библия) столь отчетливо, как Махабхарата, не ответил на вопрошание современного человека в отношении оснований современной жизни. Поражается читатель Махабхараты: поражается тому, как Сказание в незапамятные еще времена увидело в человеке его стремление стать успешным (овладеть благами мира) и как оно тогда же (в незапамятные времена) показало *бренность* избранной человеком цели (мечтали пандавы вернуть отцовское наследство и все – *духовно и физически* – погибли, все ушли в ином мир). Сказание современно и тем, что оно (к примеру, в отличие от буддизма) *не отвращает человека от жизни, от ее радости и драмы*. И это особенно близко погружающемуся в отчаяние современному сознанию. Махабхарата *принимает* жизнь. Ей она поет песнь, когда повествует о любви Савитри, о подвигах пандавов, о деве с ясной улыбкой Дамаянти, о царевне Кунти и другом светлом.

Махабхарата властно (она это может) подвигает читателя (современного) *довериться* и *открыться* жизни. Махабхарата обращается к тому, что непременно присутствует в душе современного человека. Она, как никакая другая книга, бережно обращается к сокровенным движениям души человеческой: ее жажде любви, ее исканию подвига, ее следованию чувству сопричастности с происходящим в мире, ее единению со всем живым и пр. Махабхарата современна и тем, что она указывает человеку путь срединного – *дхармического* – решения тревожащих его вопросов. Махабхарата обращает взор современного человека на его *традицию,* на свойственный его отцам уклад бытия. Махабхарата, как никакая другая книга, являет человеку его социокультурную природу. Махабхарата светло говорит человеку, что он – *весь* – живет не в этом времени и не в этом малом (социальном) пространстве, а живет *со всем миром своих отцов и дедов, со всем миром живого*. Махабхарата утверждает всей своей необъятностью незыблемость *общего (с мирозданием) бытия* человека. В *общем (вневременном)* бытии человек, утверждает Сказание, и обретает истинную (высоко-высокую) цель, истинное счастье и возможное (для него) успокоение. Махабхарата открывает современному человеку подлинную форму его бытия – бытие общинное (бытие большого во времени и пространстве человека). И следует бытию общинному современный читатель. И оно (бытие) объемлет его и начинает врачевать его истерзанную социальными иллюзиями душу…

Заключение

Одни поэты уже рассказали это сказание,
некоторые теперь его повествуют,
а другие еще поведают его на земле.
Махабхарата

Вот и прочли мы Махабхарату. Вот и всмотрелись в ее бездонные миры. Вот и задумались над тем, как в ее мирах поддерживается человеческое в человеке. Махабхарата больше, чем текст: она сама есть жизнь мира и человека. Не объять ее

смыслы, не запереть (заковать) их теми или иными ограничениями (понятиями, трактовками и пр.). Махабхарата вбирает в себя человека и бросает его во вселенскую драму, и в ней – и только в ней – рождается он собою *подлинным.* В этом педагогика Махабхараты. Всякий – с мыслью и с сердцем – читатель это понимает. Махабхарата в веках ставила человека вровень с мирозданием – бесстрастной дхармой. Махабхарата в веках учила человека всматриваться в мироздание и в себя самого и видеть свою дивную связь с происходящим в мироздании, видеть свою ответственность за свершающее в мире. Махабхарата в веках подвигала человека *исполнять свой долг самолично*. Махабхарата в веках поддерживала человека в его святой любви *к жизни*. В жизни учила она его видеть оправдание и преодоление своей кармы. В веках Махабхарата учила человека милосердию, милосердию к живому, к тому, что, как и он, рождается, полнится силою, дерзает, любит, радуется, печалится, теряет и обретает, надеется, верит и … угасает (уходит в иное для себя кармическое воплощение). В веках Великое Сказание – пятая Веда – учило ария (того, кто приветлив к чужестранцам) следовать *традиции*. Человеку с его возникновением (с его приходом на землю) внятен мир, внятна дхарма, внятна жизнь (как реалии, каковые извечные и неизменны в своей духовной основе), и потому в веках ему надлежит остаться самим собою – внимающим своему долгу, внимающим жизни. Потому ему надо следовать тому, что когда-то уже было пережито его великими предшественниками. Они и он есть один большой человек, и лишь ему – большому, не меняющемуся во времени человеку – по силам в его вселенском странствии встать вровень с дхармой.

Махабхарата не запрещала человеку открываться (не искать, но открываться) новому: она вместе с ним иначе (чем это было в другие эпохи индоария) смотрела на великое сражение на поле Куру. Она учила его понимать себя и мир и потому учила встречать открывающее в нем и мире как бесконечно стремящихся к дхарме реалий новое как откровение, как радость, как дар себе со стороны бесстрастной дхармы. Махабхарата рассказывалась, рассказывается и будет рассказываться поэтами на Земле. Будет она волновать и *умиротворять* сознание еще многих и многих своих читателей.

Махабхарата сама есть *благочестие.* Читающий ее да возвысится *до не причинения вреда живому…*

Литература

1. Васильков Я.В. О центральных образах «Стрипарвы» / Махабхарата. Книга Десятая. Сауптикапарва, или Книга об избиении спящих воинов. Книга Одиннадцатая. Стрипарва, или Книга о женах. Издание подготовлено С.Л. Невелевой и Я.В. Васильковым. М.: Янус–К, 1998. С.133–158.

2. Жития и творения русских святых. М.: Современник, Донской монастырь, 1993. 480 с.

3. Махабхарата. Книга Третья. Лесная (Араньякапарва). Перевод с санскрита, предисловие и комментарий Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987. 799 с.

4. Махабхарата. Рамаяна. Перевод с санскрита. Художественная литература, 1974. 606 с.

5. Невелева С.Л. Мифология древнеиндийского эпоса (Пантеон). М.: Наука, 1975. 118 с.

6. Преподобный и Богоносный Отец наш Нил, подвижник Сорский и устав его о скитской жизни, изложенный архмандритом Иустином. М.: Типография И. Ефимова, 1913. 114 с.

7. Преподобный Иосиф Волоцкий. Просветитель. М.: Спасо-Преображенский монастырь, 1994. 382 с.

8. Розанов В.В. Сумерки просвещения. М.: Педагогика, 1990. 621 с.

9. Сочинения Алексея Степановича Хомякова. Богословские и церковно-публицистические статьи. Петроград: Издательство П.П. Сойкина (год не указан). 398 с.

10. Толстой Л.Н. Педагогические сочинения. М.-Л.:АПН РСФСР, 1948. 399 с.

11. Ушинский К.Д. Собрание сочинений. Т. 2. М.-Л.: АПН РСФСР, 1948. 655 с.

Гагаев А.А., Гагаев П.А. Педагогика Махабхараты. М.: РИОР, Инфра-М, 2015. 246 с.

Сергей Анатольевич МАЛЕНКО

Маленко Сергей Анатольевич – российско-украинский философ. Выпускник Киевского национального университета им. Т.Г. Шевченко (1994 г.) по специальности «философия». Доктор философских наук (2010 г.). Заведующий кафедрой философии, культурологии и социологии Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого.

Инициатор создания и бессменный научный руководитель научной и учебно-методической лаборатории философского факультета НовГУ «Берестяная грамота» (2004 г.), в рамках работы которой сформирована и активно работает научная школа по комплексному социально-философскому и культурологическому изучению мифологии массового общества и массовой культуры.

Исследовательские интересы Маленко С.А. стали основой авторской концепции Всероссийской научной конференции «Бренное и вечное» (2004-2013 гг.), посвященной всесторонней междисциплинарной разработке проблем мифа и мифомышления в спектре институтов массового общества; а также организованного им, при поддержке администрации НовГУ, философско-культурологического альманаха «Берестень» (2008-2010 гг.).

Маленко С.А. является основателем и руководителем научного направления «Архетипические и мифосимволические сценарии социокультурного взаимодействия». В ходе его практической реализации были рассмотрены: «Проблема индивидуального и социального измерения феноменологии архетипа» (2003–2005 гг.); «Иночество: архетипические и социальные аспекты символизации Самости в духовных традициях Новгородской земли» (2014–2015 гг.); «"Материнский" Новгород и "отцовская" Москва: драма софийного и имперского начал в русской ментальности» (2016–2017 гг.); «Архетипическая мифология американского фильма ужасов: символические смыслы в идеологических проектах социального управления» (2018-2020 гг.).

Основные выводы научных исследований Маленко С.А. отражены в более чем 200 публикаций, включая 9 монографий и 21 учебно-методическое пособие.

УДК 316

Маленко С.А.

АРХЕТИПИЧЕСКИЕ И МИФОСИМВОЛИЧЕСКИЕ СЦЕНАРИИ В ИДЕОЛОГЕМАХ СОЦИАЛЬНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Настоятельная необходимость оптимизации и модернизации процессов социального взаимодействия, безусловно, предполагает опору на солидную мифологическую, философскую и научную традицию, сообразно и непротиворечиво раскрывающую сущность природы человека и специфику организации пространства его жизни. При этом опыт XX века – самого конфликтного столетия в писаной истории человечества – наглядно продемонстрировал, что сформированные в границах

европейской рационалистической традиции подходы, пусть даже идеологически декорированные под бурную духовную жизнь, все-таки неспособны адекватно оценить характер, масштабы и возможные перспективы взаимодействия человека и общества в современных условиях. Именно поэтому череда мощнейших политических, финансово-экономических, социальных и культурных кризисов рубежа тысячелетий сопровождается невиданным ранее методологическим плюрализмом, хоть в какой-то мере пытающимся заполнить поистине трагический вакуум в социально-философском и социокультурном постижении массива указанных проблем. Подобный факт должен не столько настораживать, сколько восприниматься как действительное отражение неоднозначного характера социального бытия и уникальности самого человека, непременно провоцируя неординарные гуманитарные усилия, направленные на создание целостного мифосимволического образа её сущности и стратегии дальнейшего развития.

На этом же фоне повсеместно наблюдается всплеск иррациональных социальных практик, которые, посредством спектра специфических мифологических сценариев эксплуатации медийных коммуникаций, пытаются хоть как то компенсировать однозначный, функциональный, излишне прагматичный, а иногда и откровенно коммерческий характер современного социального взаимодействия. Старательно капитализируя весь массив стереотипов, предрассудков, заблуждений, выработанных человечеством за весь период его цивилизованного развития, СМИ продуктивно убеждают как политиков, так и обывателей в чрезвычайной действенности, прагматизме и потребительской привлекательности мифологизированного мира медийных иллюзий.

Однако и задолго до появления печатного слова, телевидения, Интернета роль мифоподобных домыслов и досужих фантазий в отправлении социального взаимодействия была необычайно велика. И в то время, когда европейская интеллигенция самозабвенно упивалась иллюзорностью всеобщего торжества рационалистических и эстетических идей, среда обывателей, как и много веков назад, пребывала в практически неизменном мифологизированном пространстве хозяйственно-бытовых стереотипов. Однако, несмотря на кажущуюся полярность мифоподобных ментальных вымыслов, которым ритуально поклонялись на протяжении всей истории человечества различные социальные слои, тем не менее, им до сих пор удавалось воспроизводить более или менее действенную иллюзию единства цивилизованного пространства и взаимной необходимости поддержания хотя бы видимости адекватного и прогрессистски-ориентированного социального взаимодействия.

То есть, те мифологизированные идеологические надстройки, которые наш современник воспринимает как неотъемлемый элемент социальной жизни, на самом деле являются лишь производными векового непонимания сущности мира и человека, что фактически свидетельствует о всеобщем и трагическом крахе рационалистического сценария их интерпретации. Современный «культурный» человек «вдруг» и «вновь» оказался не только не «разумным», но и преисполненным вековых низменных страстей, которые порою даже не могут быть сопоставимы с тем, что цивилизация традиционно именует «дикостью» или природой. Произошедшая под аккомпанемент мировых войн и кризисов кровавая, явно дерационализирующая «революция» сознания и тела обернулась для нашего современника реальностью тотального разложения духа в тоталитарных по своей сути и проявлениям структурах производственно-потребительской повседневности.

Иногда может показаться, что виной всему стало именно открытие в лоне позитивизма феномена бессознательного. А само оно, как бездонное вместилище всех первобытных, а потому асоциальных грехов, как раз и является тем главным внутренним «смутьяном», который методично, но отнюдь не безуспешно, расшатывает остатки цивилизационной гармонии. Но этот взгляд скорее характеризует традиционную практику оценки непонятных, а

потому нежелательных, оппозиционных и, безусловно, «враждебных» фактов социальной действительности.

Парадоксально, но по мере роста небывалой ранее эскалации давления на человека со стороны ведущих социальных институтов, возникают насквозь мифологизированные идеи и теории, позволяющие хоть как-то компенсировать усиливающуюся однозначность политического управления, как бы «укрывая под своей сенью» еще не до конца «препарированные» и разложенные в научных классификациях свойства человеческого сознания и души. Поэтому появление на горизонте гуманитарного знания понятия «архетип» свидетельствовало о давно вызревшей тенденции к исследованию глубинных, практически нерефлексированных ранее способов детерминации индивидуального сознания и форм социального взаимодействия.

В этой связи, для незаангажированного исследователя будет важным наконец-то позволить себе увидеть проблему человека и окружающего его социального контекста с различных сторон, вне диктата корпоративных стереотипов и институциональных предрассудков. В то же время, как показывает практика, изучение бессознательной, мифологической в своей основе, детерминации процессов социального взаимодействия выступает одной из наиболее значимых не только научных, но и политических задач современности.

Появление новых специфических отраслей человеческой деятельности (а также моментально надстраивающихся над ними и уже показавших свою эффективность управленческих механизмов) было во многом обусловлено именно конституированием бессознательности как одного из ведущих способов идеологической мифологизации, идеологической адаптации и институциональной оптимизации социальных отношений.

Сталкиваясь с подобной ситуацией, не только маститый исследователь, но и типичный «средний» обыватель зачастую не может определиться в выборе традиционных мифоиллюзий, которыми он здесь и сейчас будет «измерять» эффективность социального взаимодействия.

Непредвзятый анализ социальной реальности позволяет констатировать, что, пока не существует эффективной и действенной идеологической модели человека, способной, на сегодняшний день, полностью заменить в разнообразных социальных контекстах ее древний, и до сих пор не до конца управляемый, природный аналог. А потому, все еще сохраняется актуальность выработки интегральной гуманитарной мифосимволической методологии, предоставляющей возможности ненасильственного, бесконфликтного и органичного познания человека с целью адекватного, и сообразного его природе, вовлечения в парадоксальные постмодернистские пространства современного социального взаимодействия.

Возникновение и становление опыта индивидуального сознания всецело обуславливается его генетической связью с бессознательными способами «презентации» архетипов, которые именно в ходе мифосимволического соединения с осмысленными или неосмысленными результатами индивидуального опыта, получают шанс на уникальное, творческое преобразование в сознании.

Архетипы коллективного бессознательного предстают поколенческим хранилищем и примордиальной «матрицей» мифосимволических образов, содержащих колоссальный эмоциональный потенциал развития сознания, адекватно включающий его в процессы социального взаимодействия. Именно архетипы осуществляют предварительное преобразование индивидуального жизненного опыта, а их априорность открывает бесконечные возможности деятельностной апробации сознания. В то же время, архетипы как автономные, бессознательные, трансцендентальные истины символически «отрицаются» социальным опытом как своим инобытием, предоставляя возможность осуществления индивидуальной

свободы. Из понятийно невыразимой, примодиальной целостности бессознательного архетипы входят в круг «вечного возвращения» сознания как его всеохватывающие символы.

Как всеобщим формам бытия духа, которые заполняются только содержанием вдохновленной деятельности, им необходимо «просветиться» и «представить себя» в способах человеческого бытия. Именно поэтому архетипы не только выступают организаторами и проводниками человеческого опыта, осуществляя его диалектику в коллективных бессознательных представлениях, но и являются природными гарантами потенциального присутствия смысла в любых, освящаемых мифом, процессах социального взаимодействия. В то же время процесс становления индивидуального сознания является развитием духа в его архетипической, мифосимволической форме, которая и придает ему универсальный, онтологический статус.

Авторская феноменологическая реконструкция сущности взаимодействия природы и общества позволяет установить, что исходная реальность явления сознанию архетипа представлена естественными, первично-коллективными, мифосимволическими способами освоения и деятельного преобразования мира. В силу этого диалектический потенциал архетипа состоит именно в его бессознательном порыве выявлять, проявлять, образовывать, а с помощью мифов и символов также и эссенциировать в сознании человека ментальный опыт поколений, что и выступает непременным условием возникновения и развития фундаментальных моделей социального взаимодействия.

Бессознательное пространство человеческой души, ещё с первобытных времен, не имеет четкой топологии, которая с избытком обнаруживается в господствующих сегодня институциональных и предельно идеологизированных мифоформах социального взаимодействия. А структурирование и последующие топонимические процедуры в отношении архетипического пространства бессознательного, издавна вызывавшего у человека мистический ужас и сакральный трепет, стали возможными лишь на зрелых этапах социального взаимодействия.

В то же время, авторские исследования юнгианских принципов архетипической диалектики бессознательного позволили установить, что она может быть представлена только мифическим, образно-символическим языком, напоминающем либо архаические, первобытные представления о социальной нерасчлененности человеческой души, либо исконно детские игры с пространством мифически оживающего вокруг них мира как поколенческого пантеона родственников.

Такой вывод опирается и на специфику процедуры номинирования К. Г. Юнгом бессознательных закономерностей развития сознания, представленных образно-символическими презентациями «архетипического семейства»: «Тени», «Персоны», «Матери», «Отца», «Анимы», «Анимуса», «Мудрого Старца», «Мудрой Старухи», «Самости». Обнаруженные соответствия особо актуализируются в связи с настойчивыми попытками тоталитарного по своей сути научного анализа архетипов коллективного бессознательного, непременно предусматривающего их классификацию и иерархизацию. Сложившиеся на основании этого научные традиции страдают чрезмерной функциональностью и остенсивностью обобщений, состоящих в идеологизированном группировании архетипов по семейному, антропологическому, а, с недавних пор, и откровенно институционально-корпоративному принципу.

