

**МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М.В. ЛОМОНОСОВА**

ФИЛИАЛ МГУ в г. СЕВАСТОПОЛЕ

**Центр информационной политики и
международного сотрудничества**



**МИФ
В ИСТОРИИ, ПОЛИТИКЕ, КУЛЬТУРЕ**

**Сборник материалов
II Международной научной междисциплинарной конференции
(июнь 2018 года, г. Севастополь)**

Севастополь
2019

УДК 008:130:30

ББК 1

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.

ISBN 978-5-907196-15-5

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, доктор философских наук, профессор.

Ирхин А.А. зав. кафедрой «Исторические, философские и социальные науки» Севастопольского государственного университета, доктор политических наук, профессор.

Ковалев В.Н. доцент кафедры психологии Филиала МГУ в Севастополе, кандидат педагогических наук.

Кузьмина А.В. старший преподаватель кафедры истории и международных отношений Филиала МГУ в г. Севастополе, кандидат исторических наук.

Мартынкин А.В. зав. кафедрой истории и международных отношений Филиала МГУ в г. Севастополе, кандидат исторических наук.

Олефиренко О.М. старший преподаватель кафедры истории и международных отношений Филиала МГУ в г. Севастополе, кандидат политических наук.

Ставицкий А.В. доцент кафедры истории и международных отношений Филиала МГУ в г. Севастополе, руководитель Центра информационной политики и международного сотрудничества, кандидат философских наук (ответственный секретарь).

Теплова Л.И. доцент кафедры иностранных языков Филиала МГУ в г. Севастополе, кандидат филологических наук.

Филимонов С.Б. профессор кафедры истории и международных отношений Филиала МГУ в г. Севастополе, зав. кафедрой истории России Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского, доктор исторических наук, профессор.

Хапаев В.В. заместитель директора Филиала МГУ в г. Севастополе по научной работе, доцент кафедры истории и международных отношений Филиала МГУ в г. Севастополе, 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 (председатель).

**Публикуется по решению Оргкомитета Международной научной конференции
«МИФ: история, политика, культура»**

ISBN 978-5-907196-15-5



9 785907 196155

© Филиал МГУ в г. Севастополе

Editorial Board:

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

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

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

Kovalev V.N. Associate professor of the Department of Psychology of the Moscow State University branch in Sevastopol, Candidate of Pedagogy.

Kuzmina A.V. Senior Lecturer of the Department of History and International Relations of the Moscow State University branch in Sevastopol, Candidate of History.

Martynkin A.V. Head of the Department of History and International Relations of the Moscow State University branch in Sevastopol, Candidate of History.

Olefirenko O.M. Senior lecturer of the Department of History and International Relations of the Moscow State University branch in Sevastopol, Candidate of Politics.

Stavitskiy A.V. Associate Professor of the Department of History and International Relations of the Moscow State University branch in Sevastopol, Head of the Center for Information Policy and International Cooperation, Candidate of Philosophy (Responsible Secretary).

Teplova LI Associate Professor of the Department of Foreign Languages, Dean of the History and Philology Faculty of the Moscow State University branch in Sevastopol, Candidate of Philology.

Filimonov S.B. Professor of the Department of History and International Relations of the Moscow State University branch in Sevastopol, Department of History of Russia of Vernadsky Crimean Federal University, Doctor of History, Professor.

Khapaev V.V. Associate Professor of the Department of History and International Relations of the Moscow State University branch in Sevastopol, Candidate of History.

Yurchenko S.V. Professor, Professor of the Department of History and International Relations of the Moscow State University branch in Sevastopol, Vice-Rector of Vernadsky Crimean Federal University, Head of the Department of Political Science and International Relations of Vernadsky Crimean Federal University, Doctor of Politics.

Myth in history, politics, culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 2st International scientific interdisciplinary conference (June 2018, Sevastopol) / Ed. O.A. Gabrielyan, A.V. Stavitskiy, V.V. Khapaev, S.V. Yurchenko. Sevastopol: Branch of Moscow State University named after M.V. Lomonosov in the city of Sevastopol, 2019. 353 p.

СОДЕРЖАНИЕ

Редакционная коллегия.....	2
Содержание.....	4
Введение.....	12
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	
<i>Асмус М.</i> Человек и мир: чудо постоянного мифотворения.....	15
<i>Голикова Т.А.</i> Мифологизация моды как средство актуализации в обществе.....	18
<i>Кононова Н. М.</i> Мифы модерна в популярной культуре: люди и боги в сериале «Сверхъестественное».....	22
<i>Пименова М.В.</i> Архаичные знания о внутреннем мире человека.....	24
<i>Погребная Я.В.</i> Пути и принципы ремифологизации литературы в XX-XXI веках	28
<i>Полосин В.С.</i> Роль мифа в жизни человека и общества	31
<i>Пыркина Е.И.</i> Образ советской повседневности в период хрущевской оттепели: мифы и реалии	35
<i>Хахалова А.А.</i> Миф как организационный принцип проживания.....	38
<i>Яковлева Е.Л.</i> Импровизация о еде и гастрономическом вкусе в контексте мифического.....	41
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 культуры и табу.	
<i>Аязбекова С.Ш.</i> Мифологический образ Мирового Древа, его эквиваленты и взаимодействие с другими образами в тенгрианской, скифо-сакской и тюркской цивилизациях (на примере Казахстана).....	44
<i>Лесовиченко А.М.</i> «Ноев ковчег» в современном искусстве.....	47
<i>Некита А. Г.</i> Мифология водной стихии в американских фильмах ужасов	50
<i>Полякова О.А.</i> Образ Полунощницы и его трансформация в поэме М. Цветаевой «Егорушка»	53
<i>Ставицкий А.В.</i> Роль мифа для человека и общества.....	56
<i>Степанова О.В.</i> Образ солнца в мифологии северных селькупов.....	59
<i>Татаровская И.Г.</i> Рационализм африканской мифологии.....	63
<i>Шульц С.А.</i> Трактовка античного мифа в кинотрагедии П.П. Пазолини «Медея»	66
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 действия.	
<i>Калимуллина Е.В.</i> К вопросу о мифологизации образа ребенка в малой прозе Ч. Айтаматова и В. Распутина 1970-80-х годов	69
<i>Кирилова И.В., Суэтина А.И.</i> Мифологические представления о нечистой силе и их отражение в современном языковом сознании.....	72
<i>Круглов Е.А.</i> От Эвгемера – к Арию: pro et contra.....	75
<i>Силенко В.Д.</i> Специфика отражения мифологемы Александра Великого в средневековой литературе Северо-Восточной Руси и Русского царства.....	78
<i>Ставицкий А.В.</i> Поэты и мифическая повседневность исторического бытия.....	82
<i>Темненко Г.М.</i> Мифические миры А. Грина как культурная утопия.....	85
<i>Тимоющук А.С.</i> Изменение мифа в НРД как движение ценностно-смыслового поля (на примере ИСККОН).....	88
<i>Тиунова О.В., Пименова М.В.</i> Мифопоэтическое восприятие народа: дом и его обитатели в русской лингвокультуре.....	92
<i>Умурзакова А.М.</i> Античный миф в поэтике Иосифа Бродского.....	95

МИФ В ИСТОРИИ, ПОЛИТИКЕ, КУЛЬТУРЕ. №2. 2019

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

<i>Иванова Е.В.</i> Особенности современного религиозного мифотворчества в женских спиритуально-коммерческих движениях.....	97
<i>Маленко С.А.</i> Танатологический «ребрендинг» архаической мифологии в американских фильмах ужасов.....	100
<i>Синявина Н.В.</i> Актуализация концепта «мифотворчество» в русской культуре XX век	103
<i>Ставицкий А.В.</i> Человек и миф: тайна мифотворчества.....	105
<i>Харланова Ю.В.</i> Истоки возникновения мифов в массовом сознании народа с позиции психологии масс.....	108
<i>Хованская А.В., Волкова Т.С.</i> Мифотворчество в региональной культуре.....	111
<i>Хохлова Л.В.</i> Иррациональные начала мифотворчества в русской философии	114
<i>Шалыгина Н.В.</i> Современные технологии мифотворчества (медиальная составляющая мифа о матриархате).....	117
<i>Ямских М.Е.</i> Миф как инструмент формирования имиджа боксеров.....	120

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.

<i>Гагаев А.А., Гагаев П.А.</i> Философия мифологии и сказок о Палэсмурте: компаративистский подход ...	123
<i>Горохов Ан.А.</i> Явление демифологизации власти правителя на древнем Востоке (на примере Иудейско-Израильского царства, X в. н.э.).....	127
<i>Колычев П.М.</i> Внутреннее понимание мифа.....	130
<i>Коваленко С.В.</i> Сравнительный анализ мифологии тотемных символов как системы исторических свидетельств происхождения русского этноса.....	133
<i>Кузина О.А.</i> Идеологема и мифологема как ключевые категории медиадискурса в эпоху информационной войны.....	136
<i>Микк Е.Ю.</i> Миф: некоторые методологические измерения исследования Феномена	139
<i>Ставицкий А.В.</i> Поэтика мифотворчества в контексте человеческого познания	142
<i>Шинкаренко В.Д.</i> Массовая культура и мифы.....	146

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.

<i>Барсова Т.Е.</i> Судьба мифа о ценностной нейтральности науки.....	150
<i>Глушак А.С.</i> Изучение мифа: достижения, проблемы, перспективы.....	153
<i>Москаленко М.Р.</i> История научно-технического творчества: мифологемы в восприятии и вопросы преподавания студентам.	158
<i>Ромащенко А. А.</i> Мифология городского пространства: концептуальная форма философской рефлексии.....	161
<i>Сидорков С.С.</i> Роль «означающего» в мифотворчестве.....	164
<i>Ставицкий А.В.</i> Причины и особенности научного мифотворчества.....	166
<i>Якоб П.</i> Наука и миф: особенности отношения и соотношения.....	169

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

<i>Алпатов В.М.</i> Современные мифы о языке.....	171
<i>Басова У.А., Пименова М.В.</i> Миф в русской лингвокультуре: тема детей.....	174
<i>Кадоло Т.А.</i> Мифы о языке и их преодоление в процессе изучения лингвистических дисциплин	177

МИФ В ИСТОРИИ, ПОЛИТИКЕ, КУЛЬТУРЕ. №2. 2019

<i>Коковин И.С.</i> Языковое оформление российского государственного мифа XVII столетия	180
<i>Любибогова Е.И.</i> Сицилийская мафия в XIX веке: миф или реальность?	182
<i>Соегов М.</i> О личных именах, связанных с мифами (<i>из вводной части исследований по туркменской антропонимии средневекового мусульманского Востока</i>).....	184
<i>Ставицкий А.В.</i> А.Ф. Лосев о структуре мифа: информация к размышлению	187
8. Миф как универсальный объект. Онтологические основы мифа в его расширителе tolkovании. Миф традиционный и современный: опыт сравнительного анализа. Миф в социальном пространстве и времени. Особенности отношения мифа и времени. Эволюция мифа: пределы и возможности.	
<i>Акиева П.Х.</i> Мифологема смерти в нартском эпосе и представлениях ингушей	190
<i>Афанасьева В.В., Пилипенко Е.А.</i> Двойственность мифологемы времени	194
<i>Буровский А.М.</i> Исторические мифы как основа национального, политического и цивилизационного самосознания.....	197
<i>Горохов Ал.А.</i> Мифологические измерения времени и вечности в «магическом идеализме» Новалиса ..	200
<i>Иванов А.Г.</i> Пролегомены к сравнению традиционного (архаического) мифа и современного социального мифа.....	203
<i>Петев Н.И.</i> Мифологизация как инструмент построения пространства искусственной реальности	206
<i>Севостьянов Д.А., Калашникова Е.П.</i> Мифы в корпоративной культуре: инверсивный анализ	209
<i>Ставицкий А.В.</i> Миф как универсальный объект познания	212
<i>Щеглова Л.В.</i> Неомифологизм постмодерна с точки зрения экзистенциальной философии	215
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.	
<i>Арпентьев М.Р.</i> Миф: история и цензура.....	218
<i>Баранов А.В.</i> Проявления исторической политики в постсоветской украинской историографии нациестроительства.....	222
<i>Заиченко О.В.</i> Трансформации национальных мифов о «Герое» в Западной и Восточной Европе (сравнительно-исторический анализ на примере нарративов об Арминии и Александре Невском	226
<i>Касимов Р.Н.</i> О бытовании некоторых мифологических сюжетов, связанных с историей Великой Отечественной войны.....	229
<i>Конопленко А.А.</i> Исторический миф об основании Ордена меченосцев в «Старшей ливонской Рифмованной хронике»	232
<i>Крайнов Г.Н.</i> Мифы и историческая память.....	236
<i>Ставицкий А.В.</i> Миф в историческом поле культуры: психологический аспект	238
<i>Харитонов А.М.</i> Географические мифы современной исторической науки	241
<i>Шумилов Е.Н.</i> Мнимый «Колумб Востока» (миф о посещении монахом Юлианом Великой Венгрии).....	245
10. Миф как инструмент политики и фактор национальной безопасности. Роль мифа в межцивилизационном взаимодействии. Миф в информационно-психологических, ментальных и консцептуальных войнах. Роль мифа в идентификационных практиках и психотехниках	
<i>Буровский А.М.</i> Исторические мифы в Крыму: непримиримое противоречие	248
<i>Завершинский К.Ф.</i> Политический миф как предмет исследований современной культурсоциологии ..	252
<i>Зарубина Н.Н.</i> Механизмы и смыслы мифологизации денег в современном обществе	255
<i>Коновалов А.В.</i> Мифологизация индивидуального и общественного сознания в информационно-психологической войне: мотивы и механизмы	258
<i>Смирнов В.А.</i> Проблемы легитимности политической власти в контексте мифологизации современного российского общества.....	261
<i>Снежкова И.А.</i> Политические мифы в информационно-психологической войне России и Украины	264
<i>Ставицкий А.В.</i> Мифоистория как проявление общенационального нарциссизма	267

МИФ В ИСТОРИИ, ПОЛИТИКЕ, КУЛЬТУРЕ. №2. 2019

Трофимцева С.Ю. Пакт Молотова-Риббентропа: каким должно было быть прошлое, или причины "вечности" историко-политических мифов	269
Целыковский А.А. Архетип героя в структуре политической мифологии	277
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	
Бодриков А.Б. Мифы России в контексте её исторического развития: воины-богатыри	280
Боровой Е.М. Мифологема «потребительской свободы» как инструмент разрушения ценностных оснований российского общества.....	285
Габриелян О.А. Россия как цивилизация: мифопоэтическое осмысление.....	287
Гриценко Г.Д. Мифологизация общественного сознания россиян в контексте социокультурного возрождения России.....	290
Дубовицкий В.В. Россия и Средняя Азия: мифы в истории полутора векового сосуществования.....	294
Караичев Д.Н. Отношение Д.С. Полянского к передаче Крымской области в состав Украинской ССР: домыслы и опровержения.....	297
Овчинников А.В. Роль образов Великой Отечественной войны в культурной интеграции мигрантов Татарстана.....	301
Поздяева С.М. Постсоветская модель мифотворчества в России.....	304
Ставицкий А.В. Тайна открытия Украины: образы, символы, впечатления.....	307
Шихаметова Э.Р. Стратегия развития образования в России: мифологический аспект	310
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. Формирование западного мышления и поведения как форма противопоставления православию и славянству.....	313
Бридж Р. «Троянский конь» европейской политики и вторжение беженцев: европейские лидеры утратили волю защищать западную цивилизацию.....	316
де Вилье Ф. Тайна Хлодвига и новое Великое переселение: порвалась ли связь времен?	318
Мукомель В.И. Мифология идентичности	321
Робустова Е.В., Баглюк С.Б. Современная фальсификация истории как угроза национальной безопасности России.....	324
Смоликова Т.М. Платежная система Bitcoin – от мифа к реальности.....	328
Ставицкий А.В. Русская карма: образ и мировой порядок будущего	331
Харитонов А.М. Генеалогические мифы и легенды как отражение процесса консолидации народов ...	333
Авторы.....	336
Authors.....	345

CONTENT

Editorial Board	2
Content	4
Introduction	12

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

<i>Asmus M.</i> The Man and the World: The Miracle of Permanent Mythmaking.....	15
<i>Golikova T.A.</i> Mythologization of Fashion as a Way of Actualization in Society.....	18
<i>Kononova N.M.</i> Myths of Modernity in Popular Culture: Men and Gods in the TV Series «Supernatural».....	22
<i>Pimenova M.V.</i> Archaic Knowledge of the Internal World of the Person.....	24
<i>Pogrebnaya Ya.V.</i> The Ways and Principles of the Revival of Myth in Literature in the 20th and 21st Centuries	28
<i>Polosin V.S.</i> The Role of Myth in the Life of Man and Society.....	31
<i>Pyrkina E.I.</i> The Image of the Soviet Everyday Life During the Khrushchev Thaw: and Realities	35
<i>Khakhalova A.A.</i> Myth as an Organizational Principle of Living.....	38
<i>Yakovleva E.L.</i> Improvisation on Food and Gastronomic Taste in the Context of Mythicality	41

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

<i>Ayazbekova S. Sh.</i> Mythological Image of the World Tree, its Equivalents and Interaction With the Other Images in Tengrian, Scythian and Turkic Civilisations (a case study of the Petroglyphs from Kazakhstan)	44
<i>Lesovichenko A.M.</i> «Noah's ark» in Modern Art	47
<i>Nekita A. G.</i> Mythology of the Water Element in American Horror Films.....	50
<i>Polyakova O.A.</i> The Image of the Polunoshchnitsa and its Transformation in M. Tsvetaeva's Poem «Egorushka».....	53
<i>Stavitskiy A. V.</i> The Role of Myth for Man and Society.....	56
<i>Stepanova O.B.</i> The Image of the Sun in the Mythology of the Northern Selkups	59
<i>Tatarovskaya I.G.</i> Rationalism of African Mythology.....	63
<i>Schultz S.A.</i> The Interpretation of the Ancient Myth in the Pasolini's Movie «Medea»	66

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.

<i>Kalimullina E.V.</i> Mythologization of the Child`s image of Ch. Aitmatov`s and V. Rasputin`s flash fiction of 1970-1980s	69
<i>Kirilova I.V., Suetina A.I.</i> Mythological Ideas About Evil Spirit and Their Reflection in Modern Linguistic Consciousness	72
<i>Kruglov E.A.</i> From Euhemerus to Arius: pro et contra.....	75
<i>Silenko V.D.</i> The Specifics of the Reflection of the Mythologeme of Alexander the Great in the Medieval Literature of North-Eastern Rus and the Russian Tsardom	78
<i>Stavitsky A.V</i> Poets and the Mythical Daily Life of Historical Existence.....	82
<i>Temnenko G.M.</i> The Mythical Worlds of A. Grin as a Cultural Utopia.....	85
<i>Tymoshchuk A.S.</i> Myth Shift in NRM as a Modification of the Value-Semantic Field (on the Example of ISKCON).....	88
<i>Tiunova O.V., Pimenova M.V.</i> Mythopoetic Perception of the Nation: the House and Its Inhabitants in Russian Linguoculture	92
<i>Umurzakova A.M.</i> The Ancient Myth in Joseph Brodsky's Poetics	95

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

<i>Ivanova E.V.</i> The Features of a Modern Religious Mythmaking in Women's Spiritual and Commercial Movement	97
<i>Malenko S.A.</i> Thanatological "Rebranding" of Archaic Mythologies in American Horror Films	100
<i>Sinyavina N.V.</i> Concept "Mythmaking" in Russian Culture of the Early 20th century.....	103
<i>Stavitskiy A.V.</i> Man and Myth: The Mystery of Mythmaking.....	105
<i>Harlanova Y.V.</i> Mass Psychology on The Origins of Myths in Collective National Consciousness	108
<i>Khovanskaya A.V., Volkova T.S.</i> Mythmaking in Regional Culture.....	111
<i>Khokhlova L.V.</i> Irrational Basis of Mythmaking in Russian Philosophy.....	114
<i>Shalygina N.V.</i> Modern Technologies of Mythmaking (the Media Component of the Myth of Matriarchy)....	117
<i>Iamskikh M.E.</i> Mythologisation as a Tool of Boxers Image Making	120

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.

<i>Gagaev A.A., Gagaev P.A.</i> The Philosophy of Mythology and Fairy Tales About Malasarte: a Comparative Approach.....	123
<i>Gorokhov A.A.</i> The Phenomenon of the Ruler's Power Demythologization in the Ancient Near East (the Judeo-Israelite Kingdom, 10th century BC).....	127
<i>Kolychev P.M.</i> The Internal Understanding of the Myth	130
<i>Kovalenko S. V.</i> A Comparative Analysis of the Mythology of Totem Symbols as a System of Historical Evidence of the Origin of the Russian Ethnos.....	133
<i>Kuzina O.A.</i> Ideologeme and Mythologeme as Key Categories of Media Discourse of Information War Period.....	136
<i>Mikk E.Y.</i> Some Methodological Measurements of the Myth Research.....	139
<i>Stavitskiy A.V.</i> The Poetics of Myth-Making in the Context of Human Knowledge	142
<i>Shinkarenko V.D.</i> Mass Culture and Myths.....	146

6. Myth and Logos. Science and myth: the causes and characteristics of the relationship. The struggle with the myth as the basis of scientific knowledge and mythmaking. Overcoming the myth by the science as an experience of science mythologization. Causes and conditions for modern scientific mythmaking. Myth and science: the dialectics of interaction and correlation

<i>Barsova T.E.</i> The Fate of the Myth on the Value Neutrality of Science.....	150
<i>Glushak A.S.</i> The Study of the Myth: Achievements, Issues, Prospects.....	153
<i>Moskalenko M.R.</i> The History of Scientific and Technical Creativity: Mythologemes in Perception and Questions of Teaching Students.....	158
<i>Romaschenko A.A.</i> The City Space Mythology: a Conceptual Form of a Philosophical Reflection	161
<i>Sidorkov S.S.</i> The Role of the «Signifier» in Mythmaking	164
<i>Stavitskiy A.V.</i> Causes and Features of Scientific Mythmaking.....	166
<i>Jacob P.</i> Science and Myth: Peculiarities of Relationship and Relations.....	169

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

<i>Alpatov V.M.</i> Modern Myths About Language.....	171
<i>Basova U.A., Pimenova M.V.</i> Myth in Russian Linguistic Culture: the Theme of Children	174
<i>Kadolo T.A</i> Overcoming the Myths About Language in the Process of Studying Linguistic Disciplines	177
<i>Kokovin I.S.</i> Linguistic Form of the Russian State Myth in the 17 th Century.....	180
<i>Lubibogova E.I.</i> The Sicilian Mafia in the 19th Century: Myth or Reality?.....	182
<i>Soyegov M.</i> On Personal Names Associated With Myths (From the Prologue to the studies on Turkmenian Anthroponymy of the Medieval Muslim East).....	184

<i>Stavitskiy A.V.</i> A.F. Losev on the Structure of the Myth: Pabulum for Reflection	187
8. Myth as a universal object. The ontological foundations of myth in its broad interpretation. Traditional and modern myths: practice of a comparative analysis. Myth in social space and time. Features of the relationship of myth and time. The evolution of the myth: limits and possibilities.	
<i>Akieva P.Kh.</i> The mythologeme of death in the Nart epic and the Ingush beliefs	190
<i>Afanasyeva V.V., Pilipenko E.A.</i> The Duality of the Mythologeme of Time	194
<i>Burovsky A.M.</i> Historical myths as the Basis of National, Political and Civilizational Identity	197
<i>Gorokhov A.A.</i> Mythological Dimensions of Time and Eternity in Novalis' "Magical Idealism"	200
<i>Ivanov A.G.</i> Prolegomena to the Comparison of the Traditional (Archaic) Myth and the Contemporary Social Myth	203
<i>Petev N.I.</i> Mythologization as a Tool for Constructing a Space for Virtual Reality	206
<i>Sevostyanov D.A., Kalashnikova E.P.</i> Myths in Corporate Culture: an Inverse Analysis	209
<i>Stavitsky A.V.</i> Myth as a universal object of knowledge	212
<i>Shcheglova L.V.</i> Neomythologism of Postmodernity in Terms of Existential Philosophy	215
9. Myth in history and in the historical field of consciousness. Features of historical memory. The causes and nature of the politics of memory. The 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.	
<i>Arpentieva M.R.</i> Myth: History and Censorship.....	218
<i>Baranov A.V.</i> Manifestations of Politics of Memory in the Post-Soviet Ukrainian Historiography of Nation-Building	222
<i>Zaichenko O.V.</i> "The national Hero" myths transformations in Western and Eastern Europe: a comparative historical analysis of the narratives about Arminius and Alexander Nevsky)	226
<i>Kasimov R.N.</i> On the Existence of Some Mythological Stories Related to the History of the Great Patriotic War	229
<i>Konoplenko A.A.</i> Historical Myth of the Foundation of the Order of the Brothers of the Sword in the Livonian Rhymed Chronicle	232
<i>Kraynov G.N.</i> Myths and historical memory	236
<i>Stavitskiy A.V.</i> Myth in the Historical Field of Culture: a Psychological Aspect.....	238
<i>Kharitonov A.M.</i> Geographical Myths of Modern Historical Science	241
<i>Shumilov E. N.</i> The Alleged «Columbus of the East» (the Myth of the Monk Iulianius' Visit to Great Hungary).....	245
10. Myth as a tool of politics and a factor of national security. The role of myth in cross-civilizational interaction. Myth in information, psychological, mental and consciousness wars. The role of the myth in identification practices and psychotechnics.	
<i>Burovsky A.M.</i> Historical Myths in the Crimea: Irreconcilable Contradictions.....	248
<i>Zavershinsky K.F.</i> Political Myth as a Subject of Research in Contemporary Cultural Sociology	252
<i>Zarubina N.N.</i> Mechanisms and Meanings of the Mythologization of Money in Modern Society.....	255
<i>Konovalov A.V.</i> Mythologization of Individual and Public Consciousness in the Information and Psychological War: Motives and Mechanisms.....	258
<i>Smirnov V.A.</i> Issues of the Political Power Legitimacy in the Context of the Modern Russian Society Mythologization	261
<i>Snezhkova I.A.</i> Political Myths in the Information and Psychological War of Russia and Ukraine	264
<i>Stavitskiy A.V.</i> Mythical history as a Manifestation of Nationwide Narcissism.....	267
<i>Trofimtseva S.</i> The Molotov-Ribbentrop Pact: What the Past we Should Have Had or the Reasons for the «Eternity» of Historical and Political Myths.....	269
<i>Tselykovsky A.A.</i> The Hero Archetype in the Structure of Political Mythology.....	277

11. Russian Myths and Myths about Russia in the context of its historical development. The myth role in the formation of ethno-cultural identity. Cultural codes of Russia. Russia at the tipping point: challenges and solutions. Myth and project thinking. Russia and the West in the context of mythomaking

<i>Bodrikov A.B.</i> Russian Myths in the Country Historical Development: Warrior Heroes	280
<i>Borovoy E.M.</i> The «Consumer freedom» Mythologeme as the Tool for Destructing Destructing Valuable Bases of the Russian Society	285
<i>Gabrielyan O. A.</i> Russia as a civilization: mythopoetic understanding.....	287
<i>Gritsenko G.D.</i> Mythologization of Russian Consciousness in the Context of the Socio- Cultural Revival of Russia.....	290
<i>Dubovitsky V. V.</i> Russia and Central Asia: the myths in history of the 150 years coexistence	294
<i>Karaichev D.N.</i> D.S. Polyansky attitude to the Crimean region transfer in the Ukrainian SSR: speculations and refutations.....	297
<i>Ovchinnikov A. V.</i> The Role of the Great Patriotic War Images in Tatarstan Migrants Cultural Integration	301
<i>Pozdyaea S.M.</i> The Post-Soviet model of mythogenesis in Russia.....	304
<i>Stavitsky A.V.</i> The Ukraine Discovery Mystery: Images, Symbols, Impressions	307
<i>Shikhametova E.R.</i> The Education Development Strategy in Russia: a mythological aspect	310

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

<i>Anchev S.I.</i> Western Thinking and Behaviour formation as the form of Opposition to Orthodoxy and Slavs ...	313
<i>Bridge R.</i> «The Trojan Horse» of European Politics and the Refugees Invasion: The European Leaders Have Lost the Will to Protect Western Civilization.....	316
<i>de Villiers Ph.</i> The Secret of Clovis and the New Great Relocation: Has the Bond of Time Broken?.....	318
<i>Mukomel VI.</i> The Mythology of Identity.....	321
<i>Robustova E.V., Baglyuk S.B.</i> Modern Falsification of History as a Threat to the Russian National Security ...	324
<i>Smolikova T.M.</i> Bitcoin Payment System – From the Myth to Reality.....	328
<i>Stavitskiy A.V.</i> Russian karma: the image and world order of the future.....	331
<i>Kharitonov A.M.</i> Genealogical Myths and Legends as a Reflection of the peoples Consolidation Process	333
<i>Authors (rus.)</i>	336
<i>Authors</i>	345

ВВЕДЕНИЕ

Уважаемые читатели!

Представляем вам сборник II Международной научной междисциплинарной конференции, которая проходила в Филиале МГУ в г. Севастополе 27-28 июня 2018 г. и была организована Центром информационной политики и международного сотрудничества Филиала МГУ в г. Севастополе при активной интеллектуальной и информационной поддержке Философского факультета Крымского федерального университета имени В.Г. Вернадского.

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.

В связи с этим стоит учесть, что в науке на данный момент сложилось два представления о мифе. Первое – классическое, традиционное, сложившееся ещё со времён Платона, где миф воспринимается как литературный жанр, отлитый в форме сказки, эпоса, былины, поэмы. Второе – сравнительно недавнее, построенное на утверждении, что миф есть базовая универсалия культуры, отвечающая за культурные коды общества и формирующая поле ценностных смыслов. И хотя данная конференция открыта для любых точек зрения, ее организаторы придерживаются того мнения, что, являясь универсалией культуры, миф формирует ее матрицу, в рамках которой культура развивается.

Тем самым миф оказывает огромное влияние на все сферы человеческой жизни, превращаясь из научной и культурной проблемы в механизм решения проблем любого уровня и масштаба: от частных до глобальных. Особенно это стало заметно, когда в рамках культурных и международных отношений стали применять технологии «мягкой» и «умной силы», гибридной войны, преимущественно построенной на информационно-психологическом воздействии с целью перекодировки сознания людей под те задачи, которые ставятся в отношении народов и государств, рассматриваемых как ресурс для более могущественных субъектов современного глобального взаимодействия. В этом плане миф давно стал оружием массового поражения, которое, в отличие от ядерного или химического оружия, которые выступают фактором сдерживания, применяется постоянно, всемерно и повсеместно. Более того, в силу своей природной нейтральности мифы могут быть использованы в рамках проектного и стратегического мышления, предлагая обществу те образы прошлого и контуры будущего, которыми люди будут жить.

Исходя из вышесказанного, неудивительно, что для большинства участников конференции миф воспринимается не как литературный жанр, хотя он таковым и является в традиционном (классическом) понимании, и не как синоним лжи и иллюзии, как обычно он представляется на обывательском уровне, но как базовая универсалия культуры, от которой зависит формирование ценностных смыслов человека и общества.

Человеку свойственно жить со смыслом. И именно от мифа зависит, во имя каких смыслов мы будем жить и умирать. В этом плане миф представляет собой в образно-символической форме отражённую сознанием реальность, пропущенную через наше сознание, прочувствованную нами и обладающую своей истинностью. Отметим, что в таком виде миф является не только формой существования культуры, от которой зависит социализация личности, но и выступает мощнейшим инструментом политики и ключевым фактором национальной безопасности.

Однако сложно разбираться в практическом функционировании какого-либо явления без знания его онтологии. А с мифом в науке так обстоит ситуация, что большинство учёных предпочитает не изучать миф, довольствуясь общепринятым, а рассматривать его в рамках привычных частностей, где миф прост, лжив, порочен и заслуживает только пренебрежительного отношения.

Преодолеть этот порочный круг в науке вряд ли удастся в силу законов мифотворчества. Ведь даже борьбой с мифом миф растет. Ведь победить конкретный миф нельзя, не используя другие мифологии, т.к. он обладает суггестивным воздействием на сознание, перед которым любые самые достоверные и проверенные факты бессильны. Тем более, что среди учёных формируется мнение, что наука заинтересована в сохранении отношения к мифу как к чему-то негативному и вредному. Науке выгодно за счёт мифа самоутверждаться, абсолютизируя свою роль в обществе и скрывая собственное научное мифотворчество.

Однако остановить процесс познания мифа как культурной универсалии невозможно, также как и его замалчивать. Поэтому данная конференция ставит задачу не только делиться результатами исследования мифа в свете самых разных отраслей научного знания, но и популяризировать традицию, которую разрабатывали великие исследователи XIX-XX веков, начиная с Г. Шеллинга, Ф. Ницше, А.Ф. Лосева, К.-Г. Юнга и М. Элиаде.

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 модели 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 учёными.

Основные тематические разделы ее сформированы с учетом не только научной специализации, исходя из проблематики исследований мифа 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 культуры 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 действия.

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.

МИФ В ИСТОРИИ, ПОЛИТИКЕ, КУЛЬТУРЕ. №2. 2019

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 консцептуальных 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.

Предлагаемые в данном втором сборнике II 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 2019 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

УДК 572:001

Асмус М.

Человек и мир: чудо постоянного мифотворения

Чтобы понять миф, надо сначала разобраться в человеке. Но с этим проблема. Мы все силы бросили на изучение Вселенной, включая тайны темной материи и «черных дыр», но просмотрели человеческий микрокосм. Об этом свидетельствуют когнитивные исследования, включая проблему дефолт-системы человеческого мозга [1]. А это значит, что мозг человека до сих пор представляет неразрешимую загадку.

Вполне возможно, самым сложным объектом познания и самой большой тайной для человека стал он сам. Хотя древние предупреждали: «познай себя», за тысячи лет актуальность этой сентенции не поменялась. И, возможно, самые большие открытия в XXI веке ожидают человечество именно в данном направлении.

Способна ли наука решить подобные проблемы? Да, если миф окажется проще и доступнее того, что изучает его, как уверяют многие ученые. А если нет? Если миф как система окажется больше и сложнее науки? На первый взгляд это утверждение кажется странным и даже ложным. Однако известно, что наука когда-то вышла из мифа, и тем, что в ней отвергнуто, в него уйдет. И это уже подразумевает, что миф как целое больше науки, а меньшее не может познать того, что больше и сложнее его, т.к. целое всегда больше его частей. Качественно больше. А мы упрощаем миф для удобства его понимания. И что в результате получаем?

Если это так, а такую вероятность исключать не следует, то нам придется признать, что наука имеет пределы понимания мифа, которые ей не преодолеть в силу ее ограниченности. Каждый достигает своего предела непонимания, а мир для нас таков, каким мы его мыслим. Как человек живет, так и знает, и мы – пленники своих убеждений. А какие они – научные или религиозные – вопрос другой.

Что из этого следует? Что мы обречены изучать не миф как целое, а только его частности, которые не отражают его онтологии и не позволяют понять миф во всей его сложности и глубине? Возможно. Однако попытки разобраться в фундаментальных проблемах познания мифа в рамках его онтологии предпринимаются [2; 3; 4]. И это похвально. Ведь сама постановка вопроса на концептуальном уровне позволяет принципиально иначе посмотреть на миф, видя в нем не только проблему, но и механизм решения проблем. Проблем, от которых будет зависеть существование человечества.

Иногда предлагаемые идеи кажутся безумными, но с учетом того, что наука и миф описывают одно и то же, но на разных языках, такой подход можно считать оправданным. Ведь мир – это чудо. Он постоянно удивляет нас и на каждый новый ответ предлагает несколько нерешенных проблем, которые от дальнейших исследований только множатся, вынуждая задуматься: почему так происходит? Мир усложняется или усложняется наше понимание его? Понятно, что вопрос риторический. И в действительности наука должна быть достойной той сложности понимания бытия, на который она вышла примерно столетие назад, когда прозвучала фраза «этот идея не настолько безумна, чтобы быть истинной». А о чем в данном конкретном случае идет речь: звездном небе над головой, человеке или темной энергии, не так важно.

Последняя тема, развернутая в серии работ от Ф. Цвикки и В. Рубин до М. Геллер и Дж. Хукра, показывает, что чуть ли не 95% массы Вселенной составляет какая-то «темная материя», существование которой вычислено на основании косвенных признаков поведения астрофизических объектов по создаваемым ими гравитационным эффектам. А есть еще проблема «сингулярного гало» (*cuspy halo problem – англ.*) [5] или вопросы плазменной космологии, не говоря о том, что сдвиг физических констант может привести к пересмотру основных законов физики [6].

Впрочем, в имеющуюся систему стоит включить парадокс, согласно которому чем больше мы получаем информации, тем меньше возможности адекватно её анализировать. «Белый шум» растущей информации мешает перейти от ситуативности к стратегически оформленным смыслам и преувеличивать уровень имеющейся системности не стоит. Но что стоит за этим: основы нелинейных динамических систем или вступление в эпоху научного и цивилизационного межвременя, пока утверждать рано.

Однако, несмотря на это, стоит признать, что в научных теориях и фактах мы имеем дело не столько с реальностью, сколько с построенными научным сообществом конструкциями, в которых даже открытые учеными законы не могут быть признаны законами, поскольку не ясны их пределы, а мы упрощаем реальность для удобства понимания и сопротивляемся новому. Преодоление привычки и косной инерции стоит большого времени и затрат. Ведь ученым проще не замечать, того, что не вмещается в круг уже известных им понятий.

Не удивительно, что современная философия науки склоняется к парадоксальной ситуации, когда проблема познания не соотносится с истиной, а истина ассоциируется с невыразимостью и сокрытостью, подтверждая старую сентенцию, что нельзя изменять мир вокруг, не меняясь самому. Вторя ей, в своем «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейн утверждал, что мир лишен ценности, а все, что наделено или является ценностью, находится вне мира, и значит, все, что описывает наука как совокупность истинных утверждений, лишено ценности (тезис №6) [7]. И мир до сих пор находится под обаянием его наивных глупостей, которые не имели никакого отношения к истине, т.к. сводили тайну мышления к проблемам языка. Тем более, что, по мнению К. Поппера, ложные утверждения могут иметь истинные следствия, и поэтому подтверждающиеся в опыте предсказания не являются критериями истинности научных теорий, что несколько противоречит мысли М. Хайдеггера, что достоверность, необходимая для человеческого существования, не связана с миром науки и технологии. Тем более, если прав Артур К. Кларк, заявлявший, что «любая достаточно развитая технология неотличима от магии» [8].

Однако в результате у науки с мифом получается как с «кошкой» Дугласа Адамса, который заметил, что если вы попытаетесь разобрать кошку, чтобы увидеть, как это работает, первое, что у вас будет на руках – это неработающая кошка, хотя отдельные ее детали будут вполне кошачими. И поэтому за пределами понимания науки остается туже заявленная простая мысль, что миф и наука говорят об одном и том же, только на разных языках, но понять этого наука не в силах, пытаясь работать не с мифом, а с проявлениями его частностей.