Стереотипно «архетип» интерпретируется как способ насильственного аналитического «изъятия» из традиционных мифосимволических и социокультурных контекстов и последующего структурирования бессознательных образов/символов/знаков или как официальная модель идеологической адаптации

эмоционального опыта жизни индивида. Однако за удушающими рамками логических интерпретаций, архетип – это живое взаимодействие коллективного бессознательного с мифосимволическим опытом его индивидуального осознания; это – принципиально неинституализируемый, социально неопределяемый и научно неверифицируемый синтез бессознательно-организованных родовых содержаний сознания и деятельности, представленных в мифосимволических формах.

При этом, гарантом сохранения гармонии сознания и тела человека, равно как и единственным способом осуществления его экзистенции выступает непрерывное мифосимволическое взаимодействие различных архетипических содержаний. А потому процедура чувственно-сознательного «вывивания» индивидом любого образа или смысла должна иметь статус уникальной, творческой, социально-значимой деятельности.

Сама диалектика архетипа детерминирует неправомочность и трагичность её логических толкований и утверждает наличие тотального коллективного бессознательного, мифосимволического начала, позволяющего не только адекватно рассматривать особенности феномена «ментального», но и проводить широчайший анализ любых проявлений природы, индивида и социальных институтов, а также любых форм их взаимодействия. На основе вышеприведенного анализа предлагается определить архетип коллективного бессознательного как образ родового бытия сознания, который бессознательно организует существование поля исходных природных смыслов и возможности их мифосимволических толкований в пространствах индивидуального и социального взаимодействия.

Процесс социального познания стихийно либо целенаправленно предполагает освоение мифосимволических «механизмов» формирования и действия бессознательных коллективных представлений. В первую очередь, их возникновение обусловлено мифосимволическими закономерностями, связанными с процессом проявления архетипических содержаний в сознании посредством бессознательного проецирования, протекающего исключительно в формах имаго как первичных образных презентаций архетипа.

Проекция как исходная материя и способ имагинативного осуществления архетипа является бессознательным отрицанием индивидом собственных содержаний, специфически воплощающихся в доступном ему, объективированном фрагменте мира. Вынося имаго из хаоса и тьмы коллективной души, архетип предоставляет сознанию возможность его всестороннего созерцания и переживания. А само имаго выражает индивидуальный по способу явления, оживший в представлениях человека коллективный, мифосимволический опыт предков, приобретший в данный момент познавательную и деятельностную актуальность.

Оставаясь неосознанным, имаго продолжает ретранслировать архетипические эманации, которые в условиях индивидуальной и социальной невостребованности могут вступить в явный или вытесненный конфликт с идеологизированными нормами социального взаимодействия.

Оформление и консервация подобных конфликтов с социальной средой в итоге грозит обернуться всеобщей бессознательной апатичностью и духовной стагнацией социокультурного пространства. Если же имаго отвечает ожиданиям индивида, то человек бессознательно формирует для себя группу схожих, «своих», а в противном случае, «чужих» имаго-комплексов, позволяющих ему сформировать мифосимволический круг имаго-партнеров в первичном пространстве социального взаимодействия. Захватывая в свою орбиту все большее число формально незнакомых друг с другом людей, имаго-комплекс создает предпосылки их бессознательного объединения в массу, коллективные способы бытия которой наглядно демонстрируют

мифосимволические корни имагинации. Этот механизм прослеживается и во взаимодействии индивида с социальными структурами с той лишь разницей, что, с увеличением степени включённости человека в круговорот групповых, партийных, государственных отношений, качественно деформируется характер бессознательного имагинирования, детерминирующего все без исключения формы социальной коммуникации.

Таким образом, диалектика архетипа представлена, с одной стороны, *имагогенным* сценарием, символизирующим естественную меру развития сознания в творческом преобразовании человеком природы и общества. С другой стороны, *имагостазный* сценарий «успешно» реализуется в системных, социальных формализациях бессознательных содержаний, означенных идеологизированными иерархиями частных, конъюнктурных приоритетов.

Как известно, архетип непосредственно не проявляется в сознании, прежде всего из-за специфики организации бессознательного. Он представляет лишь те неосознанные содержания и лишь в том виде, в котором они могут быть адекватно интегрированы Эго.

В то же время, мифосимволически сообразовывая противоположности осознанного и неосознанного, архетип объединяет их в ряде имагинативных трансформаций бессознательных содержаний, итогом которых становится рождение фантазий и образов как примордиальных средств выражения архетипических истин. Первичное бессознательное и неосмысленное имаго эволюционирует к являющемуся в сознании образу, выступающему и этапным «снятием» диалектики архетипа и, одновременно, промежуточным результатом освоения мира в целостной, общеузнаваемой, социально приемлемой и потенциально транслируемой форме. Как итог процесса имагинативного «отбора» и «обобщений», образ является для человека и формой созерцания архетипа, и попыткой мифосимволической фиксации экзистенциально существенного.

Образ имагинативно раскрывает коллективно создаваемую модель взаимоотношений индивида с природным и социальным контекстом, представляет картину родовой жизни. А, оставаясь глубоко индивидуальным и неповторимым, он воплощает архетипические возможности экзистенциального развития человека. Принципиальная имагинативная неверифицируемость и исходная социальная незаангажированность образа превращает его как личное, так и коллективное переживание в единичное, индивидуальное мифосимволическое событие, вдохновляющее человека на деятельное освоение архетипических путей самопознания. Тогда как принудительная социально-ролевая адаптация человека неизбежно превращает исключительно индивидуальный процесс образного познания архетипа в эффективный инструмент идеологического производства и регулирования имагостазных, рефлекторно-знаковых форм социального взаимодействия.

Несмотря на это, образ всегда остаётся пространством стихийного, имагинативного воссоединения бессознательного с сознанием, а с появлением в Эго символа возникает реальная перспектива мифического осознания индивидом бессознательных, экзистенциальных и, возможно, социальных трансформаций, что составляет основное содержание имагогенной тенденции развития диалектики архетипа.

Именно образ является первым и наиболее адекватным сценарием имагинативной диалектики бессознательного и сознания, тогда как его символизация выступает новым этапом сосуществования и взаимоперехода архетипических противоположностей в Эго. При этом, сознание, «вытянувшее» из глубин бессознательного потенциально осмысливаемое и переживаемое содержание, получает в свое распоряжение аккумулированную в нем

поколенческую витальную энергию, которая, будучи сообразной не только индивидуальному опыту, но и различным групповым представлениям и традициям, органично воссоединяется в символе. Итак, символ – это образ любого предмета, явления или отношения, включенного в имагинативно освоенное сознанием пространство, собственно и составляющее очеловеченный, мифологизированный мир.

Символы имагинативно отображают ментальный, бессознательный характер социального взаимодействия. Они порождают множества экзистенциальных смыслов, открывающих человеку возможные варианты преодоления гносеологического диктата социальных устоев как форм идеологической конфронтации материи и духа в сознании. Как соединительная ткань коллективного мышления и чувственности, предоставляющая возможности осмысления человеческой экзистенции, символ выводит индивида из тьмы неведения или кошмара означенной и идеологически регламентированной социальной обыденности в сферу мифического и архетипического, открывая перед ним подлинную, сокровенную тайну бытия.

Имагинативное образование символа как коллективного феномена является промежуточным результатом архетипической диалектики сознания, организующей как развитие отдельного индивида, так и социума в целом. Поэтому, социальный удел символа, в свернутом виде представляющего знаковые парадигмы исторических периодов развития цивилизации, предопределен устоявшимися механизмами адаптации и сформированными на их основе моделями социального взаимодействия.

Современный цивилизованный человек, посредством официально действующих знаковых систем, произвольно и эклектично «потребляет» древние символы, бессознательно транслируя их в пространство повседневного и социального опыта. Подобное бездумное и бесчувственное «оперирование» сакральными символами выхолащивает их древние смыслы, превращая в значимые, конъюнктурные и популярные метки типичных социальных ситуаций. Но в случае принудительного включения в знаковые системы, «символ десимволизируется», трагически утрачивая свою непосредственную имагогенную, нуминозную сущность. Именно поэтому большинство религиозных и других идеологических систем неизбежно деградируют в догмы, в то время как подлинное предназначение символа – всегда «разговаривать» с человеком на имагинативном, современном языке его сознания как архетипической меры его освоения.

Исследование соотношения образа и символа позволяет выделить смысл как организующую материю сознания, воплощающую примордиальную неактуализированность и многовариантность имагогенного освоения архетипа. Неоднозначность этих процессов детерминирует характер как идеологических интерпретаций, так и дальнейшие стратегии их институциональной и корпоративной социализации. Упрощенный сценарий толкований индивидуальных имагинаций связывается с их редукцией к типичным социальным ситуациям, выражающим господствующие коллективные стереотипы или имаго-комплексы. Будучи искусственно отделенными от объективированных социальных обстоятельств, они представляют господствующие бессознательные тенденции социального взаимодействия. Но, в случае их мифосимволического осмысления, индивид оказывается способным возвратить себе как ранее отторгнутые и овеществленные, так и социально неактуализированные собственные бессознательные содержания.

В то же время, только интегративный, мифосимволический подход к интерпретации и последующей социализации перекрещивающихся образно-символических контекстов диалектики архетипа, гарантирует рождение и приращение смысла в сознании. Потому подлинная интерпретация/социализация коллективных представлений предполагает восхождение к конкретным обстоятельствам жизни индивида, имагинативно прикасающегося к архетипической всеобщности символа. Изначальная и неизбывная множественность имагинативных толкований символа свидетельствует о принципиальной, поистине

мифической незавершенности освоения любого символизируемого содержания сознания и выступает естественным способом его бытия.

Диалектическая интерпретация/социализация всегда предполагает содержательный «зазор», обнаруживая возможность постоянного индивидуального поиска, имагинирования и опонячивания новых смыслов в сознании и социальной практике. Некомпетентный подход к решению этой не просто научной, но фундаментальной социальной проблемы порождает реальную опасность сведения всего разнообразия смысловых полей символизации сознания к их одномерным идеологическим интерпретациям/социализациям, основанным на одном, произвольно выбранном и зафиксированном социальном значении.

Показательно, что даже к самой процедуре интерпретации/социализации символа индивид вынуждается исключительно конкретным социальным контекстом, знаково сублимирующим весь предшествующий духовный опыт человечества. Тотальная социализация сознания является его фактической «идеологизацией» как логической «оснасткой» процесса имагостазного потребления символа, расчлененного на множество социально-атомизированных значений.

Оформление имагинации символа в виде «номенклатуры» лояльных власти рескриптивных значений и значимостей неминуемо приводит к утрате его архетипической существенности для человеческого сознания и априорной мифосимволической способности сообразовывать жизнь индивида с пространствами его социального взаимодействия.

Альтернативный образно-символическому, имагостазный сценарий социализации диалектики архетипа всегда представлен процессами стратификации бессознательных содержаний в корпоративно-идеологических конфигурациях знаков, значений и значимостей. Изначально именно форма знака фиксирует идеальный контекст, содержательно образуемый ее значениями, поддерживая диалектику образа в символе, являющем индивидуальному сознанию непосредственность архетипического смысла.

Миссия знака (в его *имагогенном* понимании) как раз и состоит в «привязывании» сознания человека к доступным реальностям мира на всех этапах его осмысления. Архетипический потенциал знака проявляется в перманентном имагогенном «сканировании» мира на антропомерность, то есть на соотнесение наличной предметности с достигнутым уровнем ее сознательного освоения. Знак оформляет сферу изменчивых значений, придающих человеку некоторую экзистенциальную уверенность и социальную стабильность.

Формирование спектра значений, как промежуточный этап явления смысла, выступает априорно имагогенным процессом соотнесения реально осваиваемых содержаний бессознательного с потенциально возможными к освоению, причем, его приоритетность обуславливается иерархией социальных значимостей. Экзистенциальная ценность предмета для человека выражается мерой вовлечения сознания в процесс его визуализирующего, творческого, эмоционального, мифосимволического освоения, уже первоначально структурированных образом, содержаний бессознательного.

Их архетипическая диалектика являет в каждом новом промежуточном значении процесс непрерывного воссоздания самодостаточности, рядоположенности для сознания архетипического смысла, обеспечивающего преемственность прошлых, настоящих и будущих социальных значений. Таким образом, естественная диалектика «знака-значения-значимости» могла бы способствовать реализации исконно архетипических, коллективно-бессознательных, имагогенных предпосылок развития сознания.

Однако, противоположные процессам освоения сознания и деятельности, идеологизированные социальные контексты изначально «оборачивают» сущность

«знакового» этапа диалектики архетипа посредством функциональных отождествлений с результатами промежуточных оформлений бессознательных содержаний. В ходе этой имагостазной процедуры за конкретным знаком закрепляется только одно, наиболее функциональное значение, идеологически «цементирующее» ячейку всего знакового каркаса бессознательных представлений социальной системы.

Создаваемая властью «номенклатура» знаков, значений и значимостей формирует и представляет инфраструктуру агрессивного социального вытеснения архетипической диалектики смысла, превращая именно процесс означивания в основу бессознательного социального взаимодействия индивидов. Таким образом, формируется виртуальная сфера социальных возможностей, попадая в которую индивид вынужден бессознательно следовать предписанным нормам иерархии социальных значимостей, призванных реанимировать и оптимизировать имаго наличной социальной организации.

Идеологические и научные интерпретации взаимосвязи природных и социальных отношений изначально тяготеют к знаковому редукционизму. Наиболее ярко имагостазность этой методологии проявляется в социально-физиологических схемах интерпретации функционирования человеческого тела. Показательно, что чем более объективированным становится человеческое тело и линейным спектр его реакций, тем необъяснимей и сверхъестественней оказываются социальные стереотипы по их поводу. Поэтому социальная функция науки фактически свелась к идеологической «нарезке» и пропаганде результатов частных, экспериментальных исследований и последующей интерпретации/социализации фактов из жизни индивида, общества и природы.

Вся же остальная, невключенная в научную парадигму часть мира, находится под управлением идеологии, унаследовавшей, как и наука (при посредничестве социального заказа власти), вековые сценарии теологических манипуляций над телесностью человека и средой его обитания. Потому физиология, наравне с остальными науками, является корпоративно-отраслевым продуктом идеологии, концентрируясь на отборе и оформлении адекватных социальных мутаций человеческого тела.

Закономерным продуктом этой «селекции» выступает антропоморфное существо с набором неестественных, социально-индуктированных, знаковых реакций на любые заданные воздействия. Подобный человек, как аргументировано доказал своими исследованиями И.Павлов, бессознательно, автоматически формирует адекватную среду социального взаимодействия, с роковой обреченностью воспроизводя в комплексах физиологических реакций все значимые элементы системы социального управления.

Потому рефлексология и возникла в начале XX в. именно как универсальная, знаково-инструменталистская, манипулятивная технология организации и сопровождения процессов социального взаимодействия. Ее идеологическая установка проста и вожделенна как сама Власть: любой организм должен предсказуемо реагировать как на однообразие, так и на многообразие внутренних и внешних воздействий. В таком случае, социальное воспроизводство организма и среды его обитания упрощается пропорционально минимизации спектра физических и духовных реакций. Не случайно, взаимодействие социализированных организмов изначально формируется в девитализирующем, механистическом пространстве управления ними.

Как раз в силу этого власть, периодически активируя неосознанные рефлекторные импульсы индивидов, провоцирует формирование у них циклов нормативной активности/пассивности, которые и выступают социально-энергетической матрицей имагостазных комплексов. Таким образом, «освоив»

расширенное воспроизводство имаго-комплексов как проекций социальных институтов, власть получает в свое распоряжение практически «вечный двигатель» и неограниченную ресурсную базу социального строительства. Формируемое же властью, с помощью производимых, а затем интегрируемых в социальные структуры имаго-комплексов, пространство «социализированного бессознательного» в итоге концентрированно представляет топологию социального взаимодействия.

Индивид уже на ранних этапах становления и конкуренции моделей социального взаимодействия вынужден адаптироваться к реальностям зарождения и становления института власти. Зрелые, имагостазные формы этого процесса демонстрируют наличие системы механизмов бессознательной, социальной адаптации, которые в результате тщательного социализационного отбора и трансформации в корне отличаются от своих эволюционных аналогов.

Закономерными способами бессознательной адаптации человека к господствующим социально-знаковым условиям его бытия выступают вытеснение и сублимация. Эти процессы, первоначально обнаруженные и исследованные в психоанализе, позволяют наиболее адекватно описать особенности функционирования искусственной части человеческой психики, рефлекторно-знаковое, властное стимулирование которой производит программируемые имаго-комплексы по поводу социального и природного пребывания человека в идеологизированных дисциплинарных пространствах.

Вытеснение является наиболее «доступным» способом экзистенциального «бегства» от социального принуждения в альтернативный любому пространству насилия мир медитации или бушующих страстей, разом «обнуляющий» вековой дегуманизированный опыт социального взаимодействия. Сублимация, наоборот, стереотипизируется в моделях социального «творчества», обусловленного бессознательным поиском индивидами социально приемлемых форм «оприходования» наиболее востребованных, бессознательных сторон своей натуры. При этом социальной реализации подлежат лишь те бессознательные содержания и в той форме, которая ориентирована на внедрение «инновационных» способов управления индивидом. Таким образом, социально-апробированные и востребованные формы активности выступают одновременно каноническими образцами «сознания» и «деятельности».

В совокупности вытеснение и сублимация формируют две основные, имагинативные модели социального взаимодействия индивидов, в ходе производства которых власть стратифицирует подчиненное ей социальное пространство на «сублимирующую» элиту и «вытесняющую» массу. Сама же социальная система обречена лишь увеличивать долю «осаждаемой» нею бессознательности в общем массиве способов социального взаимодействия, которые она пытается «модерировать».

В то же время, сформированное властью виртуальное пространство вытесненного/сублимированного социального взаимодействия подлежит институализации – непременному условию формирования и поддержания виртуальности всей системы управления в целом. Именно социализированное бессознательное становится средой, аккумулирующей в себе имагостазные способы актуализации индивидуальных и групповых бессознательных взаимодействий. Оно структурно воспроизводит саму социальную иерархию, задавая принципы ее идеологической интерпретации.

Наличие механизмов формирования подобных бессознательных сценариев позволяет зафиксировать не только системную практику имагостазной редукции содержаний сознания и деятельности и ее промежуточные итоги, но рассмотреть

ментальные особенности их социальной топологии, деформирующей образно-символическую диалектику архетипа. В отличие от природы, мир человеческой предметности обозначен прагматической простотой контуров, предельной схематичностью, эскизностью и статичностью образов, а иногда и полным их отсутствием. Примечательно, что и эта пустота в лучшем случае подменяется товарными конфигурациями стилизованных природных эквивалентов, вписанных в простейшие геометрические формы.

Необычайная имагинативная подвижность природы выражается и в том, что в моменты созерцания человек фиксирует лишь ее промежуточные, знаковые точки, дальнейшая схематизация которых и позволяет социально имитировать ее образы. И если профили цивилизованных предметов всегда характеризуются симметричностью, то природные формы столь же упорно демонстрируют свою асимметрию как выражение примордиальной, имагинативной незавершенности любого естественного процесса. И как бы стилистически многолико, в процессе архитектурного «творчества», не манифестировал архетипические образы своего сознания человек, в итоге исторического развития пространство социального взаимодействия оказывается переполненным блоками, секциями и этажами отвоеванного цивилизацией у природы мира.

Как раз эти конструкты и становятся знаками былой природной реальности, постепенно оказывающейся практически полностью вытесненной в бессознательных коллективных представлениях безликими, универсальными фрагментами-идентификаторами господства социально обезображенной среды. Геометризированный социальный мир, выстроенный по имагостазным законам, выступает идеологизированным пространством типовых «предметов-ловушек», дополненных схематичной и предуготованной властью инфраструктурой-паутиной, из которой человек не может выпутаться, поскольку она бессознательно воспроизводит систему социального взаимодействия элиты и массы.

Именно геометризация восприятия изначально являлась одновременно и имагостазным ритуалом, и инструментом прогрессивного разрушения мифосимволического образа архаичного мира и символического опыта предков монументальными знаками цивилизованных объектов. Фактически имагостазно социализируемые, таким образом, обыватели являются стратегическим резервом трудовой армии, осуществляющей непрерывную «дизайнерскую оснастку» всей социальной системы, базовые ячейки которой заполнены бессознательно расквартированными в них индивидами. Поэтому поток новаторских, пространственно-геометрических рецептов элиты позволяет индивиду надеяться, что их необычность позволит кардинально решить проблему выхода из экзистенциального кризиса, который бессознательно связывался с диктатом рефлекторно-знаковых, линейно-схематичных моделей власти, геометризирующих пространство его повседневности.

В основе всех социальных процессов находятся имагинативные принципы бессознательного взаимодействия индивида и власти как институциональных экстремумов современного мира. Прогрессирующая социализация имагостазного, основанного на определенных наборах рефлекторных/знаковых реакций, развития индивида и среды его обитания закономерно приводит к формированию власти. Она, несмотря на имагостазный отход от диалектики архетипа, продолжает имитировать эти закономерности в статусе общесоциальных, бессознательных регуляторов. При этом, чем более четкими и артикулированными становятся бессознательные имагинации власти, тем более функциональным и однозначным предстает персонифицирующее их пространство социального взаимодействия. Подобные

процессы характерны и для ранних этапов формирования сознания, однако позднее, властная трансформация его индивидуальных имагинаций приобретает исключительно статичный, а не диалектический характер. Именно поэтому сублимационным приоритетом власти выступает эгоистическое, нарцисстическое, садомазохистское стремление к подчинению социума своей воле, составляющее сущность ее метафизики. Необходимость же бессознательной компенсации исходной однозначности власти первоначально восполняется эскалацией грубого физического насилия над индивидом и природой. Тогда как упрочение социальных позиций власти обуславливает ритуализированный и демонстративный отход от сценариев прямого физического насилия к опосредованному и распределенному во времени и пространстве принуждению.

Абсолютной целью управления всегда было производство такого гомогенного социального организма, который, подтверждая свою лояльность и состоятельность, реагировал бы на любое «раздражение» только адекватно логике властных установок. Подобное «форматирование» пространства социального взаимодействия рано или поздно приводит к требуемому уровню его однозначности, бессознательной заложницей которой одновременно оказывается и сама власть. При этом ее паралич становится системным признаком пресыщенного манипуляциями социального организма, а управленческий аппарат всецело переключается лишь на обслуживание его потребительской инфраструктуры.

Показательно, что закономерным результатом бессознательного «уплотнения» среды обитания индивида выступает имагинативная топология социального взаимодействия, которое, несмотря на узость властной номенклатуры и ее территориальную ограниченность, тем не менее, претендует на перманентное расширение собственной юрисдикции. В то же время, «уплотнению» подвергается не само социальное пространство, а лишь наиболее «доступные» власти индивидуальные и коллективные, бессознательные представления о нем. Посредством этих процедур власть ментально «сбивает» социум в единый имагинативный монолит, демонстрируя оптимальный уровень эффективности бессознательных, манипулятивных стратегий управления.

Поступательное приращение индивидуального опыта обеспечивается архетипической диалектикой формы и содержания, которая определяет возможность коллективного признания всех вновь появляющихся индивидуальных знаний и переживаний. В то же время, естественное отсутствие у неразвитого сознания способности поддерживать архетипическую гармонию формы и содержания с необходимостью провоцирует необратимый социальный крен в сторону формы, компенсирующей содержательную аморфность результатов первичного, индивидуального освоения пространства социальных взаимодействий. Непрерывное творческое прирастание индивидуальных содержаний сознания и деятельности вызывает необходимость их коллективных обобщений и типизаций как формальных признаний содержательного превосходства вновь полученного индивидуального опыта над всей совокупностью уже имеющегося социального. Поэтому способы социального взаимодействия изначально базируются на методологии экстенсивной отработки диалектики индивидуальных содержаний сознания и деятельности, неизменно деградирующей лишь до уровня их фиксации в дискретных актах означивания. Подобное разрушение сущности энантиодромии формы и содержания делает невозможной их диалектику в пространстве социального взаимодействия, вследствие чего имагостазированная форма (власть) превращается в ведущую оппозицию имагогенной форме (архетипу). В силу этого, ритуализация «формы» неминуемо оборачивается ее канонизацией и сакрализацией, а гомогенизированная

социальная среда бессознательно полагает имаго-комплекс официальной организации одним из основных модусов презентации своей содержательности. В итоге подобного «творческого окосневания» формы частные этапы диалектики архетипа со временем становятся абсолютными и самодостаточными социальными институтами, имагостазными репрезентантами власти в процессе организации и сопровождения бессознательного социального взаимодействия индивидов. В тоже время, институциональный менеджмент власти изначально базируется на фундаментальном законе экономии социальной рефлексии, фиксирующем целесообразность бессознательного функционирования индивидов исключительно в параметрах социальной иерархии.

Исследование имагинативной детерминации социальных процессов позволяет не только качественно переинтерпретировать особенности индивидуального развития, но и вплотную приблизиться к переосмыслению фундаментальной роли бессознательных механизмов в мифосимволическом формировании цивилизации и культуры. Их соотношение детерминируется архетипической диалектикой, направляемой энергией либидо как естественным регулятором осуществления жизни и реализуется в виде двух конкурирующих тенденций – эндогамной и экзогамной как естественных оснований культурной и цивилизационной форм социального взаимодействия. При этом на сегодняшний день только архетипический баланс между цивилизацией и культурой может обеспечить естественную организацию и развитие индивида и социума.

Изначально цивилизация базируется на институциональных и массовых формах организации социального взаимодействия. Она концентрирует имагостазные результаты «эволюции» индивидуального сознания и деятельности, оформляя их в рамках господствующих и вытесненных социальных практик. Вдохновляемая архетипической диалектикой образа, символа и мифа, цивилизованная коллективность продолжает оставаться фундаментом развития культуры как личностного, осознанного и транслируемого индивидом родового опыта. Таким образом, архетипическим стрежнем цивилизации, имагостазирующей индивидуальное развитие сознания, является именно культура, позволяющая деятельному человеку совершенствовать свой внутренний мир, имагинируя пространство смыслов социального взаимодействия.

С другой стороны, именно цивилизация выступает наиболее адекватным способом представления моделей бессознательного взаимодействия индивидов, основанного на господстве корпоративных норм, профессиональных кодексов и юридических законов. Причем прогресс цивилизации изначально связывался с их количественным увеличением, что неминуемо оборачивалось обесцениванием имагинативных способностей человека. Но только индивидуация (К.Г. Юнг) открывает возможности творческого освоения индивидом коллективного фундамента своего бытия и является образом архетипического во-самления сознания.

Показательно, что в процессе исторического развития архетипические формы культурного осуществления человека принципиальным образом не изменяются, в противовес имагостазному, цивилизованному «творчеству», искусственность которого выражается в непрерывной инфляции конвенциональных регуляторов социального взаимодействия. Поэтому, в силу своей архаической оппозиционности цивилизации и прогрессу, индивидуация в современном мире может существовать только как социальная девиация, патологически обозначающая драму личностного развития, открывающего индивиду архетипические горизонты «само-стояния» «Других».

Архетипически предуготованная имагинативность выступает примордиальным способом развития внутреннего мира индивида, наполняя его всеобщими

возвышающими иллюзиями, выдумками, мечтами и надеждами, которые, не имея практической социальной значимости, тем не менее, становятся универсальными образами сохранения мифосимволического единства человеческого бытия, нерасчлененного социальными иерархиями.

Как раз в подобных иллюзиях и кристаллизуется родовой опыт человечества, сберегаемый в дальнейшем в качестве гармонизирующего общественного смысла и символа соборности прошлого, настоящего и будущего, именуемого от века мифом. В тоже время, его существенной чертой выступает не столько определенное символическое превращение прошлого, сколько реальная возможность – для человека и общества – включения принципов бессознательного в непосредственную ткань настоящего и образования, на этой основе, образа их будущего развития.

Вдохновлено повествуя о богах и героях, миф имагинативно представляет каждому новому поколению абсолютные истины, диалектически «снятые» парадигмы всех видов и способов сопричастной деятельности человека, а также сценарии его ритуального взаимодействия с природой и социумом. Каждым осознанным содержанием архетипа индивид, при имагогенном посредничестве мифа, утверждает образ не только собственного, но и коллективного бытия, приобретающего общечеловеческий, вселенский смысл. Однако во имя этой цели миф способен «игнорировать» внеролевую индивидуальность, низводя или удерживая сознание человека на архаическом, символическом уровне взаимодействия со средой.

В условиях господства имагостазной, рефлекторно-знаковой модели социального взаимодействия, миф вынужденно заполняет ее пустоту бессознательными установками, стереотипами, предрассудками, «продуцирует» вымышленные причинно-следственные связи, «навязывает» ложные идеи, практически полностью сублимирует формальность человеческих отношений в спасительный, коллективный вымысел. Потому миф как форма «экстренного» и «гарантированного» соединения предельно расчлененной целостности общества и сознания в начале XX в. мог быть наиболее адекватно наполнен «коллективным духом» лишь только тоталитарными режимами с их специфической мессианистской героикой.

Тоталитарная мифология фактически оказалась первой продуктивной попыткой бессознательной консолидации общества, преодоления цивилизованного раскола человеческой натуры, начавшегося ещё в Новое время. И потому тоталитарный миф или его корпоративные, демократические суррогаты выступают наиболее идеологически привлекательной, имагостазной альтернативой нарастающей лавине одиночества, самоизоляции, представляя имитационные модели преодоления прогрессирующего разрыва человека и природы.

Сегодня эффективное политическое функционирование мифа обеспечивает возможности глобального, абстрактного управления индивидом и обществом, а сущность «архаического сознания» сводится к следованию многочисленным корпоративным табу, распространяющихся как на исполнение социальных ролей, так и на внутренний мир человека, его личную жизнь, чувства и переживания.

Показательно, что рефлекторно-знаковые симптомы имагостазного кризиса сопровождают весь процесс бессознательной деформации мифического единства человека и природы (характерного для архаических обществ), в цивилизованные, корпоративные формы социального взаимодействия. Перспективная либерализация диктата функционального подхода к человеку должна осуществляться как трансформация имагостазной, производственной организации социального взаимодействия в его имагогенные, самодеятельные, кооперативные модели. Возвращение имагинациям исходной архетипической миссии способно воссоздать

атмосферу творческого взаимодействия индивида и коллектива в осознании почвеническо-мифических смыслов их бытия. Поэтому мифосимволическое преодоление однозначности рефлекторно-знаковых форм социального взаимодействия высвобождает веками связываемую ними примордиальную энергию, которая может преобразовать корпоративную расчлененность социума в общество как коллективный творец диалектики архетипа.

Первым необходимым этапом в этом направлении является коллективное освоение архетипа «Тени» – совокупности архаичных, примитивных, недифференцированных, веками невостребованных и отвергаемых цивилизацией содержаний социального взаимодействия. Только явленная обществу собственная «Тень» может освободить и его, и человека от всех логических неподлинностей, возвращая бессознательным имаго-комплексам их исконный, творчески-созидающий потенциал. А итогом общественной имагинации «Тени» является витализация в коллективных и индивидуальных представлениях тысячелетнего опыта освоения архетипа, бессознательно сдерживаемого всей социальной практикой. При этом, только миф – естественная среда коллективного бытия архетипа – выступает как историческим, так и логическим способом осуществления человеческой жизни.

Подобной «мифизацией» социального взаимодействия завершается эпоха социальной рефлексии, для которой характерна архетипическая эволюция социума от рефлекторно-знакового оформления и корпоративно-идеологической эксплуатации мифа к его исключительно образно-символическому, общественному бытию. При этом, именно индивидуально-коллективное понимание архетипа, имагинативно разворачивающееся в образах освоения «Матери», «Отца», «Анимы»-«Анимуса» и «Мудрого Старца»-«Мудрой Старухи», образует меру как индивидуальной, так и общественной свободы, что свидетельствует о принятии архетипа в качестве единственного онтоментального, мифосимволического основания бытия сознания.

****

Андрей Григорьевич НЕКИТА

Некита Андрей Григорьевич – российско-украинский философ. Доктор философских наук (2010 г.). Профессор кафедры философии, культурологии и социологии НовГУ. Инициатор создания и бессменный заведующий научной и учебно-методической лаборатории философского факультета «Берестяная грамота» (2004 г.), в рамках работы которой сформирована и активно работает научная школа по комплексному социально философскому и культурологическому изучению мифологии массового общества и массовой культуры.

Автор концепции Всероссийской научной конференции «Бренное и вечное» (2004-2013 гг.), посвященной всесторонней междисциплинарной разработке проблем мифа и мифомышления в спектре институтов массового общества; а организатор философско-культурологического альманаха «Берестень» (2008-2010 гг.).

Основатель и руководитель научного направления «Социализация бессознательного в институциональных мифологемах массового общества», в рамках которого были осуществлены проекты «Проблема индивидуального и социального измерения феноменологии архетипа»; «Иночество: архетипические и социальные аспекты символизации Самости в духовных традициях Новгородской земли»; «"Материнский" Новгород и "отцовская" Москва: драма софийного и имперского начал в русской ментальности»; «Архетипическая мифология американского фильма ужасов: символические смыслы в идеологических проектах социального управления».

Автор более 200 публикаций, включая 10 монографий и 23 учебно-методических пособия.

УДК 71.05
Некита А.Г.

СОЦИАЛИЗАЦИЯ БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО ОТЧУЖДЕНИЯ В МИФОЛОГИИ ИНСТИТУТОВ МАССОВОГО ОБЩЕСТВА

Одной из ведущих задач модернизации российского государства является его глобальная переориентация в направлении преодоления тоталитаризма как неизбежного спутника массовизации, формирования на этой основе гражданского общества и реализации программных положений Конституции, в соответствии с которыми Россия должна состояться как «социальное государство, политика которого направлена на создание условий, обеспечивающих достойную жизнь и свободное развитие человека»[1]. В то же время процессы модернизации многонациональной государственности являются довольно противоречивыми. С одной стороны,

[1] Российская Федерация. Конституция (1993). Конституция Российской Федерации: офиц. текст. М.: Маркетинг, 2001. 39, [1] с. ; ст. 7.

чрезвычайный всплеск интереса к истории, этносам, традициям, языкам – несомненно, огромный шаг в направлении демократизации социальных отношений. Тем не менее, нельзя недооценивать серьезной опасности повального увлечения одними лишь реформаторскими идеями, бюрократическое и директивное внедрение которых уже само по себе свидетельствует о необычайно глубокой, бессознательной укорененности в современном массовом обществе тоталитарной модели отношения к миру.

Одним из главных выводов ее социально-философского освоения должно стать признание невозможности преодоления тоталитаризма непосредственно заимствованными у него же диктаторскими, идеолого-манипулятивными методами. История человечества и, в особенности, последнее ее столетие, переполнена примерами разномасштабных социальных экспериментов, проводимых как раз при полном или частичном игнорировании, угнетении скрытых сторон человеческой натуры. Однако сами индивиды, их социальные отношения и институты лишь на первый взгляд предстают продуктами целенаправленного социального действия, призванными на основании канонов рационализма и с позиций утилитарного прагматизма обеспечить стабильное и прогрессивное развитие современного мира.

С другой стороны, психоанализ практики социального реформирования, позволяет установить, что искусственная, по сути, идеологическая эскалация его драматизма, безусловно, связана с властным воздействием на иррациональную природу человека, который, фактически вытесняя самого себя, производит сложную иерархическую систему социальных отношений. Поэтому неудивительно, что в пространство коммуникации индивидов, институтов гражданского общества и государства изначально закрадывается мифосимволический элемент непредсказуемости, который существенно влияет как на становление, так и на последующую трансформацию социальных систем. Индивиды, с детства включаемые в систему социальных институтов, бессознательно проецируют и объективируют в ней собственные неосвоенные содержания душевной жизни. Эти бессознательные представления, сублимируемые и рескриптивно закрепляемые в отчуждённой форме предрассудков, стереотипов, норм и других социальных конвенций, коренным образом влияют на генезис, характер и саму направленность социальных процессов. В силу этого, создание и широкая апробация междисциплинарных исследовательских методологий, которые позволили бы эффективно различить осознанные и бессознательные стороны в социальных отношениях, является для современного постклассического общества наиболее значимой и научной, и социальной задачей.