Об этом неплохо сказал великий С. Хокинг: «Даже если существует только одна возможная единая теория, это всего лишь набор правил и уравнений. Что это такое, что дышит огнем уравнений и создает для них вселенную? Обычный подход науки о построении математической модели не может ответить на вопросы о том, почему должна описываться вселенная для модели. Почему вселенная переходит ко всему, что касается существующего?». Как видим, С. Хокинг ничего не понимал в мифе, однако знал о науке достаточно, чтобы заметить, что физика может отвечать на вопрос «как?», но бессильна перед вопросом «почему?». И это неудивительно, если вспомнить соображение А. Эйнштейна, что подобные мифотворчеству процессы можно было бы описать с научной точки зрения, но это столь же бессмысленно, как если бы вы описали симфонию Бетховена как вариацию давления волны. В любом случае не сложилось впечатление, что с восприятием

человека все понятно. Примером тому может служить непомерное увлечение в мире «цифрой» и искусственным интеллектом, которое, несмотря на свою важность и значимость, похоже на попытки познать бесконечно далекие от нас миры, не выяснив, как устроено то, что рядом. Более того – в нас самих. Точнее - в нашем сознании. Особенно с учетом того, что, согласно последним научным данным сознание работает не по бинарному процессорному принципу, а по образно-семантическому.

Древние говорили, что дольше всего мы идем к тому, что ближе. И это правда. Поэтому, несмотря на очевидные успехи в области искусственного интеллекта, связанные с его громкими победами над чемпионами в самых сложных интеллектуальных играх людей, не отпускает ощущение, что все это отдает мошенничеством его создателей, подводя к пониманию того, что искусственный интеллект может оказаться стратегической ловушкой для человечества.

Наверное, всему виной соблазн интеллектуального рывка, когда новые идеологии от науки погнались за невозможным, отказавшись от того, что имеем, потому что не поняли его. Однако наука не всесильна. И это в частности проявляется в том, что подобное познает подобное, а логика понимания процессов разворачивается в рамках определенной культуры, которая строится на особенностях присущего ей языка. Можно ли понять этот мир с помощью мышления? Особенно если учесть, что нередко логика нужна, чтобы скрыть свое незнание. Тем более, что порой она больше запутывает, предлагая для осмыслиения реальности те версии, которые не открывают новое, но угодливо не замечают выходящее за рамки привычного, чтобы не создавать новых проблем. Однако проблемы все равно появятся, т.к. процесс познания задержать можно, но остановить нельзя и, как говорил К. Саган, «где-то что-то невероятное ждет, чтобы его узнали».

Впрочем, подобно древним человеческим практикам, миф не нуждается в опоре на обоснованное знание, но сам составляет условие его возможного обоснования, проявляя себя даже не в словах, а в образе действий, что на фоне ощущения неосознанности происходящего в переломное для человечества время может оказаться для него тем ресурсом, от которого зависит его дальнейшее существование, а опыт исследования мифа во всех сферах его применения заслуживает самого пристального внимания [9] в то время, когда новое все требовательней заявляет о себе, предлагая выработать для его понимания новые образы и адекватный им язык.

Литература

1. Kennedy D., Courchesne E. Functional abnormalities of the default network during self- and other-reflection in autism // Social Cognitive and Affective Neuroscience. 2008. Vol. 3. p. 177-190.
2. Levi-Strauss C. Mythologiques. Paris? Plon? 1964.
3. Campbell J. Myths to Live by. Penguin Books. 1993. 288 p.
4. Ставицкий А.В. Онтология современного мифа. Севастополь: Рибест. 544 с.
5. Hui L. Unitarity Bounds and the Cuspy Halo Problem // Phys. Rev. Lett. Vol. 86, 2001. p. 3467-3470.
6. Peplow M. Shifting constant could shake laws of nature // Nature, volume 440, June 2006, p. 1094–1095. URL: <https://www.nature.com/articles/4401094a>
7. Wittgenstein L. Philosophical Investigations. Oxford: Basil Blackwell, 1968. 250 p.
8. Arthur C. Clarke. Profiles of the Future: An Inquiry Into the Limits of the Possible. Orion Pub Co. 2000. 256 p.
9. 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.

УДК 316
Голикова Т.А.

Мифологизация моды как средство актуализации в обществе

В настоящее время **миф, мифичность** моды, с одной стороны, поддерживается ее недостижимостью, избранностью, идеальностью, тайной и маской (последнее тесно переплетается с игровым началом, о чем будет сказано ниже) для большинства людей, с другой стороны, миф моды становится синонимом неправды, в сочетаниях **мифы в моде, мифы о моде, мифы о моделях** и т.п.

Так, на страницах интернет-СМИ со всей серьезностью обсуждаются мифы о моде: «правда и вымысел», модные предрассудки» и «популярные мифы», среди которых называются: **Мода – дело несерьезное и легкомысленное; Возраст накладывает ограничения на некоторые вещи; Модели пытаются одной петушкой; Дизайнеры не теряют друг друга; Прет-а-порте – всего лишь уловка для продажи аксессуаров; Высокая мода устарела; Мода – это дорого; Только молодые, высокие и худенькие могут быть стильными.**

Вторая категория мифов в сфере моды, бытующих среди населения, – это мифы о самих моделях. **Миф первый.** Многие считают, что модели постоянно голодают, чтобы сохранить идеальную фигуру. **2.** Почему-то многие считают, что у моделей нет образования. **3.** Еще одним мифом считается, что модель одинока, поскольку в этом бизнесе нельзя никому доверять. **4.** Работать моделью легко. **5.** Одной из главных сказок является мнение, что модельный бизнес только для молодых. **6.** Одним из главных мифов модельного бизнеса является закон, что добиться высот можно только через связи и знакомства.

Как создаются мифы в мире моды? Как справедливо отмечает Т. Долматовская, мода требует особого отношения ко времени и понимания «актуализации»: здесь и сейчас — и больше никогда. Миф моды — в ее ветрености и текучести, в важности фиксации статусного результата [1]. Естественно, что высокая мода разработана в свое время не только как особое искусство, но и, в первую очередь, как бизнес, не случайно поэтому частотны выражения «индустрия моды» и т.п.

Исследованию мифа об уличной моде посвящена статья С. Вудворд [2]. На наш взгляд, уличная мода на первый план выдвигает индивидуальность, неформальность, непредсказуемость, экспрессивность, и миф ее заключается в обыденности, скучности, распространенности лишь в узколокальных группах, которые слишком быстро устаревают, «выходят из моды». Если понимать моду широко, не только как модную одежду, но и модные занятия, модный досуг, модную речь, то оказывается, что весь мир соткан из моды, из стереотипов моды, следование которым служит источником радости, даже эйфории, становится синонимом успешности, эффективности. Как следствие, мода становится самоцелью. Вот это и есть самый большой, причудливый миф современного общества и культуры.

Мифологизация моды зачастую осуществляется с помощью создания нового модного слова, обозначающего уже известный фрагмент действительности, но однако дублирующий его в мире моды, которое после заимствуется разными культурами. Это создает таинственный, непознанный, мифический, привлекательный образ инокультуры, как этнической культуры, так и отдельной культуры моды.

Так, например, в российскую моду и культуру относительно недавно вошло понятие **аутфит**, репрезентированное соответствующим английским словом **outfit**. В мире моды слово «аутфит» означает «наряд», полный, скомпонованный образ: *Она никогда не носила один и тот же аутфит два дня подряд. Девушки, помните: без достойного аутфита не может быть модного и стильного лука!*

А.И. Дьяков выделяет три значения слова «аутфит» (англ. outfit снаряжение, обмундирование, внешний вид). част. разг. 1. Обобщающее название наряда, туалета, ансамбля одежды и аксессуаров, особенно женских. 2. В сленге коллекционеров кукол – полный

ансамбль одежды, включающий в себя аксессуары и обувь, может продаваться отдельно от куклы – отдельные коллекции аутфитов Роберта Тоннера. З. Группа, сообщество. «*Red October*» сайт - самый продвинутый русскоязычный аутфит [3].

В первом значении слово «аутфит» сегодня очень популярно и используется повсеместно: *В прошлый раз мы разобрались с апгрейдом, до которого можно довести свой будничный аутфит благодаря любому второму слою одежды. Выставляйте фотографии - нам тоже интересно поглязеть. Увидели красивый аутфит на улице - поделитесь с нами. Аутфит стал популярен в последнее время, причем выставки одежды могут быть как от знаменитых кутюрье, так и от рядовых модниц.*

Во втором значении «аутфит» применяется в контексте создания и одевания кукол: *Аутфит этой куклы впечатляет, без него кукла не была бы столь эффектной. Чаще всего аутфиты создаются под определенный бренд кукол (т.е. на определенное строение тела), хотя могут подходить нескольким брендам кукол со сходным телом.*

В третьем значении ‘группа, компания, сайт, магазин’: *Интернет-магазин Аутфит, в свою очередь, обязан предоставить 5% скидку. Работа в компании Фанс-Аутфит. Вы можете добавить ваш собственный заголовок для сайта аутфит.рф, а также подробное описание с нужными ключевыми словами.*

Мы выделили еще одно значение: 4. Комп. Одежда, наряд для игрового персонажа. *Аутфитами почти не занималась, все как-то времени нет - а там как засядешь и все, пропадай. Сделала только Камерунчику, так как им играю больше всего, и тут уж ни в чем себе не отказывала.*

Как видим, посредством слова «аутфит» у моды развивается «кукольное» значение, мода превращает людей в куклы. Помимо бизнеса мода имеет огромное игровое содержание: создаются театры моды, проводятся спектакли-показы, по подиуму шествуют куклы-модели, манекены-модели.

Так, театр моды – это новое культурное явление, гармоничное сочетание модных нарядов и театральной режиссуры, музыки и хореографии, пластики манекенщицы и макияжа, творческое, нестандартное восприятие самых передовых модных тенденций. Сейчас это направление особенно актуально, так как формирует в подростках не только внешнюю красоту, но и способствует личностному росту, готовя для современного общества успешных и социально адаптированных девушек.

Известны факты, когда реальных моделей превращают в пластиковых кукол, например, Барби. Дабы показать всю поверхность моды, фотограф Джампаоло Сгура одел моделей в приторно кукольные наряды и поместил их в огромные «упаковки», на стенках которых прикреплены дополнительные сменные аксессуары. Каждая «кукла» представляет собой знаменитую модную марку одежды, о чем говорят надписи на фейковых упаковках и стили одежды, присущие той или иной компании.

Создание «живых кукол» — моделей, скрывающих лицо за анимешной маской, стало новым трендом модельного бизнеса и в Японии.

Не в первый раз обычные граждане, а сегодня рядовые пользователи интернета, задаются вопросом: почему модели ходят по подиуму с лицами без эмоций, как куклы? Можно встретить такие варианты ответов: «*Они как бы манекены. Внимание должно быть не на их лицах, а на том, что показывают*»; «*Какие эмоции? Их моделями назвали для гламуру. Если, по сути, - перемещающиеся вешалки для платьев. Какие у вешалок могут быть эмоции?*»; «*Они не себя демонстрируют, а одежду на своем теле. Это на конкурсе красоты улыбаются - именно потому, что демонстрируют обратное*» и т.п. Можно даже встретить толкование в стиле исторической эмиграции: «...это со времен белой эмиграции из России, после революции, молодые княжны, графини, дворянки в поисках заработка шли в манекенщицы, они ходили по подиуму с не проникновенными лицами с горделивой осанкой... все же из господ, а вынуждены напоказ себя выставлять праздной толпе... так и пошло в традиции», «Хорошеньких девушек, а, особенно, профессиональных моделей часто называют куклами».

Итак, показателем того, что слово прочно вошло в культуру и язык данного народа, служит частотное использование его производных. Так, от слова **аутфит** на настоящий момент мы зафиксировали следующие производные: **аутфитный, аутфитер, аутфитерский, аутфитерный, аутфитить**.

Аутфитный. 1. ‘Относящийся к наряду, туалету, ансамблю одежды’. *А все потому, что не сформировалась местная индивидуальная аутфитная культура. Такой приятный обзор у Вас получился, спасибо, насладилась, тоже нежно люблю это кино, Сандру и «здесь» аутфитные решения! Заметила, что много аутфитных фирменных костюмов, хочется побольше авторских видеть, это всегда достойнее, чем готовое. Бакинскую погоду нельзя оставить без присмотра даже на две недели. Распоясалась окончательно ... разные погодно-аутфитные несоответствия. Может использоваться в краткой форме: Я страшно модна и аутфитна.* 2. ‘кукольный, относящийся к наряду куклы’. Первый сегодня - коробочно-аутфитный. Завтра - в современном образе. Аутфитные кожаные туфли — размер 11 на 5,5 см. 3. ‘принадлежащий сайту, интернет-группе’. А джинсовые бермуды-страйч? С какими-нить полосатыми гетрами? У меня что-то в этом роде на аутфитных сайтах и получалось. Забавно было? когда 14 летний ММовец начал что-то толкать в общий Миллеровский аутфитный канал. 4. ‘комп. Относящийся к созданию образа, наряда персонажа, одеванию персонажа’. А вообще, большая ли проблема, делать подобную одежду без аутфитного тела? Может тогда и голову не придётся ломать с возникновением подобных казусов? Попробую сегодня ещё и прямо на аутфитное тело с маечкой кости скопировать с неаутфитного тела. Просто аутфитный шмот - штука достаточно крутая, если випон каждый уровень обновлять.

Появилось в современном русском языке и слово «**аутфиттер**» со значением лица. Наряду с названными значениями появилась даже новая профессия – **аутфиттер**. Это человек, занимающийся профессиональной организацией охоты на всех этапах, что фиксируется в многочисленных контекстах: *По сути, аутфиттер – это человек, который должен знать очень многое – от юриспруденции до особенностей выделки шкур и перевозки той или иной добычи. Есть люди, которые решили сделать охоту своей профессией. Но чтобы стать профессионалом-аутфиттером, недостаточно быть хорошим охотником. Первым моим аутфиттером, открывшим мне европейскую охоту и начало горной охоты, был Васил Табаков-старший, хотя и с младшим Табаковым меня судьба дважды сводила на охотничьих тропах.*

Слово **аутфиттерский** мы можем считать вариантом **аутфитный**: *Можно ли утверждать, что рынок аутфиттерских услуг в России существует? Все приличные места - в зоне внимания аутфиттерских компаний. Дело в том, что основная часть аутфиттерской деятельности полностью непрозрачна для клиента. «Малинки-Аутфиттерс» являются туроператором и туроператором в одном лице сразу шести хозяйств, с которыми заключены аутфиттерские договоры.*

Реже встречается прилагательное с аналогичным значением **аутфиттерный**: *Дело в том, что в прибайкальских регионах существуют аутфиттерные и туристические конторы, которые организуют охотничью туры на нерпу. Если берешь нестреляющего, например фотографа, то добавляются лишь аутфиттерные ставки.*

Аутфитить: *На улице стоит такой дрободан, что аутфиты аутфитить – зуб на зуб не попадает. Все-таки им можно аутфитить... нет. не верю. им внушили - и подсунули - и уговорили так себя за-аутфитить!* Тут скоро новый патч выкатят - можно будет **аутфитить**, как в моей некогда любимой ЛОТРе.

Итак, мифологизация моды как средство актуализации в обществе может осуществляться несколькими путями, во-первых, прямым созданием вымышленных миров, стилей, идеалов, трендов, моделей, категорий моды и т.п., направленных на поддержание недостижимости, избранности, идеальности модных объектов, во-вторых, акцентированием игрового, развлекательного начала, связанного снова с тайной, вымыслом, и, в-третьих, посредством создания модных слов, обозначающих уже известные фрагменты действии-

тельности, но однако дублирующие его в мире моды, которые после заимствуются разными культурами.

По мере продвижения мифов моды, укоренения в сознании людей явления становятся привычными, постепенно мифы рассеиваются, происходит демифологизация моды, и начинается новый виток мифологизации.

Литература

1. Долматовская Т. Мифология моды: толпа и элита. 3.03.2012. [Электронный ресурс] / Сайт «Искусство кино». – Режим доступа <http://www.kinoart.ru/archive/2012/03/mifologiya-mody-tolpa-i-elita/> (дата обращения: 12.04.2018).
2. Вудворд С. Миф об уличной моде [Электронный ресурс] / Сайт «Теория моды. Одежда. Тело. Культура». – Режим доступа <http://www.nlobooks.ru/node/3887> (дата обращения: 12.04.2018).
3. Дьяков А.И. Словарь англицизмов английского языка. [Электронный ресурс]. - Режим доступа <http://anglicismdictionary.ru> (дата обращения: 12.04.2018).

УДК 130.2

Кононова Н. М.

**Мифы модерна в популярной культуре:
люди и боги в сериале «Сверхъестественное»**

В философской рефлексии прошлого века под модерном понимался достаточно большой временной промежуток — вплоть до 1990-х годов. Однако основные мифы модерна к моменту появления массового телевещания были уже сформированы и даже подробно описаны в трудах немецкого философа Эрнста Юнгера. Фигуры Солдата, Рабочего, Титана, Отца, Матери-Земли обладают каждой своими функциями и наборами требований, они вступают в трагические противостояния и обуславливают ход истории. Представляется любопытным тот факт, что мифы модерна, порой в мельчайших деталях, возвращаются к нам теперь в телевизионных шоу, таких как американских сериал «Сверхъестественное».

Сериал «Сверхъестественное» начинается как инвентарный перечень городских легенд, однако уже к концу первого сезона приобретает выраженные черты гностического мифа. Гностическая схема, включающая в себя возникновение, падение и искупление, в «Сверхъестественном» поставлена на повтор, становится механическим конвейером мифов, и первый из них это миф, рассказываемый отцом, вернувшимся с войны, что отвечает определению мифа, которое Э. Юнгер дал в 1990 г. в последней своей работе «Ножницы».

Центральной фигурой эпоса, разворачивающегося в текстах Э. Юнгера, является Рабочий, в сериале ему соответствует Дин Винчестер. Это характер одновременно героический и обреченный на мучения во имя прогресса и воли к власти, не имеющий собственной задачи, его ведущий мотив — это стремление освободиться от боли. Единственным выходом для Рабочего становится превращение в титана, и дальнейшим развитием событий, диктуемых логикой мифа, может стать только битва титанов и богов, что и происходит в финале пятого сезона «Сверхъестественного». В битве богов, людей и титанов Э. Юнгер видит движущую силу истории. Исход этой битвы, гигантомахии, есть для него решение проблемы отношения к смыслу исторических эпох, положения человека между временем и вечностью. В противовес этому, гигантомахии, которые мы не раз и не два наблюдаем в «Сверхъестественном», всегда были призваны (под прикрытием борьбы за мир) решать проблемы сугубо семейные. Здесь же следует заметить, что время и вечность предстают в этом сериале как категории чрезвычайно проблематичные — время как таковое совершенно утрачивает свое значение, будучи в любой момент обратимо произволом сценаристов, которые могут заставить героя проживать раз за разом один и тот же день, или провести в аду семьдесят лет и вернуться на землю постаревшим всего на четыре месяца. Подорвать авторитет вечности им тоже вполне по силам — «В нашем шоу никто не умирает навсегда» — говорят они с долей законной гордости за свою инновацию. Возвращаются все, кроме исчезнувшего со сцены христианского Бога, носителя вечности как атрибута.

Христианская эсхатология, превращенная в семейную драму, не оставляет героям возможности обнаружить мир как исторический процесс, вселенная сужается до главной улицы крошечного провинциального городка, носящего по прихоти постмодернистов-создателей имя «Salvation» — «Спасение». Как бы то ни было, гигантомахия, приуроченная к концу пятого сезона сериала, знаменует собой конец исторического мира и переход к хтоническому измерению времени. Человеку остается только стать полубогом и в союзе с богами бороться против сынов Матери-Земли — эти события воспроизводятся в сериале буквально, как борьба братьев Винчестеров сначала с выпущенной из чистилища Матерью Всего и ее детьми, затем с ужасными монстрами Левиафанами, далее с некой Тьмой.

Буквальность следования очерченному Э. Юнгером нарративу весьма впечатляет – так в девятом сезоне сериала Дин Винчестер становится Каином, ведь человек модерна не имеет иного выхода, кроме как осознать себя титаном и, идентифицировавшись с первым братоубийцей, отвернуться от богов. До сих пор не реализована в сериале, тринадцатый сезон которого ожидается осенью 2018 года, лишь заключительная часть юнгеровского эпоса — неизбежное возвращение к традиции и теологии.

В работе 1956 г. «Гамлет или Гекуба» К. Шмитт, еще один континентальный исследователь архаических представлений, действующих в современности, говорит, что у трагического события всегда два источника — миф и действительное историческое настоящее, которое К. Шмитт и полагает необходимым возвысить до ранга мифа. Выполняется ли этот императив в «Сверхъестественном»? Семейная и социальная трагедия разворачивается в мифе, не становясь при этом его частью.

Однако, паразитируя на мифе, постоянно подпитываясь им, сериал оказывается раз за разом неспособен отвечать на вызовы мифа, выдвигая в качестве контраргумента на проблематику эпоса сложные и запутанные семейные отношения. Миф о модерне, созданный Э. Юнгером, должен был стать зеркалом, в котором эпоха узнает себя, — пишет немецкий исследователь Петер Козловски, — но правомерно ли говорить «созданный» о том, что с такой детальностью воспроизведимо обезличенной индустрией современных шоу?

Литература

1. Козловски П. Миф о модерне. М.: Республика, 2002. 242 с.
2. Надточий Э. Миф Карла Шмитта // Социологическое обозрение. Том 8, №2. 2009. С. 28-40.
3. Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. М.: Наука, 2002. 546 с.
4. Юнгер Э. Эвмесвиль. М.: Ad Marginem. 2013. 640 с.
5. Junger E. The Forest Passage. Telos Press Publishing. 2013. 120 p.
Schmitt C. «The Source of the Tragic». Telos 72. 1987. p. 133-151.

УДК 81'27
Пименова М.В.

Архаичные знания о внутреннем мире человека

Концепт – это некое представление о фрагменте мира или части такого фрагмента, имеющее сложную структуру, выраженную несколькими группами признаков, реализуемых разнообразными языковыми способами и средствами. Анализ концептов приводит к выявлению архаичных знаний о мире. Эти знания не относятся к разряду научных, это народные, обыденные представления. На такие представления накладывают отпечаток меняющиеся религиозные и научные воззрения социума, которые фиксируются в языке в тех или иных формах. Языковая картина мира – это сложившаяся давно и сохранившаяся доныне национальная картина мира, дополненная ассилированными знаниями, отражающая мировоззрение и мировосприятие народа, зафиксированная в языковых формах, ограниченная рамками консервативной национальной культуры.

К понятию *внутренний мир человека* относятся его психические составляющие, во-леизъявление, характер, эмоциональные и ментальные особенности, стремления, отношение к людям и к себе, вкусы и пристрастия, «Я» – общая структура личности, взгляды, представления, желания, намерения, мысли, мечты, способности, чувства и ощущения. В народной психологии некоторые концепты внутреннего мира – *душа, дух, сердце, ум* и др. – выступают в «качестве» органов перцепции (см. подробнее: [1]).

У человека органы чувств существуют для восприятия внешнего мира. Для этого он наделен зрением, слухом, осязанием, обонянием и вкусом. Несмотря на распространённость научных знаний среди всех носителей языков последние при структурировании мира используют не научные (и даже не признанные современной наукой) знания о перцепции. Так, например, носители русского языка, говоря о *сердце* или *чутье* (которые им ‘что-то подсказывают’), подразумевают ‘предвидение’ или ‘предчувствие’. Ни в справочниках, ни в словарях нет упоминания о том, существуют ли особые органы чувств для восприятия происходящего у человека в его внутреннем мире (вряд ли кто-то будет отрицать наличие этого мира у каждого человека). Однако любой носитель русского языка, описывая то, что происходит с ним во внутреннем мире, упоминает, например, о *душе*, как об органе восприятия (*душой чувствую/ предчувствую*). Для восприятия внешнего мира природа наделила человека пятью органами чувств (которые можно назвать *телесными*, физическими органами восприятия). Рассмотрим нетелесные, метафизические органы восприятия, или органы перцепции внутреннего мира. По замечанию О.Н. Селиверстовой, «точнее было бы говорить об особом типе восприятия, а именно о таком, который связан не с органами слуха, зрения, обоняния, осязания, а прежде всего с работой самого мозга. Такое восприятие можно было бы назвать внутренним восприятием» [2, с. 49]. Тема фундаментальных способностей человека уже поднималась в лингвистике в плане зафиксированных в языке представлений о наивной анатомии (см., например: [3; 4]).

Для поисков «органов восприятия» происходящего во внутреннем мире человека (которые в дальнейшем именуются *органами саморефлексии*), как представляется, необходимо обратиться к наивной языковой картине мира (которую ещё называют обыденной, бытовой, народной). Предполагается рассмотреть то, что можно назвать органами чувств или органами саморефлексии в русской языковой картине мира: *душа, дух*.

Для установления признаков органов внутреннего восприятия используется собственно языковой критерий: способна ли лексема, передающая значение «органа саморефлексии» в наивной психологии, выступать в форме творительного инструментального: чем? (по аналогии: *зрением, слухом, обонянием, осязанием, вкусом*); при помощи чего? (*сердца, интуиции, инстинкта, чутья, ума, мозгов* (разг.), *памяти, воображения*; более

подробно см.: [1]). В конструкциях типа *смотреть глазами, слушать ушами, брать руками* глаголы, по мнению И.Б. Долининой, обозначаются функциональные действия отдельных частей тела и органов, «элемент в таких конструкциях выполняет роль инструментального характера... К этому типу примыкают конструкции, передающие нормативные духовные, идеальные проявления: *понимать сердцем, умом; чувствовать душой*» [5, с. 131].

Далее рассматриваются лексемы, репрезентирующие соответствующие концепты органов внутреннего восприятия (саморефлексии). Человек в народной анатомии устроен совершенно иначе, чем это представлено в научной картине мира. Как отметила Е.В. Урысон, «во-первых, внутри человеческого тела имеются подобные органам, но нематериальные сущности, которые нельзя увидеть ни при каких обстоятельствах. Такие сущности можно назвать представляемыми органами (пример такого органа – *душа*). Во-вторых, психические процессы, подобно материальным, связаны с определенными органами внутри тела. Эти органы могут быть представляемыми и материальными (пример такого органа – *сердце*)» [4, с. 6]. Наивная анатомия отличается от научной прежде всего по набору органов саморефлексии и приписываемым им функциям. К разряду органов саморефлексии относятся нематериальные (метафизические) органы, которые наделяются особыми психическими функциями.

Для отнесения *души* к разряду органов саморефлексии позволяет следующий языковой тест. Вследствие приписывания субъектам внутреннего мира витальных (и физиологических, в том числе) признаков в русском языке возможно словосочетание *душевые болезни*. В случаях, когда речь идет о *душе* как о ‘живом существе’, говорят *душа больна* (ср.: *старик болен, человек болен, но *старик болит; *человек болит*); в случаях, когда *душа* мыслится как орган саморефлексии, т.е. телесный орган, болезнь *души* описывается в соответствии с когнитивной моделью по определенной языковой схеме: *душа болит (плечо/ухо болит, суставы/глаза болят, но *спина больна, *сустав болен)*. Другими словами, в структуру концепта *душа* включены признаки: 1) живое существо; 2) орган саморефлексии, что находит отражение в сочетаемостных свойствах лексемы. Народные представления о *душе* в русском языке не соответствует научному ее описанию [6]. Исследование языкового представления концепта *души* в наивной картине внутреннего мира человека даёт повод говорить о существовании у народа единых и очень древних взглядов на природу души.

В народных представлениях *души* воспринимается как орган чувств. Форма творительного инструментального характерна для такого употребления лексемы *душа* в значении «орган саморефлексии» (ср.: *Почему не может он прогнать этот образ, этот неотвязный образ даже тогда, когда обращается всей душою к другому, светлому и ясному, как божий день?* Тургенев. Вешние воды). Чувство – родовое понятие для обозначений восприятия *души* (*обладать чувствительной душой; чувствовать душой; чуткая душа*). Для чувств *души* (как ощущения чего-либо во внутреннем мире) имеются особые фибры (*каждой фиброй своей души (чувствовать) устар.; ощущать всеми фибрами души; чувствовать всеми фибрами души*). *Душу* – орган внимания, слуха можно на(в)острить (*Черкес наострил душу*. Шишков. Угрюм-река; ср.: *навострить уши/ слух прост.*).

Другим особым способом восприятия является ‘предчувствие’ (*душой предчувствовать*). Для *души* характерно описание зрительного и слухового восприятия через охотничью метафору уловления; ср.: *уловить слухом/ взглядом, уловить шорох/ проблеск (уловить душой; ср.: Улавливать сквозь всю людскую гущу Твой вздох животворящ – Душой, дыханием твоим живущей, Как дуновеньем – плащ.* Цветаева. Ученик; *Он ловит жадною душой Приятной речи звук волшебный И взоры девы молодой.* Пушкин. Кавказский пленник; ср.: *ловить; уловить – метафоры ловли/ добычи).* Уловить означает «понять интуитивно». Другими словами, восприятие *души* интуитивно, но целеустремлённо.

Душа концептуализируется через признаки ‘органа внутреннего зрения’ (*душой видеть; ср.: В моё голубое окно, В бездонное зеркало ночи, Мне видеть душою* дано Горение всех средоточий. Бальмонт. Окно). Душа и дух понимаются как «органы слухового

восприятия», на что указывает форма творительного инструментального (слушать/ слышать душой; не слышать ни сном, ни духом; ср.: Он сердцем царский трон объемлет, **Душой** народным нуждам **внемлет**, И правду между их хранит; Отечеству он верно служит, Монаршу волю свято чтит, А о себе никак не тужит. Державин. Решемыслу; То были самые неожиданные книги, про них Григорий наверняка **сном-духом не слыхивал** – он был совсем неграмотным. Сергеев. Конный двор).

Душа – орган вкусового восприятия (горько на душе; ср.: горько на языке; горечь на душе; ср.: горечь на языке; **На душе** у него делается пусто и **противно до тошноты**. Куприн), орган осязательного восприятия (душой притронуться к чуду), орган обонятельного восприятия (чуять душой, что запахло жареным разг. «почувствовать неладно»; ср.; чуять запах гари).

Духом можно видеть (духовное зрение; ср.: *На буйном пиршестве задумчив он сидел Один, покинутый безумными друзьями, И вдали грядущую, закрытую пред нами, Духовный взор его смотрел.* Лермонтов. На буйном пиршестве задумчив он сидел...; *Прохор видел, не глазами – духом, как, застонав, упала мать.* Шишков. Угрюм-река). Синтаксические конструкции, компонентом которых выступает лексема *души*, формируются по схеме ‘душа = вместилище восприятия’ (*Как страшно стало ему, когда вдруг в душе его возникло живое и ясное представление о человеческой судьбе и назначении...* Гончаров. Обломов).

Для сравнения: в английском *spirit* – орган слуха (*In the Desert a fountain is springing, In the wide waste there still is a tree, And a bird in the solitude singing, Which speaks to my spirit of Thee.* Byron. Stanzas to Augusta, где *to speak to* «говорить кому/ чему»).

Таблица 1
Признаки ‘органов восприятия’ концептов внутреннего мира

Концепты Признаки	Душа	Дух
‘Чувство’	+	-
‘Предчувствие’	+	-
‘Зрение’	+	+
‘Слух’	+	+
‘Вкус’	+	-
‘Осязание’	+	-
‘Обоняние’	+	-
‘Уловление’	+	

Душа в русской языковой картине мира присущи не пять способов восприятия, как это свойственно для восприятия в объективном мире, а восемь: зрение, слух, обоняние, осязание, вкус, чувство, предчувствие и уловление. *Душа* свойственен особый признак ‘шестого чувства’ – ‘предчувствие, интуиция’ (*душой предчувствовать; предчувствие души*). *Душой* человек способен преодолевать преграду настоящего и заглядывать в будущее. *Душа* – это орган саморефлексии, свойства которого более разнообразны, чем свойства физических органов восприятия. *Дух* – орган зрительного и слухового восприятия.

В настоящее время возникла необходимость говорить о фундаментальных способностях человека с точки зрения их анализа в рамках наивной языковой картины внутреннего мира. Именно этому миру отдают предпочтение все религии мира. Изучение народных взглядов на внутреннюю природу человека позволяет раскрыть обыденные представления об ‘устройстве’ человека. Такие представления отражают какие-то первичные (прототипические) взгляды на психологию, анатомию, физиологию и антропологию народа, говорящего на определенном языке.

Народная антропология логична и практически непротиворечива. Вследствие развития общества и языка многое из этой картины вытесняется другими (научными) знаниями, что и объясняет разночтение в языковом поведении и языковом сознании. Однако язык более консервативен, чем сознание его носителей; именно в языке мы находим то, что соответствует древнейшим (прототипическим) представлениям об устройстве внутреннего мира человека. Диффузность лексического значения некоторых имён сферы внутреннего мира объясняется именно этим несоответствием языкового поведения и языкового сознания носителей языка; в результате развития системы языка *душа* и дух понимаются как ‘живое существо’, и как ‘орган восприятия (саморефлексии)’.

Литература

1. Пименова М.В. Этногерменевтика языковой наивной картины внутреннего мира человека. Кемерово: Кузбассвузиздат, Landau: Verlag Empirische Pädagogik, 1999. (Серия «Этногерменевтика и этнориторика». Вып.5).
2. Селиверстова О.Н. Константность и вариативность в семантической структуре многозначного глагола take и связанных с ним глаголов// Семантическое и формальное варьирование. М., 1979. С. 27-107.
3. Голованивская М.К. Французский менталитет с точки зрения носителя русского языка. М., 1997.
4. Урысон Е.В. Фундаментальные способности человека и наивная «анатомия» // Вопросы языкознания. 1995. №3. С. 3-15.
5. Долинина И.Б. Конструкции с «посессивными актантами» // Теория функциональной грамматики. Локативность. Бытийность. Посессивность. Обусловленность. СПб, 1996. С. 127-137.
6. Пименова М.В. Семантика языковой ментальности и импликации// Филологические науки. 1999. № 4. С. 80-82.

УДК 82.02. 091

Погребная Я.В.

**Пути и принципы ремифологизации
литературы в XX-XXI веках**

Процесс ремифологизации культуры и литературы, характеризуемый стремлением к ресемантизации уже сложившихся в искусстве и литературе сюжетов, образов, мотивов, начинается на рубеже XVIII-XIX вв.. В начале XIX века в трудах и исследованиях философов и ученых, придерживающихся романтической концепции генезиса художественного творчества и его значимости, создаются первые теории мифа и выстраивается первая система критериев, дифференцирующих миф современный и миф архаический. Е.М. Мелетинский указывал на значимость романтического этапа в становлении теории изучения и толкования мифа: «В романтической философии миф преимущественно трактовался как эстетический феномен, но ему вместе с тем придавалось особое значение как прототипу художественного творчества, имеющему глубокое символическое значение; через преодоление традиционного аллегорического толкования мифа (отчасти еще у Хр. Г. Гейне) в пользу символического...» [4]. Г.В. Шеллинг в чрезвычайно значимом для становления и развития теории мифа труде по философии мифа («Историко-критическое введение к философии мифологии. (Мюнхенские лекции)», 1825) подчеркивал: «Мифология есть необходимое условие и первичный материал для всякого искусства...» [6, с. 105]. Можно утверждать, что данное положение выступает основополагающим для той концепции мифа, которая вырабатывается в большинстве современных отечественных и зарубежных школ мифопоэтики, направленных на дальнейшее исследование процесса ремифологизации литературы и искусства. При этом в XX в. процесс ремифологизации приобрел тенденции к глобализации, охватывая сферы не только культуры, но и повседневной жизни, политики и их информационного освещения. Экспансия мифа отчасти способствовала выработка нового отношения к мифу, как к компоненту сознания, а точнее всеобщего коллективного бессознательного, как неотчуждаемой составляющей сознания любого представителя рода человеческого. После открытия архетипов коллективного бессознательного К.-Г. Юнгом безусловная причастность любой формы образности или социального, политического, бытового обобщения к архаическим истокам, которые могут быть вычитаны и проактуализированы путем диахронического раскодирования, стала восприниматься априори. Это положение нашло отражение в поздних работах М. Элиаде утверждается тезис о необходимости изменения отношения к архаическим формам образности, которая уже не просто выступает объектом внешнего изучения и осмысления, а должна вычитываться из глубин сознания современного человека, который может идентифицировать себя через архаический миф [7, с. 39].

Таким образом, мифологизм в литературе, искусстве и культуре в целом имеет две основных формы: первая направлена на новое прочтение, интерпретацию архаического мифа и свойственна эпохам рефимологизации, начиная с романтизма, вторая направлена на вычитывание, раскодирование мифологического содержания в произведениях, не предлагающих новой интерпретации старого мифа и соотносимых миметически с постмифологическими историческими смыслами. При этом основным признаком мифологизма в его обеих разновидностях выступает транспонирование мифа в новый мир с иными, отличными от исходных для мифа пространственно-временными характеристиками. Необходимо отметить, что возможна третья модель ремифологизации художественного содержания путем разработки собственной мифологической системы, осуществленной, например, У. Блейком.

Необходимо иметь в виду принципиальное отличие архаического мифа от современного, как вторичной семиологической системы, воспроизводящей на новом материале основные признаки архаического мифа, а именно: цикличность времени, предперсональность героя, тождество вымысла и правды. Это положение определяет принципиально значимый для неомифа, порождаемого в системе отношений двух текстов (как минимум), факт: мифологизироваться, т.е. восприниматься как миф, наделяться чертами мифа может любой текст. Необходимо подчеркнуть, что мифологические компоненты, как выраженные путем прямой рецепции архаического мифа, так и присутствующие в подтексте произведения (архетипы, мифологемы, мифемы), не проецируются путем наложения мифа на современное произведение, а вычитываются из семиосферы произведения. Основным принципом мифопоэтического раскодирования смысла произведения выступает, таким образом, не проекция мифа на произведение, а установление органически присущих произведению мифологических смыслов.

Транспонирование мифа как архаического, так и окказионального, порожденного отношением и восприятием современного мифотворца, т.е. порождение неомифа осуществляется двумя основными способами: мифологических аналогий, направленных на установление соответствия между современными героями и персонажами архаического мифа (путь «Улисса» или «Поминок по Финнегану» Дж. Джойса) и мифологической реставрации, направленной на воспроизведение, рецитацию общих закономерностей, схем, эпизодов не некоторого архаического мифа, проактуализированного в своей конкретике, а общего указания на миф как вместилище архетипов. На уровне сюжетной организации текста этот путь находит воплощение в воспроизведении ритуальных схем (инициации, «индивидуации», «биографии» мифологического персонажа), на уровне образной системы в семантизации и ресемантизации символов, персонажей, ситуаций, репрезентирующих мифологическую реальность. Оба пути порождения неомифа соотносимы с соответствующими теориями мифологического мышления как партинципационного (путь мифологических аналогий) и метафоризирующего (путь мифореставрации). Результатом обращения как к архаическому мифу, так и к мифу, созданному восприятием художника, выступает aberrация темпоральности, преодоление линейности времени, «опространствление» (Ж. Деррида) времени.

Миф интерпретируется как «своеобразный шифр культуры» [2, с. 26], как неотчуждаемая часть сознания, его глубинный смысловой пласт, мост, соединяющий современного человека с миром архаической культуры, компоненты коллективных мифологических представлений – архетипы и мифологемы – входят в структуру художественного образа, выступают одной из его смысловых граней. Индивидуальное творческое мышление, обладая этажной структурой, глубинные этажи которой соотносимы с коллективным архаическим мифологическим мышлением, порождая художественный образ, сообщает ему идентичную этажность, многомерность, признаки мифологического феномена, в котором по параметрам, разработанным Л. Леви-Брюлем, устанавливается идентичность творческого мифотворящего сознания с архаическим, прелогическим, поскольку «предметы, существа, явления могут непостижимым для нас образом быть одновременно и самим собой и чем-то иным» [1]. Архетипическая, мифологическая смысловая составляющая выступает неотъемлемым и идеологически значимым компонентом многомерного художественного образа, одним из параметров его идентификации. Выявление этой смысловой составляющей достраивает семантический объем образа, способствует его более полному и точному пониманию. Дифференцируя миф архаический и миф современный, последний целесообразно обозначить как «постархаический миф», тем самым подчеркивая его нетождественность мифу космической стадии. При этом данный термин применяется равно и к мифам, смоделированным мифотворцами XX в. по образцам архаических, и к мифологической рефлексии, выявляемой только в ходе мифопоэтического раскодирования значения образов современного произведения литературы и искусства. Вместе с тем, создание постархаического мифа как на уровне идентификации скрытых в подтексте отдельных ми-

фологических смыслов, так и на уровне целостной космогонической картины, созданной в новом мифе, отвечает двум основным тенденциям, определяющим специфику архаического мифа: предперсональности героя и цикличности времени. Тенденции мифологической предперсональности героя отвечает в современном романе прием двойничества и aberration линейного времени. Причем, в терминах современного неомифологизма может быть осмыслено произведение классической литературы. В размышлениях А. Любинского «Каменный цветок» [3, с. 114-126] о фундаментальном труде И.З. Сермана «Михаил Лермонтов: жизнь в литературе. 1836-1841» анализ форм авторского присутствия в романе «Герой нашего времени» предваряется выдержкой из письма Дж. Джойса к брату: «Герой Лермонтова аристократ, и усталый человек, и храбрец животное. Но есть сходство в цели, названии, а временами и в едкости трактовки» [3, с. 121], - в которой предлагается по сути архетипическое прочтение образа главного героя: аристократ – персона, ориентированная в социум, усталый человек – самость, внутренняя суть героя, храбрец животное – архетип тени, анти-я, дочеловеческого в человеке. Область архетипа доиндивидуальна, она всеобща и недифференцирована. С другой стороны, ахронная композиция романа Лермонтова, смерть героя, приходящаяся на середину романа, но не прерывающая его внутреннего монолога, отвечает тенденции мифологической трансформации линейного времени эпоса в циклическое время мифа.

В условиях вторичной ремифологизации культуры на в XX-XXI вв. юнговская теория архетипов коллективного бессознательного остается основой для мифопоэтических исследований, направленных, как на установление идентичности компонентов мифа в современных искусстве и литературе, так и на анализ интерпретации универсальных мифов и описание и анализ индивидуальной мифологии в том или ином ее художественном варианте. В современной мифопоэтике, как указывает С. Сендерович [5], анализируя последствия ревизии юнговской концепции архетипа, архетип имеет два уровня прочтения: он фиксируется на уровне мифа, но идентифицируется как один из смыслов современного художественного образа. Архетипы остаются предпосылками образов, их причиной, «моментами первоначальной конкретизации на пути от бессознательного к сознательному» [5, с. 158], предвосхищением и творческим порождением человеческого опыта. Таким образом, архетип, не обладая конкретностью, выступает константой творческого воображения, как создающего, так и воспроизводящего, в роли предшествующей сознательному опыту интуиции, моделирующей творческую деятельность и внешнее социальное поведение.

Литература

1. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. [Электронный ресурс] // Сайт: Электронная библиотека Royallib.com. Режим доступа:http://royallib.com/read/levibryul_lyusen/sverhestvennoe_v_pervobitnom_mishlenii.html#154875 (дата обращения: 18.04.2018)
2. Лобок А.М. Антропология мифа. Екатеринбург: Банк культурной информации. 692 с.
3. Любинский А. На перекрестье. СПб.: «Алетейя», 2007. 232 с.
4. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа [Электронный ресурс] // Сайт: Фольклор и постфольклор. Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/meletinsky19.htm> (дата обращения: 18.04.2018)
5. Сендерович С. Ревизия юнговской теории архетипа // Логос. № 6. 1995. С. 144–164.
6. Шеллинг Ф.В.Й. Философия искусства М.: Мысль, 1966. 496 с.
7. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. Пер. с англ. М.: REFL-book, К.: Ваклер, 1996. 288 с.

УДК 130.2

Полосин В. С.

Роль мифа в жизни человека и общества

Механизмом воспроизведения традиции в социуме является подражание. Все обычаи и уклады формировались методом проб и ошибок, после чего позитивный опыт фиксировался общественным сознанием как «освященный», а негативный опыт, соответственно, как «проклятый».

При этом самый акт волеизъявления общества, говорящий «да» или «нет» зафиксированному опыту, основывается в большей мере на доступной большинству эмпирической убедительности - «очевидности», чем на доводах рассудка. Отсюда критерием легитимизации либо отвержения зафиксированного опыта становится эмоциональная убедительность для большинства, то есть иррационально достигнутое общественное согласие.

Субъектом оценки является не один индивид, не арифметическая сумма индивидов и не толпа, а весь социум, объединяемый и руководимый общим чувством, качественно отличным от индивидуального. Этим чувством позитивный опыт фиксируется как единственно правильный и спасительный и становится на будущее критерием истинности, «сакрализируется», после чего он уже не может быть пересмотрен индивидуально, ибо для любого изменения необходимо переубеждение всего коллективного сознания.

Одним из главных способов вхождения в традицию и доступа к «освященному» опыту является *ритуал* – последовательность симвлических действий, актуализирующих закодированный иносказанием опыт.

Таким образом, зафиксированный поначалу индивидуальным сознанием, затем обезличенный, обобщенный массовым сознанием позитивный и негативный опыт помещается в хранилище общественного подсознания, где шифруется, кодируется посредством эмоционально убедительных для народа симвлических знаков «освященности» или «проклятости».

Первоначально совершенное действие (тезис) переходит в общественном подсознании в свое инообытие (антитезис) и кодируется в нем определенным символом, знаком коллективного восприятия. Воля общества к действию синтезирует тезис с антитезисом, и священный для общества знак становится указателем, критерием истинности предполагаемого действия. Знаки и совокупность взаимодействующих знаков составляют, таким образом, архетипы различных жизненных ситуаций, позволяющих наперед методом рациональной аналогии предугадывать «освященность» или «проклятость». Схема выстраивается по принципу: «если... то...».

К.-Г. Юнг писал: «Архаический человек... перед тем как что-либо сделать, делает шаг назад подобно тореадору, который ищет равновесие, чтобы вернее нанести смертельный удар. Он ищет пример в прошлом и погружается в него, как в водолазный колокол, чтобы затем нырнуть – защищенным и преображенным – в проблемы настоящего» [1, с. 15].

Миф есть иносказательная история, трактующая посредством симвлических образов, метафор и аналогий реальный, индуктивно обобщенный до архетипичности позитивный и негативный опыт реализации той или иной потребности общества.

Миф изначально присущ человеческому мышлению как форма познания действительности с помощью образов, знаков и аналогий, он укрепил свое бытие при появлении первой письменности – иероглифов («священных знаков»), которые первоначально изображали живые существа и вещи – компоненты целостного, универсального бытия. Иероглифы изображали субъектов не в их актуальном виде, а в совокупности их «вчера» и «сегодня» с проекцией на «завтра».

Что касается религиозной веры в реальность «потустороннего», то по методологии М. Вебера, «потусторонняя» информация, с момента своего «вочеловечения», то есть с момента обретения значимости для сознания человека и общества становится уже «посюсторонней», а значит, опытно доступной и рационально постижимой. Все «потусторонние» вещи и явления мы воспринимаем в меру их социальной явленности, как «посюсторонние» и мотивирующие посюстороннюю деятельность субъектов общества, а что «здесь» в принципе никак не проявляется, вне нашего рассмотрения.

Эпоха рационализма привела к деградации мифологического сознания путем расчленения целостного образа объекта на его отдельные компоненты и абстрактные качества и рассмотрение их в качестве как бы самостоятельно существующих объектов. Однако можно найти, по крайней мере, четыре причины, по которым миф не умер в эру расцвета рационализма.

1) *Психологическая*. Пока у человека при всей его погруженности в актуальные проблемы быта существует желание выйти за пределы собственной актуальности – желание некой постоянной и даже абсолютной стабильности бытия – вечности, остаются, по меньшей мере, в подсознании, а с ними и элементы мифологического сознания. Желание вечной стабильности неразрывно связано с ответом на вопрос о конечном смысле собственного существования, и эта постоянная внутренняя потребность, усиливаемая каждым напоминанием о собственной смертности, рождает в подсознании образы-символы, иносказательно дающие ответ на главный вопрос или как-то трактующие его. Так, например, во время второй мировой войны возрос интерес к произведениям Гомера, Шекспира и Толстого, в которых передавалось вечное, архетипическое осмысление войны.

На этом же фундаменте базируются практически все массовые религии. Архетип победы над смертью и достижения вечной жизни, общий для всех мифологических конструкций, устойчив для общественного сознания.

Черты мифологического сознания обнаруживаются в подсознательном или бессознательном желании обрести в будущем далекое прошлое – «золотой век», тем самым придать осмысленность и относительную стабильность настоящему и превратить «золотое прошлое» в устойчивое будущее.

В мифе человек находит если не сам ответ, то хотя бы указание на ответ на жизненно важные вопросы, тревожащие сознание и еще в большей мере подсознание. Тревожащий психику вопрос побуждает искать ответ методом аналогии в различных историях, где действуют другие персонажи, но где та же самая логическая конструкция ситуации и где ответ на волнующий вопрос уже известен и апробирован историей и посему служит paradigmой для сего дня. Миф действителен для человека в той мере, в какой человек ощущает в нем наличие хотя бы одного ответа на жизненно важные для себя вопросы. Поэтому *сопреживание* персонажам мифа и мифической истории при осознании их условности – необходимое условие бытия самого мифа.

2) *Гносеологическая*. Совокупный опыт человечества, накопленный до эпохи рационального познания, доступен только узкой элите. Для народных масс этот опыт доступен по-прежнему только через иносказания, и потому для них образное иносказание, миф, оказывается необходимым средством познания бытия. Весьма ярко выражена эта мысль в Евангелии, где Христос говорит своим ученикам: «Вам дано знать тайны Царства Божия, а прочим в притчах, так что они видят и слыша не разумеют» [2].

3) *Социологическая*. Коллективное сознание в принципе не может быть чисто рациональным уже только из-за необходимости достижения взаимопонимания между разными по уровню восприятия и языку людьми с их приверженностью уже сложившимся различным традициям, и потому миф оказывается необходимым, объективным и уникальным средством хранения и использования совокупного общественного опыта, становится *подсознанием* общественного сознания. Это интерсубъективность мифа.

Мифы и воспроизводящие их содержание ритуалы «пересказывают остальной части сообщества старые уроки архетипических эпизодов... Все сообщество предстает перед самим собой как непреходящее живое единство», - пишет Д. Кэмбелл [3, с. 285-286].

4) *Социально-психологическая*. Общественное сознание является собой поток обективированной, архетипизированной информации, протекающий внутри личного сознания человека, как бы в отдельном его секторе, но по объективным законам, и потому не подвластный изменениям по личному желанию субъекта, пока он пребывает в данном обществе.

Как отмечает Мирча Элиаде, «народная память с трудом удерживает "индивидуальные" события и "подлинные" лица. В своем функционировании она опирается на отличные от истории структуры: использует категории вместо событий, архетипы вместо исторических персонажей. Историческое лицо ассилируется со своей мифической моделью (героем и т. п.), а событие интегрируется в категорию мифических действий (борьба с чудовищем, братом, ставшим врагом, и т. д.)» [4, с. 70-71].

Индивидуальное восприятие, естественно, видит в этом потоке некое отображение самого себя – то есть архетипы своих переживаний и опыта – потому имеет склонность отождествлять себя частично или даже полностью с этими архетипами и прототипами и приписывать себе то, что находится в коллективном опыте с целью обретения аналогичных результатов («психическая инфляция»).

Цель, с которой индивид или общество обращается к закодированному в мифе социальному опыту, определяет характер прочтения этого мифа. В зависимости от целеполагания мы выделяем следующие виды мифологии:

- 1) *общекультурная* мифология (главная цель – сам человек);
- 2) *национальная* мифология (главная цель – великая Семья);
- 3) *религиозная* мифология (главная цель – абсолютное бытие);
- 4) *политическая* мифология (главная цель – легитимная власть).

Можно наглядно продемонстрировать различие между разными восприятиями одного архетипа, взяв упрощенную редакцию мифа – басню о вороне и лисице. Лиса по-человечески льстит и уговаривает ворону, которой «где-то Бог послал кусочек сыра», спеть «ангельским голоском» песню, и когда та каркает, сыр выпадает и становится добычей лисы.

1) Для *общекультурного* восприятия миф – иносказание с метафорой для выражения житейского опыта. Данный опыт должен раскодируется самим «сказителем» мифа: это мораль о вреде лести.

2) Для *национального* восприятия миф – иносказание, лиса – символ некоей враждебной нации, ворона – символ богоизбранной нации, которую «некохорошая» нация хочет лишить ее высокой исторической миссии.

3) Для *религиозно-культурного* восприятия миф – это иносказание-притча, аллегория, за внешним образом которой стоит реальная, но иная духовная история отношений человека с Небом. Например, лиса – это некое условное обозначение иного персонажа – злого человека, демона и т. п., сыр символ дара свыше («Бог послал»). Можно представить, что это искушение злым ангелом доброго, но наивного человека. Но для *религиозно-магического* восприятия миф – это буквальная история, которая происходила в строгом соответствии с тем, как она описана. Лиса – реальная лиса, говорившая человеческим голосом. Все ее слова – канонический текст. Любое сомнение в какой-либо детали этой истории есть преступление против веры и карается как вероотступничество, а иная интерпретация – проклинаемая ересь.

4) Для *политического* восприятия этот миф – иносказание-притча, за которой стоит реальная история человеческих взаимоотношений в борьбе за власть, например – попытка врага завладеть троном через лесть.

Литература

1. Юнг К.-Г. Душа и миф: шесть архетипов. Киев: Госбиблиотека Украины для юношества, 1996.
2. Евангелие от Луки, глава 8, стих 10. (Синодальный перевод).
3. Кэмпбелл Д. Герой с тысячью лицами. Киев: София, 1997.
4. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. СПб.: Алетейя, 1998.

УДК 94(47).084.8

Пыркина Е.И.

**Образ советской повседневности
в период хрущевской оттепели: мифы и реалии**

Период в истории СССР с середины 1950-х — начала 1960-х гг. имеет неофициальное обозначение хрущёвской «оттепели». Интерес к данному периоду не угасает, ведь до 2000-х гг. в исторической науке он преподносился как некое возрождение демократии: ослабление тоталитарной власти, появление некоторой свободы слова, открытость западному миру, свободой творческой деятельности. К тому же вызван интерес и отсутствием ощущимых достижений в современности, так и общей тусклостью, вялостью нынешней общественной жизни. Шестидесятые превращаются в яркий миф, ведь раз за разом рисовались картины юности, беззаботности, романтизма. Но гораздо интереснее знать, как все было на самом деле. В данной статье будет сделана попытка рассмотреть мифы и реалии советской повседневности эпохи «оттепели» на примере жилищной реформы и кукурузной кампании.

Пожалуй, нигде взаимосвязь хрущевского реформаторского эксперимента и повседневной жизни не была такой ощутимой, как в жилищной сфере. Стереотипическими и, безусловно, не лишенными основания являются представления о том, что Хрущев сумел за короткое время решить проблему жилья в СССР. Но одновременно в массовом сознании российских горожан, а главное в их лексике, оказались удивительно живучими понятия «хрущевка» и «хрущоба», а также анекдоты и шутки, связанные с характеристиками нового строительства данной эпохи.

Первые шаги в решении жилищной проблемы были сделаны в 1954 году: с осуждением парадности в архитектуре начался переход к строительству стандартных домов индивидуальным методом. Партийно-советская номенклатура поняла, что Хрущев и все его эксперименты — это всерьез и надолго. Его желание изжить украшательство в архитектуре или, как он писал в своих воспоминаниях — «старорежимные штучки, строившиеся некогда не для народа, а для господ» [1], после XX съезда необходимо было притворять в жизнь повсеместно.

Неоднократно во многих Постановлениях ЦК КПСС подчеркивалась важность создания новых типов жилых домов — «за счет удешевления жилья и улучшения бытовых условий» [1]. Возможно ли соединить два таких показателя? Для Н.С. Хрущева решение виделось невероятно простым, следует лишь упростить обработку стен, убрать лифты и уменьшить размеры подъездов. В 1956 годы было принято решение «О типовых проектах пятиэтажным жилых домов» [2, с. 67]. Строить пятиэтажки надо было трех видов: дом на 55 квартир, «П» — образный дом на 70 квартир и угловой на 75. Размер одной квартиры был приблизительно 40 кв. м. Ко всему прочему было решено отказаться от балконов, паркета и декорирования лестничных площадок. Во внутреннем убранстве следовало все минимизировать: ведь вся произведенная ранее мебель в новомодных экономических строениях просто не помещалась.

Законодательным оформлением хрущевской жилищной реформы можно считать Постановление ЦК КПСС и Совета Министров СССР «О развитии жилищного строительства в СССР» [2, с. 82], принятное в июле 1957 г. До этого шла постановка эксперимента. В Постановлении строго регламентировалась этажность зданий — 4-5 этажей, виды стройматериалов — бетон и шлакоблоки, высота потолков. Шаблон и стандарт казались самым верным способом достижения благополучия населения.

Жилищная реформа предполагала за несколько лет обеспечить отдельной квартирой более 15 млн. семей. При реальной в то время стоимости средней квартиры задачу можно было выполнить только на 60 %. Но Хрущев не собирался ждать, и самым простым

выходом видел дальнейшее удешевление строительства. Исчезли эркеры и «завитушки», за ними настала очередь лифтов в пятиэтажных домах. Потом до 40-45 кв. м сократилась площадь двухкомнатной квартиры, а высота помещений около 2,2 м. Такая мера позволила реализовать планы жилищного строительства полностью - ведь стоимость жилья уменьшилась на 30-35%. Сам Н.С. Хрущев признавал позднее: «Из-за невероятной нужды в жилье мы вынуждены были, пересмотреть проекты, выжимать все лишнее, чтобы поскорее удовлетворить большое количество нуждающихся. Прежде всего, возник этажности и высоты комнат в ущерб некоторым удобствам...» [1] Так, например, он считал, что лучше «большая» площадь квартиры, нежели ее высота, или вместо ванны достаточно лишь душа.

В августе 1957 г. был рассмотрен проект жилых домов для ускоренного строительства в крупных городах. Предполагалось строительство домов трех типов: первый, дома, оборудованные ванной; второй, в квартирах имелся душ. В третий тип входили «дома с малометражными квартирами для малосемейных с коридорной системой» [3, с. 168]. Санузлы планировались общие на этаже, а паркетные полы были заменены на линолеум и дощатые. Быстрым темпом данный проект начали реализовать в Ленинграде. Однако радость переезда часто оказывалась омраченной недоделками в только что построенных домах. Например, жителем Ленинграда, проживающий в доме 10 по улице Ленсовета, была написана жалоба в комиссию советского контроля о том, что «в кухне пол вспуился и потрескался, в результате чего ребёнок упал и разбил лицо, мать ударило током от неизолированных проводов» [4, с. 225]. Периодическая печать лишь подтверждала недовольства населения.

Не лучше была отделка квартир. В государственные и партийные инстанции городов шел поток жалоб от новоселов. Наибольшее недовольство вызывала продуваемость и промерзаемость стен, недостаточная звукоизоляция между квартирами и этажами, некачественное устройство деревянных и паркетных полов, плохо отрегулированное паровое отопление и т.д.

Недостатком обернулся и главный козырь хрущевской реформы - поквартирное и посемейное распределение жилья. Некогда счастливые новоселы разочаровывались в малометражных квартирах, просили предоставить им новое жилье. Ведь в полученной, например, приблизительно «5 лет назад двухкомнатной квартире с пятиметровой кухней и совмещенным санузлом жили две семьи - дочь выросла и вышла замуж» [4, с. 307].

Таким образом, вся суть жилищной реформы – строительство «стандартной индивидуальной квартиры», где совмещенный санузел с сидячей ванной и без раковины, почти соединенный с полом потолок на высоте 2 м 20 см, тонкие межквартирные перегородки, позволявшие всему дому смеяться над анекдотом, рассказанным на пятом этаже. Это и есть реалии хрущевской жилищной реформы.

Одной из самых крупных авантюр Н.С. Хрущева была именно «кукурузная эпоха». По мнению Никиты Сергеевича, производство кукурузы должно было снять сразу две проблемы советского агропрома — нехватку зерновых культур и нехватку кормов для животноводства. В 1954 г. по его инициативе в сельском хозяйстве начались эксперименты по резкому расширению районирования кукурузы, в том числе в зоне северного земледелия. Если в 1954 г. посевы кукурузы в СССР составляли 3,5 млн. гектаров, то к 1960 г. их площадь должна была вырасти до 28 млн., то есть примерно сравняться с площадью освоенной целины. Разумное, в общем-то, решение — из зерновых кормов для скота наиболее ценным по кормовому достоинству является зерно кукурузы, обернулось «перегибами на местах», когда кукурузу сажали везде, не обращая внимания ни на климат, ни на наличие или отсутствие сельскохозяйственной инфраструктуры. Под «чудесницу» распахивались и целина, и земли под кормовые культуры, и малоурожайные зерновые, и поля под паром, и пастбища. Площадь земель, отведенных под кукурузу, в итоге сравнялась и даже превзошла площадь введенных в сельскохозяйственный оборот в результате освоения целины земель. Под нее, чтобы не получить нареканий сверху, стремились отводить

лучшие поля, которые до этого отводились под традиционные зерновые культуры — пшеницу и рожь.

Площади под кукурузу были увеличены более чем вдвое, а результат оказался прямо противоположным затраченным усилиям. В результате кукурузной кампании в СССР стало не хватать не только мяса и молока, а и элементарного хлеба. Уже осенью 1962 г. ЦК КПСС и Совет министров издали постановление «О наведении порядка в расходовании ресурсов хлеба» [5, с. 98]. Им ограничили продажу хлеба — не более 2,5 кг в одни руки. Причем белый хлеб практически исчез с прилавков, а в черный подмешивали кукурузную и гороховую муку.

Таким образом, хрущёвская «оттепель» была полна противоречий. Реформы в стране проводились непоследовательно, либерализация имела ограниченный и временный характер. Само правление Хрущёва отличалось недальновидностью, руководство страны строило абсурдные планы, что негативно сказывалось не только на экономике, но и на повседневной жизни населения.

Литература

- 1.Хрущев Н.С. Время. Люди. Власть. (Воспоминания). В 4-х кн. Кн. 3. Ч. 3. [Электронный ресурс] / Сайт «bookscafe.net». - Режим доступа: http://bookscafe.net/book/hruschev_nikita-vremya_lyudi_vlast_vospominaniya_kniga_3_chast_3-175759.html (дата обращения: 03.05.2018).
2. КПСС в резолюциях и решениях съездов, пленумов и конференциях ЦК. В 16-ти т. Т. 11. М.: Изд. 7, 1971. 162 с.
3. Лебина Н.Б., Чистиков А.Н. Обыватель и реформы: картины повседневной жизни горожан. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. 340 с.
4. Очерки истории Ленинграда. В 7 т. Т. 6. М.-Л.: АН СССР, 1970. 692 с.
5. Директивы КПСС и Совета правительства по хозяйственным вопросам. В 4-х т. Т. 4. М.: Госполитиздат, 1958. 867 с.
6. Жуков К.С. Рассказ о нашем жилище. М.: Стройиздат, 1970. 112 с.
7. Зубкова Е.Ю. Общество и реформы (1945-1964). М.: Россия молодая, 1993. 198 с.
8. Пыжиков А.В. Хрущевская «оттепель». М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2002. 734 с.
9. Таранов Е.П. Хрущевки: Этажи «Великого десятилетия»// Родина. 2000. №1. С. 81-86.

УДК 130.2
Хахалова А.А.

Миф как организационный принцип проживания

Если мы попытаемся разобраться в природе мифа с точки зрения человека, посредственно задействованного самим мифом, то столкнемся с проблемой референции субъекта мифа. Как окажется, миф существует как форма реализации в повседневной жизни коллективного сознания (коллективной истории). Здесь мы отмечаем принципиальную анонимность речи, и в конце концов самого мифического знания, невозможность его присваивания. Мифический человек знает о временности понимания: оно вообще есть и только вот сейчас непостижимым образом свернулось до человекообразной символической структуры в границах одного агента – передатчика знания. В этом смысле анонимность синонимически связывается с бессознательностью высказываемого понимания. Я как мифический человек только до определенной степени осознаю выговариваемое, истину, и найдутся другие агенты трансляции, которые, выговаривая тот же текст, будут осознавать его по-другому. Каждый из говорящих, как производящих эффект животворящего слова, необходим для возникновения амальгамического сияния истины мифа.

В опыте повседневности мифического человека происходят события, которые обретают свое поименование и описание через сложную игру воображаемого и символического. Под воображаемым понимается личная встреча, субъективный (как бы это понятие ни было во всех отношениях искажающим, когда мы говорим о мифологической реальности) опыт реальности, или даже реального (поскольку только то, что на самом деле свершает себя в опыте никогда не оказывается полностью поделенным между двумя другими инстанциями); под символическим понимается способность структурировать этот опыт встречи согласно более или менее расписанным и разделяемым сообществом канонам, формулам и положениям.

В мифе нет автора, потому что нет идеи авторства, идеи индивидуального права на словоупотребление, если под последним мы понимаем артикуляцию происходящего. Есть коллективное воображаемое передаваемое в коммуникативном символическом и преследующее свои цели в реальном. Реальное при этом и инициирует деятельность воображения, приводя к себе взгляды агентов символического и мотивируя их к продуцированию очередного ряда означающих по поводу только что произошедшего. Этот ряд призван прояснить собственные отношения с реальным - воображаемое, - путем раскручивания знаков в их соразмерности с опытом.

Человек мифического живет в единстве слова и действия, мысли и реальности, поскольку не осознает себя как субъекта, т.е. как источник искажения передаваемой через него истины. В этом отношении человек мифа и субъект, Эго представляют собой две разные стратегии бытия и отношения к знанию: в первом случае быть и знать совпадают, во втором – расходятся.

Действительно, миф указывает на особую сборку реальности, где отсутствует возможность обмана или подставы. Вера оказывается единственной возможностью включиться в коллективное продуцирование мифического эффекта. Без веры в слова взрослого ребенок не смог бы и научиться ходить – необходимо поверить в то, что он сможет достичь успеха в том, что сейчас кажется почти неисполнимым. Точно также охотник устремляется в самые корни своей веры при совершении ритуального убийства животного для того, чтобы его мир был установлен заново в этот момент. Он ставит все на свершающее происходящее (событие), разделяя это событие с сородичами, потому что не поставив, все нельзя обрести все вновь (вновь все же указывает на специфический вид повторения – обновление, обнуление). Искренность мифического человека оказывается главным опера-

тором и модусом его способа бытия: только отпустив собственную эгоистическую природу, которая как надстройка над происходящим выстраивает ряды психических защит и ищет выгоду для себя, можно возвыситься до состояния полного доверия происходящему и его трансляции.

При внимательном рассмотрении сборки опыта в мифе, мы наблюдаем форму агентивности без стандарта Я в ней. Иными словами, каждый член общества в мифе обладает формой самости, сквозящей во всех его действиях и конечно же каждый индивид испытывает чувство причинения и ответственности за свои действия. Тем не менее мифический человек практикует смирение и отвагу: смирение в том, чтобы не впасть в мнимость эгологического сознания, отвага в том, чтобы каждый раз заново решаться на акт смирения. Эгологическое сознание быстро решается на присваивание речи, на насилие над смыслом, экспансию собственных правил и привычек на то, что проговорилось случайно. Смирение и отвага позволяют человеку принять происходящее так, как оно происходит, как оно случается быть. В этом отношении человек мифа – это человек настоящего. Дело не в том, чтобы застыть в миге, моменте и перестать продолжать удлинять ряды ретенций и протенций; дело в том, чтобы окончательно забыть себя как эгологического субъекта, погрузившись целиком в живое перетекание момента в ретенции и протенции, в само проживание потока.

Некоторым образом, человек мифа оказывается последовательным феноменологом в своем движении навстречу с самими вещами. Он совершает радикальную редукцию, которая заключается в подвешивании или вынесение за скобки самого главного остатка, который обычно избегает подобной процедуры, «генерального тезиса» опыта – чувство Я. Человек мифа пробует мир без предварительного рассуждения; он и есть само бытие-в-мире, чьи экзистенциалы раскрывают происходящее как оно происходит.

Находясь вне границ субъектно-объектного разделения, человек мифа не протестует и не агитирует, не стяжает благ этого мира, поскольку знает об их иллюзорности, иллюзорности счастья, которую эта практика создает, иллюзорности того, кто возник как стремящийся к счастью. Вся «классическая этика», «греческая история» и уж тем более «христианство» оказываются по ту сторону понимания мифа. Человек мифа манифестирует чистоту феноменологического усилия, герменевтики и познания в целом, поскольку способен практиковать свободное воздержание от (или использование) собственных предрасудков. Его опыт начинается и всегда уже начался с момента взглядувания, вслушивания, вчувствования в бытие.

Далее, человек мифа действует в согласии с тем, что происходит, с тем что само себя выдает, подставляет. Это не значит отказ от собственного прошлого опыта, памяти, навыков, но наоборот, навыки и привычки всегда оказываются под рукой для более успешного выполнения ритуала, действия, того, что необходимо с точки зрения самой ситуации. Подробность или внимательность рассматривания – это уже отсылка к феноменологическому методу, целью которого оказывается максимально возможная нейтрализация собственного блока искажений – предубеждений, привычек, стереотипов, традиции, культуры и т.д. – при описании того, что происходит, т.е. максимально адекватное видение ситуации. В мифе как в определенного рода состоянии человек отлучается от самого себя привычного для того, чтобы обрести самого себя сущностного. Как правило, для такого перехода в сущностное состояние вырабатываются определенные техники и ритуалы.

Ритуал – устоявшаяся форма действия при происходящем. Ритуал может выродиться в сакрализацию мифа вследствие инерции как особого рода психической закономерности, присущей разумным существам. В попытке зафиксировать истину мифа, человек неизбежно теряет его, поскольку в мифе не существует гарантий и бонусов, в мифе существует только то, что само себя исполняет.

Можно было бы представить эволюцию мифа от первобытных обществ до нашего времени, где в качестве последней точки (современности) мы бы обнаружили своего рода свертывание мифа и его дексакрализацию. Так, психоаналитический постмодерн уже го-

тов предложить свое толкование, основанное на изначально нигилистическом жесте: ничто ничтожит, бессмыслица бессмыслит. Этими двумя, казалось бы, тавтологическими в себе утверждениями высказывается следующее: сущее всегда уже искажено фактором субъективности – в итоге, мы понимаем, что истина о бытии – это всего лишь мнение, которое высказывает говорящий. Соответственно, субъект галлюцинирует, т.е. высказывает ничто. Отсюда, кажется очевидным, что нельзя высказать сущее, но можно только высказать ничто, и так ничто ничтожит. Второе суждение также логично встраивается в предыдущее рассуждение: поскольку смысл себя окончательно скомпрометировал – говоря, мы подразумеваем что-то еще, что как правило обладает полярным значением. Субъект никогда не слышит другого, а говоря, никогда не высказывает то, что хотел сказать. В пределе, мы оказываемся в весьма абсурдном мире, где каждый носит с собой собственный словарь бессмыслицы. Таким образом, бессмыслица мыслит себя через агентов речи, т.е. она бессмыслит. Таков миф постмодерна. Продолжая логику мифа постмодерна, мы не о(с)казываемся...

И наоборот, если мы обратимся к материалам, собранным антропологами и культурологами по мифу первобытных культур, мы встретим однозначное решение в пользу аутентичности и подлинности мифического переживания, состояния, которое преодолевает границы субъектной релятивности. Очевидно, что первые организации жизни выходят за пределы всего лишь стратегии выживания. Другими словами, аборигены не живут в постоянном накопительстве средств выживания (пища, одежда, инструменты) «на завтра». По данным многих антропологов, аборигены тратят примерно треть своего дня на необходимые действия жизнеобеспечения. Все остальное время – это время мифа в его полноте [1].

В данном случае я ввожу искусственную границу между тем, что можно назвать миром профанного и миром сакрального, временем дня и временем ночи, повседневностью и исключительностью. Очевидно, что все действия мифического человека оказываются так или иначе вплетены в сетку мифа. Но, все же мы можем сказать, что, не занимаясь непосредственной борьбой за выживание человек получает возможность для иного применения собственных сил и способностей, познавательных стратегий и тактик. Новое применение гарантировано и для самого мира, для конкретных ситуаций, в которых человек себя застает. В современном мире для нас существует тот же самый источник прорыва в мифическое-трансцендентное – это досуг, свободное время, хобби, интерес. В состоянии досуга мы можем позволить себе не относится слишком «серезно» к происходящему, но отнести к нему по-серезному. Если «серезно» указывает на когда-то давно возникшую привычку «Я», субъектную сборку реальности, которая уже перестала отсылать к живому «себе», а просто паразитирует на законе психической инерции, то серьезное отношение к происходящему означает полное сосредоточение, насколько это возможно, на самом бытии-в-мире. Сосредоточение заодно оказывается и растворением, если во втором случае мы понимаем, что растворяется субъект и его привычка. Субъект переходит в состояние мифа, мифического человека, благодаря чему начинает терять границы между тем, что было отдельным от мира, Я, и мира, как некоей самостоятельно существующей истории – субъект становится чистым присутствием.

Литература

1. Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев: Перевод /-Сост. и общ. ред. И. Т. Касавина. М.: Республика, 1994. 527 с.
2. Колычев П.М. Понимание мифа. Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2005. 312 с.

УДК 130.2
Яковлева Е.Л.

Импровизация о еде и гастрономическом вкусе в контексте мифического

Миф, имея древнейшие истоки и проходя красной нитью через всю историю человечества, покорил культурное пространство. Невозможно найти ни одной сферы и даже уголка культуры, где бы не поселился и не освоился миф. Будучи гибкой и пластичной формой, он подстраивается и под тенденции времени, и под специфику культурного сегмента, и под социальные/личные особенности. Именно универсальностью и чудесностью мифического определяется внимание массового сознания к мифу, а также интерес научного сообщества к исследованию многочисленных тем и проблем, рождаемых данным союзом.

Миф проникает в повседневность каждого человека. Обращаясь к повседневным практикам, обратим внимание на такой культурный феномен как еда. Она относится к числу физиологических потребностей индивида, требующих ежедневного удовлетворения. Несмотря на обычность, повторяемость и даже рутинность пищевого опыта человека, тем не менее и в нем оказывается место для мифического.

Вкусная пища даже в большой компании, индивид оказывается одиноким, оставаясь *один на один* со своей тарелкой как целым миром и собственными ощущениями. Личность выстраивает невидимый/виртуальный диалог с ней, оценивая пищу по разным параметрам (вкусу, качеству, количеству, технологии приготовления, сытности, внешнему виду). На данный процесс могут оказывать влияние социокультурное окружение, время года и суток, настроение, следование веяниям моды, социальный статус. У каждого человека обнаруживаются собственные приоритеты в рационе, продуктах питания и приготовленных из них согласно рецептам блюдах. Благодаря перечисленному складывается *личная вкусовая модель*, либо сохраняющаяся на протяжении жизни, либо изменяющаяся посредством расширения гастрономической культуры. В итоге невозможно найти единой точки зрения на еду и ее виды, как нужно питаться и какие продукты являются самыми полезными/необходимыми. Как мы считаем, вкусовые суждения о еде в виду их индивидуализированного характера и абстрактности несут на себе печать мифического. Данное положение требует прояснения ситуации.

Гастрономический вкус относится к разряду телесных практик индивида, появляясь на пересечении физиологического, чувственного, рационального, социально-исторического и нравственно-эстетического. Рождаясь в процессе принятия пищи, он способствует п(р)оявлению зрительного/осознательного, удовольствия/порицания, вкусового/обонятельного/слухового наслаждения/отвращения, сопровождаясь соблюдением этикетных правил и искусством вести беседу. Вкус формирует гастрономическую культуру личности. В свою очередь, гастрономическая культура как один из существенных аспектов жизни, проявления любви к ней и ее разнообразию, возможность раскрыться не только на праздниках, но и в буднях, влияет на п(р)оявление вкуса и вкусовых предпочтений личности.

В процессе приготовления и принятия пищи вкус демонстрирует себя многогранно – физиологически, эстетически и нравственно, то есть гастрономический вкус личности многослоен. Безусловно, он представляет собой одну из потребностей человека, нуждающегося в ежедневном пищевом рационе. Вкус, передающий специфику сегмента реальности – в нашем контексте еды, отталкивается от свойств объекта (конкретного блюда, продуктов питания) и реакции на него субъекта – *человека вкушающего* (готовящего, пробующего). Синкетизм составляющих вкуса рождает богатую палитру ощущений и эмоций,

демонстрирующих отношение личности к дарам жизни, к вкусу и аромату употребляемой пищи. При этом личность вкушающая/пробующая выстраивает своеобразную *схему вкуса*, на конструкцию которой влияют внешний вид блюда, его аромат и вкус, а также комплексное ощущение во рту (сладкое, горькое, кислое, острое и их смешение), обусловленное температурой (горячее/холодное), текстурой еды (жесткое/мягкое, хрустящее/нежное, сухое/сочное, маслянистое/рассыпчатое), сроком приготовления (свежестью/давностью). Перечисленное позволяет сделать вывод о вкушаемом блюде, оперируя при оценке характеристиками будничное/праздничное, домашнее/общественное (ресторанное), простое/изысканное, вкусное/невкусное (отвратительное), полезное/вредное, калорийное/диетическое, качественное/некачественное, обильное/скучное и пр. К ним добавляются и эстетические категории, связанные с процессом поглощения пищи (например, прекрасное/бездобразное с их ключевыми характеристиками – гармоничное/дисгармоничное, симметричное/ассиметричное, наслаждение/отвращение, бескорыстие/выгода, идеал/отрицание идеала). Перечисленные качества еды являются настолько схематичными и абстрактными, что с их помощью опыт вкушения пищи оказывается трудно передаваемым. Данное обстоятельство свидетельствует о главенстве *эмоционально-интуитивного, а не рационального опыта* при вкушении, что создает почву для мифического.