Социально-философское изучение процессов отчуждения является, по сути, ровесником европейской интеллектуальной традиции. Однако особый импульс был придан ему с завершением в XIX веке промышленной революции, и особенно в XX, когда ее последствия кардинальным образом преломились не только в социальном способе организации жизни больших масс людей, но и во властных моделях управления ними. При этом именно социализированное отчуждение становится одним из ведущих способов деперсонализации практически всех значимых форм социальной коммуникации, что неминуемо провоцирует их массовизацию. И этот факт, наряду с усугублением проявлений отчуждения в институциональной практике современных государственных и межгосударственных образований убеждает в настоятельной необходимости широкого междисциплинарного и мифосимволического анализа феномена отчуждения, имеющего глубинные бессознательные истоки.

В противном случае, на фоне беспрестанного обострения социальных противоречий, умножением кризисов, все чаще провоцируемых отсутствием должного уровня коммуникации между социальными институтами, их растущие корпоративные амбиции грозят окончательно подорвать хрупкую социальную стабильность и

гражданский мир. История формирования массового общества неоспоримо доказывает, что логика бессознательного становления индивида автоматически воспроизводится любым сублимировавшим его отчужденные содержания социальным институтом или корпорацией. Парадоксальность их прогрессирующей локализации в глобализирующемся социальном пространстве детерминирована отработкой эгоцентрических, нарциссических, а местами и откровенно аутичных сценариев реализации их частных интересов. Это свидетельствует о непоправимой утрате содержательной связи социальных институтов, приобретших самодовлеющую форму, с их бессознательными индивидуальными носителями.

Подобные деструктивные явления в начале XXI века неминуемо выливаются в разноцветные «парады суверенитетов», одним из опаснейших экстремумов которых является терроризм. Уровень бессознательного отчуждения сегодня настолько высок, что, имея всего лишь достаточный уровень финансовой и технической оснащенности, любой субъект социальной коммуникации не только может позволить себе диктовать обществу частные приоритеты, но и в любой момент грозит развязать локальный или глобальный конфликт с непоправимыми для цивилизации последствиями.

Несмотря на практически повсеместную демократичность современных государств, изможденный перманентными тоталитарными экспериментами XX века социум стоит сегодня перед реальностью цивилизованной гуманитарной катастрофы, в границах которой традиционный европейский гуманизм, подвергающийся все новым корпоративным деформациям, интерпретируется уже лишь как формальное «не уничтожение» человека и естественной среды его бытия. Потому основным признаком подлинного широкомасштабного кризиса современности выступает корпоративно продуцируемый «паводок» бессознательного отчуждения, оборачивающийся лавинообразным «вымыванием» элементов сознания и культуры из всех сфер массовизированных социальных отношений. Таким образом, трагический дефицит незаангажированного философского и социокультурного осмысления широкого контекста отчужденного массового функционирования индивидов неминуемо оборачивается эскалацией человеческих страданий, независимо от факта и меры их осознания.

Классические психоаналитические исследования бессознательных процессов позволили выявить один из ключевых механизмов, характеризующих диалектику сознания и бессознательного. Помимо общеизвестных принципов «вытеснения», «сублимации», «рационализации» и т.д., незаслуженно ушли в тень процессы «трансфера» бессознательных содержаний индивида в область его социально-ролевого функционирования. Открытый К.Г.Юнгом в начале XX века механизм проекций, названный им «имагинацией», убедительно доказывает бессознательную детерминацию как процессов становления сознания, так и любых социальных форм его объективации, поскольку является одним из необходимых его этапов. Имея изначально природный характер, бессознательные процессы в социальной практике оформляются в однозначных, редукционных способах отношения индивида к себе и непосредственному социальному окружению, что, по сути, и составляет основное психоаналитическое содержание «отчуждения». Этот традиционный для социальной философии термин потому и нуждается в серьезном психоаналитическом обосновании, что представляет процессы, непосредственно связанные с динамикой социализации бессознательной жизни индивида и общества, детерминирующей все возможные способы социальной коммуникации.

В философском плане «отчуждение» характеризует процесс лишения субъекта его собственных содержаний социально конституированной, противостоящей формой, в результате которого он постепенно становится «чужим» для своего родного,

родового окружения. Тотально опустошаясь формальными интерпретациями социального окружения, бессознательно проецируемые содержания человека неминуемо деградируют до статуса объекта. А в контексте вытесненных и сублимированных социально-значимых способов коммуникации, они превращаются во внешнюю, господствующую над индивидом силу и в дальнейшем социализируются исключительно в институциональных моделях отчуждёния, что позволяет констатировать их бессознательный генезис. Поэтому отчуждение следует рассматривать исключительно как «бессознательное отчуждение»[1], что позволяет качественно модернизировать классические исследования в этой области, органично вплетая их в междисциплинарный контекст постмодернистского дискурса всех социальных практик, в том числе и феномена массового общества.

Социально полагаемые исходные принципы природного бытия, представленные диалектикой качества, количества и меры применительно к общественному бытию человека, выражаются в единстве его общения, деятельности и отношений к миру. Родовое, доинституциональное существование человечества неформально развивалось в соответствии с предустановленной «логикой» архетипа, индивидуально воспроизводящей гармонию общества и природы. А в качестве основного, естественного способа «добывания» архетипического опыта мыслилась деятельность как непосредственное, творческое вопрошание к бытию. Исторически первым условием социализации архетипических оснований родовой жизни человека явилась шаткость и разрозненность становящихся индивидуальных сознаний.

При этом восходящая социальность стремилась локализовать, унифицировать содержание личного жизненного опыта посредством лишь его формального «оприходования». Промежуточные итоги социализации опыта бессознательно оформлялись в некоторых этапных образцах социальной практики, сконструированных из совокупностей «частных» социальных «кажимостей» архетипа и инстинкта. Именно «подражательная» логика становится основой вынужденного, бессознательного выдвижения в лидеры людей, способных осознавать и аккумулировать сущность архетипа в статусе официальных поводырей её социализации. Посредством целого ряда коллективных трансферов они становятся официальными, «должностными» интерпретаторами символических содержаний ключевых архетипических фигур. Попутно происходит и бессознательное превращение природного сценария развития сознания человека в официальную номенклатуру технологий социализации коллективного архетипического опыта в профессиональных формах. Дальнейшее «оприходование» архетипа приводит к официальному отходу социальности от всеобщей конкретики мифа к абстрактности властных должностей.

Отчужденная социализация индивидуального опыта обуславливает необходимость формирования особой социальной группы, функционирование которой вначале связывается с ритуальным воспроизводством опыта поводырей, а, в последствии, и с воспроизводством самой процедуры социальной формализации человеческого опыта. Так личный способ общения с архетипом редуцируется к знаку должности, а первичное родовое пространство – к массовым формам коллективных акций в связи с любым, инициируемым властью поводом. На смену человеку деятельному приходит трудоспособный и трудолюбивый, но отчужденный, вечно контролируемый и подгоняемый работник. Социализация деятельности приводит и к неминуемой формализации труда в рамках конкурирующих, профессионально-

[1] Фромм Э. Иметь или быть / пер. с англ. Н.И. Войскунской, И.И. Коменкович и С.В. Федулова. М.: Прогресс, 1990. С. 28.

корпоративных анклавов, превращает общество содержаний индивидуальной деятельности в социум форм труда – производственного обезличивания и массовизации лишенных собственности людей. Потому производство является исторически первым посредником процессов формализации сознания и деятельности человека, монопольной формой его отчуждённого трудового функционирования, способом превращения отчуждаемых индивидуальных содержаний в однозначную, унифицирующую товарную форму.

Марксова идея общественного производства как всеобщего организационного основания человеческого взаимодействия была нацелена на выявление роли деятельностного начала в диалектике исторически сменяющих друг друга формационных реинкарнаций отчуждения. Тем не менее, ведущий парадокс современности состоит в массовом производстве социальной «среды», игнорирующей саму необходимость и целесообразность какого бы то ни было индивидуального участия. Как следствие, у человека формируется комплекс бессознательных установок, изначальная частность которых повсеместно обслуживает социальную систему всеобщего неучастия – господствующую цивилизационную парадигму корпоративизации мифосимволических отношений части и целого. Закономерным следствием распространения подобной парадигмы выступает повсеместная замена способов реального преобразования мира частными и корпоративными иллюзиями относительно форм и параметров его потребительского «оприходования». Сублимировавшее деятельность материальное производство практически повсеместно заменяется идеологизацией и апологетикой потребления продуктов/товаров, обозначающих принципы функционирования всей социальной системы в целом. Став фоном повседневности, потребление завершает переход массового общества от частных и индивидуализированных форм отчуждения к отчуждению как доминирующему «содержанию» бессознательной социальной коммуникации, главному «производственному отношению» массового общества. В результате система производственного управления становится моделью управления социального, а укрепленная множащимися производственно-управленческими абстракциями власть выступает и ведущей производительной силой, и самой средой формирования бессознательно-отчужденных социальных отношений.

Эпоха постиндустриального производства кроме традиционных управленческих «верхов» и управляемых «низов», породила «третий», специфический, социальный слой управленцев как итог крушения деятельностно-индустриальной картины мира. Эта социальная группа выполняла функцию производства управления как ведущего социального товара и производственного отношения, что позволяло ей осуществлять контроль как за самим процессом производства, так и за потреблением материальных и духовных богатств в товарных формах. В итоге, в демократическую, «рыночную» среду изначально внедряется управленческая парадигма, в рамках которой любой товар автоматически становится бессознательным, «теневым» отражением бытия власти. После внедрения в сферу потребительской повседневности, именно он и превращается в тот зловещий виртуальный вирус, который, посредством бесконечно делящихся институциональных товарных частностей/клонов, форматирует интимное мифосимволическое пространство домашней экзистенции в контролируемую властью зону «собственной безопасности».

Материальная деятельность, представленная массовым производством, субъектом которого выступает опосредованно «присваивающий» природу человек, составляет основу отчужденных производительных сил. Социальные отношения, тотально редуцированные к «производственным», предстают комплексами бессознательных представлений (вытесняющими/замещающими родовые отношения

между людьми), определяют специфику способа производства как индустрии формализации/отчуждения.

Сменяющие друг друга формации представляют последовательность институциональных сценариев массовизации производства и социальных отношений. Первичное оформление принципов социальной массовизации человечества последовательно представлено производственными отношениями первобытнообщинного, азиатского и рабовладельческого способов производства. Отношение личной собственности – соответствует первобытнообщинному способу производства; «силовой» характер «оформления» коммуникативных церемоний бессознательно отчуждённых социальных связей в форме государства – азиатскому способу производства; процедура опосредования законом внеэкономического принуждения – рабовладельческому способу производства.

Следующий этап институализации отчуждения представлен феодализмом – эпохой господства иерархии наследуемых социально-юридических статусов и ее основным «производственным отношением» – вассальным правом. Вытеснение феодализма денежным/знаковым абсолютизмом, при котором право, наряду с другими отчужденными институтами становится товаром, знаменует появление капиталистического способа производства. Оформляя производственно-потребительское пространство как систему бессознательного отчуждения, капитал предстаёт автоматически воспроизводящимся производственным отношением и наиболее эклектичной, исторической формой бессознательного отчуждения, сохраняющей в вытесненном виде закон, право и рабство.

Итак, формационная сущность диалектики бессознательного отчуждения эпохи «массового общества» выражается в трёх этапах институализации феноменологии архетипа: технологическом, представленном отчуждением энергии индивидуальных освоений мира; организационном, заключающемся в информационном сопровождении отчужденных социальных иерархий; и экономическом, презентуемым виртуальным пространством бессознательного социального воспроизводства стоимости как капитала.

Институциональное «бытие» власти связано с замещением архетипических принципов развития человека на биологическом и общественном уровнях. Подобное массовое общество непрерывно производит и корректирует идеологически адаптированный «образ» истории – реестр «частных» социальных фактов, презентующих исключительно власть. Архетипическая диалектика онто- и филогенеза человеческого рода превращается в диктатуру официально-исторической хроники бессознательного отчуждения последнего «поколения» власти над всеми предшествующими. Официально легализуя лишь социальную форму пребывания времени, власть навязывает индивидам линейную историю как бессознательный образ сублимации темпоральности. Насильственная конфискация настоящего, даже в форме официального замалчивания, разрушает архетипическую диалектику времен, отбрасывая бессознательный массовый социум либо к пучине неосвоенного прошлого, либо к пропасти нигилистичного будущего. Властные интерпретации истории лишь косвенно отражают степень зрелости сложившейся отчужденной системы доминирования социальных институтов, опирающейся на частные, бессознательные представления о фактологическом «разложении» сознания в массовом обществе.

Производимый властью официальный исторический имидж бессознательного отчуждения наглядно доказывает однозначность преимущественно милитаристского модуса редукции цивилизованной, массовидной социальности. В итоге, за массовым обществом окончательно закрепляется «деловое реноме» социальности с непредсказуемым прошлым и бессознательной десакрализацией ее архетипического

безвременья. Потому опыт прошлых поколений бессознательно «приходуется» индивидами, в лучшем случае, лишь в доступных и соответствующих их социально-потребительскому статусу товарных формах (музеи, туризм, антиквариат и т.д.). Подобная практика сопровождается ностальгией по прошлому, актуализирующей тягу к архетипическому возвращению к более древней форме существования, к общественному укладу как «золотому веку» сознания и деятельности. Именно поэтому, единственным экзистенциальным параметром массового общества выступает государственно патронируемое и институционально воспроизводимое одиночество человека. Представляя единичную, действующую модель социального атомизма, одиночество означивается властью как единственно допустимая форма социального пребывания вне массы, как священная обязанность и почетное право индивида быть учтенным в качестве и количестве элементаризованной социальной частности.

* * *

Властная организация массового общества базируется на идеологизации необходимости удовлетворения пищевых потребностей живых организмов как базального манипулятивного сценария социального управления. Потому механизмы социальной иерархизации бессознательно воспроизводят принцип естественных трофических систем посредством поддержания баланса между производством и потреблением как социальных аналогов пищевой пирамиды. Однако сложившийся современный мировой порядок фактически является результатом «сублимации» всех форм человеческой деятельности в сферу массового потребления. Консьюмеризм как ведущий политико-экономический модус организации отчужденных социальных отношений является продолжением логики естественных, трофических цепей и выражается в формирующейся на их основе инфраструктуре, которая превращается во внутренний каркас бессознательного массового общества. Именно поэтому властные манипуляции с пищей становятся едва ли не основным механизмом укрощения естества человека, направленным на создание и обслуживание виртуального социального пространства, замещающего в представлениях бессознательных обывателей вытесненную ими природу. Внедряя и постепенно усугубляя онтологическое для массового общества противоречие между сознанием и телом, власть полагает обе эти препарированные стороны бытия человека в качестве оплота бессознательных технологий управления, распространяющегося от определения общих принципов социальных отношений до попыток насильственного «реформирования» естественного течения жизни.

Культивируя подобные трофические технологии, власть стратифицирует сознание и тело массового человека, создавая среду собственного воспроизводства. А потому вся история становления массового общества предстает «войной всех против всех», эволюцией технологий бессознательной социализации и оптимизации управления первобытным стадом собирателей и охотников, фактически выступающих человеческой биомассой для первичных социальных «консументов» от власти. Следующий шаг в эволюции массового общества связан с формированием земледельческого и кочевого образа жизни уже как принципиально разных пищевых стратегий. В итоге именно исходные столкновения земледельческого и кочевнического способов «выедания» среды и заложили основы будущей истории цивилизации как истории непрерывных конфликтов и войн. А сопровождающая их постоянная угроза голодной смерти позволяет власти использовать социоформирующее пищевое неравенство как действенный инструмент оперирования бессознательными массами и основу институционального строительства. Поэтому, по мере усугубления массовизации, архетипическая, природная самодеятельность сознания и тела уступает место лояльному социальному автоматизму,

ориентированному на минимизирующиеся производственно-потребительские функции.

Вот почему значительная часть «свободного» от производства времени обывателей оказывается заполненной потреблением/выеданием, модель которого несколько отличается от природных аналогов трофического взаимодействия. Трофическая детерминация господствует на всех уровнях массового общества как бессознательный фундамент и институциональный фон любых социальных отношений, естественная основа их упорядочивания и структурирования. В случаях жесткого регулирования пищевого поведения людей и институтов со стороны социальных «хищников» (вождей, царей, диктаторов, начальников и т.д.) можно говорить об институциональном «комменсализме». Если связь между двумя «социальными организмами», принадлежащими к разным институциональным специализациям, основывается на использовании одного из них другим, в качестве «среды обитания» или источника «пищи», а также для регуляции отношений с внешней средой, то имеет смысл рассматривать ее как аналог природного паразитизма. «Демократические» принципы пищевого социального партнерства наиболее адекватно воплощены в мутуалистической модели потребления «социальных хищников», представляющих один трофический уровень. Фундаментальная экологическая аксиома, устанавливающая зависимость между затратностью и расточительностью энергии, потребляемой живыми организмами, находящимися на различных пищевых уровнях, определяет профиль существования организмов, как в естественных, так и в социальных условиях. Именно трофическая пирамида, как базовый принцип организации жизни всех природных экосистем, является также неосознаваемым фоном институализации и массовизации социальных отношений.

Социально-трофические отношения кардинально деформируют природу человека как цивилизованного, доминантного «хищника»: в зависимости от уровня, на котором находится массовый обыватель, он атрибутируется либо как собственно «хищник», и уже потому представитель власти, либо как «продуцент-производитель», который сублимирует свою «хищническую» природу в рамках социального производства, либо оказывается низведенным высшими трофическими уровнями социальной системы до статуса бездумного и бесчувственного социального «детрита». Видовые «хищнические» интересы бессознательного человечества распространятся на всю доступную ему природно-сырьевую биомассу. А войны и многочисленные, «разноцветные» социальные движения в истории массового общества производят лишь трофейное и репарационное перекомбинирование наличных вертикальных и горизонтальных уровней власти. Потому без анализа институционально-трофических моделей массового обществ невозможно представить ни зарождение и историю власти, ни ее современный облик, ни, тем более, ее социальные перспективы.