Процесс интерпретирования пищи приводит нас к сфере *невыразимого*, то есть того, что связано с невозможностью выразить средствами речи и описать. К числу невыразимого относятся блаженство, восхищение, впечатление, наслаждение, удовольствие, удовлетворение, что напрямую связано с процессом рефлексирования при потреблении вкусных блюд/изысков, созданных искусно/мастерски, и попыткой перевода вкусовых ощущений на адекватный язык. Но в итоге само описание всей палитры ощущений от вкушения оказывается неполным, недостаточным, неточным, подводя к *тайствам бытия*, связанным с гастрономической культурой.

Невыразимость вкусовых ощущений усугубляет их кратковременность и невозможность испытать подобное при следующем вкушении, так как каждый раз, несмотря на одинаковую рецептуру, технологию приготовления, одни и те же руки мастера, блюдо будет новым и неповторимым. Данное обстоятельство подводит к еще одной онтологической категории, связанной с гастрономической культурой, – *мимолетного*, то есть того, что переживается однократно и неповторимо, рождаясь и пропадая на глазах.

Возвращаясь к проблеме невыразимости гастрономического вкуса, обратим внимание еще на ряд моментов. Безусловно, человек пытается, нередко метафорически, осмыслить запах, вкус и осязательные ощущения от вкушаемого блюда. Но данный перевод не всегда бывает точным и однозначным, потому что каждая личность подходит к процессу индивидуально, исходя из собственных психологических особенностей, возможностей и предпочтений. Невыразимость и обращение к метафоричности высказывания приводят человека вкушающего в сферу мифического.

Еще одной мистической составляющей гастрономической культуры можно назвать ее *повторяемую неповторяемость/неповторяемую повторяемость*. С одной стороны, существует фиксированный рецепт приготовления любого блюда, но, с другой стороны, не существует одинаковых результатов (даже у одной хозяйки). Перефразируя Гераклита, воскликнем: *в одну и ту же тарелку нельзя войти дважды!* Более того, нередко искусственные хозяйки, для того чтобы блюдо не приедалось, импровизируют на кухне, улучшая вкус еды: например, изменяют добавки/приправы к блюду, варыают вид муки или ее порции, используют разные виды масел и пр. Каждая подобная импровизация привносит новый вкусовой оттенок в блюдо, дополняя/расширяя его характеристики.

Еще одно чудо кухни заключается в следующем. Во время приготовления пищи пересекаются различные миры: виртуальный мир рецепта, внутренний мир хозяйки, ее знания и умения, мечта о блюде и его прекрасных вкусовых качествах, встречающиеся на кухонном столе и плите продукты питания, посуда. Перечисленное создает особую ауру, одновременно видимую и невидимую, ощущаемую и неощущаемую. Особое место в при-

готовлении пищи имеет внутренний мир хозяйки. Она должна готовить еду с воодушевлением и любовью, излучая счастье, что передается как приготовленной пище, так и тем, кому она уготована. Но ощущение счастья человека, готовящего еду, невыразимо и неуловимо. Оно воплощается в характеристику *вкусно*, что очередной раз приводит к проблеме мифизации еды.

В целом, *гастрономический вкус* оказывается точкой пересечения естественно-го/физиологического и искусственного/пищевого кода культуры, материального и духовного, индивидуального, социального и даже общечеловеческого, физиологического, эстетического и этического, эмоций и разума, высвечивая жизненную позицию личности и ее отношение к миру через пищу. Вкусно приготовленная еда способна буквально *встремить* человека, пробудив его чувства и рождая аппетит. На протяжении всей жизни у личности происходит расширение не только жизненного, но и вкусового опыта, что усложняет ее гастрономический вкус, практически не поддающийся всеохватному и адекватному описанию. Перечисленное подводит к пониманию мифологизации еды. Несмотря на то, что каждое блюдо и продукт питания обладает собственным неповторимым вкусом, тем не менее естественный язык не способен адекватно и точно передать вкусовую палитру вкушаемого. Личность прибегает к метафоризациям, преувеличениям и переносным значениям, пытаясь дать четкую характеристику пище. Но в итоге создается почва для мифического, где преобладают элементы чудесного и фантастического, потому что метафора позволяет говорить о блюде *широко и мистически*, удваивая мир. Метафора, создавая новый план реальности и переносные значения, раскрывает в блюде *неузнанный, новый смысл*, благодаря чему личность говорит одно, подразумевая другое. Текстовое поле описания вкуса пищи оказывается довольно широким и размытым. Все метафорические значения еды бесконечно разнообразны и утверждают, подсказывая, более высокую реальность, превосходящую дилемму иллюзорного и действительного. Еще Э. Кассирер подчеркивал, что метафора выступает в качестве первичной формы мышления и средства презентации человеческого опыта, на основе которых строится мифологическая картина мира. В связи с этим интересны взгляды С.Н. Булгакова на природу мифа. Он считал, что зародившийся миф содержит в себе нечто новое, дотоле неизвестное самому мифотворцу, причем данное содержание утверждается как самоочевидная истина, рождаемая опытно-интуитивным характером ее происхождения. Мифу присуща своя собственная достоверность, которая опирается не на доказательство, а на силу и убедительность непосредственного переживания. Он есть событие, совершающееся на грани двух соприкоснувшихся миров, мира имманентного и мира трансцендентного. При этом трансцендентное, сохраняя свою собственную природу, становится имманентным, а имманентное раскрывается, чувствуя в себе внедрение трансцендентного. Рождаемая образная характеристика блюда заставляет каждого, прикоснувшегося к ней, попробовать его лично, испытывая при этом собственную палитру ощущений и давая иное описание. Дело в том, что у каждого человека развертываются собственные взаимоотношения с едой, вследствие чего формируется индивидуальный образ блюда, что не позволяет сформироваться единому суждению о нем и свидетельствует о многочисленных мифизациях вкушаемого.

**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**

УДК 130.2

Аязбекова С.Ш.

Мифологический образ Мирового Древа, его эквиваленты и взаимодействие с другими образами в тенгрианской, скифо-сакской и тюркской цивилизациях (на примере петроглифов Казахстана)

Мифологический образ Мирового Древа в системе культурных универсалий.

Мифологический образ Мирового Древа является одним из архаичных универсальных образов, раскрывающих идею Мира как модель Миро-здания. Этот образ воплощает Мировую вертикаль и Мировую горизонталь, воплощая верхний, средний и нижний миры, а также соответствующим образом четырем сторонам света. Восходящая к глубинам древнего мира, эта картина Вселенной проявила свою универсальную сущность во многих культурах мира. Образ Мирового Древа является центральным в космогонической мифологии древнего мира, структурируя Мир и обозначая место в нем других образов и сюжетов. Не потерял он свою мифологическую сущность и символизм и в наши дни.

Однако, будучи единым в своей структурной сущности, в своей исторической эволюции образ Мирового Древа обнаружил множественность смыслов. Этот образ втягивает в свою орбиту и раскрывает семантику многих других образов – сакральных и бытийных, природных и социальных. В особой мере это можно проследить на примере петроглифов, где в координатах Мирового Древа раскрываются смыслы иных образов, которые, приобретая его сущностные характеристики, выступают в качестве его эквивалента. Поэтому Мировое Древо воплощает в себе и незыблемую связь всех типов культурных универсалий – космогонических, мировых, континентальных, локально-цивилизационных, этнических, социально-групповых и индивидуальных [1].

Мировое Древо в петроглифах тенгрианской, скифо-сакской и тюркской цивилизаций.

Мировое Древо не только структурирует модель Мира, но и раскрывает эволюцию произрастания культурных кодов наций из этого универсального мифологического архетипа. К таковым относится и культурный код казахов, прошедший длительную эволюцию – от универсального кода через тенгрианскую, скифо-сакскую и тюркскую цивилизацию, что ярко проявилось в петроглифах. Следует заметить, что эти три цивилизации связаны между собой по сыновне-отеческому принципу, поэтому именно они образуют свойства преемственности и динамики культурной традиции. По этой «каменной книге» можно также выявить устойчивые смыслы и особенности образа Мирового Древа в этих цивилизациях, заложивших основы культурного кода казахов.

Мировое Древо как космогоническая и мировая культурная универсалия вкупе со своими эквивалентами отчетливо проявляется во многих петроглифах Казахстана – Ак-Баур, Арпаузен, Байта III, Баян-Журек, Джайляу, Зайсан, Ешки-Ольмес, Карагату, Койбагар, Кульжабасы, Ой-Карагату, Семиречье, Тамгалы, Теректи Аулие, Туры-Алты, Чулактау, Шошканы и др., где Древо воплощает в себе идею связи Человека, Космоса и Природы. Исследованию петроглифов Казахстана посвящены труды А.К. Акишева, А.С. Аманжолова, Х. Алпысбаева, К.М. Байпакова, А.Н. Берштама, А.А. Горячева, А.С. Ермолаевой, Ж.М. Жетыбаева, М.К. Кадырбаева, А.Г. Максимовой, АХ. Маргулана, А.Н. Марьинова, П.И. Мариковского, А.Г. Медеева, М.Мендикулова, С.Мургабаева, А.Е. Рогожинского,

В.А. Новоденова, Н.Н. Пантусова, С.А. Потапова, З.С. Самашева, А.А. Формозова, С.С. Черникова, И.В. Швец, Я.А. Шер и др.

Мировое Древо и его структурно-системное значение.

В петроглифах, обнаруженных на территории Казахстана, изображающих Мировое Древо, так же, как и во многих петроглифах других народов мира, прослеживается вертикальная трехчастность и горизонтальная четырехчастность. Воплощая образы верхнего, среднего и нижнего миров, изображения Мирового Древа формируют множественность других образов, которые, так или иначе, сообразуются с этой Мировой вертикалью. К ним можно отнести:

- ✓ *образы, связанные с верхним миром* – солярные знаки, сакральные животные и птицы, небесные колесницы и др.;
- ✓ *образы, связанные со средним миром* – мужчины и женщины с ярко выраженным половым признаком, воины, всадники, тамги и знамена как образы этнической, территориальной и социальной стратификации, изображения колесниц, орудий труда, особенностей кочевого и оседлого быта и др.;
- ✓ *образы, связанные с нижним миром* – змеи, ящерицы, сцены поединков с великанами и др.

Наряду с этими образами, сообразуемыми с тремя зонами Миро-здания, существуют *образы-посредники*, осуществляющие их связь, такие, как:

- ✓ образы Тенгри и Умай;
- ✓ шаманы и их атрибутика (в т.ч., животные и птицы);
- ✓ лодки, осуществляющие переправу умерших людей;
- ✓ музыкальные инструменты.

Мировое Древо во взаимодействии с сакральными образами.

Совмещение образов коня и Мирового Древа можно увидеть в петроглифах Курчума в Восточном Казахстане и Кулжабасы в Жетысу, где запечатлен обряд жертвоприношения коня у Мирового Древа [2].

Примером совмещения трех образов – Мирового дерева, Солнца и Олена – могут служить петроглифы Сункарская (VII группа), Ак-Баура, Берела, Тарасу, Жамбыла, Катон-карагая, где изображены олени с древовидными рогами или спиралевидными завитками. Аналогичные образы распространены на всей территории тенгрианской и, созданных на ее основе, скифо-сакской и тюркской цивилизаций – в Чолпон-Ате, на Алтае в гроте Куйлю и др.

Эквиваленты Мирового Древа.

В тенгрианской, скифо-сакской и тюркской цивилизациях возникает ряд образов, которые являются эквивалентами Мирового Древа: божественная триада - Тенгри-Умай-Эрлик, гора, жертвенный столб, коновязь, шаманский бубен и жезл, храм, жилище, сакральные животные – конь, олень, и, наконец, сам человек, в том числе и праматери-роженицы. Петроглифы показывают, что данные образы могут выступать как в качестве эквивалента Мирового Древа, так и совмещать в себе элементы обоих изображений.

Таков, к примеру, образ Сакрального Коня. Одним из интересных его изображений является петроглиф Теректи Аулие 4, где Конь выступает как эквивалент Мирового дерева и символ Солнца [3], олицетворяя оплодотворяющую силу и инаковость: двуногий конь крупного размера, в окружении мелких фигур львов, козлов и других животных, очертания его спины повторяются солярными изображениями, а голова отмечена крестом – знаком Тенгри. Пожалуй, большую смысловую нагрузку несет и расположение остальных животных. Так, в средней части коня, символизирующей земной мир, животные изображены в реальной проекции, тогда как верхний и нижние миры – зеркальные относительно среднего мира, обозначены животными-перевертышами.



Рисунок 1.

Петроглиф Теректи Аулие [4].

Интересна интерпретация этого изображения, сделанная О.О. Поляковой при помощи программы астрономического расчета StarCals, которая позволила определить время создания этого петроглифа - около 1400 гг. до н.э. с 27 апреля по 30 октября. За исходные ориентиры была взята линия лунок и положение передней ноги и шеи лошади, которые, по мнению автора, отражают контуры созвездия Большой медведицы и конкретных звезд [4]. Все это свидетельствует о высоком уровне астрономических знаний и детализированном представлении о верхнем небесном мире – и сакральном, и реальном.

К эквивалентам Мирового Древа, изображенных в петроглифах Казахстана, можно отнести и изображения коновязи, жертвенного столба и человека [5]. Так, у казахов коновязь также является осью мира, обозначающей Полярную звезду, а две соседние звезды – это две белые лошади, пасущиеся вокруг «золотого кола» на привязи [6; 7].

Выводы:

1. Мировое Древо является универсальным космогоническим образом, распространенным у многих народов мира в самых разных формах: в мифологии, петроглифах, эпосе, обрядах, обычаях, искусстве, литературе и др.
2. В тенгрианской, скифо-сакской и тюркской локальных цивилизациях существовала система образов, соотносимая с Мировым Древом, что нашло широкое воплощение в петроглифах.
3. Сакральные образы выше обозначенных локальных цивилизаций могут вступать во взаимодействие с образом Мирового Древа либо становиться его эквивалентами.
4. Петроглифы тенгрианской, скифо-сакской и тюркской цивилизаций обозначают процесс исторического развития и формирования локально-цивилизационных особенностей, когда универсальный образ Мирового Древа дополняется эквивалентами и образами-посредниками миров.
5. Петроглифы, находящиеся на территории Казахстана, воплощают в себе систему образов, характерную для тенгрианской, скифо-сакской и тюркской цивилизаций.

Литература

1. Аязбекова С.Ш. Постиндустриальная цивилизация и культурные универсалии: исторический контекст // LX Международная научно-практическая конференция "Социально-политические аспекты постиндустриальной жизнедеятельности государств"/ II этап первенства по военным наукам, социологии и политическим наукам. - Лондон: Международная Академия Наук и Высшего Образования (Великобритания), 8-14 августа 2013 г. - URL.: <http://gisap.eu/ru/node/31516>
2. Самашев З. Наскальные изображения Казахстана как исторический источник. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук. - Дисс. www.iie.kz/wp-content/uploads/2013/03/samashev.doc
3. Бедельбаева М.В. Научно-исследовательские и консервационные работы на святыни Теректи Аулие в Улытауском районе // Вестник Караганда, 2010. - URL. - <https://articlekz.com/article/5539>
4. Полякова О.О. Астрономическая интерпретация изображения коня в петроглифах Теректы Аулие (Центральный Казахстан) // Экология древних и традиционных обществ. — Тюмень. — 2007. — С. 125-128.
5. Шер Я.А. «Господин коней» на берегу Енисея // Петербургский археологический вестник. № 6, 1993. СПб: «Ойум», «Фарн». 1992-1995 [развитие проекта — журнал STRATUM plus. С. 17-22.
6. Валиханов Ч.Ч. Следы шаманства у киргизов // Собр. соч. в пяти томах. Алматы, 1961.
7. Акишев А.К. Идеология саков Семиречья // КСИА, 154, М., 1978.

УДК 008.009

Лесовиченко А.М.

«Ноев ковчег» в современном искусстве

Среди тем, значимых для искусства в культурах христианского корня весьма заметное место занимает Всемирный Потоп и Ноев ковчег [1]. Во многих случаях, этот эпизод библейского повествования является точкой отсчёта. Вспомним, что этикетное начало средневековых хронографий – именно Потоп (вспомним, «Повесть временных лет»). Образ Ковчега является определяющим в символике Церкви, понимаемой как спасительный корабль в бурлящем море житейской суеты. Как известно, внутреннее пространство церковного здания называется «наос» («навис», «неф») – корабль.

Одним из значений Креста является «якорь». Естественно, среди праотцев в соответствующем чине иконостаса присутствует Ной. Есть эта тема и в средневековой книжной графике. Художественная практика средневекового Запада знает площадные представления в жанре миракля на сюжет чудесного спасения семьи Ноя и разной живности в водах Потопа, хотя, количественно такие постановки осуществляются реже «Пещного действия» или «Действа о святом Николае», не говоря уже о рождественских представлениях.

В Новое время темы, связанные с Потопом встречаются в светском искусстве, хотя, нельзя назвать их популярными. Прекрасные гравюры созданы Ю.Ф. фон Карольсфельдом, Г. Доре,. Замечательные картины создали Я. Йорданс, Я. Бассано, Я. Брейгель, Э. Хикс, Ф. Бруни, В. Верещагин, И. Айвазовский, А. Рябушкин. Однако к началу XX в. интерес к теме постепенно истаивает (если не считать канонические церковные формы).

Изменилась ситуация во второй половине XX в., причём не только в тех видах искусства, где данная тема появлялась раньше, но и там, где она не занимала сколько-нибудь заметного положения – музыке и кино. Что тут сыграло решающую роль: учреждение Организации Объединённых Наций, подчеркнувшей в новых условиях единство человечества, происхождение всех людей от одной семьи корабль; появление фотографий склонов горы Арарат, где видны очертания странного объекта, напоминающего и малоудачные попытки альпинистов приблизиться к нему? Трудно сказать. Однако как бы то ни было, начиная с середины 50-х гг. XX в. среди значимых явлений искусства присутствуют произведения на темы о Потопе [2].

Первым в этом ряду следует назвать детскую оперу «Ноев ковчег» английского композитора Б. Бриттена на текст памятника XVI в. – Честерского миракля, текст которого воспроизведен полностью (1957). Следует заметить, что в жанре оперы библейская тематика, в принципе, встречается не слишком часто [3].

В работе над произведением Бриттен стремится максимально приблизиться к исторической модели исполнения. Он пользуется оригинальным языком XVI столетия. Для него важно, чтобы постановки осуществлялись обычными людьми - «городскими ремесленниками, торговцами, их семьями, хористами из местных церквей или соборов, среди которых были дети» [4, с. 2]. Исходя из этого, композитор пишет музыку, предполагая участие всего двух профессиональных певцов и 10 инструменталистов. Все остальные участники - любители и дети, причем, не только специально подготовленные, но и просто присутствующие на представлении (конгрегация).

Ключевыми моментами в сюжете оперы являются: сообщение Бога Ною о предстоящем потопе и приказ строить ковчег, цепь бытовых сцен, картина потопа и благодарение спасенных. Всё это не располагает к детализации при характеристике действующих лиц. Голос Бога звучит в важнейшие моменты оперы. Структурирует композицию.

Музыку оперы Бриттен стремится сделать подчеркнуто наивной, соответствующей по духу английскому средневековому мираклю. Важную роль выполняют оркестровые эпизоды, особенно центральный - картина бури.

Через пять лет после Бриттена, в 1962 г., И.Ф. Стравинский, живший в тот момент в США, создаёт музыкально-театральное действие «Потоп» (авторское определение жанра – «танцевальная драма»). Написано оно по заказу телевизионной компании CNS. При относительно небольших размерах – семь номеров (около 20 минут звучания), включает в себя разнообразные средства музикации (сольное и хоровое пение, большие оркестровые эпизоды), декламацию, танец.

Словесное содержание весьма обширно: история Сотворения мира (с зачитыванием текстов Библии), история Потопа, (тоже по Библии и эпизодам из Йоркского и Честерского мираклей).

Несмотря на близость источников к опере Бриттена, это произведение имеет совершенно иной характер. Серьёзное чтение фрагментов из Священного Писания, использование в композиции средств дodeкафонии, не вызывающей ассоциаций ни с одной национальной традицией, звучащей жёстко диссонантно, ориентируют зрителя телепередачи и слушателя на размышления о бытии, о смысле мироздания и жизни человека.

При этом эпизоды мираклей связанные с игровыми формами, иногда откровенно комическими (как сцена затачивания жены Ноя в Ковчег) обозначены как «комедия». Это придаёт композиции свежесть, способствует преодолению ощущения излишней серьёзности.

Если обозначенные произведения были созданы ради воплощения библейского повествования (в случае оперы Б. Бриттена вообще для церковной конгрегации), то в жанре кукольного спектакля появилось работа иного назначения. В Москве, в 1976 г. театр С.В. Образцова поставил «Ноев ковчег» в контексте культуры атеистического государства [5]. Драматург И.В. Шток написал пьесу, достаточно последовательно отражающую содержание библейских событий, зафиксированных в гл. 6-9 книги Бытия. При этом бытовые сценки сочинил в традициях, характерных для миракля. Два плана событий – божественный и человеческий тоже соотносятся с Библией. Так построена книга Иова.

При постановке противопоставление игры актёров в сценах «на небесах» кукольным сценам «на земле» обозначило визуальную разницу природ Бога и человека, Творца и твари, хорошо подчёркивает вторичную суть сотворённого мира, непознаваемость Бога для человека. Из этого очевидным образом следует бессмысленность амбиций сотворённых существ на приоритет их желаний и претензий к Творцу по поводу замысла мироздания и положения в нём человека.

Парадоксальным образом прочитывается финальная сцена, где спасённые в Потопе требуют от Бога, чтобы он сделал их счастливыми. Бог говорит, что не может этого сделать. Вроде бы авторы произведения утверждают по-атеистически вывод о величии человека. Однако в реальности такое завершение вполне соотносится с богословским представлением о том, что Творец не может повлиять на состояние душевной жизни человека не потому, что не может, а потому что, осуществив сотворение по своему образу и подобию, создал для человека условия свободного волеизъявления. Это делает состояние счастья результатом сугубо внутренней работы человека, в которую Бог не вмешивается.

«Бог» представлен в спектакле суетливым, неуверенным, несколько взбалмошным. Однако именно эта подчёркнутая очеловеченность нейтрализует кощунственный посыл. Есть эффект театральной игры, в которой люди нарядились и изображают себя в определённых ролях. Не возникает даже отдалённой иллюзии реальности.

Любопытно сравнить такой подход с тем, который был использован в итало-аргентинском мультфильме 2007 г. (реж. Х.П. Бускарини). События здесь тоже развёрнуты комически. При этом интерпретированы как сугубо художественный акт. Антропоморфы и «Бог» с «ангелом» и животные. Различия природ существований, отражённых в сюжете нарочито сглажены. Причём, «Бог» выступает в качестве продюсера и режиссёра фильма, а участники событий Потопа – актёры (хоть, и не догадываются об этом). Всё

разворачивается в духе приключений, а заканчивается карнавалом. В отличие от спектакля в театре С.Н. Образцова, который заставляет задуматься о вопросах бытия, здесь чистое развлечение, где важнейшие вопросы смысла жизни растворяются в суете.

Обозревая произведения о Потопе, нельзя не обратить внимания на два голливудских фильма – «Ноев ковчег» (реж. Дж. Ирвин, 1999) и «Ной» (реж. Д. Аронофски, 2014). При всех различиях в сюжетах подходы здесь общие, поскольку главное внимание сосредоточено на конфликтных отношениях семьи Ноя и людей, среди которых они живут. Показ всевозможных спецэффектов и специальных видов киносъёмки – главная задача авторов обоих фильмов. Присутствуют в произведениях и элементы назидательности при характеристике благочестивого Ноя. Однако это не является ведущим мотивом.

Следует заметить, что здесь особо не акцентируются вопросы, связанные с животными, да и образ Бога не создаётся. Т.е. оба фильма – типичные образцы жанрового кино, для которого не принципиальна конкретная тема. Тем не менее, обращение к Потопу всё-таки показательно. Свидетельствует о повышении интереса к этому сюжету в обществе и попытках осмыслить произошедшее в древности как актуальный вопрос.

О том же говорят и парофразы: голливудский фильм «Ноев ковчег. Бегство во Всеянную» (фантастика В. Эммериха 1997), российская лента «Ковчег» (мелодрама, реж. А. Котт, 2017). Несколько короткометражных фильмов-песен на темы о Потопе.

Стоит упомянуть и сугубо религиозный ролик, излагающий мусульманскую версию истории о Ноe – «Пророк Нух». Это иллюстрированное зачтение коранического сказания вряд ли может быть отнесено к числу особо значимых художественных интерпретаций древних событий. Тем не менее, сам факт появления в искусстве такого мотива, говорит о расширении значимости темы.

В комплексе эсхатологических мифов, оживающих время от времени, история Всемирного Потопа занимает определённое достаточно заметное место. В частности, согласно этим представлениям, перед Страшным Судом Бог явит миру Ковчег Ноя. Пока нет однозначных сведений о загадочном сооружении на горе Арарат, который вроде бы кто-то видел. Однако в пространстве искусства Ноев ковчег стал явно заметным. Свидетельствует это о чём-нибудь глобальном или здесь просто художественный интерес – увидим. Во всяком случае, проявления интереса к такой теме требует внимания, поскольку речь идёт о весьма значимом событии в истории человечества.

Литература

1. Библия. Быт. 6-9.
2. Данченко А.К. Диалог с Библией в живописи и музыке англо-американского модернизма // Вестник Полоцкого государственного университета. Серия Е. №7. 2015. С. 120-123.
3. Лесовиченко А. Новая опера Ираиды Сальниковой и рождественская тема в музыке // Музыка и время, 2017, №2, С. 65-66.
4. Britten B. Noye's Fludde. Op.59. Score. L.: Boosey & Hawkes, 1961. 195р..
5. Буданов А.В., Лесовиченко А.М. Атеистическая тема в советской музыке // Музыковедение, 2018, №2, С. 25-30.

УДК 7.011.3

Некита А. Г.

Мифология водной стихии в американских фильмах ужасов¹

Американский фильм ужасов – это пространство, в котором сталкиваются порою совершенно несовместимые вещи. Их противопоставление доводится до абсурда, создавая, тем самым, требуемый саспенс-эффект. К таким наиболее часто встречающимся сюжетам можно отнести антагонизм цивилизации и природы. С одной стороны, он проявляется в формах агрессии современного города по отношению к природной среде, хотя, с другой, – сама природа в такой воинственной урбанистической стратегии превращается в пространство раскrepощенной, а местами даже откровенно распоясавшейся стихии. Эта взаимная агрессия конечно же длится уже не одно тысячелетие, но только кинематограф сделал её одной из ведущих сюжетных линий хоррор-культуры.

Подобная тема становится идейным мейнстримом для американского фильма ужасов и превращается в фундамент для конструирования кинематографической мифологии стихий. Иногда, внимательно наблюдая за перипетиями хоррор-фильмов, зрителю начинает казаться, что потенциал конфликтности их сюжетов настолько высок, что одного только социального, урбанизированного пространства для разворачивания нескончаемых кровавых драм уже недостаточно. А потому в водоворот ужасной войны между Добром и Злом оказывается втянутым все окружающее природное пространство, которое именно с помощью необузданных стихий пытается выразить свою позицию. Аналогия природных сил используется ещё и для того, чтобы проиллюстрировать масштабность антропологической катастрофы, в которую цивилизация погрузила человека, местами окончательно лишив его чувств и разума. Тема стихии значительна еще и потому, что позволяет проиллюстрировать фундаментальное противоречие между естественными законами природы и формально-логическими принципами конституирования цивилизации.

Вода, Земля, Огонь и Воздух – полноценные мифические герои американских фильмов ужасов, поскольку они символизируют различные ипостаси упоминавшегося выше рокового конфликта. С другой стороны, это своеобразные проекции неотрефлексированных состояний человека, погруженного в цивилизованный хаосмос города. Правда, в случае художественного воспроизведения этого конфликта стихии нагружаются дополнительными символическими смыслами, порою противоречащими их традиционной интерпретации в классическом мифе.

Так Вода выступает не только первоэлементом мироздания, на котором, по мысли Фалеса [1], плавает, подобно кораблю, Земля, и представляет собой безжалостную стихию, способную разом поглотить все явные и мнимые достижения цивилизации. Подобные черты отлично просматриваются в символике и драматургии библейского Потопа и представляют в фильмах ужасов уже более столетия одну из излюбленных тем извечного ожидания вполне заслуженного человечеством наказания. Ветхий завет оставил в наследство классический пример реализации этой божественной кары: «И вода усилилась чрезвычайно на земле, так что покрылись все высокие горы, какие есть под всем небом. На пятнадцать локтей поднялась над ними вода, и покрылись горы. И лишилась жизни всякая плоть, движущаяся на земле: и птицы, и скоты, и звери, и все гады, ползающие по земле, и все люди. Все, что имело дыхание духа жизни в ноздрях своих, все, что на суще, умерло. И истребилось всякое существо, которое было на поверхности земли; от человека до скота, и гадов и птиц небесных, истребились они на земле...» [2, Бытие 6: 20-23]. И Голливуд активно включил этот сюжет в качестве основы целого ряда таких нашумевших фильмов

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

как: «2012» (реж. Р. Эммерих, Columbia Pictures, США, 2009 г.), «Ной» (реж. Д. Аронофски, Paramount Pictures, США, 2014 г.), «День катастрофы» (реж. Д. Лоури, CBS, США, 2005 г.), «10.5 баллов: Апокалипсис» (реж. Дж. Лафия, NBC&USA Networks, США, 2006 г.) и десятков других.

Масштабность потопа, в который каждый раз погружается территория США, однозначно указывает на наличие глубинного чувства вины, и ожидания ужасного, но законоизмерного наказания, как бы многократно усиленного с помощью спецэффектов и использования современных технологий. Поскольку Потоп приобретает глобальный характер, Вода рассматривается как стихия, миссия которой состоит в очищении планеты от следов пребывания на ней «погрязшей во грехе» человеческой цивилизации. Это говорит о том, что Вода обладает божественной, метафизической силой, способной восстановить былую онтологическую гармонию.

Вода как символ вечной жизни в своём бурлящем состоянии, безусловно, указывает на экстремальность противоречий, непрерывно производимых цивилизацией, настаивающей на принципиальной неразрешимости противоречий между миром природы и миром культуры. А появление образа Потопа в фильме ужасов свидетельствует о коллективном предчувствии надвигающейся катастрофы, хотя она, как ни странно, воспринимается обывателем как рядовой развлекательный сюжет.

Восприняв именно таким образом ужас водной стихии, обыватель получает максимальное удовольствие от предварительно оплаченного ним адреналинового криза, тем самым, опровергая мнения скептиков о генетически сформированном у всех живых организмов, вечном, природном чувстве опасности.

В то же время, Вода в фильмах ужасов представлена и другими, не менее интересными символами, характеризующими различные смысловые акценты конфликта человека и природы. Прежде всего, речь идёт о льющейся воде (дождь, ливень, водопад, фонтан, ручей, река), о покоящейся и таящейся воде (пруды, заводи, болота, озёра, колодцы), о безбрежной и бушующей воде (моря, океаны). Если в классических мифических сюжетах дождь символизирует плодоносящую силу, то в триллере он является знамением приближающейся беды, «смыывает» сложившиеся стереотипы, оставляя обывателя в состоянии «чистого сознания», не обремененного индивидуальным опытом и коллективными предрассудками. С другой стороны, именно дождь указывает на приближение, присутствие, либо непосредственное действие Зла, а его переход в ливень лишь подчёркивает неизбежность кровавой и трагической развязки.

Антигерой как «человек дождя» появляется в струях воды, подобно Христу, принявшему на себя искупительную жертву за всё человечество. Ментальность, с которой он «приходит на киноэкран, всякий раз демонстрирует свое архаическое родство с человеком, фактически, посредством своеобразной негации, являя подлинные культурные смыслы, которые воспринимаясь неосознанно, тем не менее, на уровне сознания зрителей, вызывают отторжение и вытеснение» [3, с. 149].

Такие погодные условия однозначно указывают, чью именно сторону в ужасном конфликте принимает Природа – именно с помощью дождя она совершает ритуальное омовение Антигероя перед началом его кровавой жатвы, либо символизирует её результативное окончание. Дождь является своего рода повсеместным священным плачем по несбывшимся надеждам и мечтам простого человека, с рождения попавшего в смертельную ловушку цивилизации. Как следствие, встреча Антигероя с обывателем заканчивается кровавым библейским дождем, который был первым из «Десяти казней египетских» в Ветхозаветной истории. Только в нашем случае, текущая кровь, смешанная с дождовыми потоками, является символом соединения природной и человеческой трагедий, которые насмерть переплелись в хоррор-сюжете. Другие символы льющейся воды – водопад, фонтан, ручей, река – демонстрируют разную степень эмоционального накала и вытеснения культурных и личностных противоречий, которые не нашли, да и не могли найти в лоне цивилизации шансы на диалектическое разрешение.

Тема покоящейся и таящейся воды несет в себе безусловную тайну, поскольку спокойная водная гладь всегда указывает на призрачность видимого умиротворения природы. А если вспомнить психоаналитические исследования, то именно водные глубины – пруды, заводи, болота, озёра, колодцы – чаще всего оказываются источниками таящейся опасности и ужаса, поскольку обозначают вытесненные бессознательные желания человека, которые продолжают оказывать на него своё активное влияние. Показательно, что чем тише и спокойнее видится зрителю озёрная гладь, тем кровавее окажется развязка киносюжета. Самым культовым примером голливудского «озёрного» хоррора является трагическая судьба подростка Джейсона Вурхиза из американского сериала «Пятница, 13-е» (реж. Ш. Каннингем, Paramount Pictures, США, 1980-2009 гг.).

Мотив безбрежной и бушующей воды в морях и океанах является символическим выражением крайней формы обострения конфликта между природой и цивилизацией, носителем которого является отдельный человек. Именно он, брошенный в пучину штурмющей воды, стоит на грани между жизнью и смертью, а с другой стороны, он же оказывается фатально затянутым в свой собственный внутренний конфликт между социализированным «Я» и диким, необузданым «Оно».

Бессознательное, вырвавшееся на поверхность обывательской личины, способно полностью разрушить, стереть с лица земли поверхностную ролевую маску, которую он принял за своё единственное возможное в цивилизационных теснинах «Я». Спасение может быть только в том случае, когда человек мифически переродится после бури, оказавшись на «необитаемом острове» как символе начала его по-настоящему собственного, жизненного пути.

Схожую интерпретацию мы находим в «Картах Таро», где образ Воды предстаёт как «Океан Иллюзий, который есть единственное основание Цикла Необходимости» [4, с. 525]. Схожие мотивы мы находим в фильмах: «Левиафан» (реж. Дж. Пан Косматос, Metro Goldwyn Mayer, США, 1989 г.), «Ужас из бездны» (реж. С. Гутierrez, Creature Features Productions, LLC, США, 2001 г.), «Глубина» (реж. Д. Туи, Dimension Films, США, 2002 г.), «Море дьявола» (реж. Д. Голден, Д. Патрик, Concorde Pictures США, 1997 г.), «Глубоководный горизонт» (реж. П. Берг, Lionsgate Summit Entertainment США, 2016 г.) и десятках других голливудских «ужастиков».

Таким образом, мифология водных стихий в американском хоррор-фильме представляет собой комплекс эпических повествований, посвященных осмыслиению архетипической символики состояний воды как культурно значимых экзистенциалов, направленных на сохранение индивидуационных стратегий преображения и развития сознания. А сам фильм ужасов выступает постмодернистской майевтической формой удержания индивида в классической мифологической традиции, пусть даже и в столь экстравагантной, но типичной для Голливуда форме.

Литература

1. Фрагменты ранних греческих философов: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Часть 1. /сост. А.В. Лебедев. М.: Наука, 1989. 576 с. URL: <https://nsu.ru/classics/plato/vorsokratiker.htm#11>.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Издательство Московской Патриархии, 2010. 1376 с.
3. Malenko S., Nekita A. Qorxu kinomatoqrafiyası: bio-siyasıləşdirilmiş patomifologiya kimi (I) // Philosophy and social-political sciences. Baki. 2017. №1(40). P. 138-159.
4. Холл М.П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. Новосибирск: ВО «Наука», Сибирская издательская фирма, 1993. 894 с.

УДК 811.161.1

Полякова О.А.

Образ Полунощницы и его трансформация в поэме М. Цветаевой «Егорушка»

Создавая так называемые «фольклорные» поэмы, то есть поэмы, написанные на народные сюжеты («Переулочки», «Молодец», «Царь-Девица», «Егорушка»), М. Цветаева часто заимствовала из народных произведений образы, изменяя их в соответствии со своим авторским замыслом.

Исследование подобного осмыслиения фольклорных представлений конкретными авторами актуально, поскольку оно способствует более глубокому пониманию текстов, раскрытию авторского мировосприятия, проведению аналогий с трансформацией традиционных мифологем в сознании представителей современного социума. Объектом данного исследования стал образ Полунощницы (она же полуночница, ночница), распространенный в славянской демонологии, однако при этом описанный нечетко, весьма расплывчато, что обусловлено множественностью вариаций этого образа и его функций в представлении различных славянских народностей.

Предметом исследования являются особенности восприятия данного образа М. Цветаевой, которые выразились в том числе в детализации облика и повадок Полунощницы и воплотились в мифониме. Будучи включенным в поэму М. Цветаевой «Егорушка», образ славянского мифологического персонажа приобрел некоторые черты, обусловленные спецификой авторского литературного произведения. Чтобы разобраться в особенностях этого образа в цветаевской трактовке, проанализируем его в сопоставлении с данными этнографии и этнолингвистики.

Полунощница (общеслав. *Полуношница*, *Полуночница*; то же, но с маленькой буквы [1, с. 82]) – это общеславянский мифологический персонаж, широко распространенный у русских (особенно в северных районах) и предназначенный, как правило, для устрашения маленьких детей (ср. «хока, бабай, цыгане [унесут]» и под.). Также отмечены другие значения этого слова и его вариантов: *полунощница/полуношница* – ‘состояние бессонницы у детей, вызванное наличием в теле «полнощника и щекотуна»’ (в Великороссии) [2, с. 55]; *Полуночница* (арх.) – ‘персонификация детских болезней’ [1, с. 82].

Трудно сказать, какое из значений послужило основой для образования другого, однако их взаимосвязь очевидна: причиной ночной бессонницы и плача у детей могла быть одержимость демонами, в частности Полунощницей. С одержимостью демонами связывали и болезни, в том числе детские. В то же время детей пугали Полунощницей, чтобы заставить их спать. «Терминологически часто вовсе не различаются названия бессонницы как плохого сна и ее персонифицированного образа» [3, с. 153].

Лексема *полунощница* актуализирует один из концептуальных признаков мифогемы *ночь* и обозначает живое существо – деятеля через соотнесение с производящим *ночь* [4, с. 211]. Будучи написанным с заглавной буквы (так и у Цветаевой), слово *Полунощница* становится мифонимом. Мифонимы обычно служат эвфемизмами в процессе табуирования. В пользу этого говорит тот факт, что у славян существует множество вариантов для именования демонов, вызывающих бессонницу у детей: полуночницы, ночницы (белорусск., польск., сербск.), матенка-полуноценка (сев.-русск.) и др. [3, с. 154].

Вообще, слова, называющие нечисть, одними из первых подверглись табуированию, поскольку обозначали те могущественные потусторонние силы, которых следовало опасаться и которые могли наказать человека за невыполнение определенных ритуалов и несоблюдение запретов. По нашему мнению, слово *Полунощница* является эвфемистической заменой на основе метонимии (по времени активности) для называния злого духа и

персонажа, которым пугают малышей, причем сущность этого слова как эвфемизма подчеркивается в случае его употребления как имени собственного (на письме это выражено написанием с заглавной буквы). Таков вариант эвфемизма в поэме «Егорушка».

«Являясь эвфемизмом, мифоним, как правило, выполняет и pragматическую функцию, т.е. служит средством выражения отношения говорящего к персонажу. Уже сам факт наречения персонажа именем является отражением его значимости для определенного социума или индивида» [1, с. 76].

Одной из основных функций мифонимов является характеризующая функция, когда «своей языковой или внеязыковой мотивацией имя вскрывает сущность мифологического персонажа, обнаруживает те или иные его черты» [Там же, с. 77]. Мотивацией для имени Полunoщницы послужило время активности этого персонажа (отсюда его псевдодоблизость образу Полудницы / полудницы [5, с. 174]).

Несмотря на название, образованное по существующей в языке модели, Полunoщница не является демоном, противоположным Полуднице. Различны, во-первых, объекты их воздействия (Полудница способна навредить любому встретившемуся с ней, Полunoщница доставляет неудобства исключительно детям), во-вторых, функции (Полудница вредит работающим в полдень, способна лишить человека сил; Полunoщница вызывает бессонницу, плач).

Относительно места обитания Полunoщницы ничего определенного сказать нельзя. Как правило, она живет в лесу (как известно, локусе «темных» сил), днем не показывается, ночью ходит по дворам и беспокоит детей (ночь – традиционно время «нечисти»).

Внешний облик Полunoщницы, кроме принадлежности к женскому полу (хотя отмечены случаи функционирования мужского варианта *Полуночник* (в заговорах, без указания места) – ‘персонификация детских болезней’ [1, с. 82]), описан лишь приблизительно: она сочетает антропоморфные и зооморфные черты (когти, косматую гриву и т.д.) [6, с. 28]. Ночниц, подобных Полunoщнице, болгары представляют в виде старух, сербы – в виде длинноволосых баб с когтями на пальцах рук [3, с. 153–154].

Расплывчатость локуса Полunoщницы, черт ее внешности, вероятнее всего, связана с тем, что при относительно широком распространении среди славян этот персонаж выполнял настолько специфические функции, что не нуждался в дополнительной детализации места обитания и облика.

В поэме М. Цветаевой «Егорушка» представлен образ Полunoщницы, несколько отличающийся от народных представлений. В русле фольклорной традиции этот злой дух действует ночью, объектом воздействия является новорожденный Егорушка. Из контекста ясно, что цветаевская Полunoщница сочетает в себе черты волчицы (живет в норе, ворует по ночам) и женщины: «Аль Полunoщница в нору // Сгребла, зажав в переднике?» [7, с. 690].

Очевидно, что она, в отличие от волчицы, способна ходить на двух ногах. Конкретизация деталей поведения, облика персонажа, места его обитания, не характерных для фольклора (волчьи признаки, нора, передник) связана, по нашему мнению, со спецификой авторской природы поэмы «Егорушка».

Традиционно Полunoщница и ей подобные духи приходят в дом к человеку и пугают и беспокоят младенцев. В литературе не описаны случаи, когда, по народным представлениям, эти демонические существа детей похищают. У М. Цветаевой Полunoщница должна была бы унести ребенка к себе в нору, что может подчеркивать оборотническую природу Егорушки (рожден от орла, вскормлен волчицей), его чуждость миру людей, принадлежность миру нечисти и предначертанность судьбы быть покровителем животных.

Итак, образ Полunoщницы, описанный М. Цветаевой, сочетает традиционные для славянской мифологии черты с индивидуально-авторскими. Название, данное автором поэмы «Егорушка» ночному злу духу, вредящему детям, представляет собой распространенный в славянском фольклоре эвфемизм, который в тексте является мифонимом и пишется исключительно с заглавной буквы, что делает персонификацию духа более очевид-

ной. Традиционны время действия (ночь) и объект, на который направлена демоническая сила (младенец), а также зооантропоморфный облик персонажа. В то же время излишняя детализация облика персонажа, места его обитания, нетрадиционность способа воздействия на ребенка (похищение) подчеркивают литературное структурирование поэтического текста и авторскую природу поэмы «Егорушка».

Литература

1. Черепанова О.А. Роль имени собственного в мифологической лексике // Язык жанров русского фольклора. Петрозаводск, 1983. С. 74–84.
2. Блок А. Поэзия заговоров и заклинаний // А.А. Блок. Собр. соч. в 8 т. М–Л, 1960–1963. Т. 5. 1962. С. 36–65.
3. Виноградова Л.Н. Заговорные формулы от детской бессонницы как тексты коммуникативного типа // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М: Наука, 1993. С. 153–164.
4. Коновалова Н.И. Мифологема как свернутый сакральный текст // Политическая лингвистика. 2013. № 4. С. 209–215.
5. Толстая С.М. Вербальные ритуалы в славянской народной культуре // Логический анализ языка. Язык речевых действий. М: Наука, 1994.
6. Виноградова Л.Н., Толстая С.М. К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. М: Наука, 1994. С. 16–44.
7. Цветаева М. Собрание сочинений в семи томах. Т. 3. М: Эллис Лак, 1994.

УДК 101.

Ставицкий А.В.

Роль мифа для человека и общества

Одной из наиболее важных проблем изучения мифа является вопрос о роли мифа для человека и общества. Что в информационном обществе, становится во многом решающим. Ведь в рамках мифа идёт формирование человеческого сознания, происходит социализация личности [1], и общество обретает свое особое «лицо» [2]. 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 человекомирным. Следовательно, его роль и функции для общества незаменимы, поскольку позволяют синтезировать, насыщая творческой энергией, то, что сознание и логика произвольно разделяют. 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 подчинение главным идеям, господствующим в обществе в определённый исторический момент [3]. И люди постоянно занимаются мифотворчеством, потому что оно даёт ощущение понимания происходящего и вызывает переживание вечного [4].

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 счёте, становятся мифами сами – для себя и для других. Отчего создаётся впечатление, что люди запутались в мифе, как в собственной тени, не имея возможности убежать от неё, когда власть мифа определяется зависимостью по принципу: чем мы владеем, владеет нами. «Сети» вещей, идей, установок, желаний, привычек и привилегий, липнущих к нам, принятых и обоснованных нами, как нужные, делают нас зависимыми от них и заложниками обстоятельств. И миф в их числе. В результате длительных и плодотворных исследований мифологов обнаружилась общая склонность человеческого ума к созданию мифов при ярко выраженном сознательном их отторжении на рациональном уровне [5]. Но потребность в мифотворчестве оказалась при всех усилиях неустранимой, постепенно подводя исследователей к мысли, что миф является важным и неизбежным продуктом человеческой деятельности и следствием его физических и духовных потребностей [6].

Согласно данному представлению, дело не в сущности предмета, а в том смысле, который человек в него вкладывает [7]. А смысл зависит от отношения. Отношение в свою очередь формируется средой и личными качествами человека. Человека-творца. Творца миров, потому что кем бы ни был он, принцем или нищим, великим мыслителем, художником или презираемым всеми местным «дурачком», он будет творить в большей или меньшей степени осознанности свои особые миры. Миры, которые рождаются в нём, в нём живут и с ним умрут, когда придёт время. Миры, с точки зрения современной науки, представляющие собой типичные мифологии [8]. Эти свои, воспринимаемые как истинная реальность мифологии человек несёт в себе всю жизнь, руководствуясь ими в каждом своём действии и отражая их в произнесённых им фразах и словах, проявляя их в жестах и выражениях лица, раскрывая их в ритуалах и имитациях. Иногда, если есть талант отражать свой мир посредством слов, сюжетов и образов, человек доверяет его холсту, бума-

ге, а сейчас чаще всего интернету. Но на сам характер индивидуального и масштаб массового мифотворчества последнее обстоятельство принципиально не влияет, оставляя для большинства людей его на уровне неосознанности, ограничиваясь объяснениями, что человек просто ТАК видит, ТАК слышит, ТАК, а не иначе понимает. Что, по сути, означает, что у него есть свой мир, а, следовательно, и своя мифология [9]. Мифология, подготовленная и воспитанная средой и помноженная на его личные качества. Мифология, воспринимаемая им как осмысленная реальность.

Более того, выяснилось, что люди, сами того не зная, общаются друг с другом посредством мифов, внося в это общение те необходимые для каждого искажения, которые позволяют не просто понять объект общения, но понять его так, как человек хочет. Как ему удобнее. А если ещё точнее: вся система ОБЩЕНИЯ человека с природой, вещами, книгами, людьми, умершими и живыми, обществом и даже с Богом в той или иной степени строится на мифах. Ведь миф – это способ одухотворенного существования, соотнесённого с высшими мировыми и человеческими ценностями, понятыми и реализуемыми в соответствии с настоящим моментом.

Он - способ понять окружающую нас СРЕДУ во всей её полноте и значимости; голос всех живших до нас поколений, оставивших в нашей загнанной в подсознание коллективной памяти своеобразные «генетические зарубки», полученные ценой огромной крови, безмерного страдания и гибели тысяч и тысяч наших безвестных предков. Они оставили нам в мифах то самое важное, что с точки зрения выживания человека как вида может оказаться определяющим, как генетически заложенная в насекомых программа поведения, которая позволяет им существовать. И если это так, тогда становится ясным, что миф – не просто «человеческий продукт». Это – нечто несравненно большее. Это «язык Бога», применительно к нам. Тот язык, посредством которого мир не только передает нам самую кровенную информацию, но и бросает нам Вызов, чтобы услышать звучащий на том же языке наш Ответ.

Этот ответ мы иногда слышим через века. Не случайно в период наивысшего могущества Великобритании английский историк Т. Карлейль спрашивал у своих соотечественников, что им дороже: Индия или Шекспир? И отдавал предпочтение последнему: «мы не можем обойтись без Шекспира. Настанет день, и Индия не будет принадлежать нам, но Шекспир будет существовать всегда» [10]. Отчасти в этом и заключается сила и один из главных уроков мифотворчества, о котором Т. Карлейль не говорил. Но что есть Шекспир для человеческого сознания? Какие образы всплывают в человеческой душе при упоминании его имени? Что дал он нам, если не великие мифы? И чем до сих пор питает, и будет питать?

Поэтому, чтобы понять, какую роль играют мифы в нашей жизни, достаточно напомнить, что мифологическое мышление стало той основой, на которой выросло всё здание мировой культуры, включая религию, искусство и даже науку. Так, согласно известному философу Э. Кассиреру, миф, наряду с языком, искусством и наукой, составляет краеугольную основу человеческой культуры и в этом качестве не может быть ничем заменён [11].

Более того, культура не только во многом обязана мифу своим возникновением, но вообще без всевозможных форм мифотворчества не может существовать, так как мифотворчество выступает одним из основных способов её постоянного развития [12].

Литература

1. Липатова Т. Б. Мифология и ее роль в становлении личности: дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2007. 149 с.
2. Гулыга А. В. Пути мифотворчества и пути искусства // Новый мир. 1992. №5. С. 110-141.

3. Иванов А. Г. Архаическое и современное мифологическое сознание: социально-философский аспект / Дис. ... канд. филос. наук. Воронеж, 2006. 201 с.
4. Элиаде М. Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. П. К. Табровского. М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.
5. Ставицкий А.В. Современная мифология: опыт постижения Иного. Севастополь: Рибэст, 2012. 192 с.
6. Сартр Ж.-П. Воображаемое. Феноменологическая психология восприятия. СПб.: Наука, 2002. 319 с.
7. Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. 378 с.
8. Ставицкий А.В. Онтология современного мифа. Севастополь: Рибэст, 2012. 543 с.
9. Воскобойник Е.С. Миф как способ формирования смыслового поля культуры // Слишком человеческое: диалекты философии. Вып.1. М.: Современные тетради, 2006. С. 201-208.
10. Парандовский Я. Алхимия слова. Петрарка. Король жизни: Пер. с польского / Сост. и вступ.ст. С. Бэлзы; Ил. П. Сацкого. М.: Правда, 1990. С. 299.
11. Кассирер Э. Феноменология познания. М., СПб.: Университетская книга, 2002. Т. 2. Миология. 280 с.
12. Ставицкий А.В. Современный миф и его основные функции. Севастополь: Рибэст, 2012. 238 с.

УДК:39

Степанова О.Б.

Образ солнца в мифологии северных селькупов*

Для традиционного мировоззрения любого народа характерно одухотворение сил природы, выражющееся в создании мифологических образов. Солнце и огонь в мифологии северных селькупов воплощены в образы духов самого высокого ранга.

Главная фигура селькупского пантеона духов – священная «жизненная старуха» *Илынтыль кота*, мать всего сущего, дух-предок. Она хозяйка солнца и само солнце. Ключевая ее функция – давать человеку жизнь. Селькупы говорят, что солнце людей «содержит». На кончике утреннего луча-птицы солнце посыпает на землю душу человека, которому суждено родиться. Солнечный луч – *ильсат* – ‘то, что оживляет’, жизненная сила [1, с. 66; 2, с. 107]. Слово *тельд* – ‘солнце’ - селькупы переводят как ‘солнце родившее’. Образ *Илынтыль кота* амбивалентен - она не только дает человеку жизнь, но и забирает ее: родившемуся дарит колыбель, а умершему гроб-колоду. Вторая сторона образа жизненной старухи выделилась в не очень отчетливый образ *Блынты кота* – подземной старухи.

Образ солнца в мифологии селькупов соединяется с образом огня. «Солнце живо - на нем огонь» [3, Л. 10-12]. Как и солнце, огонь имеет образ старухи. В предании, записанном Е.Д. Прокофьевой, женщина-мать, ребенка которой обожгла искра костра, изрубила костер топором и залила его водой. Огонь потух во всех чумах стойбища. Замерзли женщины и дети. Бабушка, свекровь виновницы несчастья, опустилась на колени над очагом и далеко внизу, в темноте разглядела старуху – «огня-пламени хозяйку» («кожа ее как огонь горит»). Хозяйка огня после долгих уговоров согласилась вернуть «всем семи родам людей» огонь, но при условии, что обидчица отдаст ей за это своего сына [4, с. 79].

Хозяйка огня и добрая, и злая одновременно. Она присматривает за детьми в отсутствие дома их матери [5, с. 291], при помощи своих детей-костров она обогревает и кормит людей [6, с. 28]. «*Тую имья* (*туй имья*) – огонь-бабушка. Она добрая, хорошая. Огонь – живой, с ним разговаривают. Когда зажигают, просят тепла». Но «если она пожар в лесу, она злая» [7, с. 57]. Она может быть и беспощадно жестокой: «ни один смертный человек не может заглянуть матери огня в глаза и остаться в живых; под ее взглядом все обращается в уголь и в пепел» [6, с. 28].

К огню, считают селькупы, следует относиться с почтением, уважением. Нельзя бросать в огонь мусор, шевелить его железными предметами, обходить его против солнца; запрещено смотреть на северное сияние («небесный огонь»), вешать над огнем «нечистые» предметы, например женскую обувь и т.п. [4, с. 66].

Следующая категоризация амбивалентного образа солнца происходит в противопоставлении его образу старухи, олицетворяющей холод, осень и зиму, ярус вечной мерзлоты в модели Вселенной, ночь, смерть и луну [6, с. 9, 27]. Поскольку всякое противопоставление объединяет, можно сказать, что эта старуха – то же солнце, но с другим знаком.

Солнцу в представлениях селькупов, действительно, приписываются два противоположных состояния – горячее/яркое и холодное/бледное, зависящих от его местоположения во Вселенной (над землей или под землей), во втором из этих состояний солнце отождествляется с луной. Так у мифической матери-лосихи, за день обходившей всю землю и ночью спускавшейся в подземелье, на рогах растут солнце и луна [6, с. 9],

* Работа выполнена за счет гранта Российского научного фонда (проект № 18-18-00309).

т.е. днем лосиха олицетворяет собой солнце, а ночью луну. По полевым материалам автора, вечером и ночью, а особенно длинной полярной ночью, земной мир становится миром духов. На него небо уходит дневное солнце, становясь ущербным, тусклым и зеленым, т.е. луной. В одном из мифов солнце и луна - две дочери огненной старухи – одновременно выступают как два солнца – летнее и зимнее [8, с. 134]. По другому мифу, у земли есть две дочери, «две девки», у которых лица – огонь. Одна дочь – небесное солнышко, другая живет под землей, лицо у нее пылает зеленым огнем, она – луна и солнце покойников [6, с. 29; 9, с. 14]. Описывая мир через противопоставление/объединение образов солнца и луны, селькупы разделяют энергию на свет и тьму.

Селькупы полагают, что «в земле огонь, там горячо» [3, Л. 5]. По материалам Г.И. Пелих, огонь заполняет пространство шестого яруса подземного мира. Этот огонь поднимается по корням и стволу мирового дерева [6, с. 24] (что делает понятным образ «обугленного дерева», по которому герой одного из фольклорных текстов перелезает в иной мир [10, с. 299-301]). По материалам Е.Д. и Г.Н. Прокофьевых, место обитания старухи-прапородительницы *Илынтыль кота* связывается с «морем с кровавой водой» (озером, «красной речки берегами»), оно расположено в жаркой («где светят семь солнц») стране предков селькупов. В вертикальной модели Вселенной мир предков находится на самом последнем ярусе неба или подземелья, а в горизонтальной - в верховьях или низовьях реки [11, с. 370-371; 12, с. 104; 1, с. 58, 60, 68; 2, с. 112]. В этом мире так жарко, что кольчуги борющихся героев спаиваются [1, с. 55-56]. Поскольку в модели Вселенной огненные миры маркируются «верхом» и «низом», можно сказать, что весь потусторонний мир, все инобытие селькупы представляют огненным. Мать-прапородительница является хозяйкой огненного инобытия и, следовательно, его воплощением.

По сведениям Г.И. Пелих, в старинных селькупских преданиях и на шаманском языке солнце (женщина) называлось *шунчи* [13, с. 102; 14, с. 92]. Е.Д. Прокофьева термин *шунчи* (*сунчи*) трактовала как ‘нутро’, ‘внутренность’: *сельчи сунчи* – дом «жизненной» старухи из семи (множества) комнат, *нуши шуньчи* – нутро неба [1, с. 57, 65]. Согласно одной из общих мифологических закономерностей, любое божество воплощается в главном своем атрибуте. Т.е. старуха-солнце может представляться ее же домом и огромной полостью. В этом представлении нет ничего необычного: в селькупской мифологии уже имеется четко выраженный образ матери-земли-лосихи, на спине которой живут люди, а в утробе расположен потусторонний мир.

Стало быть, инобытие в селькупской мифологической картине мира заключено в огромное нутро матери-солнца, заполненное огнем.

Верность этого вывода подтверждается материалами Г.И. Пелих. По данным Г.И. Пелих, мать огня *Има-кота-лоза-ptylosa* (*тиэмэ*) – главная обитательница и хозяйка огненного мира, заключенного в каменно-железную «оболочку»: «Красное огненное море плещется между железными и каменными берегами. Железо этого берега раскалено докрасна, а камни пылают белым светом. Этот раскаленный, пылающий бело-красными огнями берег кровавого моря селькупы называют *вэзон-корит*» [6, с. 22, 27, 28, 68]. По мнению автора, данный фрагмент дает описание потустороннего огненного мира, находящегося в утробе матери огня.

С хозяйкой каменно-железного огненного мира сочетается образ кузнеца. Кузнецным молотом и кузнечными щипцами священная мать разрубает/разделяет своих спаявшихся сыновей, когда в пылу битвы они поднимаются до яруса ее огненного мира [1, с. 55-56; 2, с. 111; 3, Л. 98]. В селькупской мифологии кузнецы «причастны к рождению новой жизни».

Итак, по данным селькупской мифологии, солнце имеет образ старухи-первопредка. Она дарует и забирает людские жизни/души. В старухе, ее огромном нутре, воплощается само инобытие. Нутро старухи – мир огненной стихии, оно

наполнено огнем и кипящей кровью, оболочкой старухиного живота служат раскаленные камень и железо.

Помимо научной литературы в исследовании автор опиралась на собственные разработки по различным вопросам селькупского мировоззрения [15; 16; 17; 18; 19; 20; 21; 22].

Литература

1. Прокофьева Е.Д. Представления селькупских шаманов о мире (по рисункам и акварелям селькупов) // Сб. МАЭ. Т. 20. М-Л., 1961. С. 54-74
2. Прокофьева Е.Д. Старые представления селькупов о мире //Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л.: Наука, 1976. С. 106-128.
3. АМАЭ, Прокофьев, Ф. 6
4. Прокофьева Е.Д. Некоторые религиозные культуры тазовских селькупов // Сб. МАЭ, Т. 33. Л., 1977. С. 66-79.
5. Мифология селькупов. Томск: Изд-во ТГУ, 2004. 380 с.
6. Пелих Г.И. Селькупская мифология. Томск, 1998. 79 с.
7. Степанова О.Б. Традиционное мировоззрение селькупов: представления о круговороте жизни и душе. СПб., Абакан: Петербургское Востоковедение, Издательский дом «Пантеон», 2010. 303 с.
8. Пелих Г.И. К истории селькупского шаманства (по материалам солярного культа) //Труды ТГУ. Т. 167. 1964. С. 132-144.
9. Пелих Г.И. Материалы по селькупскому шаманству //Этнография Северной Азии. Новосибирск: Наука, 1980. С. 5-70.
10. Кастрен М.А. Путешествие Александра Кастрена по Лапландии, северной России и Сибири // Магазин землеведения и путешествий. Географический сборник. Т. VI. Ч. 2. М., 1860. 294 с.
11. Прокофьев Г.Н. Церемония оживления бубна у остяко-самоедов //Известия ЛГУ. Т.П. Л. 1930. С. 365-373.
12. Прокофьева Е.Д. К вопросу о социальной организации селькупов (род и фратрия) // ТИЭ. Новая серия. Т. 18. М.-Л., 1952. С.88-107.
13. Пелих Г.И. Досамодийский тип жилища нарымских селькупов //УЗТГУ. Томск, 1966. Т. 60. С. 94-107.
14. Пелих Г.И. Происхождение селькупов. Томск: Изд-во Томского ун-та, 1972. 421 с.
15. Степанова О.Б. Злая или добрая: к вопросу о главном мифологическом образе селькупов // Омский научный вестник. 2006. № 8. С. 52-55.
16. Степанова О.Б. Медведь как образ матери-предка и души человека в традиционном мировоззрении селькупов // Радловский сборник. СПб.: МАЭ РАН, 2007. С. 206-215.
17. Степанова О.Б. Мифологический образ матери-дерева в традиционном мировоззрении селькупов // Археология, этнография и антропология Евразии. 2007. № 3. С. 115-118.
18. Степанова О.Б. "Огненная" ипостась матери-прародительницы селькупов // Труды ТОКМ. Т. XV. Томск, 2008. С. 218-226.
19. Степанова О.Б. Каменно-железная ипостась матери-прародительницы селькупов: к реконструкции мифологического образа // Археология и этнография Приобья. Сб. трудов кафедры археологии и этнологии ТГПУ. Вып. 2. Томск, 2008. С. 176-18.
20. Степанова О.Б. Мать-змея и образ духа-охранителя в мифологических представлениях селькупов // Сибирский сборник-1. СПб.: МАЭ РАН, 2009. С. 87-93.
21. Степанова О.Б. Фольклор северных селькупов: полевые сборы 2004, 2005 и

2008 гг. // Материалы полевых исследований МАЭ. СПб. 2012. Вып.12. С. 5-31.

22. Степанова О.Б. Фольклор северных селькупов (полевые сборы 2004, 2005, 2008 гг.). Часть II. // Материалы полевых исследований МАЭ. Вып. 17. СПб. 2017. С.37-67.

УДК 398.4

Татаровская И.Г.

Рационализм африканской мифологии

Мифология относится к особой форме мышления и мировоззрения, которая возникла на определенном этапе развития человеческого духа. Она является первой формой рационального познания. Формирование ее проходило поэтапно и было тесно связано с различными формами социоатропогенеза. Одной из самых существенных черт мифического сознания и познания является двойственное восприятие мира: в виде конкретного, реального чувственно-воспринимаемого предмета и его сверхчувственного образа.

Сверхъестественное в африканской мифологии [1] принципиально отличается от того, что в новоевропейской культуре известно как духовное, в которой образ противоположен объекту. В мифологическом мышлении нет гносеологической противоположности объекта и образа. В мифологии народов Тропической и Южной Африки общие понятия представлены в виде конкретных чувственно-воспринимаемых вещей. В качестве иллюстрации приведем миф народа кикуйю «В стране духов», где дается описание существования духов в потустороннем мире. Главный герой мифа – колдун. Он попадает в Страну духов и рассказывает о своем пребывании там. «Земля, где я побывал, весьма похожа на край Кикуйю. Только край тот еще прекраснее и плодороднее, и зелен он вечно. Я очутился на берегу голубой прозрачной реки. Вдалеке виднелось жилье, я различал даже огоньки в домах и дым, плывущий над крышами. Но не успел я подойти к тем домам, как они исчезли, так что горящие очаги оказались прямо под открытым небом. Над горшками клубился ароматный пар, и я решил было найти хозяев и попросить поесть. Но не успел я приблизиться к одному из этих горшков, как он опустел. Тогда я протянул к нему руку, попытался заглянуть внутрь – тут и сам горшок тоже исчез» [2, с. 176]. Таким образом, состояние мифического сознания, описанное в этом мифе, можно охарактеризовать как существование чего-то без самого существующего. Это описание жизни духов в загробном царстве и есть подобие того сверхъестественного мира, который существует в сознании людей мифологического мировоззрения. Здесь имеется некое переживание мира, но реального мира как такого нет. Перед нами гносеологическое основание раздвоения мира в мифологическом сознании на естественный и сверхъестественный (мир духов), поэтому описание Страны духов в этом мифе представляет собой «чистое бытие» или «бытие-в-себе». Так, например, Л. Леви-Брюль [3] рассматривал чувственный и сверхчувственный миры как единое целое.

Африканская мифология – это зоототемическая и зоокосмическая мифология. Космогонические мифы народов Тропической и Южной Африки повествуют о том, что не только отдельные живые существа имеют происхождение от мифических животных, но и первоэлементы, из которых Бог создает мир, связаны с мифическими животными. В космогонических мифах догон и чокве описывается зооморфная модель мира в виде змеи. В бушменской мифологии Цагн – демиург, творец мира изображен в образе богомола или саранчи. В мифе танзанийского народа вапангва мир создают муравьи. Первоначальный образ творца в африканской мифологии имел зооморфный характер, позже он сменился на антропоморфный, например, паук Туле постепенно становится антропоморфным богом неба. Животные так же выступают символами первоэлементов и явлений природы, например, земля – черепаха, радуга – змея, гром – баран, молния – овца и др. Африканцы различают воду небесную, земную и подземную. «Небесная вода» в мифологии южноафриканских народов представлена в образе быка-дождя, а символом «земной воды» является питон. Огонь ассоциируется с такими животными как собака и оса [4, с. 60-68].

Г.-В.Ф. Гегель называл миф своеобразной *философемой* [5, с. 133]. Мифологическое мышление обладает познанием основных сущностей природного и социального мира, но все эти понятия являются результатом фантазии. Таким образом, «fantазирующий разум» в мифологии отыскивает субстанциальное содержание, мысль, философему. Так, в африканской мифологии в наглядной форме рассматриваются вопросы, являющиеся объектом любой философской системы. Это представления о возникновении и сущности Все-ленной и Космоса, о сущности жизни и смерти, о некоторых биологических закономерностях, о добре и зле, о духовных и материальных ценностях, о душе и теле человека и т.д. В качестве иллюстрации мифа-философемы приведем миф народа нупе (Нигерия) «Черепаха, люди и камни». В этом мифе речь идет о том, как Верховный бог подарил вечную жизнь человеку, черепахе и камням. Но человек и черепаха захотели иметь детей. Тогда Верховный бог лишает их бессмертия взамен на потомство. «Только камни не хотят иметь детей, поэтому они не умирают» [6, р. 58]. Рациональный смысл этого мифа состоит в том, что жизнь на земле может быть вечной только благодаря смене поколений. Аристотель в трактате «О душе» высказывает аналогичную мысль, утверждая, что жизнь индивида не может быть бесконечной. Вечной может быть только жизнь рода, благодаря смене поколений [7, с. 46]. «Существование» камня зависит от внешней среды, под влиянием которой он постепенно разрушается. Камень не может себя восстановить. Бог решил, чтобы у него не было детей. Таким образом, смерть согласно африканской мифологии является столь же необходимым условием для существования жизни, как и сама жизнь.

В мифе «О небесных светилах, облаках и радуге» народа бауле (Кот-д'Ивуар) приводится разговор солнца и луны, смысл которого заключается в попытке объяснить солнечное и лунное затмения. В виде мифического образа показаны представления народа бауле о солнце, луне, радуге и планетах. Солнце и луна движутся по определенному пути, то же самое совершают и большие звезды. Но существуют звезды, которые меняют траекторию своего движения, они «не висят на месте, а бродят по небу и, как солнце и месяц, имеют свои дороги» [2, с. 138]. Таково понимание народа бауле сущности планет. Слово *планета* с древнегреческого языка переводится как «блуждающая звезда». Таким образом, в этом мифе находим рациональное понимание, что такое планета.

Во многих мифах народов Тропической и Южной Африки затрагивается вопрос о значении духовных и материальных ценностей для жизни человека. Например, в мифе народа конго (Демократическая Республика Конго) «Смерть и Душа» [8, р. 163-165] речь идет о том, как Смерть пыталась убить Душу. Она строила ловушки, посыпала убийц к Душе, но Смерть так и не смогла убить Душу. Победителем в этом сражении оказалась Душа и «с тех пор, Душа бессмертна». Таким образом, в этом мифе-философеме в виде образно-наглядных представлений доказывается идея о том, что духовные ценности выше материальных.

Своеобразный аксиологический характер имеет миф народа нгала (ДРК) «Почему существует на земле смерть». В этом мифе расстановка ценностей раскрыта следующим образом. Однажды карлик предложил одному мужчине выбрать один из двух мешков. В одном мешке находились красивые и дорогие вещи, а в другом вечная жизнь. Мужчина долго думал и решил посоветоваться со старейшинами. Пока он ходил в деревню, карлик предложил эти два мешка женщинам. Они не стали долго думать, а схватили мешок с красивыми вещами. Женщины надели нарядные платья, украшения из мешка и стали любоваться собой, глядя в зеркало. Увидев это, карлик решил, что людям вещи дороже бессмертия. «Так люди потеряли вечную жизнь, и смерть поселилась на земле, с ними рядом» [2, с. 164]. Как видно из приведенного мифа, люди стали смертными, потому что предпочли духовным ценностям материальные.

Глубокий рациональный смысл имеет миф народа яка (ДРК) «Почему люди не видят смерти?». Смерть в мифологии африканских народов часто предстает как некое антропоморфное существо. В этом мифе смерть имеет образ человека. Она посланец бога. Смерть ходит по земле и по приказу бога убивает людей. Однажды она пришла к мужчине

по имени Тсонго, чтобы убить его. Но Тсонго стал уговаривать смерть не делать этого. Он предложил ей пальмовое вино, смерть подобрела и не смогла выполнить приказ бога. Она несколько раз приходила к Тсонго, но каждый раз человеку удавалось ее перехитрить. Узнав об этом, бог сильно разозлился и сделал тело смерти невидимым. «Я дал тебе такое же тело, как у Тсонги, но начиная с сегодняшнего дня, я оставляю тебя без тела. Впредь ты будешь перемещаться по воздуху» [2, с. 153]. Смерть став бестелесной смогла убить человека. В этом мифе-философии решается такая философская проблема, как взаимоотношения тела и смерти. Тело – это та часть смерти, которая была подвержена влиянию земных благ и удовольствий. Лишившаяся телесности смерть, стала чужда земным благам. Как в африканской мифологии, так и в мифологии разных народов мира тело связано не только со смертью, но и с душой. Проблема души и тела – это одна из центральных тем древнегреческого философского учения эпикуреизма, основным принципом которого является принцип гедонизма. У З. Фрейда эта тема рассматривается с точки зрения «удовольствия и неудовольствия». В религии вопрос о влиянии тела на душу человека так же является одним из главных.

Таким образом, анализ мифов народов Тропической и Южной Африки свидетельствует о том, что они содержат глубокий рациональный этический смысл, представленный в чувственно-наглядных образах. Этические принципы африканских народов, отображенные в мифах, соответствуют представлениям африканцев о бытии, морали, законах, табу. В отсутствии письменности система устного традиционного творчества в Африке играла важную роль в воспитании молодого поколения. Мифы-философии приводили наглядные примеры, которые служили образцом для поведения индивида в социуме.

Литература

1. Шингаров Г.Х., Татаровская И.Г. Онтология и эпистемология сверхъестественного в африканской мифологии. М.: Изд-во СГУ, 2016. 252 с.
2. Татаровская И.Г. Мифы народов Тропической и Южной Африки: основа духовной и социальной жизни африканского общества. М.: Институт Африки РАН, 2016. 194 с.
3. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1999. 608 с.
4. Татаровская И.Г. Животные символы небесных светил и первоэлементов Вселенной // Татаровская И.Г. Мифология народов Тропической и Южной Африки. Эпистемология и картина мира. М.: Изд-во СГУ, 2014. С. 60-68.
5. Гегель Г.-В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. М.: 2001. 477 с.
6. Beier U. The Origin of Life and Death. African creation myths. London, Ibadan, Nairobi: Heinemann, 1966. 65 p.
7. Аристотель. О душе. М.: Соцэкгиз, 1937. 206 с.
8. Knappert J. Myths and Legends of the Congo. London, Ibadan, Nairobi: Heinemann, 1978. 218 p.

УДК 008
Шульц С.А.

Трактовка античного мифа в кинотрагедии П.П. Пазолини «Медея»

Миф о Медее, как известно, входит в цикл преданий о походе за золотым руном. Отправившаяся в Колхиду команда аргонавтов во главе с Ясоном смогла получить золотое руно - средоточие могущества и власти - только при помощи Медеи, которая перешла на сторону греков. Медея не только предала колхидцев, но и убил родного брата: спасаясь от погони, она бросала части его тела на дорогу, чтобы заставить преследователей задержаться, оплакивая погибшего. Само же руно у Пазолини становится фетишем слепой воли к власти, требующим приношения абсурдных жертв.

«Медея» (1969) - второй фильм античной дилогии Пазолини, которая открывается «Царем Эдипом» (1967). Если в первом фильме вдохновлявшийся ключевым мотивом психоанализа режиссер стремился максимально перейти грань между прошлым и настоящим, утверждая метаисторическое единство длящейся жизни, от античности к современности, то в «Медее» Пазолини гораздо строже к антуражу и достоверным приметам ушедшего.

В фильме отсутствует установка на повествование, или, точнее, она всячески преодолевается. Режиссер стремится уйти от малейшего намека на какую-либо повествовательность: чистое изображение, чистое действие. События именно **показаны**, часто без объяснения и без заботы о непосредственной вписанности в движение сюжета, действие совершенно лишено прямого «иллюстративного», содержательного наполнения.

Дело не только в том, что автор предполагает в том числе интеллектуальное восприятие и избегает пересказа известного. Ведь повествовательность в той или иной мере таит в себе оценку событий. А для Пазолини главное - вовлечь зрителя в мир «до» всяких оценок, в чистый допредикативный опыт трансгрессии, в самый поток живой жизни во всей его текучести, непонятности, странности. В этой связи особое наполнение (как, может быть, нигде больше у этого режиссера) приобретают реалии предметного мира. Диковинные одежды, ритуальные маски, изощренные украшения становятся образами-символами жизненной стихии в целом, создавая «эффект реальности» (Р. Барт) – они не «выражают» или «отражают» действительность, они и есть само существо действительности.

И чем более остранены, далеки от нас предметы, тем более таинственна, непостижима, пугающе загадочна открывающаяся реальность. Заслонение ритуальностью непосредственного сюжета только увеличивает стихийную, экстатическую эмоциональность жизни и людей: последняя существует «под» ритуалом как аполлонической формой, которая скрывает дionисийское содержание.

Австрийский философ А. Шюц разработал теорию так называемой «социологии повседневности», смысл которой в том, что человек, сталкивающийся с чем-то для себя непонятным, придумывает вид реакции на это, заключающейся в адаптации, приручении увиденного: оно подводится под те или иные уже знакомые индивиду категории, что снимает его страх или недоумение. Однако здесь мы не в силах подобрать какую-либо «знакомую» категорию, не в силах «адаптировать»: ощущение странности и дискомфорта от безуспешных попыток выйти на что-то известное не покидает нас до конца. Эта иррациональность киноязыка (названного Пазолини «поэтическим») соответствует иррациональности открываемого нами опыта – иррациональности «возвышенного», невыразимого.

Чистая изобразительность - предел, к которому стремится драматическое искусство и кинематограф. Пазолини как модернист выходит далеко за границы «предела», что приближает кинотрагедию прежде всего такому сопредельному искусству, как живопись. Это сближение настолько явно, что иногда кадры кажутся остановившимися.

Например, в сцене погони колхидцев за похитителями золотого руна режиссеру удается удивительным образом передать и острую динамику преследования, и вместе с тем вневременное ощущение его бессмысленности. Погибнет брат Медеи, а сама она получит на чужбине совсем не то, чего ожидала. Динамичные по внутреннему смыслу кадры будто бы замедляют стремительность изнутри самих себя, мучительно преодолевая собственный темп, и в этом преодолении ощущается многое: безумная страсть Медеи, радость аргонавтов, гнев преследователей, наконец, «смутное предчувствие боли», о котором будет говорить Медея и которое задает атмосферу фильма.

У героев, в излюбленной манере Пазолини, вместо лиц скорее лики, условные маски, то иконописно мягкие, то искаженные аффектом. Могут быть и маски буквальные – еще более пугающие на фоне первых. Лик-маска не выражает чувство напрямую, а символически указывает на него – на гнев вообще, радость вообще, печаль вообще – в многообразной полноте реализации. Тем самым извлекается некий философский «логос» и «эйдос» – степени реализации идеи (по Платону) – определенного внутреннего состояния. Абстрактный психологизм Пазолини сродни приемам архаического искусства, задающего высокую степень символизации реальности.

Остраниние мифа происходит также в результате теоретизирования о мифическом, о сущности божественного и природного, которым начинается картина. В разговоре с Ясоном Кентавр утверждает, что только миф выражает действительность, а действительность выражает миф. Если приближение к современности эдиповского мифа достигалось Пазолини за счет предельной временной неопределенности, размывания хронологических рамок, то сходное приближение в «Медее» осуществляется благодаря взаимопревращению хронотопов мифа и реальности, их взаимоотождествлению. Кентавру отведена роль своего рода Хора как арбитра действия: сторонняя оценка доверена получеловеческому существу, состоящему в родстве с хтоническими титанами – жест, указывающий на то, какой мерой меряется происходящее.