Институциональное развитие социально-трофической системы состоит в стремлении власти к собственному расширенному воспроизводству сначала в форме персонализированных, а затем и все более институализированных потребителей различных рангов массового общества. Основным способом подобной стратификации является принудительное разделение общественного, родового пространства на идеологически и законодательно фиксируемые социальные ареалы частного, корпоративного «выедания». Бюрократизация социальных отличий формирует и поддерживает логическое единство социальной системы, более или менее «достоверно» имитирующее мифосимволическое совершенство природы, видовое многообразие которой вытесняется в массовом обществе усложняющимся комплексом бессознательных, институциональных специализаций

У власти возникает и актуализируется потребность в особом «консументальном» классе, бессознательно наделяемом нею функциями сервиса всей трофической системы посредством идеологического разграничения «естественного» и «неестественного». Уровень его профессионализма состоит в эффективности доверительного управления трофическими, товарно-сырьевыми потоками. Посредническая роль среднего класса «социальных консументов» обеспечивает ему количественный прирост, а сервис «консументальной» бюрократии позволяет ей контролировать любые формы социального движения материи в массовом обществе. Социально-трофический менеджмент среднего класса создаёт разветвленную инфраструктуру производства/сервировки бессознательных потребностей массовых индивидов, формируя пространство «цивилизации услуг» за счет деградации материального производства как сублимата деятельности.

При этом, основным предметом потребления менеджеров-«консументов» является не столько традиционная для социальных «консументов» и «продуцентов» товарная форма, сколько само пространство социальной трофики, производимое, форматируемое и контролируемое ними посредством вырабатываемой властью системы социальных знаков и значимостей. Именно они выступают «энергетическим» эквивалентом пищи, представляя подобную форму потребления властью человека и среды в качестве трофического апогея бессознательной социализации. А ведущей управленческой задачей «цивилизации услуг» остается производство и «промоушен» в среде социальных «продуцентов» стойкой иллюзии жизненной целесообразности и онтологической необходимости существования и приращения за их счет как самой «консументальной» бюрократии, так и производимой нею власти – высшей сакральной продукции массового общества.

Бессознательные способы демонстрации ранговых трофических притязаний особи выступают естественной основой социальной коммуникации задолго до возникновения человеческого общества. Аналогичные трофические презентации социального статуса являются формами бессознательного, конформистского поведения, указывающими на место индивида или группы в социальном ареале и формирующими имитационное пространство конкурирующих трофических потенциалов. Исторически важным моментом его становления явилось возникновение института власти, концентрирующего в своих руках рычаги управления стратегиями подражания, уподобления и финального вытеснения (замещения) архетипических содержаний сознания и деятельности.

Массовое общество изначально тяготеет к власти как управляющему «маточному» началу, контролирующему процесс производства, распределения, обмена и потребления сначала предметов жизненной необходимости, а затем и всей социальной и природной среды. Однако власть всегда существовала как отчужденная абстракция, материальная достоверность которой подтверждалась лишь вековой практикой производственной «стерилизации» сознания, насилия над природой и индивидуализированной телесностью. Именно телесное принуждение исторически выступает основным механизмом внушения бессознательным обывателям реальности существования власти как некоторой физической силы, подобной производящей потомство матке, контролирующей осуществление всех его коммуникативных сценариев. Поэтому, бессознательные индивиды склонны персонифицировать в имидже власти свои инфантильные надежды на архетипическую встречу с «Великой Матерью», ее символическое покровительство и защиту. Так инфляционная модель отчужденных природных взаимоотношений восполняется за счет непрерывного производства индивидуальных иллюзий всеобщего присутствия Персоны «матери». Отчужденная социализация этого комплекса означает становление власти как

специфического способа цивилизационного «оборачивания» природной, материнской модели организации пространства жизни. Таким образом, власть изначально формируется как виртуальный принцип инфляционного производства социальных институтов сублимации и вытеснения/замещения частных проявлений материнской заботы о потомстве.

Становление массового общества как история бессознательной имитации и партикулярной адаптации властью естественных «социальных» связей оборачивается утратой базовых экзистенциальных возможностей человека, ложась в основание производственно-товарной институализации и технологизации голода. Социализированный голод выступает главным средством производства системы социальной трофики, ее ведущим производственным отношением, постоянно воссоздающим атмосферу хронического недоедания и основным продуктом социального производства, а социализация/массовизация сводится к овладению индивидом различных сценариев институциональной «сублимации» голода. Потому пища, вытесненная властью из пространства символического, ментально-соматического освоения, выступает лишь знаком процессов социального доминирования и подчинения масс в ходе бессознательной коммуникации.

Ведущим способом социальной трансформации природы в истории массового общества выступает экономика, удовлетворяющая трофические претензии социальной иерархии с помощью производства профессиональных «консументов». Все экономические модели массового общества основываются на наиболее простом, трофическом сценарии организации связей в природе. Фатальная диспропорция между количеством социальных «продуцентов» и экстенсивно возрастающей «консументальной» властью, оборачивается компенсационным «выеданием» пространства самой планеты, превращенного в ресурсно-сырьевую, трофическую базу бюрократической пирамиды. Одновременно власть все более отграничивает сферу хищнического «выедания» от трофической среды социальных «продуцентов», обеспечивая расширенное воспроизводство их моделей социализации отчуждения в новых институтах-«консументах». И, наконец, власть институализирует бессознательный конфликт между телесно-психической организацией трофических процессов и насаждаемым «опытом» обывательского потребления мира.

Демонстративная враждебность природе фиксируется и в топологии цивилизации, связанной с «очаговым» распространением ее форпостов-поселений, фиксирующих базовые институциональные дихотомии массового общества: «дикое–городское», «природное–социальное», «пустынное–культивируемое». Трофическая конкуренция более крупных институциональных образований приводит к разделу ареалов обитания между государствами-«консументами» верхних уровней иерархии в планетарном масштабе. Таким образом, массовое общество представлено иерархией высших «консументов», управляющих нижестоящими «продуцентами» и социальным «детритом». Время от времени государства и корпорации-«консументы» пресыщаются наличным уровнем «выедания» социальных «продуцентов» и покушаются на «пищевое» пространство партнеров-«консументов». В ресурсной «всеядности» они не чураются никакой «пищи», получаемой в результате победы над институциональным соперником-«консументом». Потому история массового общества предстает непрерывной цепью войн, корпоративных конфликтов, социальных катаклизмов и катастроф. Критическое истощение социально-трофических ресурсов доминирующих институтов-«консументов» вынуждает их активизировать поиск новых пространств, способных восполнить недостаток социальных «продуцентов» или сырьевого «детрита». Именно этот трофический, а никак не гносеологический мотив лежит в

основе будущего, исторически подготовленного выхода «консументального» человечества за пределы собственной планеты.

* * *

Институциональные проявления массового общества детерминированы наличием больших скоплений бессознательных индивидов, представляющих его отчужденный имидж. Массовизация неизбежно приводит к исчезновению реального человека, место которого занимает первый и последний в «трофической» цепи бессознательного отчуждения атомарный институт, именуемый А.Зиновьевым «социальным индивидом». Он – абстрактный человек с усреднёнными профессиональными способностями и типизированным уровнем лояльной, мимикрирующей, бессознательной социализации. «Социальный индивид» функционирует в логике (неосознаваемых ни индивидами и группами, ни самой властью) социальных законов, оформляющих установки относительно необходимости следования системе правил, норм и стереотипов, воспроизводящих, консервирующих либо имитирующих институциональную топологию массового общества и его прогресс.

Отчужденный характер социализации индивида в массовом обществе провоцирует его к вытеснению и инстинктивному делегированию экзистенциальных появлений своей природы любому из доступных социальных институтов. Потому процесс бессознательной, атомарной социализации сводится к отработке нормативного набора элементарных акций, нацеливающих индивида на отправление значимых социальных функций в рамках программируемой и потому предсказуемой нормативно-профессиональной активности. Причем, карьерно-бюрократическая имитация личностного развития оказывается возможной лишь в условиях институциональной инволюции и полного отождествления «массового» и «официального». «Социальный индивид» выступает образцом институциональной сублимации архетипического характера деятельности в производстве функциональной гомогенности массового общества.

Отчужденное социальное пространство выступает закономерным результатом властно-обывательской сублимации эволюционных моделей самоорганизации жизни и превращения природных принципов социальной организации в самодовлеющую над массовым обществом «сверхъестественную силу». История цивилизованных социальных систем состоит в переходе от количественных способов организации и презентации жизни (сообщества «массы») к формированию качественных состояний социальных организмов (сообщества «порядка»). В природных сообществах массы отношения между всеми организмами являются коммунитарными, а социальные «сообщества порядка» вытесняют примордиальное биотическое равенство трудовой специализацией и бюрократическими иерархиями. Производимые властью социальные институты массового общества представляют номенклатуру специализированных бессознательных «комплексов» общественной организации, сконцентрированных в государстве. Оно становится приоритетной формой отчуждённого, иерархического, массового функционирования, противостоящей исконному архетипическому, родовому содержанию человеческого общения.

Провозглашая себя сакральным источником всякого знания, государство организует текущую социализацию человеческого опыта освоения мира посредством формирования и воспроизводства системы отчужденных социальных условностей. Выдвижение государства в качестве доминирующей социальной силы стало возможным в результате сублимации исконного архетипического материнского смысла власти в отчужденный отцовский. Более поздние этапы массовизации прошли под знаком производства и совершенствования технологии институциональной

редукции архетипического образа «Отца», отныне персонифицирующего лишь материализованное насилие и произвол социальных институтов над разнообразием проявлений природы человека и среды его обитания. Неограниченные ресурсные возможности архетипической сюжетики до сих пор обеспечивают государству, хотя и бессознательную, но довольно продуктивную эксплуатацию «семейной» темы для идеологической реанимации идеи социального или корпоративного господства над человеком.

Именно бессознательное, институциональное посредничество как господствующая форма отчуждённой социальной коммуникации выступает в массовом обществе господствующей формой симуляции деятельности. Потому одной из наиболее конкурентоспособных отраслей производственного функционирования «социальных индивидов» выступает система права. Она производит конвертацию индивидуальных смыслов в корпоративные иерархии ценностей, выражающие бессознательные массовые представления о справедливости, законности, порядке и безопасности, как формы бессознательной социализации хаоса. В силу этого, всё архетипическое многообразие бытия индивида формализуется и кодифицируется правом в системе «де-юре» – «де-факто».

Закон как одна из ведущих отчужденных абстракций массового общества виртуализирует процессы социальной коммуникации, усугубляет институциональную самоизоляцию, вытесняя на периферию социума все нелегитимные реальности общественного и индивидуального бытия. Конституируя кодифицированную систему бессознательных представлений о социальном порядке, закон провозглашает государство единственно возможным воплощением демократического имиджа массового общества. Потому его оформление в восприятии «социального индивида» производится посредством церемониально-процессуального отчуждения и замещения индивидуальных содержаний сознания и деятельности иерархией корпоративных стереотипов и норм, последовательно представленной должностями, законом и государством. При этом даже маргинальные и преступные модели социальных отношений атрибутируются и вплетаются, в систему институционального взаимодействия в виде прецедентов его нарушения.

Любая статья закона, посвященная конкретному преступному деянию, свидетельствует об уже сложившейся традиции игнорирования системы социальных конвенций. А сами они являются результатами «стихийного», расширенного воспроизводства бессознательных представлений, отражающих действующую систему значений допустимого и запретного, нормы и патологии. Процессы легитимации отчуждения в «зрелом» массовом обществе связываются также с системной трансформацией принципов управления. Ее суть – переход от родовой и традиционалистски наследуемой власти к капитализированной, кадровой бюрократии, профессионально обслуживающей маргинальную инфраструктуру «тени» массового общества. Закон и право лишь легитимизируют исторически сложившуюся модель бессознательной коммуникации институтов массового общества, фиксируя непреложность принципа «экономии развития». Он воплощается в бессознательной редукции архетипических начал сознания не только к нормативной и предсказуемой, но еще и прибыльной производственно-потребительской активности «социальных индивидов». Так закрепляется не только законность демократической конкуренции отдельных социальных институтов за «господствующие высоты» внутри государства, но и возможность «замещения» этим доминантным институтом самой реальности массового общества.

Показательно, что традиция размежевания подконтрольного власти социального пространства на «гражданскую» и «милитаризованную» сферы,

изначально сопутствует формированию массового общества. Однако именно их сосуществование составляет историческую парадигму бюрократической коммуникации общества и власти. Табуирующий характер социальных нормативов и необходимость постоянного контроля за их исполнением детерминируют сдерживающую и агрессивную модели презентации как самой власти, так и ее милитаризированных адептов. Излишняя формальность власти базируется на комплексе неполноценности, содержательно связанном с ее управленческой неадекватностью. Потому социальная приоритетность институтов массового общества прямо пропорциональна их потенциалу силовой компенсации однозначности властных практик. Это доказывает историческая востребованность политических сценариев бессознательного разрушения диалектики формы и содержания, наиболее ярко иллюстрируемая уже на примере форменного вида власти в массовом обществе.

Любое институциональное «реформирование» массового общества всегда направлено лишь на упрочение позиций самой власти и оборачивается эскалацией фрустрационных тенденций и ажиотированным ожиданием очередного институционального «мессии». И такая неформальная, близкая массам сила с необходимостью порождается стихией индивидуальных или коллективных «пре-ступаний» (М.Фуко), порождённых властью норм и законов. Любые ее ответные действия лишь усугубляют поляризацию участников социальной коммуникации, поэтому «социальные индивиды» расценивают любое «ненормированное» событие как удобный повод масштабной проверки на дееспособность всего управленческого механизма. Властное номинирование массового общества как изначально преступной среды, с готовностью оценивающей любое управленческое действие как преступное насилие, свидетельствует о начале эры их социального партнерства.

В итоге, любой социальный «диалог» на поверку оказывается лишь более или менее формализованной коммуникацией государственной власти и институционально воспроизводимой нею преступности как ведущих коммуникативно-энергетических полюсов массового общества. При этом именно институты самого «преступного» сообщества производят первичный отбор и классификацию содержаний повседневного функционирования социальных индивидов для предварительной конвертации и последующей ретрансляции их институтам власти. Подобный сценарий социального «познания» в массовом обществе и составляет гносеологическую матрицу бессознательного «общественного договора» между бюрократической властью и корпоративно «организованной» преступностью.

История массового общества предстает хронологией формирования суррогатов индивидуальных и групповых потребностей/интересов, манипулирование которыми придает модели управления видимость компетентности и эффективности. Бессознательный имидж массового общества определяют институциональные «сублиматы» человеческой природы – исходящие прецеденты «пре-ступания» социальных и правовых норм. Бессознательный «общественный договор» власти и преступности делимитирует сферы социальной ответственности, формализует, структурирует и канализирует потоки индивидуальных «пре-ступаний» норм производственного функционирования индивидов в массовом обществе. Поэтому любое пре-ступление является частным, институционально-особенным способом социализации бессознательного отчуждения, которое в присвоенных предметах, свойствах и отношениях приобретает значимый, потенциально интересный для власти социальный статус. Но отчуждение является не только бессознательной средой функционирования преступности, но и фактором, позволяющим власти в массовом обществе бесконечно имитировать должный уровень социальной динамики, рыночной конкуренции и показного, соревновательного демократизма.

Тысячелетняя практика властной социализации бессознательного отчуждения превращает его в ведущую манипулятивную технологию массового общества и один из основополагающих принципов формирования системы социального производства/потребления насилия. Поэтому, власть закономерно находит и институализирует ту бессознательную социальную силу, которая будет в состоянии «достоверно» играть роль постоянно распинаемой и воскресающей жертвы за возможность гарантированного участия в распределении «социального пирога» во имя общественного благополучия и социального согласия: именно так власть производит преступность. Параллельное организационное укрепление преступности приводит к поиску или производству официальных институтов лоббирования частного, «корпоративно-криминального» интереса, бессознательно побуждая власть частично демонополизировать ее сакральную миссию, ради возможности в пределах отведенной территории воссоздать драматическую историю сотворения мира: именно так преступность производит власть. Потому, само возникновение теории «общественного договора» свидетельствовало о предварительном завершении процесса массовизации европейских государств и превращении этой идеи из абстракции в индикатор безраздельного властного манипулирования массовым обществом. А исторические формы коммуникации преступности и власти ложатся в основание способов производства конфигураций господства/подчинения/преступания, составляющих основное производственное отношение массового общества.

* * *

Массовое общество, превращенное властью в арену противостояния «архаичных» и «модернистских» форм социальной организации, непременно нуждается в механизме сакрализации и ритуального воспроизводства бессознательных представлений об иерархической гармонии и социальном согласии. Такая бессознательная иллюзия могла быть порождена только монотеистическими цивилизациями, где именно государство считалось единственной формой «земного» пребывания власти. Сакрализации подлежала институциональная субординация, где «земное», как изначально *греховное* и *преступное* выступало бессознательной проекцией субординации «небесного», воспроизводившего иерархию «земного». Стратификация «естественного» и «сверхъестественного» изначально детерминируется «духом» и «буквой» становящегося «договора» между властью, и активно конкурирующими институтами производства исторически главного «земного» греха (преступности) как «теневой» проекцией божественного верховенства власти.

Возникновение религии и институализация церкви является историческим этапом, фиксирующим начало процесса формирования писаных или неписаных конвенций между преступностью и властью, составляющих основу «общественного договора». Его основой становятся естественные способы организации и передачи духовного опыта, представленные архетипами коллективного бессознательного как первичными абсолютами человеческого существования, образующими предпосылки примордиальной веры в жизнь. Наоборот, институциональная, религиозно-оформленная вера предполагает «формализацию», локализацию и реализацию фатального самосворачивания мира в бессознательных представлениях обывателей о самой вере и номенклатуре ее социальных «стигматов». Корпоративная институализация религии превращает архетипическую веру в формальный «духовный продукт» массового общества, представляющий собой исторический комплекс трансферов по поводу потребляемых индивидами «модных» бессознательных представлений о религиозности. Потому архетипическая вера в массовом обществе фиксируется в реестре доступных бессознательному социуму форм поклонения,

почитания и треб. Это неминуемо приводит к эскалации фанатизма, в том числе и корпоративного, предстающего закономерным итогом государственно-религиозной институализации веры на фоне обезображивания родового способа жизни.