Диалоги героев занимают в художественном мире «Медеи» минимум пространства. К тому же внешний событийный план не находит в них почти никакого отражения: он именно имеет место быть, свершается как бы сам по себе. Это усиливает и без того мощное напряжение между внешним и внутренним действием: внешнее действие иррационально-самоценно, стихийно, а внутреннее происходит в глубинах сознания, которые заданы, символизированы, но не даны. Пазолиниевского человека нельзя «овнешнить», полностью раскрыть и выявить, он всегда останется со своей сокрытой загадкой, «экзистенцией» – невыразимым.

Практически единственная тема диалогов – философические рефлексии персонажей. Даже когда говорится о чем-то сугубо конкретном, это все равно метафизика; таков финальный разговор детей Медеи с Главкой: последняя изъявляет желание принять предательские дары Медеи, заранее жалея и прощая ее.

У Пазолини все герои – метафизики. Философствуют Кентавр, Медея, дядя Ясона. Этот наивысший уровень абстракции скучного словесного ряда в сочетании с дикой (словно немой) алогической первозданностью событийной канвы и изображением безмолвной, влюбленной только в самое себя природы как феноменального поля действия (море, скалы) создает уникальный эффект. Что первичнее: отвлеченное суждение, обобщенная квинтэссенция смысла или допредикативный опыт неприрученной дикой реальности? Что порождает что? Или это – два зеркала, которые смотрятся друг в друга? Пазолини увеличивает то одно, то другое из зеркал, регулярно меняя позицию то на более, то на менее сильную.

Принципиальный начальный эпизод фильма – человеческое жертвоприношение в Колхиде. Разрубленное тело жертвы, счастливой от сознания своей избранности, жадно растаскивается собравшимися. Трагически-дионисийские страсти умирающего и воскресающего бога – радость жертвы, единение «менад», «вакханок» – остраняются через акцент на жестокой равнодушности акта, а не на его возможном смысле.

Лица и облик «вакханок» нарочито темны, косны, внеразумны; только инстинкт, только алчность пожирания. Жрец, руководящий обрядом, скрывает свое лицо за устраивающей маской; его движения выверены, ритмичны, т.е. как бы наполнены смыслом. Эпизод жертвоприношения становится метафорическим предвестием будущей гибели брата Медеи, смерти ее сыновей, кончины Главки и Креона.

Образ Медеи варьирует привычный тип пазолиниевского героя - вознесенного над остальными «человека судьбы» (В.Н. Топоров), непосредственно вовлеченного в свершение истории (как рока и как кошмара) и обреченного принести жертву во имя себя и целиком мира. Пазолини мечтает о конце истории в ее социальном и политическом измерении. Не приемля истории - жертвовать ей. Таковы пазолиниевские Христос, Эдип, Юлиан («Свинарник»).

Одиночество и отщепенство Медеи подчеркивается ее колдовскими способностями, ее чужестранностью в Коринфе. Медея в исполнении Марии Каллас - величава, дика, хладнокровна и одновременно таит океан страстей.

Оставшись покинутой, Медея возвращается к магическим обрядам своей потерянной родины, к экстатическому общению с землей и божеством Солнца («отцом своего отца»). Аргонавты обвиняются ею в забвении религии, для них «никакого бога нет» (этую мысль выводят мальчику Ясону Кентавр). Верность Медеи религиозным обрядам, первозданной магии, можно сказать, самому первобытному магизму жизни делает экстатический трагизм фильма открытым пафосу истории как незавершimого, длящегося настоящего, имеющего источник в мифо-ритуальном.

Может показаться, что финальное исступление Медеи не носит оргиастического, коллективного характера: героиня остается словно бы замкнута в своем одиночестве. Но это не вполне так: ведь она празднует свою пиррову победу (принимая ее именно таковой) на фоне мучений Ясона. Вместо единения в любви она стремится утвердить единение в страдании.

Главка и ее отец, правитель Коринфа Креонт, согласно Пазолини, сострадая Медеи, сознательно попустительствуют ее интригам, поэтому их гибель - род самопожертвования (так это было и у брата Медеи). Здесь уже не столько дионасийство, сколько христианство.

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 действия

УДК 82; 821.161.1

Калимуллина Е.В.

**К вопросу о мифологизации образа ребенка
в малой прозе Ч. Айтматова и В. Распутина 1970-80-х годов**

Творчество Ч. Айтматова находится под пристальным вниманием литературоведов достаточно давно, но несмотря на это, остается мало исследованной одна из характерных особенностей писателя – повышенное внимание к теме детства и характеру подростка. Ч. Айтматов был особенно внимателен к детям, к их психологическим и поведенческим особенностям. Детство для писателя – особый этап развития человека, пора, в которую, по словам Л.И. Лебедевой, «...возникает ощущение причастности своей к окружающим людям, к окружающей природе, к родной культуре» [1, с. 7].

Абсолютно «детских» произведений у В.Г. Распутина нет, но он с любовью писал детские образы, точно и талантливо изображая детей такими, как они есть, и оставаясь с ними на равных. В 70-80-е годы Ч. Айтматов и В. Распутин создают произведения, в которых главными героями являются дети: повести «Белый пароход» (1970) и «Пегий пес, бегущий краем моря» (1977), цикл рассказов «На реке Ангаре» (1980), рассказ «Век живи – век люби» (1981). Ребенок в этих произведениях предстает как яркая самостоятельная личность, имеющая собственные взгляды и суждения и способная их отстаивать. На наш взгляд, в этих произведениях через детские образы раскрывается одна из главных особенностей творчества писателей – мифопоэтическое мышление.

Нефедова Л.К., анализируя архетипические основания репрезентации образов детства в литературе, мифологии и фольклоре, приходит к мысли о том, что «художественное конструирование образов детства в литературе XX века обусловлено архетипом Ребенка. <...> В них представлены как архетипическая целостность Ребенка, так и отдельные феноменологические характеристики» [2, с. 188-189], а также приводит типологию детских образов на основе архетипа, в которой на первый план выходит феноменологическая характеристика заброшенности, покинутости архетипического Ребенка. Все герои-дети рассматриваемых произведений в той или иной степени покинуты взрослыми. Главный герой повести Ч. Айтматова «Белый пароход» безымянный мальчик брошен родителями, оставившими его на чудака-деда Момуна. Мальчик одинок и предоставлен сам себе: школы в их глухом, находящемся высоко в горах селе нет, сверстников тоже, поэтому дни напролет он проводит в мечтах о белом пароходе и встрече с отцом.

В центре внимания другой повести Ч. Айтматова «Пегий пес, бегущий краем моря» мальчик Кириск, впервые вышедший в море на промысел со своим отцом, дядей и стариком Органом, проходящий своеобразный обряд инициации. Окруженный вначале любящими и заботящимися о нем взрослыми Кириск в один миг остается один на один со смертью: герои сбиваются с пути и, чтобы сохранить остатки воды для ребенка, идут на самоубийства.

В отличие от айтматовских героев, дети из рассказов В. Распутина не попадают в трагические ситуации, но так же в определенной мере покинуты взрослыми. О родителях мальчика из цикла рассказов «На реке Ангаре» не упоминается в тексте и только неопре-

деленно-личная форма – «вечером его с трудом увела домой» [3, с. 31] – намекает на присутствие взрослых. Пятнадцатилетний Саня (рассказ «Век живи – век люби») тяготится излишней опекой родителей и с радостью едет один к бабушке на Байкал, но и ей приходится срочно уехать, оставив внука на соседку, тетю Галю, но та «и думать забыла про Саню» [4, с. 376], чему подросток был нескованно рад, получив полную свободу. Однако рядом с каждым героем обязательно находится хранитель памяти предков, человек, живущий в гармонии с природой, благодаря которому происходит мифологизация сознания ребенка, его внутреннего мира. В повести «Белый пароход» мальчик слушает и верит в сказки деда Момуна о рогатой Матери-оленихе, спасительнице их рода, мечтает о встрече с ней, и поэтому ему чужд и непонятен мир взрослых, лишенный корней, «мифа». Мальчик выбирает мир природы, где его друзьями становятся камни, водоемы, горы, животные. Старейшина клана старик Орган (повесть «Пегий пес...») – носитель мудрости прапарашуров, его вера, духовность, этика, поступки – все обусловлено преданиями, мифами. Весь ход событий повести предопределен его присутствием.

В цикле рассказов «На реке Ангаре» мальчик приобщается к миру природы благодаря дедушке, взявшему его на ночную рыбалку, а в рассказе «Век живи – век люби» Митяй берет Саню с собой в тайгу за ягодами, открывая ему загадки природы, примеряя на себя роль хозяина тайги: «Хозяин тайги сыскался!... Будто свой огород... захочу – пущу, не захочу – заверну»; «А каждого в тайгу пускать – это на разор только, ее и так разорили» [4, с. 394]. Т.о., в сознание ребенка проникают мифологические представления предков о собственном роде и мире в целом, что влечет за собой интуитивное ощущение тождества со всем миром. И здесь на первый план выходят две составляющие архаического сознания – анимизм и тотемизм. Тотемизм ярко представлен в повестях Ч. Айтматова. Старик Момун и мальчик верят в то, что их род идет от Матери-оленихи, а старейшина клана старик Орган мечтает воссоединиться с прародительницей Рыбой-женщиной.

Анимизм как «первая и главная причина превращения фактов ежедневного опыта в миф» [5, с. 129], верование в одушевление всей природы получило широкое распространение в прозе В. Распутина.

Анимистическое восприятие и изображение природного мира характерно для поэтики писателя. Река и тайга одушевляются и становятся полноправными героями анализируемых распутинских рассказов: «Тайга стояла тихая и смурная; уже и проснувшись, вступив день, она, казалось, безвольно дремала в ожидании каких-то перемен» [4, с. 391].

Тайга вызывает у Сани первобытный трепет и сакральный восторг, будто от созерцания божественной сущности: « И когда на обратном пути поднялись они с тяжелой поклажей на вершину перевала, на тот таежный каменный «трон», откуда волнами упливали вдали леса; когда, встав на краю обрыва, оглядел на прощанье Саня это сияющее под солнцем без конца и без края и синеющее уже под ним величественное в красоте и покое первобытное раздолье – от восторга и непереносимо-сладкой боли гулко и отрывисто застучало у Сани сердце: пусть, пусть что угодно – он это видел!» [4, с. 408-409]. Для мальчика, героя цикла рассказов, Ангара – смысл бытия, с ней он связывает свою жизнь и свою самость: «Ему, мальчишке, мало было того, что его день рождения столь удачно совпал с праздником, ему еще хотелось, чтобы к этому дню обязательно тронулся лед на Ангаре» [3, с. 31]. Его не отпускал первобытный страх, в котором исчезновение реки тождественно его собственной смерти: «... река могла исчезнуть, уплыть, кончиться... По утрам, боясь признаться в этом даже самому себе, он осторожно шел проверить, не случилось ли что-нибудь с рекой, и не понимал, почему это больше никого не тревожит...» [3, с. 44].

Т.Д. Попкова и Б.В. Кондаков считают, что «характерной особенностью мифотворчества детей выступает способность осуществлять непосредственный переход от мира фантазии к действительности и обратно» [6, с. 180]. Яркий пример тому – картины, рисуемые воображением мальчика, главного героя повести «Белый пароход», который представляет обычные бульжники в виде различных животных, предметов и дает им имена: Лежащий верблюд, Волк, Седло, Танк, а также наделяет именами и делит на «любимые» и

«злые» растения, представляет, как однажды он превратится в рыбу, поплынет до Иссык – Куля и встретит белый пароход.

Кириск верит в злых духов, боится их, и поэтому: «... петляя по кустам, запутывая след, скрываясь от незримых кинров, ... пустился догонять ушедших далеко вперед мужчин» [7, с. 158]; наделяет окружающих чертами мифологических существ: старик Орган и отец будто могучие деревья, дядя Мылгун – морж. Впитав мудрость многих поколений, Кириск воспроизводит в своем воображении картины легендарного прошлого, мифологические сюжеты истории его клана, конструирует свое будущее, в котором он – герой, отважный и великий охотник, берущий себе в жены красавицу Музлук. Благодаря богатой фантазии, мальчик (цикл рассказов «На реке Ангаре») воспринимает реку как живое существо, подобное божеству, завораживающее своей магией и тайной, а Саня (рассказ «Век живи – век люби») обретает единение с тайгой, природой, сливаются с ней, стирая границы между временами, впадая в некое сакральное забытье, словно шаман: «... Саня уже не сомневался, что он бывал здесь. конечно, он не бывал в действительности, он но словно бы, не свернув с тропы, как лежащего перед ним пунктира, пришел туда, куда должен был прийти, и застал то, что должен был здесь застать. Но застал и увидел в полной картине, а не в голых представлениях, во всех красках и полной, не имеющей нигде больше подобия, жизни» [4, с. 397].

Проза Ч. Айтматова и В. Распутина многослойна: за внешним, социально-историческим или бытовым планом скрывается символический, восходящий к онтологическим категориям мифологического сознания. В изображении писателей ребенок предстает как самостоятельная, цельная личность, обладающая особым мировоззрением, собственными этическими и эстетическими измерениями и осознающая свою ценность. Сквозь призму детского мировидения, включающего в себя мироощущение, миропонимание и мироистолкование, раскрывается одна из главных особенностей творчества этих двух писателей – мифопоэтическое мышление.

Литература

1. Лебедева Л.И. Повести Чингиза Айтматова. М.: Художественная литература, 1972. 80 с.
2. Нефедова Л.К. Архетипические основания репрезентации образов детства // Классические и неклассические модели мира в отечественной и зарубежной литературе: материалы Международной научной конференции, г. Волгоград, 12-15 апреля 2006 г. Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2006. с. 187-192.
3. Распутин В. Край возле самого неба; На реке Ангаре: рассказы. М.: Издательский Дом Мещерякова, 2016. 48 с.
4. Распутин В. Живи и помни: повесть, рассказы. СПБ.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2016. 416 с.
5. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989. 573 с.
6. Попкова Т.Д., Кондаков Б.В. Мир детей: мифологический аспект самобытия // Известия Уральского государственного университета. Серия 1. Проблемы образования, науки и культуры. 2010. № 4 (81). с. 174-187.
7. Айтматов Ч. Пегий пес, бегущий краем моря: повести. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2016. 256 с.

УДК 81'37

Кирилова И.В., Суэтинова А.И.

Мифологические представления о нечистой силе и их отражение в современном языковом сознании

Картина мира может быть представлена несколькими моделями, одной из которых является мифологическая модель мира, в которой знак и денотат нечетко разграничены. Мифологические представления отличаются от более поздних форм мировоззрения не упрощенной организацией, а качественно иной семантической структурой.

Мифологема является дискретной единицей коллективного сознания, концептом, отражающим объекты возможных миров, и в вербальной форме представлена в национальной памяти носителей языка [1, с. 19]. Верbalный способ представления мифологемы осуществляется при помощи словарных единиц, лексем и словосочетаний, употребляющихся в прямом или переносном значении.

В мифологеме, как и в мифе в целом, проявляются два процесса: мифологизация как создание наиболее семантически богатых, энергетичных и имеющих силу примера образов (первичная номинация мифологемы) и демифологизация (вторичная номинация) как разрушение стереотипов мифопоэтического мышления, утративших свою подъемную силу [2: с. 5].

Мифологема реализует концепты сверхъестественного отражения действительности. Мифологические концепты существуют в сознании носителей языка, но не представлены реальными явлениями в объективной действительности.

Мифологизм мышления характерен и для современного общества, доказательством чего является не только популярность традиционных мифологических персонажей, но и создание новых культовых героев, сохранение мифических стереотипов.

Демонологическая лексика представляет собой особую группу номинаций и является базовой для традиционной культуры. Но в отличие от других семантических общностей, где за номинацией стоит реальный предмет, демонология – это своего рода «виртуальная реальность», когда название существует, а реального объекта нет, поэтому анализировать данную семантическую группу можно только апеллируя к языковому сознанию [3, с. 233].

Одним из способов определения восприятия демонологических персонажей современными носителями языка является психолингвистический эксперимент. Представим результаты направленного ассоциативного эксперимента, который был проведен с целью определения актуальных стереотипных представлений о демонологических персонажах.

В качестве примера рассмотрим две демонологемы, одна из которых хорошо известна испытуемым, а другая – нет.

Информантами данного эксперимента являлись ученики 10 класса школы №19 г. Екатеринбурга; 20 человек. Испытуемых просили дать ассоциации по 8 характеристикам: 1) возраст, 2) рост, 3) красота/безобразие, 4) волосяной покров, 5) одежда, 6) место обитания, 7) род занятий, 8) мотивация имени. Полученные реакции были распределены по зонам ассоциативного поля исходя из частотности. Рассмотрим примеры ассоциирования.

Кикимора

Возраст: ядерная характеристика – старая (14); зону периферии образуют следующие ассоциаты: средний возраст (4), молодая, 30 лет.

Рост: ядерные характеристики – среднего роста (10), маленькая (4); в зону ближней периферии входит компонент высокая (2); зону дальней периферии составляют следующие характеристики: выше среднего, не очень высокая, низкая, человеческий.

Красота/безобразие: ядро составляет характеристика безобразная (13), в зону ближней периферии входит страшная (3); зону дальней периферии составляют такие характеристики, как противная, своеобразная, симпатичная, ужасная, ужасно некрасивая.

Волосяной покров: ядерная характеристика – *длинные волосы* (16); в зону ближней периферии входят ассоциаты: *зеленые* (4), *грязные* (2), *лохматые* (2), *темные* (3) *волосы*. Зону дальней периферии составляют следующие характеристики: *вся волосатая; волосы из листьев, из пиявок, клочками, короткие, нечесаные, седые, синие, спутанные; рыжая шерсть*.

Одежда: ядерная характеристика – *лохмотья* (9); в зону ближней периферии входит характеристика – *голая* (4); зону дальней периферии образуют следующие характеристики: *босиком, венок из репейника, лапти, мешковина, платье длинное, старое, грязное; рваная кофта, юбка, сарафан, тряпки, халат, шляпа в водорослях*.

Место обитания: ядерным является ассоциат *болото* (12), зону периферии составляют: *лес* (2), *дупло*.

Род занятий: в качестве ядра можно выделить следующие ассоциаты: *пугает людей* (5), *ест пиявок* (4), *ест лягушек* (3); зону периферии образуют следующие характеристики: *варит людей и ест, дразнится, ест непослушных детей, ест поганки, ягоды, заманивает в болото, колдует, любит посмеяться над людьми, морочит голову, пугает маленьких детишек, топит людей, хихикает*.

Мотивация имени: большинство информантов мотивировали данную демонологему теми качествами, которые приписываются персонажу: *злая, уродлива из-за внешности, страшная*; встречаются также ассоциации, связанные со звуковой характеристикой: *часто икает; издает звуки, похожие на это слово*. Среди периферийных ассоциаций отмечен случай языковой игры (*от косметики KiKi*), основанной на фонетическом сближении субморфа *кики* - части слова *кикимора* - с названием парфюмерии. Таким образом, в сознании носителей языка *кикимора* представлена как *старая, безобразная женщина, маленького или среднего роста с длинными волосами, одетая в лохмотья, обитающая в болоте и пугающая людей (смеется над ними, топит в болоте)*. Это представление по описанию внешности, места обитания и характерным особенностям поведения лишь частично совпадает со словарными толкованиями. Ср.: *Кикимора* – род домового, который по ночам прядет; он днем сидит невидимкою за печью, а проказит по ночам, с веретеном, прялкою, коробами и вышкою [4, с. 107].

Голк

Возраст: ядерная характеристика – *молодой* (9); зона ближней периферии – *средний* (3), *старый* (3); зона дальней периферии – *без возраста, вечный, маленький*.

Рост: ядерные характеристики: *высокий* (8), *средний* (7); зона периферии – *1,5 м, скрюченный, человеческий*.

Красота/безобразие: доминирующими являются признаки негативной оценки: *безобразный* (5), *страшный* (5), *уродлив* (4). Зону периферии составляют следующие реакции: *красивый, разный, симпатичный, средний, страшноватый*.

Волосяной покров: ядерная характеристика – *черные волосы* (8); зона ближней периферии: *длинные* (2), *лысый* (2), *нет* (2); зону дальней периферии составляют следующие характеристики: *безволосый, борода, волнистые, густые, короткие, средние, чешуя, шерсть*.

Одежда: ядерная характеристика – *лохмотья* (7); зона ближней периферии: *голый* (3), *шляпа* (2), *штаны* (2). Зону дальней периферии образуют следующие ассоциации: *аккуратно, без одежды, рубаха длинная*.

Место обитания: ядерная характеристика - *лес* (8); зону периферии составляют такие характеристики как *горы* (2), *болото, неопределенное, там, где люди*.

Род занятий: ядерная характеристика – *пугает всех, пугает людей не своим голосом*. Зона периферии обширна и образована следующими ассоциациями: *орет, орет не своим голосом, крадет, ничем, обитает, охотится, тусуется, ухаживает за деревьями, швыряет камни*. По признаку «мотивация имени» были получены разные ассоциации, которые можно свести к четырем основным типам:

1. Так как голый – в данном случае носители языка опираются на общий звукокомплекс *гол* в словах *голк* и *голый*;
2. Издает гул, галдит – данные реакции получены на основе созвучия слов *гул* – *голк*;
3. Похож на волка – эта реакция основывается на рифмованном созвучии (парономастическом сближении) слов *голк* – *волк*;
4. Кричит: «Гол-гол». Данную реакцию можно рассмотреть как случай языковой игры, когда носителями языка из лексемы *голк* намеренно вычленяется семантизированный звукокомплекс *гол*, ассоциативно связанный с футбольной кричалкой.

Таким образом, в сознании носителей языка *голк* представлен как *молодой, некрасивый мужчина, высокого или среднего роста с черными волосами, одетый в лохмотья, обитающий в лесу и пугающий людей страшным голосом или криками*.

Проанализировав полученные в ходе эксперимента ассоциации носителей языка, можно сделать следующие выводы.

Для информантов актуальными являются не все признаки нечистой силы: наибольшее затруднение вызвало описание одежды персонажа, по данному признаку мы наблюдали обширную зону периферии, и выделить ядерный компонент было проблематично. На наш взгляд, более актуальными для носителей языка являются характеристики места обитания и рода занятий (особенности производимых действий) демонологического персонажа.

Особенность ассоциаций, связанных с незнакомым персонажем, заключается в определении его вредоносной функции, причем в универсальном виде – пугать людей. Аналогичное явление мы наблюдаем при анализе ассоциаций на стимул «место обитания». В данном случае универсальным локативным признаком является лес, который с точки зрения бинарной оппозиции «свой-чужой», безусловно, характеризует пространство чужое, враждебное человеку.

На слова с затемненной внутренней формой испытуемые дают реакции, опираясь на звуковую оболочку и структуру демонологемы.

Если речь идет о популярном, известном персонаже (например, кикимора), информанты опираются не на внутреннюю форму демонологемы, а на свои знания, представления о нем, полученные из произведений фольклора, мультфильмов и др.

В целом, анализируя направления ассоциирования, можно говорить о проекции на обозначения нечистой силы объективных (значимых и понятных для носителей языка) антропоморфных, зооморфных, локативных, акциональных характеристик, связанных с моделированием фрагментов данного воображаемого мира.

Литература

1. Питина С.А. Концепты мифологического мышления как составляющая концептосферы национальной картины мира. Челябинск: Челяб. гос.ун-т, 2002. 191 с.
2. Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. М.: Прогресс: Культура, 1995. 623 с.
3. Коновалова Н.И., Кирилова И.В. Структурно-семантическая модель описания демонологемы // Вестник Челябинского государственного педагогического университета. 2011. № 1. с. 233-240.
4. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М: Рипол классик, 2006. 785 с.

УДК 93(38) +94(3)

Круглов Е.А.

От Эвгемера – к Арию: pro et contra

Традиционно эвгемеризм, как оригинальное религиозно-философское осмысление культа олимпийских богов, относят, судя по наследию позднее-республиканского Рима (Serv. Aen. VIII. 275) [6, с.118; 8, с.163], ко времени жизнедеятельности автора этого учения, то есть с III в. до н.э., когда на территориях и особенно при Дворах эллинистических царств началось едва ли не повсеместное обожествление их правителей. Спроектировав указанную тенденцию, по характерной для ментальности древних идее цикличности времен и эпох, на период ранней древности, Эвгемер стал всерьез полагать человеческую природу и самих владык Олимпа. Таким образом, «официальным» временем рождения эвгемеризма оказывается эпоха раннего эллинизма.

Скудная информация источников свидетельствует, что Эвгемер был уроженцем сицилийской Мессены (бывшей Занклы), откуда позднее перебирается ко двору македонского правителя Кассандра. Именно с подачи «своего друга» Кассандра Эвгемер и предпринял однажды весьма удивительное путешествие. Но помимо этого во всех отношениях загадочного, реального или мнимого, морского вояжа мы ничего более об обстоятельствах реальной жизни философа не знаем [5, с. 94; 7, р. 259]. Чуть больше известно о его учении, хотя и тут, в основном, на уровне фрагментов, цитируемых одними вскользь и негативно, другими – более подробно и благожелательно. К первым, видимо, следует отнести Полибия и Страбона, т.к. «отец географии» в своем главном сочинении не раз сообщения Эвгемера называет «болтовней», подобной «выдумкам» Пифея, открывшего в IV в. до н.э. где-то севернее Шотландии полулегендарную страну Туле (I, 3, 1; II, 3,5; II, 4, 2; VII, 3, 6).

Живший два века спустя Секст Эмпирик в своем трактате «Против ученых» вновь бегло упоминает мессенца в числе тех, для кого владыки Олимпа были «...те, кто почитался богами, (тогда как - прим. автора) были теми или другими могущественными людьми. Эвгемер, прозванный безбожником, говорит..., почему многие были сочтены за богов... превосходя других силой и разумом, они, обожествляясь другими людьми, были сочтены богами» (IX. 17. 51). Ко второй группе античных авторов следует отнести Диодора и жившего шесть веков спустя сирийско-византийского хрониста VI в. н.э. Иоанна Малалу, сохранившего фрагменты V и VI книг Диодора, где, речь как раз идет об Эвгемере и его «Священной записи» («Ἴερά αναγραφη»). Вкратце суть сохранившихся фрагментов такова: Эвгемер однажды отправился в плавание из Аравии по Красному морю. Буря занесла его к островам (неясно: еще в Красном море или уже на выходе в Индийский океан), среди которых выделяется Панхайя. Здесь со временем прибывшего сюда с Крита Зевса в мире и согласии разделенные на три группы-касты (в духе Платона), со своим кругом занятий каждая, живут коренные панхайцы и океаниты, индийцы, скифы и критяне, славящие основателя и благодетеля Панхайи Зевса Трифилийского (Diod. V. 43. 2). Возле основанного им же, Зевсом, в честь себя храма, великий критянин некогда воздвиг золотую стелу с записью своих деяний, на которой после Зевса свои записи (дополнения) внесли его преемники - Артемида, Аполлон и, наконец, Гермес (V. 46. 7).

Оставляя в стороне детали описания Панхайи (долина, река, горы и т.д.), отметим то, что подчеркивал в сохраненных Малалой фрагментах VI книги сам Диодор, комментируя «путешествие» Эвгемера. Обращает, прежде всего, внимание определение Диодором Эвгемера как **историка**, в противовес Орфею, Гомеру и Гесиоду - те мифологи!.. Второе (и основное) заключение Диодора по этому кругу вопросов состоит в том, что труд **историка** Эвгемера посвящен **земным богам** - Урану, Кроносу и Зевсу, которые постоянно именуются у него *erigeioi* - «наземные, смертные», что вполне одобряет и принимает Ди-

одор. У Эвгемера одни боги - вечные и бессмертные, другие - смертные, но из-за «благодеяний к людям удостоившиеся бессмертной почести и славы» (Diod. VI. 1. 2). И чуть дальше: «Людьми родились боги, которых называют бессмертными из-за их благодеяний» (VI. 2).

Так недвусмысленно завершает автор «Исторической библиотеки» свой пассаж по поводу создателя эвгемеристской концепции о владыках Олимпа и их потомках Эллинистического Востока.

Что же касается античного Запада, то здесь с легкой руки уроженца Мессены его концепт получает развитие, вероятно, не ранее III века. Фиксировать воздействие его идей на воззрения уроженца Калабрии Квинта Энния (239-169 гг. до н.э.). Это тонко уловил и отметил в трактате «О природе богов» [2, с. 10,17-18] оратор Цицерон: «А те, которые учат, что богами после смерти становились или храбрые, ... или могущественные люди, и их-то мы имеем обыкновение чтить, молиться и поклоняться им, разве не чужды всякой религии? Это учение более всего развивал Эвгемер, а наш Энний стал первым из всех его переводчиком и исследователем» (I, 119).

Но еще глубже, чем на Кв. Энния, оказалось, судя по всему, влияние теории Эвгемера на Марка Теренция Варрона (116-27 гг. до н.э.), о чем свидетельствуют дошедшие до нас фрагменты «Antiquitates rerum divinarum», труд этот некогда состоял из 16 книг. При этом все почитаемые в римским социуме божества в трактате Варрона были поделены на вечных (исконных) и определенных, то есть тех, что *стали* богами из числа людей. А в числе последних указаны как чтимые одним племенем (*privati*), так и почитаемые всеми, то есть *communes*: Геракл, Либер, Диоскуры. Причем и в этой категории есть две своеобразные «подгруппы», на которые рационалистически мысливший даже в теологии Варрон стратифицировал владык судеб человеческих: есть божества небесные или высшие (*superi*), а есть и низшие, земнородные (*terrigenae*), имеющие вместо ног змей, как наследие хтонизма (Serv. Aen. VIII. 275-278).

Получается, что перед нами если и не буквальное следование Эвгемеру, то, во всяком случае, пример несомненной иррадиации идей уроженца Мессены на общественно значимых современников Цезаря и Октавиана.

Таким образом, целый ряд фигур первой величины интеллектуально-культурной элиты Рима рубежа эр невольно оказались в той или иной степени в «школе» Эвгемера, во всяком случае - подвержены воздействию идей новых (?) философско-рационалистических учений эллинизма.

Философские штудии этой интеллектуальной элиты во взаимодействии со «стихийным эвгемеризмом» Анатолии [4, с. 197-202] способствовали порождению феномена парахристианских ересей наступавшей новой эпохи с протомофизитскими учениями ряда патриархов, в т.ч. Александрийского пресвитера Ария. Учение последнего, как известно, находилось в русле только еще оформлявшегося ранне-христианского канона, но вместе с тем его протомофизитские идеи о природе Христа несли в себе несомненные отголоски учения Эвгемера, как полагали некоторые современники и особенно авторы раннего христианства [1, с. 56-65; 3, с. 269-270].

Литература

1. Братухин А.Ю. Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан – христианин в мире язычников // Тертуллиан. Апологетик. К Скапуле. / пер., вступ. статья и ком. А.Ю. Братухина. СПб., 2005.
2. Державицкий Е.В. Цицерон о природе богов // Цицерон. О природе богов. СПб., 2002.
3. Зелинский Ф.Ф. Эллинская религия. Минск, 2003.
4. Круглов Е.А. Эвгемер и его наследие в Древнем Риме // Ставропольский альманах Российского общества интеллектуальной истории. Выпуск 13. Ставрополь: Изд-во СКФУ, 2012. С. 197-202.

5. Лисовий И.А., Ревяко К.А. Античный мир в терминах, именах и названиях. Минск, 1996.
6. Штаерман Е.М. Социальные основы религии древнего Рима. М., 1987.
7. Brown T.S. Euhemerus and the historians // The Harvard Theological Review. 1946. V. 39. №4. p. 259-274.
8. Gurst G.H. Euhemeros von Mesene // Lexikon der Antike. Lpz., 1979. S. 163.

УДК 94(47)+82: 7.046.1+7.046.2

Силенко В.Д.

Специфика отражения мифологемы Александра Великого в средневековой литературе Северо-Восточной Руси и Русского царства

Александр Македонский является уникальным примером правителя, сумевшего снискать славу величайшего полководца мира, стать символом единения Запада и Востока, мифологема которого, уже целую вечность, блуждает в умах людей. Даже в современном сознании Александр удостоен чести быть как исторической персоной, так и легендой известной абсолютно всем. Кажется, что образ древнего царя это лишь продукт сциентизма, который родился в античности, а впоследствии был извлечен учеными и подхвачен писателями.

На самом же деле лик великого Аргеада был также «пассионарен», как и его хозяин. В эпоху средневековья он планомерно продолжал завоевывать новые горизонты, прежде всего презентаций и книжности самых различных народов и государств. Обойти стороной персону древнего полководца не смогла и древнерусская литература. Причем, следует отметить, наиболее плодотворными для восприятия и развития мифологемы Александра оказалась земли именно Северо-Восточной Руси, ставшие центром Русского государства.

Так Александр, известный древнерусской книжности еще в XI в. [1, с. 41], нашел наибольшее отражение в зарождающейся русской культуре и литературе. В XII-XIII вв. фантастический эпизод из его беллетризированной биографии, а именно «Александрово въздухохождение», как пишет в своем «Послании» Климент Смолятич [2, с. 140], изображается на древних соборах Северо-Восточной Руси: Дмитровском, Успенском и Георгиевском [3, с. 104]. Сам сюжет иллюстрирует вознесение царя на небо в колеснице запряженной грифонами, что помимо отражения сакрального образа царской власти еще является христологическим символом вознесения самого Христа. На руках Александр держит львят, опять же символ царской власти и Христа воскрешающего людей, а в небо его поднимают грифоны – древний символ высшей власти, проводника душ в иной мир, двойной природы Христа и видимо некой божественной благодати преображающей Александра [4, с. 104, 106-107]. Подобная трактовка сюжета вознесения, предложенная Т.В. Чумаковой, позволяет взглянуть на Александра в русском восприятии как на образ, окутанный христианской самобытностью и идеализацией. Изображения на таких сакральных местах как храмы и их христологическая подоплека надо полагать серьезно отразились на популярности и открытости образа, как в светских кругах, так и в народных.

В последствии из переводов византийских хроник и различных редакций греческого «Романа об Александре» (известного на русской почве как «хронографическая» и «сербская» Александрия), образ царя находит отражение в широком спектре русской литературы, став фактически её органической частью. Книжники средневековой Руси воспринимают Александра, как пример благочестивого мужа древности, богатыря, истинно великого государя, удостаивая сравнения с ним различных выдающихся деятелей своего времени, например князя Михаила Скопина-Шуйского, который «храбrostию Александру, царю Макидонскому, по всему подобенъ» в «Повести о победах Московского государства» [5, с. 20]. В «Сказании о Мамаевом побоище» литовские князья, увидев русское воинство, воскли чают: «Подобно есть Александра царя макидоньского въиньству» [6, с. 39], что ведет читателя к уподоблению Дмитрия Донского и его полков Александру и его воинам.

Авторитет образа Александра крепчал на русской почве также благодаря средневековому восприятию всемирной истории, которое отразилось в целом ряде сочинений ис-

ключительной политико-идеологической важности для Русского царства XVI в. Речь идет о «Послании Спиридона-Саввы» и выросшем из него блоке сочинений (прежде всего «Сказании о князьях владимирских») объединённых общей легендой.

В «Послании» заметно влияние мифа о египетском происхождении царя: «Ахтанав вълхв; сей роди Александра Македона», который «второе пооблада вселеною» [7, с. 160]. Когда Август венчается на римское царство, то его облачают в «митру царя Пора индийского, юже принесе Александр Македон от Инда» [8, с. 161]. Самого же Августа автор ставит в ряд ключевых монархов, поскольку по легенде от брата Августа – Пруса, ведет свое происхождение Рюрик [9, с. 162]. Кроме того царские регалии, одним из собирателей которых был Александр, после Августа оказались в распоряжении у византийских императоров, а от них перешли к русским царям: «боголюбивый Костянтин Манамах ... Снемлет же от своея главы и венец царьски ... посыает их» через митрополита «великому князю Володимеру Всеволодичю» [10, с. 164].

Так Александр в восприятии Руси XVI в. стал еще более важной личностью. Ведь теперь его деятельность уже непосредственно связана с формированием «Третьего Рима». Древнерусские авторы сумели с помощью вышеуказанных легенд связать библейских и античных монархов с русскими государями, легитимизируя их правление и поднимая его политический статус.

Мифологема Александра смешивает историю с беллетристикой, и наиболее ярким примером подобного слияния в средневековом представлении является «Лицевой летописный свод», где изложение ведется по хронографической Александрии, со всеми её легендарными приключениями и фантастическими образами. Здесь царь все также сын «Нектанавов», которому пишет амазонская «вождевныща», и который отважно «общед всю землю» и даже сумел «небесную высоту испытати, и глубину морскую» [11, с. 2, 371, 286].

Подобное долгоиграющее взаимодействие исторических представлений о царе с беллетристическими, открыло его биографию для различных интерполяций и сюжетных влияний, из чего вырастают новые легенды. Даже миниатюры «Лицевого свода» и Александрий приближают царя к русским реалиям эпохи, что отражается в образах людей, их одеждах и архитектурных элементах.

Образ Александра и его мифологема проникли в русские агиографические произведения и летописные памятники. Наличие пересказа Александрии в синодальном списке Псковской летописи было замечено еще Н.М. Карамзиным [12, с. 276], а в житии Александра Невского из первой Софийской летописи старшего извода сер. XV в., повествуется «О велицѣмъ князѣ нашемъ Александрѣ Ярославичи, о умномъ и о крѣпкосмысленомъ, о храбромъ тезоименитнаго ц(а)ря Александра Макидонъкаго» [13, с. 303].

Отметился Александр и в русской поэзии XVII в., а именно в стихах Симеона Полоцкого, который прибегает к личности царя для иллюстрации истинно справедливого суда: «Царь Александр наипаче вславися; Яко брегл правды», ведь «Кто, не слушав, судит; И правит, судя, – против правды блудит» [14, с. 24]. Даже в уникальных памятниках русской картографии находится почетное место для древнего царя. Так на рубеже XVII – XVIII вв. Семеном Ремизовым была создана «Чертёжная книга Сибири», где на чертеже «Всех Сибирскихъ градов и земель» [15, с. 85], с его «западной» стороны, в устье Амура находится надпись: «До сего места царь Александр Македонский доходил и ружье спрятал и колокола оставил лудмы» [16, с. 86].

Важной составляющей способствующей популяризации царя и формированию сакрального образа является его христианизация. В сербской Александрии отражены перипетии встреч Александра с пророками и ангелами, обувшее его единобожие и борьба с язычниками. Следует также отметить, что практически во всех произведениях посвященных Александру или лишь упоминающих его имя, он окутан всесторонней и всепоглощающей идеализацией, выступает мерилом высочайших доблестей, что приближает его образ к русским самодержцам, помазанникам божиим, мудрым и справедливым, поскольку их рукой движет божие проведение и они его представители на земле.

Народное восприятие мифологемы царя усложняли и расширяли различные легенды, притчи, а также литературные памятники близкие по содержанию и идеям к массовому читателю. Они увеличили многогранность Александра, что в свою очередь породило новые представления и выдумки.

На рубеже XV-XVI вв. на Руси появился перевод одного из сочинений отреченной литературы – «Аристотелевы врата» (также «Тайная тайных»), использующиеся в качестве гадательно-астрологической книги [17, с. 1-3]. Здесь содержались всевозможные поучения и наставления Аристотеля к его ученику Александру. Использование «Врат» в гадательных практиках закрепляет в народной среде за древним македонцем статус хранителя сокровенных знаний и посредника между высшими силами и людьми.

Еще «Тайная тайных» содержала указания Аристотеля по поводу врачевательных практик, что наделило Александра новой ипостасью. Дело в том, что отдельные указания и советы из «Аристотелевых врат» распространялись в виде выписок [18, с. 126], а также попали в различные лечебники и использовались на Руси для отведения или лечения хворей, что делает лик царя в народном представлении оберегом с исцеляющими свойствами. Также известны различные заговоры, апеллирующие к имени царя для защиты и отведения всяческих бед [19, с. 106].

В целом, русская литература и народная традиция настолько адаптировала образ Александра, что он входит в лубок [20, с. 8, 12], народные предания, легенды, сказки [21, с. 276] и даже обретает широкое бытование на печных изразцах и фасадах домов центральной России уже с первой трети XVII в. [22, с. 144].

Вместе с этим следует учитывать, что в западнорусской и украинской культурных, литературных или же фольклорных традициях образ царя не обрел широкого применения и развития. Хотя первоначально на малороссийских землях бытовали те же переводы греческих сочинений о царе, что и на Северо-Востоке, однако именно в Владимиро-Сузdalской земле образ стал изображаться на храмах и развиваться в разных литературных плоскостях. Отразилось на восприятии мифологемы образа и распространение в Юго-Западной Руси польско-литовского влияния и плоских же латинизированных хроник, переводов «Романа об Александре» в пер. пол. XVI в. [23], что отдало его от русского идеализированного архетипа с развивающимися фольклорными элементами (приближающими царя к былинным героям).

Интересно, что образ Александра оказал заметное влияние на фольклор и литературу соседних Польши и Чехии, но на просторах украинских земель, находящихся между двумя развитыми традициями восприятия царя, он не находит широкого распространения. Объяснить отличия восприятия лика Александра в различных культурно-исторических регионах Руси лишь с позиций специфики их источников невозможно (практически все они, как и ядро средневековой мифологемы о царе, восходят к одному архетипу – греческому «Роману об Александре»).

Дело скорее в специфике восприятия самих источников. Именно мироощущение, ментальность и особенности презентаций образа в различных областях Руси стали ключевым фактором. Кроме того, только лишь кругом источников нельзя объяснить сформированное русским восприятием сакральное значение образа царя и его множественные ипостаси проявившиеся в различных памятниках. Уникальные проявления образа Александра в свою очередь открыли психологию Северо-Восточной Руси для его обширного бытования в русском обществе.

Мировоззрение русского народа средневековой эпохи конструировало образ и развивало его мифологему не так, как это происходило в Западной и Южной Руси. Возможно, Александр был воспринят Владимиро-Сузdalской землей из-за его статуса сильнейшего правителя мировой державы, а для русского народа и его политических настроений, свойственно тяготение к лицу справедливого единовластного правителя, одаренного всевозможными доблестями. Так Александр сопоставлялся с русскими царями и ничем им не уступал

кроме веры, что в дальнейшем также нивелируется его христианизацией и приводит к органическому вплетению мифологемы царя в историю, литературу и фольклор Русского царства.

Литература

1. Королева Е.М. Рассказ о брахманах в древнерусской и латинской версиях «Романа об Александре»: источники и их модификация // Вестник ПСТГУ III: Филология. 2012. Вып. №4 (30). С. 41-58.
2. Послание Клиmenta Смолятича. Древнерусский текст и современный перевод / Подгот. текста, перевод и ком. Н.В. Понырко // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырко. СПб.: Наука, 1997. Т. 4: XII век. С. 118-141+599-604 (примечания).
3. Чумакова Т.В. Сюжет «Вознесение Александра Македонского на небо» в древнерусской культуре // Вестник СПбГУ. Сер. 17. 2014. Вып.2. С.103-107.
4. Там же.
5. Повесть о победах Московского государства / Изд. подг. Г.П. Енин. Л.: Наука, 1982. 160 с.
6. Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция // Сказания и повести о Куликовской битве / Изд. подгот. Л. А. Дмитриев, О.П. Лихачева. Л.: Наука, ленинградское отделение, 1982. С. 25-48.
7. Послание Спиридона Савы // Дмитриева Р.П. Сказание о князьях владимирских. М.-Л.: Изд. Академии наук СССР, 1955. С.159-170.
8. Там же.
9. Там же.
10. Там же.
11. Лицевой летописный свод XVI века. Всемирная история. Книга 3. М.: ООО Фирма «АКТЕОН», 2014. 748 с.
12. Карамзин Н. М. История Государства Российского Т. V изд. 2-е, исп. СПб.: Типография Н. Грече, 1819. 412+284 с. (примечания)
13. Софийская первая летопись старшего извода // ПСРЛ. – М.: Языки русской культуры, 2000. Т. 6 Выпуск 1. I-VIII + 581 с.
14. Симеон Полоцкий. Вирши / Сост., подг текстов, вступ. ст. и комм. В. К. Былининой, Л. У. Звонаревой. Минск: Мастацкая літаратура, 1990. 447 с.
15. Чертежная книга Сибири 1701 г. составленная 1699-1700 гг. С.У. Ремизовым и его сыновьями. СПб., 1882. 95 с.
16. Там же.
17. Сперанский М.Н. Из истории отреченных книг. Т.4: Тайная Тайных или Аристотелевы Врата / Тексты и материал для их объяснения собрал и подготовил к печати М. Сперанский. – СПб., 1908. – 318 с.
18. Там же.
19. Чумакова Т. В. Сюжет «Вознесение Александра Македонского на небо» в древнерусской культуре / Т. В. Чумакова // Вестник СПбГУ. Сер. 17. – 2014. Вып.2. С.103-107.
20. Русские народные картинки. Книга II: листы исторические, календари и буквари / Собрал и описал Д. Ровинский. – СПб., 1881. – 536 с.
21. Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: В 3 т. М.: Типография Высочайше утвржд. т-ва П.Д. Сытина, 1897. Т. 2. 445 с.
22. Постников В.В. Образ Александра македонского в русской материальной культуре // Вестник ДВО РАН. 2006. №3. С. 141-147.
23. Александрія // Хрестоматія давньої української літератури: (До кінця XVIII ст.) [Электронный ресурс] / Упоряд. О.І. Білецький. 3-є вид., доп. К.: Рад. шк., 1967. – Режим доступа: <http://litopys.org.ua/biletso/bilo30.htm> (дата обращения: 28.04.2018).

УДК 82

Ставицкий А.В.

Поэты и мифическая повседневность исторического бытия

Когда речь идёт о мифотворчестве, особенности психического восприятия человеком окружающего пространства следует помножить на смысловую избыточность языка. И тогда рождается культурное явление, которое принято называть мифопоэтикой. А она свойственна, хоть и в разной степени, любому носителю языка, независимо от качества ума и образования.

Поэтичность образов принятых в культуре любого народа располагается по шкале от высокой поэзии до выражений за гранью приличия, когда звучат метафоры по аналогии с эпизодом из фильма О. Меньшова «Ширли-мырли», где в ответ на угрозу: «глаз на жопу натяну», собирающая русский фольклор жена американского посла восклицает: «Глаз на джоп? Гениально!». И надо сказать, что с этой точки зрения вся речь окружающих нас людей по-разному поэтична. Нередко, даже, несмотря на свою вульгарность. Мы просто большую часть этой «поэзии» в силу привычки не замечаем. Но от того, что мы столь не-наблюдательны по отношению к собственному языку, поэзия, возможно, исчезает только для нас в силу нашего отношения.

Иначе говоря, в данном случае речь идёт о поэтических метафорах, обладающих силой создавать и менять целые миры. И потому, возможно, правы те авторы, которые сравнивают поэтическое творчество с медитацией, высший уровень осуществления которой приводит к состоянию единства со всем миром, весьма напоминающую метафору К. Бальмонта «безглагольность покоя» [1, с. 70]. А его призыв: «войди на закате, как в свежие волны, / В прохладную глушь деревенского сада» [1, с. 70], - у натуры чувствующей вызывает состояние, формирующее образы, когда душу омывает приветственный шёпот листьев и благоухающих цветов. А от них недалеко и до чувствующей и говорящей с нами вселенной, когда солнце светит, а птицы поют для нас, звёзды говорят с нами и весь мир существует для нас, даже если мы не заявляем этого публично.

В связи с этим стоит оговорить, что поэтическое не состоит из одних стихов и выражается в коллективном, характерном для каждого народа образно-художественном восприятии. Вот почему можно сказать, что сама жизнь при определённом ракурсе восприятия несёт его в себе и отражает в истории. В этом смысле, прав был Я. Парандовский, когда писал, что «не следует творцов, владеющих искусством слова, выделять из общей массы как какие-то особенные явления, редкие феномены или психологические ребусы».

Этой чертой, присущей всем людям, является потребность выразить в слове всякое явление жизни и тесно связанную с этим потребность выразить самого себя. Она почти физиологична, а ослабление или полное исчезновение ее – что случается лишь у очень редких индивидов – противоречит самой человеческой природе» [2, с. 33]. Вот почему, принятая романтиками терминология, допускающая употребление понятий «народ-поэт» или «народ-художник», которые применял ещё А.Н. Афанасьев, применительно к древним племенам, вполне допустима и ко дню сегодняшнему. Просто эту поэтику нам труднее заметить в силу её привычности, так как мы находимся как бы «внутри».

Однако, по мнению символистов «обладание, как можно более широкое, миром явлений должно быть положено в основу всякого философского или поэтического творчества» [1, с. 25]. И в этом смысле важно, чтобы люди не ограничивались теми своеобразными «смысловыми камерами» [2, с. 5], которые они создают для комфорта своего сознания, а пытались понять мир во всей его целостности. Но в любом случае, замкнутся ли они в своём мирке или будут стремиться к беспредельности, они будут нуждаться в той мифологии, которая их желания обслужит.

Возможно, поэтому мы не знаем, как много в нашем языке слов, которым мы, как правило, не придаём особого значения, затирая своим постоянным употреблением до банаальности. Но банальными они являются лишь для тех, кто не видит в употребляемых словах их внутреннюю потенцию, позволяющую им когда-нибудь зазвучать совершенно по-новому. Тому пример, одна из фраз Я. Парандовского: «пустота всегда остаётся пустотой, в какие бы одежды она ни рядилась» [2, с. 84], - весомо утверждал он, возможно не зная, и уж точно не вкладывая в понятие «пустоты» тот смысл, который придают ему на Востоке и, следовательно, в одной фразе сталкивая две мифологии. У человека голова должна быть пустой, а желудок полным, говорил один восточный мудрец, под пустотой подразумевая открытость. Но это лишь касательно человека.

Применительно к миру пустота на Востоке обретала статус того великого Ничто, из которого вышло всё сущее. Но для западного представления, в том числе в варианте с Я. Парандовским, она выступает синонимом бездарности и тупости. Удивительно: одно понятие, и столь разные подходы. Но так обстоит дело едва ли не с каждым словом, которое способно спроектировать обозначаемое им явление на бесконечность. Тем более, если речь идёт о фундаментальных понятиях, словах-фетишиах, несущих в себе универсальный в своей многомерности смысл и способных разворачиваться в миры-бездны, которые человек пытается выразить в словах. И связано это с тем, что «в человеке, как творце языка, действует еще нечто, что можно было бы назвать поэтическим инстинктом» [2, с. 158-159].

И он объясняется не только заложенной в человеке склонностью к творчеству, но и смысловой избыточностью языка. Кстати «по точности не уступает научным терминам» [2, с. 104]. И хотя сие мнение многие не разделяют, бездумно отбрасывать его не стоит уже хотя бы потому, что в периферийной сфере познания даже учёные без метафор не могут обойтись. А что тогда говорить о поэтах?

О роли поэтов польский мыслитель Леон Хвистек написал следующее: «Для того, чтобы мы могли пользоваться жизнью в полном смысле слова, определенная группа людей должна пребывать за пределами активной жизни, в мире мечтаний и абстракций, ибо для полноты жизни в широком смысле понимания нужны мечтатели и мыслители» [1, с. 65]. И не согласиться с ним может только очень ограниченный человек. Но разве то, чем занимаются поэты, не есть мифотворчество? И если их ставшее достоянием общества мифотворчество позволяет людям «пользоваться жизнью в полном смысле этого слова», то не означает ли это, что миф нужен людям для максимальной полноты их самовыражения?

В связи с этим весьма любопытной является мысль Я. Парандовского о том, что писатели «знание о человеке черпают не из наблюдения за жестами и гримасами своих близких, а из общения с самой идеей человека, какой она отражена в их собственной душе. Все познание осуществляется в нас самих. Каждое впечатление извне имеет ту ценность, какую вкладывает в него сознание воспринимающего. Ум мелкий отражает действительность как вода: точно, поверхностно, преходяще. Ум же творческий преображает ее, расширяет, углубляет, из вещей ничтожных делает великие» [1, с. 75]. И если учесть, что данное наблюдение может иметь отношение не только к писателям, но к каждому человеку с тем уточнением, что та или иная степень сочинительства свойственна всем с детства, кому, для приукрашивания своих заслуг или оправдания просчётов, а кому просто, чтобы было интереснее жить, можно вполне допустить, что чем талантливее человек, тем более выраженную склонность к мифотворчеству он проявляет, независимо от того, что он сам думает на этот счёт.

Естественно, в современном обществе с его мифическим культом рациональности, мало кто из учёных подобно Г. Гачеву может признаться, что он сознательно мифологизирует [4]. А поэзия строится на мифотворчестве, которое обращено *urbi et orbi*¹.

¹ *Urbi et orbi* – к городу (Риму) и к миру (лат.): фраза, с которой начинались наиболее важные обращения к римлянам в эпоху Древнего Рима и римских пап к католикам.

«Говорят, во Франции нет поэтов, - заметил как-то Наполеон и тут же не без юмора добавил, - а что скажет по этому министр внутренних дел?». Тем самым он невольно вовлекал в проблему развития одного из самых почитаемых видов искусств те сферы, которые не имели к поэзии никакого отношения, если не иметь в виду политический контекст. Но с другой стороны как можно этот контекст игнорировать, когда стихи поэтов распевали на улицах? А вдруг толпа в них услышит те призывы, после осуществления которых власть сама могла оказаться на улице? И тогда кто, как не министр внутренних дел, должен был быть самым большим знатоком поэзии? Кто, как не его отвечающие за идеологию подчинённые, должны были быть самыми внимательными читателями поэтов? И они таковыми были, не делая исключения даже таким гениям, как А.С. Пушкин, которого пытался курировать по обоюдному согласию сам Николай I. И даже спустя много лет после смерти великого поэта внимание к нему различных спецслужб выражается самым причудливым образом: от известного по анекдоту цитирования его строк «Души прекрасные порывы», где первое слово звучало как глагол и установка для службы безопасности, до перемещения памятника А.С. Пушкину в Севастополе с городской площади, которая после этого стала называться площадью А.В. Суворова, в размещённый неподалёку милицейский сквер. И как эти истории не мифологизировать, вплоть до мистики? Как связаться с прошлым, если оно нас манит и завораживает? Чем важен для нас диалог с прошлым, когда мы открываем для себя «века, загадочно былье» [1, с. 63]? Наверное, в том числе и тем, что через диалог с прошлым воспроизводят и закрепляют в своём творчестве поэты. Но почему? Не потому ли, что «Сновидения, которые преследуют человечество, иногда повторяются из века в век» [1, с. 24]? А поскольку диалог продолжается, мы должны быть готовы принять «новые, еще не открытые миры впечатлительности» [1, с. 24] тех, кто отражает его в поэзии сейчас. Кто сможет удержаться, если мифы уже заложены в них и нуждаются только в озвучивании? А поэты оказываются наиболее чувствительными к ним. Недаром за поэтическими откровениями нередко чувствуется какая-то обречённость, ожидающая каждого, независимо от того, какую роль он в истории сыграл, как это было с поэтами Серебряного века, которые с одной стороны воспевали и звали меняющую мир грядущую революцию, а с другой – предчувствовали связанную с ней вселенскую беду.

Тогда, в начале XX века, особую роль играло провозгласившее новую эру поколение, которое А. Блок назвал «дети страшных лет России» [1, с. 10]. Война им представлялась как «гигиена мира», уничтожающая всё слабое и больное [1, с. 115]. Только поэты не предполагали, что этими слабыми и больными для нового мира окажутся они сами. Тогда они ещё этого не знали, с восторгом принимая грядущую революцию, поскольку, по мнению одного из них, в такие эпохи «мы выплевываем нависшее на наших зубах прошлое» [1, с. 121], чтобы преобразиться. Но если бы от прошлого можно было так легко отделаться? Ведь оно пропитывает каждую клеточку живой души. И нередко, вместе с прошлым поэты вычёркивали и себя, чтобы оставить культуре и будущему только свой миф. Миф, которым мир будет жить и к которому будет возвращаться, чтобы обновиться снова [5].

Литература

1. Поэзия Серебряного века. М.: Изд-во Эксмо, 2004. 480 с.
2. Парандовский Я. Алхимия слова. Петрарка. Король жизни: Пер. с польского / Сост. и вступ.ст. С. Бэлзы; Ил. П. Сацкого. М.: Правда, 1990. 656 с.
3. Афанасьев А.Н. Мифы, поверья и суеверия славян. Т. 1, М.: Эксмо, СПб: Terra Fantastica, 2002. 800 с.
4. Гачев Г. Д. Национальные образы мира. Лекция Георгия Гачева [Электронный ресурс] / Г. Д. Гачев Режим доступа: <http://www.polit.ru/lectures/2007/05/24/kulturosob.html>
5. 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.

УДК 008 (091): 17.2-46

Темненко Г.М.

Мифические миры А. Грина как культурная утопия

Во многих рассказах и повестях Александра Грина черты крымской земли узнаваемо пропускают сквозь условные именования городов и поселений, которых нет ни на одной карте мира. И всё же Гринландия – не иносказание, не набор аллегорий – это особый мир, или, точнее, несколько родственных миров, созданных творческим воображением писателя. Закономерности его фантазии определяются прежде всего структурными особенностями романтического мифотворчества, которые получают более современное системное развитие.

В повести «Алые паруса» прекрасный мир мечты противопоставлен пошлому и злому мирку тупых обывателей – это образцовый вариант романтического конфликта между идеалом и действительностью, где перевес на стороне мечты. Ясность и выразительность воплощения этого мотива обеспечили наибольший успех именно этому произведению писателя. Прекрасный корабль с алыми парусами приплывает к берегу, где в убогой деревушке доверчиво ждёт его чистая сердцем красавица Ассоль. Событие дано как почти невероятное, однако для его свершения нет необходимости в волшебных обстоятельствах – нужны только два человека, умеющих ценить мечту.

Повести «Бегущая по волнам» и «Блистающий мир» в своей основе содержат то же самое противопоставление. Но в них совершаются чудеса, невероятные с точки зрения науки и здравого смысла. Фрези Грант легко и стремительно бежит по морским волнам. Друд без всяких технических приспособлений летает по воздуху. Те персонажи, которые пытаются извлечь выгоду из этих способностей протагонистов, равно как и недоверчивые узколобые обыватели, посрамляются в ходе развития действия. Однако содержание этих произведений не сводится к мелодраматическому торжеству чистых сердец.

Анализ позволяет увидеть в них сложное переплетение древних мифологем с мотивами и утопическими моделями Новейшего времени. В «Бегущей по волнам» амбивалентный архетип Великой матери осложнён разработанными символизмом чертами Прекрасной Дамы и Вечной женственности. При этом мотивы оберегания и заботы предстают не только как функции, имманентно присущие женскому началу, но и как непременное условие сохранения этого начала в мире [3]. Романтический бунт против трезвых расчётов повседневности оказывается не только неомифологическим торжеством иррационального начала, но и основанием для создания маленькой городской утопии. Город Гель-Гью, сберегающий статую Фрези Грант, сохраняет тем самым свою гражданскую свободу от посягательств богача Парана как на территорию набережной, так и на духовное здоровье горожан. Здесь примечательны не только верность прекрасной легенде, но и стихийно возникающее братство единомышленников.

Утопия Грина сакрализует эстетические и культурные ценности, попираемые рационализмом современной цивилизации. Гибель прекрасного судна вызвана брезгливым эгоизмом его хозяйки Биче Сэниель, дамы утончённой, но аристократически замкнутой, лишённой человеческой чуткости, способности к доверию и пониманию – свойств, которыми автор щедро наделяет её скрытую антагонистку Дэзи.

Несколько иной расстановкой сил отличается повесть «Блистающий мир», и всё же их сходство сильнее различий. В центре персонаж, также имеющий архетипическое происхождение: Друд – воплощение представлений об Истинном герое. Подобные фигуры каждая культурная эпоха наделяла достаточно узнаваемыми чертами: от истребителей чудовищ Геракла, Тезея или Персея и истинно культурных героев Орфея, Дедала и Асклепия – к христианским святым, в числе которых Святой Георгий не только являет кротость и

верность Богу, но и верой своей творит чудеса. Чудо Георгия о змие, удивительно популярный апокриф, с которым христианской церкви пришлось бороться много сотен лет, в конце концов становится законной частью канонического культа. Это важное свидетельство потребности культурного сознания в любую эпоху наделять образы героев способностью активного противостояния злу.

Дон Кихот Ламанчский, чьи трагикомические приключения отразили противоречия ренессансного сознания, сохраняет как сформированные античностью черты активного воздействия на окружающую действительность, воинственного противостояния злу во всех его проявлениях, так и христианскую доброту и стремление к милосердию.

Грин учитывает эти архетипические черты. Но у него, как и у других настоящих писателей, архетип предстаёт не как коллективное бессознательное, но скорее как культурное осознаваемое [2]. Друд внешне близок к Дон Кихоту в эпизоде с летательным аппаратом, снабжённым множеством серебряных колокольчиков – он выглядит маргинальной личностью, он осмеян, он почти отвергнут. Способность Тави поверить в возможность его полёта – столь же важная черта в данном тексте, как вера Ассоль, доверие Дэзи, отзывчивость Грея, чуткость Гарвея. Отличие этих героев от Дон Кихота в том, что их идеалы оказываются отнюдь не безумием. И качество этих идеалов отражает противоречия доминантных ценностей русской культуры XX века.

Только в «Алых парусах» открытость мечте ведёт героев к идеалу возвышенного личного счастья. Но и в этом произведении мотивы гуманизма и вопросы социальной справедливости выступают в качестве важных маркеров сути происходящего. Не случайно в советской экранизации 60-х годов капитан Грей (несколько неуклюже и прямолинейно по сравнению с авторским текстом) проявлял свои прогрессивные политические симпатии. Однако этот вставной киноэпизод позволяет увидеть не только сходство идейных позиций Грина с советской идеологией, но и важное отличие.

Построение социализма или коммунизма в отдельно взятой стране, благодаря победившей революции, становилось официально признанной целью существования целого государства и, на первый взгляд, логично вызывало к жизни сакрализацию мечты о справедливом обществе, казавшейся ранее недосягаемой. «Мы рождены, чтоб сказку сделать былью», – эти песенные строки звучали по советскому радио и в концертах неисчислимое количество раз.

Но жанр утопии, впервые зародившийся в диалогах Платона как миф о некогда прекрасном и всесильном, идеально устроенном государстве на острове Атлантида, – этот жанр и у Томаса Мора, и Томмазо Кампанеллы, и у Фурье, Сен-Симона или Оуэна, всегда выстраивал проекты идеального общественного устройства как жёсткой и прочной модели гармонизации социальных отношений. Их цели требовали детальной разработки способов разрешения возможных проблем и противоречий. Способы эти должны были минимизировать воздействие человеческих страстей на порядок, держащийся силой мудрых, для всех одинаковых законов.

А. Грин, чья юность была овеяна романтикой революционной борьбы, вполне сочувствовал идеям социальной справедливости. Но он не мог быть удовлетворён реальными свойствами государства, в котором во имя строительства грядущего рая игнорировались судьбы частных людей. Когда-то Платон в своём проекте идеального государства резко ограничивал не только возможности частной собственности, но и прежде всего индивидуальную свободу отдельных граждан.

Герои Грина (прежде всего любимые геройни) демонстративно бедны. Но бедность отнюдь не делает их счастливыми, напротив, становится источником тревог и испытаний. Мужские персонажи не могут быть названы богачами, но у Грея есть замок и корабль, Гарвей не ограничен в тратах, да и Друд, благодаря своим фантастическим способностям, видимо, владеет и многими средствами. Никто из них не гоняется за богатством, но использует его для того, чтобы творить добро.

Они предстают как аристократы духа (чем всё же сходны с платоновскими правителями), но их превосходство над окружающими состоит прежде всего в том, чего Платон не хотел терпеть: он как известно, изгонял из своего идеального государства даже Гомера. Герои Грина прежде всего обладают творческой энергией, жаждой открытий – и отнюдь не в духе научно-технического прогресса. Но неведомое, несбывшееся притягивает их и не в стиле символистских мечтаний, например, Зинаиды Гиппиус, возглашавшей: «О, я хочу того, чего не бывает, никогда не бывает...». Неведомое манит их как интуитивно предполагаемая вселенская гармония, она есть, они догадываются об этом, хотя глобальных обобщений не высказывают.

Грин не стремится к созданию жёстких конструкций. Напротив, чудесные миры – в одном из них живёт Фрези Грант, другой мечтает создать на земле Друд – расплывчаты и неопределённы. Однако у них есть вполне умопостигаемые черты. Фрези нетонет в волнах – её сила в способности видеть красоту и свободно устремляться к ней, а забота её – в том, чтобы спасать попавших в безвыходную ситуацию. И Друд объясняет свою способность летать по воздуху той красотой свободы, которую он желал бы сообщить и прочим людям. Это делает его личность ненавистной для носителей власти, а ведь силы свои он тратит на то, чтобы делать добро. Писатель верит в добродетель людей гуманистической культуры, и в согласии с традициями кантовской философии ценит только те добрые дела, которые совершаются людьми свободными.

Свобода, красота и добро – эта триада напоминает идущую от «Пира» Платона триаду красоты, добра и истины, прошедшую красной нитью через двадцать пять столетий культурного сознания Европы. Мифизация культурной утопии, как и во времена Платона, играет здесь двоякую роль. Миф более всего способен придавать мечте образную наглядность, убедительность конкретности.

И именно миф способствует эстетизации и сакрализации этой мечты.

Литература

1. Грин А.С. Собр. Соч. в 6-ти тт. М.: Правда, 1965.
2. Платон Собрание сочинений в 4 т. Т. 3: Пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1994. 645 с.
3. Темненко Г.М. Совесть-воспоминание у Пушкина и Ахматовой как архетип культурного осознаваемого // «Как в прошедшем грядущее зреет»: Полувековая парадигма поэтики Серебряного века. Сборник научных работ. М.: Азбуковник, 2012, С. 262–277.
4. Темненко Г.М. Трансформация архетипических представлений о Вечной женственности в романе А. С. Грина «Бегущая по волнам» // Культура народов Причерноморья. Симферополь, 2012, № 240, С.153–156.
5. Чаликова В.А. Утопия и утопическое мышление. М.: Прогресс, 1991. 405 с.
6. Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов: Пер. с англ. М.-К.: ЗАО «Совершенство», «Port-Royal», 1997. 384 с.

УДК: 130:3

Тимошук А.С.

Изменение мифа в НРД как движение ценностно-смыслового поля (на примере ИСККОН)

Меня воодушевляет тематика Международной конференции по мифотворчеству, которая уже второй год проводится в филиале МГУ в г. Севастополе. Ткань повседневности пропитана мифами. Эти универсалии культуры пронизывают не только когнитивную сферу, упорядочивая неизведанный мир Вселенной в жизненном мире homo sapiens, но и питают территории смыслов аксиологии и политики, эстетики и этики, права и естествоznания. Они делают неопределённым не только наше будущее, но и прошлое, пропуская сквозь свою призму субъективно-коллективное понимание истории. Вопреки всей мощи цефализации человека мифы остаются его многомиллионной родовой памятью, неустанно актуализируясь в новых исторических и культурных контекстах.

Особую роль мифы играют в плавильном кotle новых религиозных движений (НРД), где они создают напряжённость смыслодрамы субъекта, его ад и рай ожиданий, взлёт и падение чаяний, ноогенные экзальтации и неврозы, проживание жизни культурных героев другого хронотопа.

В статье рассмотрены некоторые мифы Международного общества сознания Кришны (ИСККОН от англ. International Society for Krishna Consciousness), которое в западных странах существует с 1966 г., а с 80-х годов распространилось как миссионерская организация в СССР.

ИСККОН является представителем традиции гаудия вайшнавизма (бенгальского вишнуизма). Понимание всех особенностей мифотворчества в этой НРД невозможно без таких областей познания как модернизация Индии, глобализация и массовые коммуникации, гендерные особенности традиционных культур, герменевтика сакральных текстов и социология религии. Здесь мы лишь затронем лишь некоторые аспекты социальных процессов самоидентификации в ИСККОН.

В рамках коммуникативной стратегии вайшнавизма необходимо постоянно проводить демаркацию ядра вайшнавизма от исторических и культурных наслоений, которые могут принимать характер мифов и религиозных идеологем.

Для анализа я выбрал наиболее резонансные тексты и комментарии основателя ИСККОН Бхактиведанта Свами, которые касаются отношения мужчин и женщин.

«В этой связи следует обратить особое внимание на слово викхятам. Мужчины славятся тем, что всегда осаждают красивых женщин; иногда они даже силой овладевают ими. Изнасилование запрещено законом, но на самом деле женщинам нравятся мужчины, которые могут изнасиловать их».

Шримад Бхагаватам 4.25.41. (комм.)

Данный комментарий может иметь амбивалентное прочтение. Как известно, то, что может быть двояко истолковано, именно так и толкуется. Видимо, Бхактиведанта Свами имеет в виду поведение мачо в рамках закона и нравственности. Однако такие комментарии могут обосновывать для последователей с неустойчивой психикой семейное насилие и подобные примеры не редки в ИСККОН.

Следует рекомендовать, чтобы на уровне лекторов была правильная подача, смягчение некоторых непонятных мест. К тому же со времён Прабхупады положение женщины в обществе изменилось, как в западных странах, так и в Индии. В Индии проблема насилия над женщинами стоит очень остро и только сейчас она выводится из серой

зоны в белую и активно осуждается. Нужно разграничивать абсолютные высказывания гуру о положении души, Бога, совершенствовании и относительные, которые касаются гендерных различий, политики, и пр.

Поэтому долг отца – выдать свою dochь замуж прежде, чем она достигнет половой зрелости. В противном случае она будет очень мучиться из-за того, что у нее нет мужа. Всякий, кто в этом возрасте удовлетворит ее вожделение, станет очень дорогой. Психология женщины такова, что мужчину, которого она встретила, едва достигнув половой зрелости, и который удовлетворил ее половое желание, она будет любить всю жизнь, кем бы он ни был. Это значит, что так называемая любовь в материальном мире сводится к удовлетворению сексуального желания.

ШБх 4.25.43. (комм.)

В процессе включённого наблюдения я слышал, как этот комментарий использовался для обоснования существования телегонии, ещё одного распространённого мифа. Следует отметить, что НРД склонны не только генерировать свои мифы, но и заимствовать иные. Подвижные границы трансцендентного и иллюзорного способствуют текучести религиозной мифосферы. Так, автору статьи, приходилось внимать разнообразным заимствованным нарративам внутри ИСККОН: «изобретение компьютера инопланетяниами», «банк России принадлежит США», «у древних людей были летательные аппараты», «шттрих код – знак дьявола» и пр.

В религиозной среде есть своё эстетическое ядро. Так, Бхагавата пурана имеет своей целью беспримесную преданность, бхакти без всякой кармы или гъяны, без добавления парапротивного, астрологического, обыденного. Это то, что Бхактиведанта Свами называл наука чистого преданного служения. Однако для массы верующих жизненно необходим религиозный фольклор в виде мифотворчества, сшивающего границы повседневности.

«Как правило, женщины настолько похотливы, что, когда на них нападает мужчина, будь то муж или кто-то другой, им это доставляет удовольствие».

ШБх 4.26.26.

Со времен Прабхупады положение женщины изменилось и многие высказывания по отношению к ним следует рассматривать как пережиток прошлого, проявление мужского шовинизма. В бытность Прабхупады семейное насилие не рассматривалось как преступление. Комментарии Прабхупады отражают не только вечные идеалы, в них есть то, что обусловлено индийской культурой конца XIX – начала XX вв., а также то, что считалось высшей культурной нормой во времена формирования исторического Бхагаватам в Средние века. Ведь Бхагаватам, как и иная эпическая литература, это живая традиция комментирования.

Такие высказывания, как «женщина должна быть покорной мужу», «жена – слуга мужа», «у женщин меньше объём мозга» и т.п. обусловлены историческим фактом экономического и интеллектуального доминирования мужчин. Сегодня нужно скорректировать эти положения в сторону равного взаимного уважения мужчин и женщин. В закрытых религиозных организациях многие женщины имеют личный опыт пережитого насилия. Если представить те чувства, которые им пришлось испытать, и ту моральную травму, ставшую затяжной депрессией, то в контексте всего этого текст выше звучит не только не объективно, без понимания природы женщины, но и, просто, кощунственно.

В любой религиозной организации накапливается со временем массив высказываний, которые являются относительными и историческими, однако подвергаются абсолютизации. Межпоколенческий разрыв неизбежно вносит корректизы. Те, кто воспитывались в монастырской культуре, склонны к абсолютизации всех проявлений личности гуру,

что часто повергает новообращённых в шок. Нужно разграничивать в личности и в комментариях Прабхупады абсолютное и относительное, мифологическое.

Помимо гендерной сферы повседневный труд – ещё одна область мифотворчества и манипулирования. Так, установка «тяжёлая работа — для ослов» девальвирует ценностно-смысовые основания повседневного труда. Характерное послание, распространяемое в социальной сети ИСККОН:

«Меня зовут, я из Хотел поделиться с вами информацией. Последнее время преданным очень сложно стало находить работу, которая соответствовала бы нормальным вайшнавским требованиям. Очень обеспеченный преданный из края открыл компанию "....." где есть возможность не выезжая из своего города зарабатывать каждому. На данный период времени компания только набирает обороты. Посмотрите пожалуйста видеоролик до конца и дайте обратную связь.»

Сегодня происходит обновление отношения к труду в ИСККОН, актуализируются цитаты из традиционных текстов о необходимости честного общественно полезного труда. Возникновение мифологемы «не работать как осли» связано с маргинализацией организации в конце прошлого века.

В 90-е годы последователи ИСККОН были вырваны из системы образования, так как «университеты – это бойня». Естественно, что без образования нормальный доход можно получить только через лёгкие продажи, сетевой маркетинг, что не изменило маргинального образа кришнaitов в России.

М.С. Шевченко в своей диссертации «Мифотворчество религиозной организации «Свидетели Иеговы» в конфессиональном пространстве Забайкальского края» (2012 г.) высказал гипотезу о том, что мифотворчество является способом выживания НРД в широком обществе и главным носителем этого выступает мифологема «мы и они», которая состоит из противопоставления, вызова и стремления распространить своё влияние.

Применительно к кришнaitам этот конструкт можно назвать «всеобщая кришнаизация» или мифологема постепенного, но тотального распространения учения Кришны. Схожие стратегемы есть и в других религиях – всеобщая христианизация, исламизация и т.п. В ИСККОН имеет место эволюция данной мифологемы из концепции «шафранового рая», где в совершенном обществе живут только брахмачари (монахи) до мифа эко поселений варнашрамы, где вайшнавы не будут работать (работать будут осли и бараны), а будут проводить высокооплачиваемые семинары для рабочих, а те будут вдохновляться их чистой жизнью. Почти как из предреволюционной карикатуры: рабочие (мы работаем на Вас) держат на голове священников (мы молимся за Вас).

Несомненно, ИСККОН как общественная организация весьма неоднороден, в нём есть либералы, центристы, консерваторы и фанатики. Обозначенные мифологемы в большей степени характерны для радикальной части НРД. Эволюцию рациональности РОСК за последние 30 лет можно рассмотреть на примере лозунгов: спасаем всех (1991 –1997), построение совершенной общины варнашрама (1998), углубление вайшнавского образования (бхакти шастры) 1999, интеграция в общество (начало XXI в.). Таким образом, для достижения зрелости российскому ИСККОН понадобилось около 30 лет и возможно описанные мифологемы уже преодолены.

Миф – личностное переживание бытия. Миф создает ауру коллективных смыслов. На нём построена поэтика действия. Миф заключается не в имени, а в именовании, означении, погружении реципиента в мифологический контекст. Это создает «правду для двоих», ассоциативную истину, трансляция которой осуществляется через примыкание к малой смысловой группе.

Традиционная культура помогает нам уйти от имени в текст-контекстные отношения. Я рад, что организаторы конференции расширяют значение мифа в культуре, уходят

от дихотомии мифос – историческая правда. Мало какая из общественных структур может быть чистой наукой, религией, политикой и т.п. Мифотворчество встроено в жизненный мир всех общественных подсистем.

Переосмысление мифа открывает широкие возможности и для религиоведения: апология мифа, презентация мифологичности жизни, и, апогей мифа – абсолютная мифология сакрального текста, как сопряжение инфраличного и ультраличного. В абсолютной мифологии раскрывается богатейший запас средств невербально-эстетического воздействия.

УДК 81`27

Тиунова О.В., Пименова М.В.

Мифопоэтическое восприятие народа: дом и его обитатели в русской лингвокультуре

В русской лингвокультуре, как и любой иной, концепт *дом* занимает важное место. Дом – это место обитания человека, его семьи, рода [1]. Культура любого народа содержит в себе элементы суеверий, поверий, связанных со значимыми элементами культуры. Таковыми являются и дом, и его обитатели.

Насыщенной и богатой является символика постройки дома (мотив закладки жертвы в углы будущего дома), его заселения (перенесение огня из старого очага в новый дом), входления 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.).

Объектом рассмотрения в данной статье стал мифологический персонаж – постоянный жилец дома – *домовой*. В современном урбанистическом мире о домовых уже забыли. Однако русская лингвокультура аккумулирует культурную память народа, хранит и передаёт накопленные знания в языковых знаках [2]. Остановимся на них подробнее. В качестве иллюстративного материала в статье используются конструкции с включенным препрезентантом исследуемого фольклорного концепта [см.: 3] – *домовой* – из Национального корпуса русского языка (www.ruscorpora.ru).