Товарно-потребительское разложение религиозной модели сакрализации бессознательных социальных отношений фиксирует завершение исторического этапа «освобождения» массового общества от метафизического бремени родовых способов организации бытия людей, обозначающего ее вхождение в институционально-аутентичную форму «существования». В прагматическом разложении излишне образной, «боговдохновленной» картины мира, окончательно утверждается идея массового общества как бессознательного симулякра диалектики природных «сообществ массы» и «сообществ порядка». А конец XIX – начало XX века и вовсе подменяет миф о начале и конце «сущего» идеологизированными товарными формами конкурентно-рыночного «исповедания» управленческого механизма. Повсеместная товарность массового общества и восходящие рекламные формы ее сервиса осуществляют бессознательную идеологическую экзегетику «фонового» отчужденного господства как «естественной», демократической модели внутривидового и межвидового взаимодействия. В основе современной управленческой стратегии массового общества находится производство и сбыт информации как отчужденной, институциональной формы знания. При этом ее товарное «бытие» представлено рекламой, а позднее и PR, пропагандистская экспансия которых основана на профессиональном внедрении в коллективные бессознательные представления идеи об исключительно товарном характере человеческого взаимодействия. При этом подлинная «социальная зрелость» массового человека обнаруживается лишь в дискретных актах покупки/продажи совокупности медийно навязываемых ему рекламных симулякров. В результате, реклама из действенного, но «частного» фактора эффективного управления социальным спросом, превращается в единственную форму бессознательной, фоновой социализации индивида и управления товарно-потребительским массовым обществом как таковым. Бессознательное рекламное внедрение и сервисное сопровождение гипертрофированных товарных значимостей на индивидуальном и корпоративных уровнях массового общества приводит к сублимации и последующему полному коммерческому вытеснению архетипических оснований бытия и сознания. Тем самым медиа-пространство превращается в полигон визуализации виртуального принципа управления как воплощения «консументальной» логики господства высших трофических уровней социальной иерархии над бессознательными «продуцентарными» массами. Подобная социализация моделирует конформистское «бытие/потребление» как легитимную форму массового «пре-ступания» и социальную базу власти, идеологически воспроизводящей архаичные «комплексы» корпоративного эгоизма, профессионального нарциссизма и товарно-потребительского аутизма. Потому о рекламе и PR можно говорить только лишь как о феноменах, однопорядковых пропаганде, как о современных товарных способах «бытия» тоталитарной идеологии в массовом обществе.

Исторически нормированию подлежали именно те отношения между людьми, которые имели непосредственный биотический смысл, а потому выступали естественным основанием родовых способов жизнедеятельности. Прогресс отчуждения связывался с формированием базисного принципа социального управления как реестра бессознательных манипуляций с телесностью – естественным оплотом нормативной неадекватности индивида. Причем, социально-девиантные индивиды изначально позиционировались как носители реальной угрозы всей системе родовых, а впоследствии и институциональных связей. В дальнейшем, уже

практически рефлекторно принимая на свой счёт все «смертные грехи» массового общества, человек обрекает себя на вечные физические и духовные страдания, бессознательно ощущая вину за так и не образованный им самодеятельный мир сознания. Властно направляемое возведение вины за изначальную социальную «бездарность» и неадекватность в ранг *греха* и институциональное клеймение тела как «темницы души», оборачиваются трагедией массовизированного человека, так и не освоившего свою телесность как вечно доступную, «потайную дверь» в мир архетипической свободы.

Потому физическое прекращение своего существования становится единственно доступным экзистенциальным способом, предоставляющим человеку последнюю возможность освободиться от навязанного ему властью обязательства быть предвечным персональным носителем социального порока. Лишаясь права на самодеятельное творчество, человек в последний момент жизни вдруг решает диаметрально изменить властно навязанную «полярность» его сознания и деятельности, отдав остаток жизненных сил познанию архетипической сущности собственной смерти и ее созиданию, иногда оказывающимися первыми и, к сожалению, единственными в его жизни поступками. Подобные действия выступают бессознательной реакцией на «теневые» проекции власти и массового общества, производящие полуавтоматические «механизмы» (социальных индивидов), воспроизводящие примитивную архаику социального управления.

Современное массовое общество демонстрирует невиданный ранее спектр «вытеснений» человеческих переживаний смерти в пространство «неформальных» социальных институтов, в первую очередь, преступности. Экзистенциальная драма суицида всегда была наиболее «экономичным» и «технологичным» социальным сценарием, предоставляющим власти возможность освободиться от индивидуальной, а иногда и групповой неадекватности и сформировать вожделенную институционально гомогенную среду массового общества. Можно утверждать, что сложившаяся за тысячелетия манипулятивная практика власти основывается на неком бессознательном механизме «самоочистки» социума от потенциально деструктивных элементов. Тогда как патологическое преследование носителей «отклоняющегося» поведения доказывает, что власти так и не удалось воссоздать ни архетипическую диалектику поколений, ни символический обмен опытом сознания и деятельности между ними. Поэтому, институциональный удел и экзистенциальный рок массового общества – это выпрямленная в линию энергия бессознательных человеческих переживаний, конвертированных в знаковый поток институциональных аффектов и «воли к власти».

Габриелян О.В

Карабыков А.В.

УДК 008
Габриелян О.В., Карабыков А.В.

ПРОБЛЕМА МИФА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОСТИ

Представляем вашему вниманию беседу участников III Международной научной междисциплинарной конференции крымских философов О.А. Габриеляна и А.В. Карабыкова. В ходе разговора они попытались преодолеть привычный для исследователей дискурс, перейдя от осмысления частных вопросов изучения мифа и мифотворчества к онтологии мифа. Надеемся, что эта беседа положит начало обсуждению философских проблем по ключевым вопросам мифологического бытия.

Участники:

Габриелян Олег Аршавирович

Доктор философских наук, профессор, декан философского факультета, заведующий кафедрой философии естественнонаучного профиля Таврической Академии КФУ им. В.И. Вернадского. Область интересов – философия культуры (мифопоэтика культуры), философия науки, философия образования, практическая философия, социально-политические процессы современного мира. Базовое образование математическое. Тема докторской диссертации: «Математика как феномен культуры». Автор ряда монографий и более двухсот статей в сфере отмеченных научных интересов.

Антон Владимирович Карабыков

Доктор философских наук, кандидат филологических наук, профессор кафедры философии естественнонаучного профиля Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского. Область интересов – сравнительно-историческая метафизика языка, герменевтика природы в культуре Ренессанса и раннего Нового времени, включая стратегии воссоздания адамического языка и

способы интерпретации монструозности. В 2014 г. защитил докторскую диссертацию на тему «Культурно-коммуникативный механизм и формы осуществления перформативности в истории культуры» (ТГУ, Томск). Автор монографии «Логос и глагол. Символ, слово, речевое действие в культуре христианского Средневековья» (СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2013. 352 с.), ряда статей и научных переводов.

*****

Габриелян О.А.: Что такое миф? Какое бы вы дали определение?

Карабыков А.В.: Я думаю, что одной формулировкой мы не исчерпаем определения мифа: слишком это многоаспектное явление. На мой взгляд, следует иметь в виду как минимум 3 главных аспекта мифа: 1) миф как заблуждение (так сказать, вульгарное определение мифа); 2) миф как сказания о богах и героях, (назовём его филологическим определением); миф как непосредственное первичное интуитивное взаимодействие с вещами. Это лосевская характеристика, которую можно назвать феноменологическим определением мифа.

О.А. Габриелян: Первые два хорошо разобраны и понятны, они понятны на обыденном уровне. А вот феноменологическое понимание мифа наиболее интересно. Оно более фундаментально, по сравнению с двумя первыми, и хорошо соответствует современному уровню понимания сущности мифа и мифотворчество. Кроме того, оно особенно релевантно по отношению к мифологическому сознанию, этого ключевого понятия современных исследований мифотворчества. Как возникает миф? Присутствует ли он в современной действительности? Или, может быть, мы нашим научным мировоззрением и критическим подходом к действительности сумели “выдавить” его из нашего сознания, устранили из общественной сферы миф и мифологию? Мне кажется, всё обстоит противоположным образом. Миф по-прежнему глубоко укоренён в нашем сознании. Лосев верно говорит о том, что нет ничего более реального, чем миф. В нашем сознании есть картина мира, она всегда должна существовать, в противном случае мы не могли бы взаимодействовать с этим миром, ибо не имели бы его целостного в*и*дения. А что ближе всего для нас в нашем сознании, как не эта картина мира, отражающая реальность нашим, очень личным, способом? Эта картина где-то искажена, где-то достаточно объективна, но, если говорить в целом, она всегда являет собой субъективное восприятие окружающего мира. И нет ничего более реального для нашего сознания, чем эта неустранимая из нашего сознания картина. Она возникает из интуиции, из нашего бессознательного, из тех образов, которые всплывают оттуда. Можно сказать, что бессознательное служит своего рода почвой, из которой произрастают мифы, входящие в контексты современной жизни и культуры. Одним словом, именно этот, феноменологический, подход к исследованию мифов представляется мне наиболее интересным и перспективным. Мой научный интерес лежит в этой сфере.

Кроме того, мне кажется, что есть ещё ряд фундаментальных вещей, которые требуют прояснения. Миф, осмысленный как слово, и логос, понятый как слово, стали стягиваться в мифологос, т.е. мифологию. Миф и логос – это первосмыслы, вытекающие из архетипов. Дать одно-единственное их определение невозможно. Очень многое зависит от того, с какой теоретической и, шире, мировоззренческой позиции мы подходим к изучению мифа и мифотворчества. Внутри разных

концепций, обладающих разными методологиями и понятийным аппаратом, понимание мифа будет по необходимости разным. Сказать, что определение мифа из одной концепции можно без потери и искажения смысла перенести в контекст другой концепции, или сказать, что у меня, как представителя некой концепции N, более точное определение, – будет неправильным. Просто в современной гуманитаристике сосуществуют различные теоретические подходы к этим феноменам, дающие на выходе свои – не совпадающие – дефиниции мифа, и в этом ничего плохого. Такая ситуация сродни многомерному голографическому изображению. Обозначив три уровня или аспекта осмысления мифа, можно обозначить базовые направления, в которых может и действительно разворачивается исследование мифа и мифотворчества.

Исходя из опыта своих исследований, я бы дал такое определение мифа: *Миф – это форма чудесного осмысления мира и человека в его взаимоотношении с миром. Мифология – это попытка целостного, непротиворечивого осмысления мира.* Непротиворечивость достигается чудом, ибо если разум не способен непротиворечивым образом связать разрозненные данные нашего восприятия, то только чудо может сделать это. Логика мифа другая, нежели логика “дневного” мышления, – это логика воображения. В своё время это очень удачно выразил Я.Э. Голосовкер. На мой взгляд, роль этого чуда и мифологической логики в целом заключается в том, чтобы “сшивать” возникающие в сознании противоречия, тем самым делая наше осмысление мира непротиворечивым. Сегодня возникают другие, чем прежде, мифы, но они восходят к всё тем же архетипам, издревле присущим человеческому сознанию. И эти мифы также возникают из “сшивания” противоречий в нашем сознании посредством особой логики, ключевым моментом которой служит чудо. Не случайно, именно к чуду обращается за ответом человеческое сознание, когда оно не может объяснить рационально те явления, с которыми оно сталкивается в повседневности. А таких явлений колоссальное множество. Ведь сколь бы мы не были продвинуты в технологическом плане, мы являемся в действительности довольно беспомощными перед лицом глобальных проблем, например, тех, что связаны с экологией. По сути дела, мы пребываем в той же степени неопределенности, в какой, надо думать, находился первобытный человек, весьма беззащитный перед силами природы. Но только мы, защитив себя от стихий природы, создали такую технику, возможности которой позволяют уничтожить планету. Не даром современное общество часто характеризуют как «общество риска» и даже говорят о «часах Судного дня». Эти расхожие определения помогают понять, на границе чего мы находимся. Даже если не случится планетарной экологической катастрофы или, скажем третьей мировой войны, фатальной для всего человечества, можем ли мы с уверенностью сказать, что в будущем останется место для человека? Или в простирающейся из прошлого в будущее эволюционной цепочке на смену homo sapiens придет какой-то другой вид сознательных существ или, может, наше человеческое существование будет протекать в ином биологическом теле?

Габриелян О.А.: Итак, нам надо разъяснить несколько вопросов и для начала было бы неплохо обозначить тех авторов, которые внесли наибольший вклад в осмысление феномена мифа. Можем ли мы в XXI веке сказать, какие авторы сделали этот переход к феноменологической трактовке мифа? В своих исследованиях я руководствуюсь работами А.Ф. Лосева. В них, несомненно, заложен огромный эвристический потенциал. Его трактовка мифа до сих пор не

исчерпана – к ней можно обращаться с актуальными сегодня вопросами, как, например, взаимодействие мифа и науки. А.Ф. Лосев видел миф лежащим в основании науки, а также в том, как позже она осмыслялась, в её культурном имидже, созданном Просвещением. Работы А.Ф. Лосева могли бы стать исследовательской парадигмой в этой области. Благодаря его трудам произошло осознание того, что миф – это не факт прошлого, а вполне актуальный феномен. Это реальность, которую следует изучать применительно к современной культуре и жизни. Известно, сколь много внимания философ обращал на события, происходившие на его глазах в физике, видел, что ней происходила научная революция, которая высветила философские и мифологические основания этой – одной из самых точных и, казалось бы, далёкой от мифа – наук. Речь шла не больше не меньше как о новом видении реальности. Хорошо известно, что качественный скачок в физике XX века связан, среди прочего, с созданием теории относительности. Это была не просто теория, сопровождаемая утверждением принципов дополнительности и неопределенности, а это была действительно смена, кардинальный перелом научной парадигмы. Дело в том, что эти принципы приобрели методологический статус, они стали общими для всей науки безотносительно к тому, с какой, естественной или гуманитарной, наукой мы имеем дело.

Карабыков А.В.: Большое внимание А.Ф. Лосев также уделял взаимодействию идеологии и мифа. Если посмотреть, к примеру, на «Диалектику мифа», то мы найдём, что этот труд – гимн православию, православной мифологии и, сверх того, заявка на создание абсолютной мифологии, совпадающей с православным вероучением, которое, собственно, Лосев и хотел обосновать в качестве абсолютной мифологии...

Габриелян О.А.: Хотя сегодня мы на многие вещи смотрим иначе, проблема взаимодействия идеологии и мифа по-прежнему заслуживает внимания. В моем понимании, идеология есть не что иное как технологизация мифологии. Если идеология базируется на мифологии – в частности, на свойственных народу культурных архетипах – тогда эту идеологию легче внедрять, она работает более эффективно. Например, моральный кодекс строителей коммунизма мало чем отличается от православной этики. Пусть в измененной форме, но в нем тоже повторяются 10 заповедей, и потому коммунистическая идеология достаточно хорошо работала в России XX века. Смены парадигм в культурах вообще шире изменений лишь научных парадигм. В такие моменты истории происходит смена социокультурных моделей, меняются в том числе социальные ценности, идеалы, смыслы. Парадигма, на мой взгляд, есть образ, а образ очень близок к архетипу. Меняются парадигмы, меняется мифология, но базовые архетипические представления в новом контексте приобретают новое воплощение – будь то новое решение какой-нибудь проблемы, будь то новая мифология, будь то одна из современных идеологий. Мы можем говорить о живучести и о неустранимости мифологического сознания. Это родовое свойство человеческого сознания. Именно в этом смысле говорил А.Ф. Лосев, когда утверждал, что нет ничего более реального, чем миф. То, что в человеческом сознании ближе всего ему, – это само сознание, его содержимое. Что есть собственное сознание? Это попытка отражения мира, причем попытка отражения *целостного*. В противном случае человек просто не может существовать, сколь бы высоким ни был уровень его знаний и

интеллектуальных способностей. Любое человеческое сознание осуществляет целостное восприятие посредством своей первичной способности мифологизировать. Вот что я имею в виду, когда говорю вслед за А.Ф. Лосевым, что в нашем сознании нет ничего более реального, чем миф. Таким образом, миф – не обман, не сказка и т.п. И обманом, и сказанием он является на других уровнях. Но в основе всего лежит феноменально переживаемый миф. Потом из этого переживания, очищаясь и интеллектуально утончаясь, появляются религия, наука и другие формы осмысления мира, так или иначе восходящие к мифу.

Следующий очень важный вопрос: отношение науки и мифа. Обычно они противопоставляются: наука как некое объективированное знание, претендующее на абсолютность, а миф как заблуждение. Мы пытаемся создать эту научную объективность, но это не получается. Никакой наукой, ни каким ее развитием в сторону большей объективности невозможно осуществить ампутирование в нашем сознании мифологической составляющей. Вот вам пища для размышления: почему бозон Хиггса называется «частицей Бога»? Здесь проявляется подсознательное понимание того, что доходишь до каких-то фундаментальных вещей и понимаешь, что за этой фундаментальностью стоят другие фундаментальности, нам не известные. Безусловно, когда-то и к ним придем, но за ними будут скрываться следующие, и этот процесс бесконечен. Приходит понимание того, что, оказывается, направленные друг на друга частицы, их энергия создают новую частицу. Предыдущая частица не разбилась, природа породила новую частицу, это не составляющая часть сталкивающихся частиц, не атомизация предыдущих. Одним словом, рождается совершенно другой миф, новая картина реальности, объяснить которую наука ещё неспособна. Было одно представление: атом возможен как минимальная строевая единица физического мира, и вот рождается другое воззрение – о дуальности. Потом, по-видимому, родится еще другое представление. Или взять теорию Большого взрыва. В связи с ней можно спросить: а что было до этого взрыва? И тут сразу же начинается мифологизация…

Отдельное слово можно сказать об исторической науке. История как научная дисциплина тоже мифологически нагружена. Находясь в парадигме того или иного исторического периода, сама история как теоретическая, рациональная попытка осмысления процессов, происходящих в обществе в данную эпоху, фактически мифологизирована. Историки часто мыслят так, как будто их собственная эпоха правильная, нормативная. Мы умудрены знаниями о предыдущей эпохе, пребываем в другой мифологии, смотрим на предыдущую эпоху как на менее соответствующую реальности. Но ведь кто-то после нас будет точно так же смотреть на наше время и удивляться нашей мифологии или мифологиям, которые, как всё большое, станут зримыми на расстоянии. В реальной социальной жизни какой бы то ни было эпохи люди не обходятся без мифов. Политики, производители услуг и товаров, торговцы и проч., используя это свойство человеческого сознания, навязывают свою идеологию, новые потребности и т.д. Имея все это в виду можно более адекватно строить наши научные исследования, маркетинговые стратегии, социальные идеологии как перспективы изменения жизни людей и общества в целом.

****

АВТОРЫ

Аксёнова Екатерина Кирилловна
студентка Смоленского филиала ФГБОУ ВО «Саратовская государственная юридическая академия», исследователь (г. Саратов).

Алентьева Татьяна Викторовна
профессор кафедры всеобщей истории ФГБОУ ВО «Курский государственный университет», доктор исторических наук, профессор (г. Курск).

Анчев Стефан
доцент кафедры новой и новейшей истории университета св. Кирилла и Мефодия (Болгария, г. Велико-Тырново), доктор истории.

Арпентьева Мариям Равильевна
профессор кафедры психологии развития и образования Калужского государственного университета имени К.Э. Циолковского, ведущий научный сотрудник кафедры теории и методики физического воспитания Югорского государственного университета, доктор психологических наук, доцент, член-корреспондент Российской академии естествознания (г. Калуга).

Асмус Майкл
руководитель проекта исследования социокогнитивных систем (г. Санта Фе, США).

Баранов Андрей Владимирович
профессор кафедры политологии и политического управления ФГБОУ ВО «Кубанский государственный университет» (г. Краснодар), доктор исторических наук, доктор политических наук, профессор.

Барышников Павел Николаевич
доцент кафедры исторических и социально-философских дисциплин, востоковедения и теологии ФГБОУ ВО «Пятигорский государственный университет», доктор философских наук, доцент (г. Пятигорск).

Белозёрова Марина Витальевна
главный научный сотрудник ФГБУН Сочинский научно-исследовательский центр Российской Академии наук – СНИЦ РАН, доктор исторических наук, доцент (г. Сочи).

Буганов Александр Викторович
заведующий отделом русского народа Института этнологии и антропологии Российской Академии наук, главный научный сотрудник, доктор исторических наук (г. Москва).

Бурнашева Маргарита Павловна
исследователь, ФГБОУ ВО «Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого (г. Великий Новгород).

Вовк Марина Витальевна
ассистент кафедры рекламы, связей с общественностью и лингвистики Гуманитарно-прикладного института (ГПИ) Национального исследовательского университета «МЭИ» (г. Москва).

Габриелян Олег Аршавирович
декан Философского факультета Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского, заведующий кафедрой философии естественного профиля, доктор философских наук, профессор (г. Симферополь).

Гагаев Андрей Александрович
профессор кафедры педагогики ФГБОУ ВО «Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарева», доктор философских наук, профессор (г. Рузаевка).

Гагаев Павел Александрович
профессор кафедры ФГБОУ ВО «Пензенский государственный университет», доктор педагогических наук, профессор (г. Пенза).

Гузенко Святослав Сергеевич
исследователь, ФГБОУ ВО «Поволжская государственная академия физической культуры, спорта и туризма» (г. Казань).

Гусейнов Гарун-Рашид Абдул-Кадырович
профессор кафедры русского языка ФБОУВО «Дагестанский государственный университет», доктор филологических наук, профессор (г. Махачкала).

Дианов Сергей Александрович,
профессор кафедры Государственного управления и истории ФГБОУ ВО Пермский национальный исследовательский политехнический университет, доктор исторических наук (г. Пермь).

Дубовицкий Виктор Васильевич
заведующий отделом истории науки и техники Института истории, археологии и этнографии им. А. Дониша АН Республики Таджикистан (г. Душанбе), доктор исторических наук.

Евдокимов Андрей Андреевич
преподаватель кафедры истории русской литературы ФГБОУ ВПО «Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова», кандидат филологических наук (г. Москва).

Зарубина Наталья Николаевна
профессор кафедры социологии МГИМО МИД России, доктор философских наук, профессор (г. Москва).

Зевако Юлия Валерьевна
кандидат политических наук, научный сотрудник лаборатории гуманитарных междисциплинарных исследований Института истории и археологии Уральского отделения РАН, учитель истории и обществознания высшей квалификационной категории в МАОУ гимназия № 120 (г. Екатеринбург).

Иванов Андрей Геннадиевич
заведующий кафедрой философии ФГБОУ ВО «Липецкий государственный технический университет», доктор философских наук, доцент (г. Липецк).

Иванов Александр Михайлович
доцент кафедры гуманитарных, социально-экономических и информационно-правовых дисциплин Смоленского филиала ФГБОУ ВО «Саратовская государственная юридическая академия» , кандидат исторических наук (г. Саратов).

Илива Мария Николаевна
исследователь, студентка II курса кафедры истории и международных отношений Филиала МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе (г. Севастополь).

Карабыков Антон Владимирович
профессор кафедры философии естественнонаучного профиля Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского (г. Симферополь), доктор философских наук, кандидат филологических наук, доцент.

Караваева Дина Николаевна
старший научный сотрудник лаборатории гуманитарных междисциплинарных исследований Института истории и археологии Уральского отделения РАН, доцент кафедры археологии и этнологии исторического факультета Уральского федерального университета, кандидат исторических наук (г. Екатеринбург).

Каюмова Диана Фердинандовна
профессор кафедры германской филологии ФГАОУ ПВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет», доктор филологических наук, профессор (г. Казань).

Кирилова Ирина Владимировна
доцент кафедры общего языкознания и русского языка Института филологии, культурологии и межкультурной коммуникации (г. Екатеринбург), кандидат филологических наук.

Кирюхин Дмитрий Вячеславович
доцент кафедры «История и иностранные языки» ФГБОУ ВО «Нижегородская государственная сельскохозяйственная академия» (Нижегородская ГСХА), кандидат исторических наук (г. Нижний Новгород).

Кирюхина Елена Михайловна
доцент кафедры «История и иностранные языки» ФГБОУ ВО «Нижегородская государственная сельскохозяйственная академия» (Нижегородская ГСХА), кандидат филологических наук (г. Нижний Новгород).

Коваленко Сергей Владимирович
профессор кафедры специальной психологии и инклюзивного образования ГОУ ВО «Московский государственный областной университет» (МГОУ), доктор философских наук, доцент (г. Москва).

Комоликова Варвара Владимировна
Исследователь, ФГБОУ ВО «Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого» (г. Великий Новгород).

Конопленко Андрей Анатольевич
доцент кафедры экономической психологии и психологии государственной службы Поволжского института управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (г. Саратов), кандидат исторических наук.

Косов Александр Владиславович
доцент кафедры социальной и организационной психологии ФГБОУ ВО Калужский государственный университет им. К.Э. Циолковского (г. Калуга), кандидат психологических наук, доцент.

Крайнов Григорий Никандрович
профессор кафедры «Политология, история и социальные технологии» Российского университета транспорта (г. Москва), доктор исторических наук, профессор.

Круглов Евгений Анастасович
доцент кафедры зарубежной истории ФБГОУ ВО «Башкирский государственный университет» (г. Уфа), кандидат исторических наук.

Кузина Ольга Андреевна
старший преподаватель кафедры иностранных языков Филиала МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе (г. Севастополь).

Левитт Джон
профессор кафедры антропологии Университета Монреаля, доктор философии (г. Монреаль, Квебек, Канада).

Лестев Антон Евгеньевич
директор ООО «АЕЛ Эксперт», кандидат исторических наук (г. Казань).

Лосев Дмитрий Вячеславович
исследователь, ФГБОУ ВО «Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого» (г. Великий Новгород).

Маленко Сергей Анатольевич
заведующий отделением философии и культурологии, заведующий кафедрой теории, истории и философии культуры ФГБОУВО «Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого» (г. Великий Новгород), доктор философских наук, профессор.

Мартишина Наталья Ивановна
заведующий кафедрой философии и культурологии ФГБОУ Сибирский государственный университет путей сообщения, доктор философских наук, профессор (г. Новосибирск).

Менщиков Игорь Самуилович
доцент кафедры истории и документоведения ФБОУВО «Курганский государственный университет», кандидат исторических наук, доцент (г. Курган).

Мешкова Кристина Николаевна
аспирант кафедры истории русской литературы филологического факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, аспирант (г. Москва).

Миленко Виктория Дмитриевна
доцент кафедры «Русский язык и русская литература» ФГАОУ ВО «Севастопольский государственный университет», кандидат филологических наук, доцент
(г. Севастополь).

Москаленко Максим Русланович
доцент, филиал Удмуртского государственного университета (г. Нижняя Тура), кандидат исторических наук, доцент.

Найдыш Вячеслав Михайлович
профессор кафедры онтологии и теории познания факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов, доктор философских наук, профессор (г. Москва).

Найдыш Ольга Вячеславовна
преподаватель кафедры онтологии и теории познания факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов, кандидат философских наук (г. Москва).

Некита Андрей Григорьевич
профессор кафедры теории, истории и философии культуры ФГБОУВО «Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого», доктор философских наук, профессор (г. Великий Новгород).

Онопко Олег Владимирович
доцент кафедры политологии ГОУ ВПО «Донецкий национальный университет», кандидат политических наук (г. Донецк).

Павленко Андрей Николаевич
главный научный сотрудник Института философии РАН, доктор философских наук, профессор (г. Москва).

Павлова Ангелина Витальевна
аспирант кафедры Отечественной и региональной истории, исторический факультет ГОУ ВПО «Донецкий национальный университет» (г. Донецк).

Пантюхина Татьяна Леонидовна
доцент кафедры «Культурология» ФГБОУ ВО «Курганский государственный университет» (г. Курган), кандидат исторических наук, доцент.

Петев Николай Иванович
старший преподаватель кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета имени А.Г. и Н.Г. Столетовых (г. Владимир), кандидат философских наук.

Пивоев Василий Михайлович
профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Северного института (филиала) ФГБОУ ВО «Всероссийского государственного университета юстиции (РПА Минюста России)» в г. Петрозаводске, доктор философских наук, профессор (г. Петрозаводск).

Пименова Марина Владимировна
ректор Института иностранных языков (г. Санкт-Петербург), доктор филологических наук, профессор.

Поздяева Светлана Михайловна
профессор кафедры философии и политологии факультета философии и социологии Башкирского государственного университета (г. Уфа), доктор философских наук, профессор.

Полякова Ирина Павловна
профессор кафедры философии ФГБОУ ВО Липецкий государственный технический университет, доктор философских наук (г. Липецк).

Прокнер Мария
редактор, публицист (г. Варшава, Польша).

Розина Ольга Владимировна
доцент кафедры истории России средних веков и нового времени ГОУ ВО МО Московский государственный областной университет, кандидат исторических наук, доцент (г. Москва).

Садовой Александр Николаевич
заведующий лабораторией этносоциальных проблем ФБГУН «Сочинский научно-исследовательский центр РАН», доктор исторических наук, профессор (г. Сочи).

Сальников Вячеслав Иванович
доцент кафедры международных отношений и мировой политики ФГБОУ ВО «Воронежский государственный университет», кандидат исторических наук, доцент (г. Воронеж).

Самсонов Андрей Иванович
научный сотрудник Приволжского филиала Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук (ФНИСЦ РАН) (г. Нижний Новгород).

Сарваретдинова Нурсель Хусейновна
студентка 3 курса кафедры востоковедения и африканистики ФГБОУ ВО «Башкирский государственный университет» (г. Уфа).

Серов Николай Викторович
член Оптического общества им. Д.С.Рождественского, доктор культурологии (семантика цвета), кандидат химических наук (спектроскопия), профессор (г. Санкт-Петербург).

Смирнов Василий Андреевич
доцент кафедры теории, истории и философии культуры ФБОУВО «Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого», кандидат философских наук, доцент (г. Великий Новгород).

Соегов Мурадгелди
консультант Национального института рукописей АНТ, доктор филологических наук, профессор, действительный член (академик) Академии наук Туркменистана.

Солодова Галина Сергеевна
ведущий научный сотрудник Института философии и права СО РАН, профессор Сибирского государственного университета телекоммуникаций и информатики, доктор социологических наук (г. Новосибирск).

Сосницкий Дмитрий Александрович
научный сотрудник Института истории ФГБОУВО «Санкт-Петербургский государственный университет, кандидат исторических наук (г. Санкт-Петербург).

Спорник Александр Павлович
доцент кафедры философии, культурологии и социологии ФБГОУВО «Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого», кандидат философских наук (г. Великий Новгород).

Ставицкий Андрей Владимирович
доцент кафедры истории и международных отношений Филиала МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, кандидат философских наук (г. Севастополь).

Ставропольский Юлий Владимирович
доцент кафедры общей и социальной психологии факультета психологии ФГБОУВО «Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского», кандидат социологических наук, доцент (г. Саратов).

Стахурская Елена Игоревна
исследователь, Филиал МГУ в г. Севастополе (г. Севастополь).

Сташевская София Владиславовна
Исследователь, ФГБОУ ВО «Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого» (г. Великий Новгород).

Сюзюмов Илья Александрович
Исследователь, ФГБОУ ВО «Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого» (г. Великий Новгород).

Тимощук Алексей Станиславович
профессор кафедры философии и религиоведения ФГБОУ ВПО «Владимирский государственный университет им. А.Г. и Н.Г. Столетовых», доктор философских наук, доцент (г. Владимир).

Титова Юлия Константиновна
Исследователь, ФБОУВО «Саратовская государственная юридическая академия», Смоленский филиал (г. Смоленск).

Тиунова Ольга Вячеславовна
преподаватель кафедры иностранных и русского языков Военного института (инженерно-технической) Военной академии материально-технического обеспечения им. генерала армии А.В. Хрулёва (г. Санкт-Петербург).

Толоконникова Светлана Юрьевна
научный сотрудник Отдела науки и инноваций Борисоглебского филиала ФГБОУ ВО «Воронежский государственный университет», кандидат филологических наук, доцент (г. Воронеж).

Трофимцева Светлана Юрьевна
профессор кафедры философии и общегуманитарных дисциплин ФКОУ ВО Самарский юридический институт ФСИН России, кандидат философских наук, доцент (г. Самара).

Труфанов Александр Юрьевич
старший научный сотрудник Приволжского филиала Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, кандидат исторических наук, профессор Академии военных наук (г. Нижний Новгород).

Федина Ольга Викторовна
исследователь, ФГБОУ ВО «Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого» (г. Великий Новгород).

Федосеева Ксения Владимировна
соискатель кафедры источниковедения ФГОУ ВПО «Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова (г. Москва)

Филимонова Мария Александровна
ведущий научный сотрудник научной лаборатории «Центр изучения США», ФГБОУ ВО «Курский государственный университет», доктор исторических наук (г. Курск).

Фоминенко Юрий Анатольевич
магистрант факультета философии, культурологии и искусства Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина, исследователь (г. Санкт-Петербург).

Харитонов Александр Михайлович
научный сотрудник ФГБУН Тихоокеанский институт географии ДВО РАН (г. Владивосток).

Харланова Юлия Викторовна
доцент кафедры психологии и педагогики ФГБОУ ВО «Тульский государственный педагогический университет имени Л.Н. Толстого», кандидат педагогических наук (г. Тула).

Храпунов Никита Игоревич
ведущий научный сотрудник Научно-исследовательского центра истории и археологии Крыма ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского», кандидат исторических наук (г. Симферополь).

Царева Надежда Александровна
профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин ФБОУВО «Дальневосточный технический рыбохозяйственный университет», доктор философских наук, доцент (г. Владивосток).

Целыковский Алексей Андреевич
доцент кафедры философии ФГБОУ ВО Липецкий государственный технический университет, кандидат философских наук (г. Липецк).

Черепанова Розалия Семеновна
доцент кафедры отечественной и зарубежной истории ФГАОУ ВО «Южно-Уральский государственный университет (Научно-исследовательский университет)», кандидат исторических наук, доцент (г. Челябинск).

Черепанова Татьяна Владимировна
доцент кафедры журналистики Филиала МГУ в г. Севастополе, кандидат социологических наук, доцент (г. Севастополь).

Шанина Юлия Александровна
доцент кафедры русской литературы ФГБОУ ВО «Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы», кандидат филологических наук (г. Уфа).

Шарапова Елизавета Андреевна
Исследователь, ФГБОУ ВО «Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого» (г. Великий Новгород).

Шинкаренко Виктор Дмитриевич
профессор кафедры трудового права, права социального обеспечения и профсоюзных дисциплин Института экономики и права (филиал) Образовательного учреждения профсоюзов высшего образования «Академия труда и социальных отношений» в г. Севастополе, доктор социологических наук (г. Севастополь).

Широкова Ольга Владимировна
Исследователь, ФГБОУ ВО «Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого» (г. Великий Новгород).

Шмелева Ольга Юрьевна
Доцент кафедры прикладного политического анализа и моделирования
ФГАБОУ ВО «Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского», кандидат исторических наук (г. Нижний Новгород).

Шрейбер Виктор Константинович
доцент кафедры философии ФГБОУВО «Челябинский государственный университет», кандидат философских наук, доцент (г. Челябинск).

Шумилов Евгений Николаевич
исследователь, кандидат исторических наук (г. Пермь).

Шустов Александр Станиславович
Исследователь, ФГБОУ ВО «Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого» (г. Великий Новгород).

Юдин Иван Валерьевич
доцент кафедры рекламы, связей с общественностью и лингвистики Гуманитарно-прикладного института (ГПИ) Национального исследовательского университета «Московский энергетический институт» (МЭИ), кандидат политических наук, доцент.

Яковлева Елена Людвиговна
заведующий кафедрой философии и социально-политических дисциплин Казанского инновационного университета имени В.Г. Тимирясова, доктор философских наук, кандидат культурологии, профессор (г. Казань).

AUTHORS

Aksyonova Ekaterina Kirillovna
Student of Smolensk Branch of Saratov State Law Academy, Researcher (Saratov).

Alentieva Tatyana Viktorovna
Professor of the Department of General History, Kursk State University, Doctor of History, Professor (Kursk).

Anchev Stefan
Associate Professor of the Department of Modern and Contemporary History of St.Cyril and Methodius University (Bulgaria, Veliko Tyrnovo), Doctor of History.

Arpentieva Mariam Ravilievna
Professor of the Department of Developmental and Educational Psychology of Tsiolkovsky Kaluga State University, Leading Researcher of the Department of Theory and Methodology of Physical Training of Ugra State University, Doctor of Psychology, Associate Professor, Corresponding Member of the Russian Academy of Natural Sciences (Kaluga).

Asmus Michael
Project Manager of the Study of Socio-Cognitive Systems (Santa Fe, USA).

Baranov Andrey Vladimirovich
Professor of the Department of Political Science and Political Management of Kuban State University (Krasnodar), Doctor of History, Doctor of Political Sciences, Professor.

Baryshnikov Pavel Nikolaevich
Associate Professor, Department of Historical and Socio-Philosophical Disciplines, Oriental Studies and Theology, Pyatigorsk State University, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Pyatigorsk).

Belozerova Marina Vitalievna
Principal Researcher of Sochi Scientific Research Center of the Russian Academy of Sciences - Scientific Research Center of the Russian Academy of Sciences, Doctor of History, Associate Professor (Sochi).

Buganov Alexander Viktorovich
Head of the Department of the Russian People, Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences, Principal Researcher, Doctor of History (Moscow).

Burnasheva Margarita Pavlovna
Researcher, Yaroslav the Wise Novgorod State University (Veliky Novgorod).

Vovk Marina Vitalievna
Assistant of the Department of Advertising, Public Relations and Linguistics of the Humanitarian and Applied Institute (GPI) of the National Research University MPEI (Moscow).

Gabrielyan Oleg Arshavirovich
Dean of the Philosophical Faculty of Vernadsky Crimean Federal University, Head of the Department of Philosophy of Natural Sciences, Doctor of Philosophy, Professor (Simferopol).

Gagayev Andrey Alexandrovich
Professor of the Department of Pedagogy of Ogarev Mordovia State University, Doctor of Philosophy, Professor (Ruzaevka).

Gagayev Pavel Alexandrovich
Professor of the Department of Philosophy of Penza State University, Doctor of Pedagogy, Professor (Penza).

Guzenko Svyatoslav Sergeevich
Researcher, Volga State Academy of Physical Culture, Sports and Tourism (Kazan).

Huseynov Garun-Rashid Abdul-Kadyrovich
Professor of the Russian Language Department of Dagestan State University, Doctor of Philology, Professor (Makhachkala).

Dianov Sergey Alexandrovich,
Professor of the Department of Public Administration and History of Perm National Research Polytechnic University, Doctor of History (Perm).

Dubovitsky Viktor Vasilyevich
Head of the Department of History of Science and Technology of Donish Institute of History, Archeology and Ethnography of the Academy of Sciences of the Republic of Tajikistan (Dushanbe), Doctor of History.

Evdokimov Andrei Andreevich
Lecturer of the Department of History of Russian Literature, Lomonosov Moscow State University, Candidate of Philology (Moscow).

Zarubina Natalya Nikolaevna
Professor of the Department of Sociology of Moscow State Institute of International Relations of the Ministry of Foreign Affairs of Russia, Doctor of Philosophy, Professor (Moscow).

Zevako Yulia Valerievna
Researcher of the Laboratory of Humanitarian Interdisciplinary Research of the Institute of History and Archeology, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Candidate of Political Sciences, History and Social Studies Teacher of the Highest Qualification Category at Gymnasium № 120 (Yekaterinburg).

Ivanov Andrey Gennadievich
Head of the Department of Philosophy of Lipetsk State Technical University, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Lipetsk).

Ivanov Alexander Mikhailovich
Associate Professor of the Department of Humanitarian, Socio-Economic and Information-Legal Disciplines of Smolensk Branch of Saratov State Law Academy, Candidate of History (Saratov).

Iliva Maria Nikolaevna
Researcher, 2nd year student of the Department of History and Foreign Affairs, Sevastopol Branch of Lomonosov Moscow State University (Sevastopol).

Karabykov Anton Vladimirovich
Professor of the Department of Philosophy of Natural Sciences of Vernadsky Crimean Federal University, Doctor of Philosophy, Candidate of Philology, Associate Professor (Simferopol).

Karavaeva Dina Nikolaevna
Senior Researcher of the Laboratory of Humanitarian Interdisciplinary Research of the Institute of History and Archeology, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Associate Professor of the Department of Archeology and Ethnology of History Faculty of Ural Federal University, Candidate of History (Yekaterinburg).

Kayumova Diana Ferdinandovna
Professor of the Department of Germanic Philology of Kazan (Volga Region) Federal University, Doctor of Philology, Professor (Kazan).

Kirilova Irina Vladimirovna
Associate Professor of the Department of General Linguistics and Russian Language of the Institute of Philology, Culture Studies and Intercultural Communication, Candidate of Philology (Yekaterinburg).

Kiryukhin Dmitry Vyacheslavovich
Associate Professor of the Department of History and Foreign Languages of Nizhny Novgorod State Agricultural Academy, Candidate of History (Nizhny Novgorod).

Kiryukhina Elena Mikhailovna
Associate Professor of the Department of History and Foreign Languages of Nizhny Novgorod State Agricultural Academy, Candidate of Philology (Nizhny Novgorod).

Kovalenko Sergey Vladimirovich
Professor of the Department of Special Psychology and Inclusive Education of Moscow State Regional University, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Moscow).

Komolikova Varvara Vladimirovna
Researcher, Yaroslav the Wise Novgorod State University (Veliky Novgorod).

Konoplenko Andrey Anatolievich
Associate Professor of the Department of Economic Psychology and Psychology of Public Administration of Volga Institute of Management of the Russian Academy of National Economy and Public Administration under the President of the Russian Federation, Candidate of History (Saratov).

Kosov Alexander Vladislavovich
Associate Professor of the Department of Social and Organizational Psychology of Tsiolkovsky Kaluga State University, Candidate of Psychology, Associate Professor (Kaluga).

Kraynov Grigory Nikandrovich
Professor of the Department of Political Science, History and Social Technologies of the Russian University of Transport (Moscow), Doctor of History, Professor.

Kruglov Evgeniy Anastasovich
Associate Professor of the Department of Foreign History of Bashkir State University (Ufa), Candidate of History.

Kuzina Olga Andreevna
Senior Lecturer of the Department of Foreign Languages of Sevastopol Branch of Lomonosov Moscow State University.

Leavitt John
Professor of the Department of Anthropology of the University of Montreal, Ph.D. (Montreal, Quebec, Canada).

Lestev Anton Evgenievich
director of LLC «AEL Expert», Candidate of History (Kazan).

Losev Dmitry Vyacheslavovich
Researcher, Yaroslav the Wise Novgorod State University (Veliky Novgorod).

Malenko Sergey Anatolyevich
Head of the Department of Philosophy and Culture Studies, Head of the Department of Theory, History and Philosophy of Culture of Yaroslav the Wise Novgorod State University, Candidate of Philosophy, Professor (Veliky Novgorod).

Martishina Natalya Ivanovna
Head of the Department of Philosophy and Culture Studies of Siberian State University of Railway Engineering, Doctor of Philosophy, Professor (Novosibirsk).

Menshchikov Igor Samuilovich
Associate Professor of the Department of History and Records Management of Kurgan State University, Candidate of History, Associate Professor (Kurgan).

Meshkova Kristina Nikolaevna
Postgraduate Student of the Department of History of Russian Literature of Philological Faculty of Lomonosov Moscow State University (Moscow).

Milenko Viktoriya Dmitrievna
Associate Professor of the Department of the Russian Language and Russian Literature, of Sevastopol State University, Candidate of Philology (Sevastopol).

Moskalenko Maxim Ruslanovich
Associate Professor of the Branch of Udmurt State University in Nizhnyaya Tura, Candidate of History.

Naidysh Vyacheslav Mikhailovich
Professor of the Department of Ontology and Epistemology of Peoples Friendship University of Russia (RUDN University), Doctor of Philosophy, Professor (Moscow).

Naidysh Olga Vyacheslavovna
Lecturer of the Department of Ontology and Epistemology of Peoples Friendship University of Russia (RUDN University), Candidate of Philosophy (Moscow).

Nekita Andrey Grigorievich
Professor of the Department of Theory, History and Philosophy of Culture of Yaroslav the Wise Novgorod State University, Doctor of Philosophy, Professor (Veliky Novgorod).

Onopko Oleg Vladimirovich
Associate Professor of the Department of Political Science of Donetsk National University, Candidate of Political Sciences (Donetsk).

Pavlenko Andrey Nikolaevich
Chief Researcher, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Doctor of Philosophy, Professor (Moscow).

Pavlova Angelina Vitalievna
Postgraduate Student of the Department of Domestic and Regional History of Donetsk National University (Donetsk).

Pantyukhina Tatyana Leonidovna
Associate Professor of the Department of Culture Studies of Kurgan State University, Associate Professor (Kurgan).

Petev Nikolay Ivanovich
Senior Lecturer of the Department of Philosophy and Religious Studies of Stoletovs Vladimir State University, Candidate of Philosophy (Vladimir).

Pivoev Vasiliy Mihailovich
Professor of the Department of Humanities and Socio-economic Disciplines of the Northern Institute (Branch) of the All-Russian State University of Justice (Justice Ministry of Russia) in Petrozavodsk, Doctor of Philosophy, Professor (Petrozavodsk).

Pimenova Marina Vladimirovna
Rector of the Institute of Foreign Languages, Doctor of Philology, Professor (St.Petersburg).

Pozdyaeva Svetlana Mikhailovna
Professor of the Department of Philosophy and Political Sciences of the Faculty of Philosophy and Sociology of Bashkir State University (Ufa); Doctor of Philosophy, Professor.

Polyakova Irina Pavlovna
Professor of the Department of Philosophy of Lipetsk State Technical University, Doctor of Philosophy (Lipetsk).

Procner Maria
Editor, Publicist (Warsaw, Poland).

Rozina Olga Vladimirovna
Associate Professor of the Department of Russian History of the Middle Ages and Modern Times of Moscow State Regional University, Candidate of History (Moscow).

Sadovoy Alexander Nickolaevich
Head of the Laboratory of Ethnosocial problems of Sochi Research Center of the Russian Academy of Sciences, Doctor of History, Professor (Sochi).

Salnikov Vyacheslav Ivanovich
Associate Professor of the Department of International Relations and World Politics of Voronezh State University, Candidate of History, Associate Professor (Voronezh).

Samsonov Andrey Ivanovich
Researcher of the Institute of Sociology of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences (Nizhny Novgorod).

Sarvaretdinova Nursel Khuseinovna
3rd year Student of the Department of Oriental Studies and African Studies of Bashkir State University (Ufa).

Serov Nikolay Victorovich
Member of Rozhdestvensky Optical Society, Doctor of Culture Studies (Semantics of Color), Candidate of Chemistry (Spectroscopy), Professor (St. Petersburg).

Smirnov Vasily Andreevich
Associate Professor of the Department of Theory, History and Philosophy of Culture of Yaroslav the Wise Novgorod State University, Candidate of Philosophy, Associate Professor (Veliky Novgorod).

Soegov Muravdgeldi
Consultant of the National Institute of Manuscripts of the AST, Doctor of Philology, Professor, full member (academician) of the Academy of Sciences of Turkmenistan (Ashgabat, Turkmenistan).

Solodova Galina Sergeevna
Leading Researcher of the Institute of Philosophy and Law of the Russian Academy of Sciences, Professor of Siberian State University of Telecommunications and Information, Doctor of Sociology (Novosibirsk).

Sosnitsky Dmitriy Alexandrovich
Researcher of the Institute of History of St. Petersburg State University, Candidate of History (St. Petersburg).

Spornik Alexander Pavlovich
Associate Professor of the Department of Philosophy, Culture Studies and Sociology of Yaroslav the Wise Novgorod State University, Candidate of Philosophy, Associate Professor (Veliky Novgorod).

Stavitskiy Andrey Vladimirovich
Associate Professor of the Department of History and Foreign Affairs of Sevastopol Branch of Lomonosov Moscow State University, Candidate of Philosophy (Sevastopol).

Stavropolsky Yuliy Vladimirovich
Associate Professor of the Department of General and Social Psychology of Chernyshevsky Saratov National Research State University, Candidate of Sociology, Associate Professor (Saratov).

Stakhurskaya Elena Igorevna
Researcher, Sevastopol Branch of Lomonosov Moscow State University (Sevastopol).

Stashevskaya Sofia Vladislavovna
Researcher, Yaroslav the Wise Novgorod State University (Veliky Novgorod).

Syuzyumov Ilia Alexandrovich
Researcher, Yaroslav the Wise Novgorod State University (Veliky Novgorod).

Tymoshchuk Alexey Stanislavovich
Professor of the Department of Philosophy and Religious Studies of Stoletovs Vladimir State University, Candidate of Philosophy, Assistant Professor (Vladimir).

Titova Yulia Konstantinovna
Student of Smolensk Branch of Saratov State Law Academy (Smolensk).

Tiunova Olga Vyacheslavovna
Lecturer of the Department of Foreign and Russian Languages of Khrulev Military Academy of the Material and Technical Maintenance (St. Petersburg).

Tolokonnikova Svetlana Yurievna
Researcher of the Department of Science and Innovations of Borisoglebsky Branch of Voronezh State University, Candidate of Philology, Associate Professor (Voronezh).

Trofimtseva Svetlana Yurievna
Professor of the Department of Philosophy and General Humanitarian Disciplines of Samara Law Institute of the Federal Penitentiary Service of Russia, Candidate of Philosophy, Associate Professor (Samara).

Trufanov Alexander Yurievich
Senior Researcher of Volga Branch of the Federal Research Sociological Center of the Russian Academy of Sciences, Candidate of History, Professor of the Academy of Military Sciences (Nizhny Novgorod).

Fedina Olga Viktorovna
Researcher, Yaroslav the Wise Novgorod State University (Veliky Novgorod).

Fedoseeva Kseniya Vladimirovna
Postgraduate Student of the Department of Source Studies of Lomonosov Moscow State University (Moscow).

Filimonova Maria Alexandrovna
Leading Researcher of the Scientific Laboratory "Center of the Study of the USA" of Kursk State University, Doctor of History (Kursk).

Fominenko Yury Anatolyevich
Master's Degree Student of the Faculty of Philosophy, Culture Studies and Art of Pushkin Leningrad State University, Researcher (St. Petersburg).

Kharitonov Alexander Mikhailovich
Researcher of the Pacific Institute of Geography (Far East Branch) of the Russian Academy of Sciences (Vladivostok).

Kharlanova Yulia Viktorovna
Associate Professor of the Department of Psychology and Pedagogy of Tolstoy Tula State Pedagogical University, Candidate of Pedagogy (Tula).

Khrapunov Nikita Igorevich
Leading Researcher of the History and Archaeology of the Crimea Research Centre of Vernadsky Crimean Federal University, Candidate of History (Simferopol).

Tsareva Nadezhda Alexandrovna
Professor of the Department of Social and Humanitarian Disciplines of the Far Eastern Technical Fisheries University, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Vladivostok).

Tselykovsky Alexey Andreevich
Associate Professor of the Department of Philosophy of Lipetsk State Technical University, Candidate of Philosophy (Lipetsk).

Cherepanova Rozaliya Semenovna
Associate Professor of the Department of Russian and World History of South Ural State University, Candidate of History, Associate Professor (Chelyabinsk).

Cherepanova Tatyana Vladimirovna
Associate Professor of the Department of Journalism of Sevastopol Branch of Lomonosov Moscow State University, Candidate of Sociology, Associate Professor (Sevastopol).

Shanina Yulia Alexandrovna
Associate Professor of the Department of Russian Literature of Akmulla Bashkir State Pedagogical University, Candidate of Philology (Ufa).

Sharapova Elizaveta Andreevna
Researcher, Yaroslav the Wise Novgorod State University (Veliky Novgorod).

Shinkarenko Viktor Dmitrievich
Professor of the Department of Labor Law, Social Welfare Law and Trade Union Disciplines of the Institute of Economics and Law (Branch) of the Educational Institution of Trade Unions of Higher Education "Academy of Labor and Social Relations" in Sevastopol, Doctor of Sociology (Sevastopol).

Shirokova Olga Vladimirovna
Researcher, Yaroslav the Wise Novgorod State University (Veliky Novgorod).

Shmeleva Olga Yurievna
Associate Professor of the Department of Applied Political Analysis and Modeling of Lobachevsky Nizhny Novgorod State University, Candidate of History (Nizhny Novgorod).

Shreiber Viktor Konstantinovich
Associate professor of the Department of Philosophy of Chelyabinsk State University, Candidate of Philosophy, Associate Professor (Chelyabinsk).

Shumilov Evgeniy Nikolaevich
Researcher, Candidate of History (Perm).

Shustov Alexander Stanislavovich
Researcher, Yaroslav the Wise Novgorod State University (Veliky Novgorod).

Yudin Ivan Valerievich
Associate Professor of the Department of Advertising, Public Relations and Linguistics of Humanitarian Applied Institute (GPI) of the National Research University of Moscow Power Engineering Institute, Candidate of Political Sciences, Associate Professor (Moscow).

Yakovleva Elena Lyudvigovna
Head of the Department of Philosophy and Socio-Political Disciplines of Timiryasov Kazan Innovative University, Candidate of Culture Studies, Professor (Kazan).

Научное интернет-издание

Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов III Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2019 года, г. Севастополь) / Под редакцией О. А. Габриеляна, А. В. Ставицкого, В. В. Хапаева, С. В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2019. 584 с.

ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР:
А.В. Ставицкий

Технический редактор:
Э.Р. Шихаметова

Точка зрения авторов может не совпадать с точкой зрения редколлегии.

НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

Дизайн, макет и верстка выполнены в историко-археологической лаборатории кафедры истории и международных отношений Филиала МГУ в городе Севастополе

Подписано к публикации 28.11.2019 г.
Формат 70 х 108 1/8
Объем 73 п.л., уч. изд. л. 44.

Распространяется через сеть Интернет