Начнём с имён домового. Кроме прямого названия, домового именуют *хозяин* (*Батюшка домовой, хозяин заревой, приди мово угощеньца откушать, сядь рядом, поговорим ладком!* Рожнова. Народный календарь) и по-доброму – *хозяинушко* (*В каждом доме есть домовой, хозяинушко такой, бородатый, мохнатый, ушастый, с добрыми глазами...* Он наблюдает за нами, не веришь? Личутин. Крылатая Серафима), *батюшка*, *дедушка* (*Не дам! Дедушка домовой, спаси!*.. Гладков. Повесть о детстве). *Батюшка, хозяин, дедушка* – так называли главу дома. Домовой – это предок (*Главным же был, несомненно, персонифицированный предок – домовой.* Еремеева. Лекции по русскому искусству). Домовой мог жить один или со своим семейством (*Или же хозяин, стоя в воротах и кланяясь на три стороны, говорил: «Батюшка домовой и матушка домовая, батюшка дворовой и матушка дворовая со всем семейством, пойдёмте к нам на новое жилище с нами жить!* Еремеева. Лекции по русскому искусству). Верили, что тот, кто построил дом, после смерти не покидает его, а остаётся жить в нём духом-покровителем. Современное имя домового – *барабашка* (*У вас барабашки в доме не водятся?* Геласимов. Год обмана).

Это дух невидим. Он появляется только перед тем, кого считает своим (*А дедушка наоборот сказал – добрый знак, раз домовой тебе показался, за своего, значит, признал.* Елизаров. Pasternak). Его причисляют, как и всех дохристианских фольклорных персонажей, к нечистой силе (*Я – леший, ты – домовой, мы, согласно табели о рангах, ровня, нечисть* сугубо мелкотравчатая. Дежнев. В концертном исполнении).

Каков внешний облик домового, знает каждый житель России. Этот фольклорный персонаж с детства мы видим на рисунках в книгах, в мультфильмах как небольшого роста человека, лохматого, бородатого (*Все участники опроса уверены, что домовой имеет небольшой рост, почти половина (45%) представляет его бородатым старицком, 29% думают, что он мохнатый, 13% видят его неопрятным.* Барабашка, домовёнок, он же – Кузя // «Наука и жизнь», 2008). Его изображают в лаптях и косоворотке (*Во всех книгах и мультиках, где встречался этот персонаж, он был совсем другой. Я же знаю, как выгля-*

дит домовой. Он должен быть маленький, весь заросший бородой, лохматый-кудлатый, в каких-нибудь лаптях или валенках, в подпоясанной косоворотке. Сабитова. Где нет зимы). Именины домового празднуют 10 февраля (*По народным представлениям, домовой справляет именины 10 февраля, в день Ефрема.* Шотландия. Февраль).

У домового есть предпочтения. Он любит лад в семье, где каждый занимается своим делом. Он не выносит сквернословия (*Домовой любит дружные семьи, не любит сквернословов.* Нечаева. Духи – хранители дома) В доме запрещалось свистеть (*И свистеть в доме нельзя – совсем не потому, что денег не будет, а потому, что домовой может уйти.* Нечаева. Духи – хранители дома). Чтобы задобрить домового, ему ставили кашу (*Нельзя браниться в доме: отворяешь его для нечистой силы. От нее обороняет домовой. Ему выставляли на загнетке печи горшок каши.* Балдин. Московские праздные дни), черный хлеб и мёд – обрядовую еду (*А в доме был домовой. Он любил черный хлеб с гречишным медом.* Лазарчук, Успенский. Посмотри в глаза чудовищ).

Как проявляет себя домовой? Он издает неопределённые звуки ночью (*В доме имелся свой домовой, он шуршал по ночам.* Токарева. Своя правда), будит человека (*Ночью не спал, это домовой в бок меня толкал.* Шаргунов. Чародей), внезапно ночью громко роняет вещи (*Даже тишина Нифонтова дома, которая поначалу казалась могильной – когда не скрипят сами собою углы и половицы, не шуршат мыши, не пиликает сверчок, даже домовой ночью не роняет на пол ковша с кадушки, – была теперь уже иной: тишиной обмороенной весенней земли, скоро зашепчующей под ветром травами и цветами.* Иванов. Сердце Пармы). Предупреждая о чем-то, домовой наваливается на человека во сне (*А може, кого и домовой во сне душит.* Пастернак. Доктор Живаго). Основными функциями домового являются наблюдение, покровительство, помощь, предупреждение и спасение (*–Помогай, бат, дедушка домовой!* Гладков. Повесть о детстве).

Непонятные действия домового называют причудами (*Волец шептал о том, как у них в клети чудил однажды домовой.* Ладинский. Анна Ярославна – королева Франции).

Обычно считалось, что домовой живёт за печью (*А еще говорят, что за печкой живет домовой, и это он воет.* Колпакова. Большое сочинение про бабушку). Вариантом обитания было подпечье (*Полагали, что в важные для семьи дни души умерших предков слетаются к печи; что в подпечье или за печью живет домовой – покровитель дома, и когда семья перебиралась на новое место жительства, под печь ставили лапоть, чтобы домовой, как на саночках, уехал вместе со всеми.* Печь согреет, накормит и порадует душу // «Народное творчество», 2004.02.16). Из-за этого домового называли *подпечником* или *подпечным*.

Именно печь – сакральный центр избы, очаг – были тем важным локусом, который удерживает домового в избе (*У печи славяне давали клятвы, у печного столба заключались договоры, в печурки прятали молочные зубы детей, в подпечье обитал покровитель дома – домовой.* Еремеева. Лекции по русскому искусству). Стены дома могли перестраивать, но печь оставалась нетронутой. Как только печь разрушали, домовой покидал дом (*Говорили, что домовой никуда из дома не уходит, пока печка цела.* Колпакова. Большое сочинение про бабушку).

В каждом доме должен жить свой домовой. Местом обитания домового может служить чердак (*Домовой прибежал с чердака, водяной вылез из колодца...* Шварц. Дракон), подпол (*Где-то под полом живет домовой, невидимый жилец, сторож всех живущих.* Шишгин. Венерин волос), подвал (*Вот итог её двадцатичетырехлетней жизни: пустой дом и домовой в подвале.* Токарева. Своя правда), чулан (*Нужно будет его к съемкам как-то подключить, а то просидит вот так, точно домовой, в своем чуланчике, когда вокруг такие дела творятся!* Андреева. Многоточие сборки). Другими словами, домовой живёт в нежилой части дома, где его никто не видит. Чердак, запечье, подпечье, задний угол дома – это те места, «которые традиционно воспринимаются как обиталище душ умерших предков» [4].

С домовым связывались некоторые поверья. Считалось, что если в доме пропала вещь и ее никто не может отыскать, это домовой взял ею позабавиться (*Наши бабушки и прабабушки объясняли внезапное исчезновение и столь же внезапное появление вещей тем, что домовой решил поиграть.* Акимова. Умные вещи). Нужно было вежливо обратиться к домовому, чтобы он вернул то, что взял (*Сначала она клялась, что вот именно сюда положила, где сейчас нет, а потом начинала тихонько бормотать про себя: «Домовой-домовой, поиграй да отдай».* Сабитова. Где нет зимы).

При переселении в другой дом, хозяйка переносила в новый дом из старого угли (*В новопостроенную избу переносился огонь из старого жилища и переселялся домовой.* Еремеева. Лекции по русскому искусству). Или это были веник и кошка. Именно на них въезжал на новое местожительства прежний домовой. Домового нужно было уговорить уехать из старого дома (*Когда ломали избу, брали икону, хлеб и вызывали домового: «Батюшка домовой, выходи домой».* Еремеева. Лекции по русскому искусству).

Некоторые пословицы содержат в себе упоминания о домовом. Сейчас значение таких пословиц забыто. Многие словари их даже не упоминают (*От большого ума лохмотья да сумы, а барыша ни шиша. В любой избе свой домовой. Ванька Юлёнков хоть дурак, а своим норовом живет.* Гладков. Повесть о детстве). Пословица *В любой избе свой домовой* означает «у каждого человека свои правила жизни».

В домового верят и другие народы. У него разные имена, он принимает разные обличья. У каждого народа свои обычай и традиции, связанные с домовым – духом-предком (*Вот только хозяйка такого дома постоянно болеет, да еще и должна каждое утро кормить айтвараса завтраком. Латышский домовой называется рунгитис. Обычно он принимает кошачий облик и приносит в дом зерно.* Нечаева. Духи – хранители дома). Вера в духов-предков была свойственна и русскому народу [см. подробнее: 5].

Домовой – часть мифопоэтической картины мира русских. Через устное народное творчество, поверья и суеверия мы проникаем в ментальность народа [6]. Обращаясь к фольклорным концептам, воссоздавая их структуру, возможно заметить забытые символы, не утратившие свою актуальность и по сей день.

Литература

1. Плотникова А.А., Усачёва В.В. Дом // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5 т. / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 2. С. 116-120.
2. Левкиевская Е.Е. Домовой // Славянские древности. Этнолингвистический словарь : в 5 т. / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 2. С. 120-124.
3. Пименова М.В. Фольклорные концепты // Концепт и дискурс: коллективная монография; отв. соред. Г.Н. Кенжебалина, М.В. Пименова. Павлодар-Кемерово-Киев-Витебск: Кереку, 2012. 178 с. С. 54-87. (Серия «Поликультурное пространство языка в Казахстане». Вып. 2).
4. Домовой // Русская народная мифология. Режим доступа: https://www.e-reading.club/chapter.php/1007911/5/Levkievskaya_-_Russkaya_narodnaya_mifologiya.html. Дата обращения% 30.05.2018 г.
5. Пименова М.В. Этногерменевтика русской сказки : монография / М.В. Пименова. М. : ИНФРА-М, 2018. 355 с. (Научная мысль).
6. 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. 376 с. С. 70-105. (Серия «Концептуальный и лингвальный миры». Вып. 5).

УДК 82.09

Умурзакова А.М.

Античный миф в поэтике Иосифа Бродского

Античная мифология является основополагающим истоком творчества во всех областях духовной и материальной культуры. Многие поколения философов, драматургов, поэтов в основе своих научных трактатов, произведений искусства, опирались на культу́рологическое сознание эпохи Древней Греции и Рима.

Иосиф Бродский – яркий представитель трансцендентных смыслов и культивирования символизма бесконечности бытия в образах и архетипах. В его поэтике доминирующим началом выступают античные мифологические сюжеты. Например, послание автора «К Урании» прослеживает развитие вечности в рамках хронологического хода времени. Расширение пространства раскрывается читателям на фоне нескончаемого земного миро-здания, сфокусированного на вещной точке материалистической матрицы. Поэт-философ пишет: «И при свете слепых коптилок / видишь: она ничего не скрыла / и, глядя на глобус, глядишь в затылок» [1, с. 178].

Из мифологического контекста известно, что Урания – муз астрономии, дочь Зевса и Мнемосины, играющая роль исследовательницы распорядка Вселенной. Поэт, воплощая художественное время через призму осмысления Абсолюта и слияния человека с вечным, обращает внимание на нескончаемое познание мира. Еще А. Ф. Лосев говорил о том, что весь космос есть не что иное, как чувственно-материальный космос, т.е. космос видимый и слышимый [3, с. 22].

Древнегреческий образ, представленный читателю иносказательно, раскрывает земное время как связь с ирреальной, хтонической силой. Сочетание человеческой жизни с ходом истории имеет общий язык с иррациональным разумом, воплощением которого является Урания. Отражение бесконечности мира посредством созидательно - интегративной функции мифа, погружает читателей в раскрытие культурологического контекста античного миропонимания, расшифровывает древнегреческую реальность при помощи осмысления фатума.

В контексте заданной темы не менее важным представляется нам произведение Иосифа Бродского «Дидона и Эней», воплотившее в себе черты римской поэзии. Любовная история царицы Карфагена и троянского героя воспета поэтом наравне с Вергилием. Мифологическое переживание, зафиксированное талантливым, символическим языком писателя, погружает ценителей прекрасного в раскрытие сущности антропологического познания мужской и женской природы.

Образ Диодоны сочетает в себе две роли – правительницы и возлюбленной. Однако функционально роль возлюбленной становится преобладающей. Для героини не существует ничего важнее личного счастья. Попав под власть Амура, бога любви, героиня начинает жить эмоциональной составляющей женской природы. Весь мир царицы после встречи с объектом страсти стал ограниченным, фрагментарным, бурные чувства к Энею затмили разум, импульсы души влюбленной, с некоторых пор, направлялись только на восприятие образа, тела, вещей обожествляемого ею человека («...для неё весь мир кончался краем / его широкой греческой туники, / обильем складок походившей на / остановившееся море...» [2]).

Миф о покинутой, страдающей женщине усиливает трагичность ситуации Энея, забывшего, что жизнь – это исполнение воли богов («...Он же / смотрел в окно, и взгляд его сейчас / был так далёк от этих мест, что губы / застыли точно раковина, где / таится гул, и горизонт в бокале / был неподвижен...» [2]).

Синкетизм реальности человеческой и сверхъестественной обостряет конфликт родовой жизни, приобщая главных героев к соучастию Космоса. Подобная форма миропонимания помогает поэту давать личную оценку персонажам и их действиям («...её любовь / была лишь рыбой – может и способной / пуститься в море вслед за кораблём / и, рассекая волны гибким телом, / возможно, обогнать его... но он – / он мысленно уже ступил на сушу» [2]).

Художественное пространство, созданное писателем феноменологично, эмпирично и синтетически жизненно констатирует различные степени отображения мифологических слоев в произведениях. «Встречи» поэтической и античной энергий в творчестве автора одухотворяют суть и понимание пространственно-временных деталей и вещей. Поэзия Иосифа Бродского несет общественно важное, культурологическое значение, когда мифическое бытие обладает реально-вещественным воплощением и характером.

Доказательством этому может служить мнение Ф. Шелинга, который в своей работе «Философия искусства» говорил о том, что высшее проявление человеческой природы в искусстве окажется возможным только там, где величие мысли побеждает несчастье [4, с. 210].

Таким образом, настоящий поэт не просто использует мифологический сюжет в своих произведениях, но и дополнительно видоизменяет и перерабатывает его до такой степени, что читатель, вступая в диалог с творческим сознанием автора, испытывает катарсис, преодолевая мрачные порывы своей души. Эстетические переживания, вызванные реакцией на «мифологическое погружение» разума, помогают приобщить человечество к истокам познания мира.

Литература

1. Бродский И. Урания: Стихотворения. СПб.: Азбука-классика, 2004. 224 с.
2. ИОСИФ БРОДСКИЙ «ДИДОНА И ЭНЕЙ» [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://www.askbooka.ru/stihi/iosif-brodskiy/didona-i-eneuy.html>
3. Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. 2-е изд., исп. М.: ЧеPO, 1998. 192 с.
4. Введение в литературоведение: Хрестоматия: учеб. пособие для филолог. спец. вузов / Сост. П.А. Николаев и др. : Под ред. П.А. Николаева. 2- е., исправ. и доп. М.: Высш. шк., 1988. 480 с.

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

УДК 159.961.4

Иванова Е.В.

Особенности современного религиозного мифотворчества в женских спиритуально-коммерческих движениях³

Современное мифотворчество проявляется сегодня во многих сферах деятельности человека. Концепции демифологизации модерна сменилась парадигмой ремифологизации в постмодернизме, усиливаясь в информационном пространстве. Однако мифотворчество разнообразно, особенно в экзистенциальных поисках смысла жизни и места человека в обществе. Думается, что для описания данных процессов уместно применить понятие «мифологическое смыслообразование», которое также многоаспектно, многогранно, но все же имеет ряд общих черт.

На взгляд автора, такими чертами являются: 1. простота, наличие особой логической схемы, выраженной через символы, наполненные в различных культурных реалиях своими значимыми смыслами; 2. феноменализм объяснительных схем: видимость и сущность в мифе практически не различаются, причинно-следственные связи крайне упрощаются, часть замещает целое, поверхностные взаимосвязи могут быть приняты за глубинные; 3. антропоморфизм; 4. дуализм, движение через бинарные оппозиции; 5. а-историзм (восприятие мифа и наделение мира смыслами как единственно возможного вечного течения событий и как единственno верного изображения этих событий; 6. панацеизм – смыслы мифа позволяют найти твердые основы бытия и рецепты практического действия в мире [2, с. 59].

Думается, что названные компоненты мифологического смыслообразования наиболее ярко проявляются в женском мышлении и в женских экзистенциальных духовных поисках. Локусом их проявления становится современная религиозная мифология [3, с. 89], реализуемая через практики. Такими практиками являются психологические и эзотерические женские тренинги, занятия на саморазвитие в себе женских магических качеств, шаманские практики, которые проявляют свою институциональность в виде слабо-организованных социальных групп - любая из интересующихся женщин может узнать о предстоящих занятиях, посетить их, пообщаться, найти друзей и прикоснуться к сверхъестественному, получив доступ к «духовности», как они это понимают. С.И. Самыгин, говоря о таких практиках, относит эти группы к «нижшим из возможных уровней организации» и считает, что «они располагаются на пограничной черте, отделяющей минимально организованное движение от неорганизованной массы людей, проявляющих интерес к новой «духовности». [8, с. 135].

Другой отечественный религиовед, И.Я. Кантеров также подчеркивает отсутствие жесткой организационной структуры в таких организациях, утверждая, что «Чаще всего – это аморфные группы практикующих, предпочитающих мыслить глобально, а практиковать локально» [5, с. 710]. Привлекательным для адептов является отсутствие религиозной дисциплины, жесткого табуирования, и, главное, – это свобода выбора «духовности», то, что удобно сейчас и практически значимо. Поэтому опорой не является вера в загробное

³ Работа выполнена при поддержке Гранта РГНФ проект а1 «Гендерные и религиозные аспекты идентичности российских женщин в рамках спиритуально-коммерческого движения». № 17-33-00023.

воздаяние, Страшный суд, ад и рай, эти религиозно-философские вопросы заменяются женской религиозной мифологией. Термин «лоскутное верование» (patchwork belief), уже ставший одним из устоявшихся в религиоведении для такого типа религиозности, достаточно хорошо описывает содержание верований adeptов Нью-Эйдж, как своеобразный микс.

В религиозной мифологии через мифологическое смыслообразование реализуется раскрытие двух глубинных архетипов – архетипа Мага (Магини) и архетипа Богини. Рассмотрим подробнее их проявление в женских спиритуальных практиках. М. Марк и К.Пирсон отмечают, что «когда у человека активирован архетип Мага, он становится катализатором изменений.

Доверяя синхронизму или значимым совпадениям, человек ожидает, что если он сделает свою часть работы, Вселенная пойдет ему навстречу» [7, с. 142]. Если во времена Средневековья к воплощению этих архетипов в женском поведении относились крайне отрицательно, то в современной культуре вследствие инверсии многих этических, эстетических и гендерных ценностей произошел синтез – Богиня может проявляться через магические практики современных Ведьм.

«Первозданная женщина – здоровье всех женщин, она представляет собой женскую душу.. И она нечто большее – это источник женственности... Она – это мысли, чувства, воспоминания» - так пишет об одном из архетипов Дикой Женщины, раскрывающейся через огромное количество мифов и волшебных сказочных сюжетов К.П. Эстес в «Женской Библии» - «Бегущая с волками» [9, с. 22]. Поэтому очень часто в женских практиках ритуальная часть начинается с приветствия молодых волшебниц (например, это «Школа счастливых отношений М. Мураховской», «Академия частной жизни Л. Ренар» [4, с. 249]. Высшее существо, таким образом, в ведовстве является бивалентным – то она Богиня, то проявляет себя как Ведьма (с позитивной коннотацией). «Современные ведьмы сознательно ставят во главе женский образ как своеобразный противовес официальным религиям – христианству, иудаизму и исламу, где женщина занимает второстепенное положение... На земле Богиню представляют ведьмы, которые должны использовать свое мастерство на благо человечества, а применение магии в целях зла запрещено... В ведовстве очень слабо развита организация... Богиню называют «имеющей тысячи имен» и поклоняются различным ее воплощениям» - так пишет одна из исследовательниц современной Вики Р.Э. Гилей [1, с. 534-535].

Очень интересны обрядовые действия – они не требуют особых затрат, действия могут иметь символический характер (что и связано с мифологическим смыслообразованием), например – обращение к Луне. Молодая Луна – это Артемида (Диана-охотница), свободная, молодая, не принадлежащая ни одному мужчине. Полная Луна символизирует собой материнство (кормящая мать, жена) – Селена, Деметра, Иштар, Исида. Убывающая Луна – это стареющая мудрая женщина, хранительница тайны смерти – Геката, Кали, Никс, Дурга. Она – «Та, что Знает». «Она живет в каждой из нас. Она цветет в глубинах женской души-психики, она – хранительница женских намерений, женской традиции... она показывает нам, что значит быть не состарившейся, но умудренной» [9, с. 59]. Как пишет далее Р.Э. Гилей «Образы богинь и богов могут также обозначать архетипы, укоренившиеся глубоко в подсознании человечества и составляющие коллективное бессознательное» [1, с. 537].

Другая исследовательница - К.П. Крайст - считает, что обращение к культу Богини – это не только поиски женщинами новой духовности, но и своеобразное проявление феминизма. «В ритуальной магии энергия достигается путем волеизъявления. Женщины, собирающиеся в круг, чтобы почтить Богиню, верят, что их воля будет услышана и окажет определенное воздействие на мир» [5, с. 548]. При этом она подчеркивает, что такие же ритуалы могут использоваться женщинами не только в религиозных поисках обретения духовности, но и на неформальных собраниях женщин. Для этого автор использовала весьма интересный для нашего исследования термин – «психический активизм». «Я назы-

ваю психическим активизмом любой вид деятельности, направленный на изменение мира и привлекающий для этого мифологию и символы» [5, с. 548].

Оценивать данное явление религиоведу достаточно сложно. С одной стороны, это явление современного периода феминизации и секуляризации, которое широко распространяется среди женщин. С другой стороны, многие практики ориентируют женщину по-новому посмотреть на себя как хранительницу очага, осмыслить свое женское предназначение для семьи, но в новом качестве. Снять чувство одиночества, страха, разить в себе что-то новое, «двигаться вперед». Все эти практики отражают процессы кризиса семейных отношений в современном мире, возможность их нового построения на основе чувства не андрогинной любви, а любви-заботы, любви-знания, любви-уважения (по Э. Фромму).

Литература

1. Гилей Р.Э. Ведовство как культ Богини // Женщины в легендах и мифах / пер. с англ. О.Перфильева. М: КРОНН-ПРЕСС, 1998. С. 526-546.
2. Иванова Е.В. Смыслообразующая функция мифа (образ культурного героя). Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2004. 296 с.
3. Иванова Е.В. Религиозная мифология: Учеб.пособие. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2011. 187 с.
4. Иванова Е.В. Женская религиозная мифология: обретение смыслов через идентификацию с культурными героями // Сила слабых: гендерные аспекты взаимопомощи и лидерства в прошлом и настоящем. Материалы Десятой международной научной конференции РАИДЖИ и ИЭА РАН. 2017. С. 246-250.
5. Капути Д. Психический активизм: мифотворчество феминизма // Женщины в легендах и мифах / пер. с англ. О.Перфильева. М: КРОНН-ПРЕСС, 1998. С. 547-565.
6. Кантеров И.Я. Нью Эйдж // Религиоведение. Энциклопедический словарь. М.: 2006. С. 710-711.
7. Марк М., Пирсон К. Создание бренда с помощью архетипов / пер. с англ под ред. В. Домнина, А. Сухенко. СПб.: Питер, 2005. 336 с.
8. Социология религии / С.И. Самыгин [и др.]; под редакцией С.И. Самыгина. Ростов н/Д: Феникс, 2015. 314 с.
9. Эстес К.П. Бегущая с волками: Женский архетип в мифах и сказаниях. М.: ИД Гелиос 2001. 496 с.

УДК 7.011.3

Маленко С. А.

Танатологический «ребрендинг» архаической мифологии в американских фильмах ужасов⁴

Двадцатый век с его обилием технологических новинок и невиданных ранее художественных возможностей в качестве одного из ведущих направлений развития искусства избрал рефлексию над мифологической сущностью культуры. Особенно чувствительным к этой проблематике оказался кинематограф, который в своих разнообразных жанрах последовательно осуществлял динамическую, визуальную интерпретацию мифических сюжетов. Одним из наиболее эффектных и продуктивных толкований мифа в кинематографе, по нашему мнению, следует признать более чем вековую традицию фильмов ужасов. Именно американский хоррор не только попытался воспроизвести классические мифологические схемы, но и предложил неординарную модель актуализации архаических mentalityных матриц в пространстве массовой культуры, фактически превратившись в очень мощный идеологический инструмент управления потребительским обществом.

В чем же состоят принципиальные новации американского фильма ужасов в контексте голливудского ребрендинга классического мифа? Следует отметить, что традиционные мифологические сюжеты всегда повествуют об истории возникновения мира и её основных этапах. Кроме того, в них раскрывается сущность отношений богов и природы, богов и людей, людей и природы. Таким образом, классический миф стремится охватить всю генеалогию мира – от его создания до появления человека, которая, бесконечно повторяясь в каждом новом поколении, демонстрирует вечность и торжество круговорота жизни. Поэтому любые повествования мифа несут в себе майевтическую миссию, выражющуюся в создании целостной картины бытия, представленной иерархией персонифицированных антропоморфных, зооморфных и ботаноморфных образов. Совокупно они не только позволяют человеку понять свое место в истории бытия, но ощутить и саму направленность «всемирно-исторического процесса» [1].

Бытовые и повседневные описания жизни богов, людей и других живых существ создают условия для комфорtnого, неформального восприятия антропологических измышлений мифа и оказываются наиболее продуктивной воспитательной и образовательной средой. При этом принципиальной является доступность и понятность первопричин и генезиса мира в его многообразных проявлениях.

Вот почему миф, в первую очередь, формирует социально-значимые и культурные ценности, определяющие созидательный и жизнеутверждающий горизонт человеческой событийности. В нём зафиксированы сакральные основы бытия общества и культуры, установлены архетипически значимые виды человеческой деятельности, которые в мифическом проекте дарованы богами людям. Следование же предписаниям мифа даёт возможность любому человеку или сообществу обрести персональную священность и коллективный мессианизм. Поэтому антропологические перспективы, которые открывает классический миф, представляют диалектику Добра и Зла, выступающую универсальным дидактическим примером самосовершенствования человека. А тайны, которыми оперируют архаические повествования, задают игровую направленность процесса индивидуации сознания и его гносеологическую определенность.

В то же время, миф в потребительском обществе является таким же товаром, как и всё остальное, поэтому в драматургии фильма ужасов он подвергается значительной де-

⁴ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-00129.

формации. В первую очередь, она затрагивает картину бытия, которая перестаёт отражать его первопричины и непоправимо меняет саму направленность. Зритель, созерцающий жуткие хоррор-повествования, лишается права прикосновения к фундаментальным законам бытия и возможности принимать участие в истории его творения. Эти признаки классического мифа навсегда остаются за пределами кинозалов и телеэкранов.

Фильмы ужасов, как правило, показывают бытие только с одной стороны, как следствие непрекращающегося из картины в картину монолога Зла. Антигерой визуализирует и озвучивает лишь деструктивные, односторонние модели социокультурной коммуникации. Попадая в их плен, обыватель, в отличие от классического мифа, который объяснял и воспитывал, сталкивается с повсеместной практикой принуждения к страху, как единственной гносеологической и аксиологической реальности. Да и эмоциональная окраска хоррор-мифа, не в пример классике, выглядит достаточно монохромной – в основном, это кровавый нуар. Антигерой олицетворяет собой не только самопровозглашённый закон бытия, но и скрывает от обывателей как свою сущность, так и принципы существования мира. Монолетика этого персонажа в фильмах ужасов создаёт иллюзию всевозможности, полиморфности и тотальности Зла, которое, имея метафизическую природу, тем не менее, всегда безраздельно господствует над обывателем, пересматривающим очередной «ужастик». И если в классической мифологии противоборство Добра и Зла всегда демонстрирует их взаимообусловленность, наличие общих истоков и конечных целей, то в хоррор-мифе Антигерой становится самозванным властителем бытия, диктатором, генерирующим стратегии запугивания и подчинения подданных обывателей. Получая от них однозначную эмоциональную реакцию, он пересоздаёт бытие, придавая ему исключительно маниакально-депрессивную, танатологическую направленность.

В подобной художественной интерпретации мифа коренным образом деформируется и его агональный смысл. Побеги, погони и преследования, которыми изобилуют сюжеты фильмов ужасов, придают хоррор-игре необратимый характер, а перспектива «победы» в ней оборачивается для обывателя формированием глубочайших и необыкновенно устойчивых комплексов, которые напрочь лишают человека жизненной инициативы и каких бы то ни было витальных перспектив. В классическом мифе Герой, преодолевая все перипетии странствий и мытарств, в итоге становится образцом деятельности, мужества, самопожертвования, сообразительности, ловкости и т.д., то есть, качеств, указывающих на его индивидуационное преображение.

В традициях киноиндустрии страха Антигерой задаёт такие экзистенциальные контексты, в которых поведение обывателя редуцируется до биотических реакций и безусловных рефлексов, а «сам игровой диалог Антигероя с обывателем и является основным результатом более чем столетней «хорроризации» социокультурного пространства западной потребительской цивилизации» [2, с. 99]. В подобной стратегии как индивидуация, так и сознание в целом, абсолютно лишены смысла. Поскольку основной задачей Антигероя является не майевтика сознания, а предотвращение его появления как такового. Поэтому классический миф, ориентирован на освоение общекультурной архетипической символики, в то время как хоррор-миф выступает индикатором её деградации, а значит, фиксирует вступление современной цивилизации в эпоху заката социальности.

Посредством страха обыватели освобождаются не только от сознания и бремени моральных норм, но и от сформированной миллионами лет эволюции природной палитры чувств, безжалостно уничтожаемой потоками адреналина.

Хоррор-миф в большей степени скрывает, нежели проявляет разнообразие мира, свой собственный и человеческий потенциал. Он, безусловно, производит Тайну, которая, однако, уже перестаёт быть побудительным мотивом к героизму, подвигу и самопожертвованию, но становится метафизической материей, номенклатурной «вещью-в-себе», аналогом засекреченной, корпоративной информации. Антигерой, владеющий «сакральной тайной относительно того, «как все произошло и существует» [3, с. 43], придающий ей подобные смыслы, окончательно лишает тайну её экзистенциальной и индивидуацион-

ной ценности, превращает мифическую загадку в свой собственный властный ресурс. Эффективное манипулирование ним значительно повышает степень управляемости обывателя, обреченного отныне одиноко и безнадежно скитаться по бесконечным лабиринтам смерти. Поэтому, какой бы эпизод из американских фильмов ужасов мы не взяли, в них повсеместно присутствует мотив неприкрытого шантажа таинственностью. И не удивительно, что чем ближе персонажи приближаются к раскрытию тайны, тем скорее она обворачивается для них угрозой для жизни или даже смертью.

Таким образом, если в классической мифологии игры и тайны ориентированы на познание законов Жизни, то в голливудских фильмах ужасов они являются знаками её бессмысленности и абсурдности, а также неизбежности трагической смерти. Хотя, в определённом смысле, такой сценарий прекращения жизни зачастую даже трудно назвать смертью как естественной мерой бытия и небытия. Скорее всего, в фильмах ужасов смерть, как результат приближения к тайне, является своего рода кровавым и не подлежащим обжалованию приговором обывателю за его гносеологическую и сенсорную апатию к себе и потребляемому миру. Тогда как кровавая, соматическая форма приведения этой кары в исполнение указывает на биотические, как единственно возможные и эффективные рычаги воздействия на поведение обывателей.

Да и священство в фильмах ужасов имеет определённую тональность: как правило, нуминозными, сверхъестественными характеристиками обладает исключительно Антигерой. В то время как обыватель изгоняет и вытесняет сакральность из сферы своей повседневности, полностью обесценивая любовь, дружбу, преданность, верность, милосердие, сострадание и т.д. Лишаясь, таким образом, нравственного ядра, и персонажи фильмов ужасов, и зрители-обыватели, навсегда отрекаются от высших человеческих чувств как символических оснований культуры.

Перечисленные принципы позволяют понять направленность процесса деформации классического мифа в традиции американских фильмов ужасов. Их сценарий ребрендинга превращает миф в заурядный предмет потребления в мире «позднего капитализма» [4, с.69], который становится эффективным инструментом и технологией поддержания социальной стабильности посредством властного шантажа обывателя неизбежностью кровавой и ужасной смерти уже давно не принадлежащего ему тела.

Литература

1. Маркс К., Энгельс Ф. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. М.: Издательство политической литературы, 1974. 513 с.
2. Malenko S., Nekita A. Qorxu kinomatoqrafiyası: bio-siyasıləşdirilmiş patomifologiya kimi (I) // Philosophy and social-political sciences. Baki. 2017. №1(40). P. 138-159.
3. Некита А.Г., Маленко С.А. Архетипические источники и институциональные стратегии трансформации социальных иерархий. Монография. Великий Новгород, 2009. 298 с.
4. Джеймисон Ф. Постмодернизм и общество потребления // Логос. 2000. № 4. С. 63-77.

УДК 008
Синявина Н.В.

**Актуализация концепта «мифотворчество»
в русской культуре начала ХХ века**

1. Несмотря на свое возникновение в глубокой древности, миф как феномен культуры продолжает и сегодня сохранять свою актуальность. Даный факт можно объяснить его спецификой, ибо он сфокусирован на таких метафизических проблемах, которые будут всегда волновать человечество. Несмотря на социокультурные и политические трансформации, произошедшие за тысячелетия человеческой истории, миф по-прежнему сохраняет свои характерные черты. Ему по-прежнему присущи символизм и этиологизм, а его социокультурная функция заключается в попытке объяснить человеку человека и помочь ему обрести/сохранить целостность.

Одним из свойств человеческого сознания выступает интенциональность, поэтому человек как существо становящееся нуждается в обретении смысла, позволяющего преодолеть ограниченность индивидуального и придающего осмысленность бытию. Духовность индивида проявляется через потребность совершенствовать собственный духовный опыт в общении с другими людьми и собственным Я, стремление к Абсолюту, варианты идентификации которого могут быть различны (Бог, Сверхчувственное, Сверхъестественное и пр.). На рубеже XIX – XX вв. многие сосредоточили внимание на оккультизме, неоязычестве, восточном мистицизме и пр. Модными стали предсказания астрологов, магов, экстрасенсов, выступающих неотъемлемой частью массовой культуры. Подобная «низовая» религиозность не нуждалась ни в доктринальной конструкции, ни в ее рефлексии. Процесс маргинализации религиозного сознания привел к формированию на периферии традиционного религиозного пространства зон, опирающихся на учения, основой которых выступает абсолютизация любых объектов и явлений, в частности мифа.

2. Однако допустимо ли отнесение понятия «мифотворчество» к термину «концепт»? Сегодня в гуманитарных дисциплинах активно дискутируется вопрос о соотношении терминов «понятие» и «концепт», поскольку налицо расхождение в их употреблении, выявляются их сущностные характеристики, уточняются смысловые значения.

Исходя из проанализированной литературы по данной проблеме (С.А. Аскольдов, Ж. Делёз и Ф. Гваттари, В.И. Карасик, А.Н. Князев и др.), будем трактовать понятие как «то, о чем люди договариваются, их люди конструируют для того, чтобы “иметь общий язык” при обсуждении проблем; концепты же существуют сами по себе, их люди реконструируют с той или иной степенью (не)уверенности» [1, с. 616]. Более того, концепт всегда коррелирует с определенной проблемой, вне которой его смысл утрачивается. Другими словами, концепт можно рассматривать как инструмент, помогающий реконструировать картину мира, в контексте которой происходит его бытование. Приведенные характеристики убедительно доказывают возможность трактовки термина «мифотворчество» как концепта.

3. Мифотворчество в русской культуре начала ХХ в. обладало специфическими чертами и коррелировало с комплекс идеей того времени (идея соборности, национальная идея, идея бессмертия). Оно выступало и как художественный прием (в частности, интерпретация мифологических и библейских сюжетов), и как особое мироощущение. В кризисные моменты особенно возрастает потребность человека в обретении цельности, осознании своего места в мире, преодолении межличностной отчужденности, что заставляет обратиться к религиозному мифу, ибо он генерирует объективно-ценностные

представления. По мнению Вяч. Иванова благотворной почвой для распространения индивидуализма выступает общество, состоящее из замкнутых на себя личностей, в нем отсутствует хоровое начало. Человек же ХХ в. должен быть открытым будущем и свободным. Преодолеть индивидуализм, с точки зрения части интеллигенции, можно лишь на основе христианства, где стирается грань между человеческим и божественным, поэтому она обращается к учению В.С. Соловьева.

4. Миштврчество начала ХХ в. коррелирует с еще одной характерной для того времени идеей – идеей мессианизма, глубоко укорененной в истории русской культуры. С конца XV в., когда начался процесс формирования идеологемы «Москва – третий Рим», Русь позиционировала себя как истинно православное государство, которое несет спасение в дни Страшного Суда всем православным. Эта тенденция, основанная на эсхатологических ожиданиях и особенностях средневекового мировосприятия, в более позднее время под влиянием процесса обмирщения культуры утрачивает религиозную составляющую, трансформируясь в своеобразный «светский мессианизм». Таким образом, этот феномен всегда оставался частью российской социокультурной действительности, удаляясь или приближаясь к центру доминантной культуры.

Под влиянием русской религиозной философии и в результате разочарования позитивистской теорией идея мессианизма в начале ХХ в. вновь обретает актуальность и становится частью новой мицтврческой парадигмы. Несмотря на дезинтеграцию художественной интеллигенции в разных сферах, в вопросе, касающемся идеи спасения, она проявила удивительное единогласие – только через творчество, только через искусство возможно преодоление случившегося мировоззренческого кризиса. Еще В.С. Соловьев отмечал, что современное искусство «перестает быть пустою забавою и становится делом важным и назидательным, но отнюдь не в смысле дидактической проповеди, а лишь в смысле вдохновенного пророчества» [2, с. 83].

5. Многие мастера авангарда воспринимали начало ХХ в. как период эсхатологический, как момент подготовки к перебросу в иное бытие, которое будет устроено по иным законам. История, с их точки зрения, как бы «обнулялась», а на художниках лежала ответственность за проектирование и устройство этого иного бытия. Например, у В. Кандинского это начинает приобретать черты нового христианского мифа: он использует традиционные христианские символы, выявляя в них характеристики, соответствующие его гуманистическим представлениям о новом мире.

6. Таким образом, можно говорить о возникновении в начале ХХ века новых мифологем, находившихся в тесной взаимосвязи с аксиосистемой, ибо через них устанавливалась связь между настоящим и будущим, и семиосферой, наполнявшей их новыми смыслами.

Литература

1. Демьянков В.З. Термин «концепт» как элемент терминологической культуры // Язык как материя смысла: Сборник статей в честь академика Н.Ю. Шведовой / Отв. ред. М.В. Ляпон. М.: Издательский центр «Азбуковник», 2007. (РАН: Институт русского языка им. В.В. Виноградова). С. 606-622.

2. Соловьев В.С. Общий смысл искусства // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 73-90.

УДК 82:572

Ставицкий А.В.

Человек и миф: тайна мифотворчества

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 [1; 2] или массовом сознании. Словом, там, где нет свободного общества и демократии [3; 4; 5], либо среди людей, которые не владеют логическим мышлением и не способны грамотно оперировать информацией [6].

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 [7].

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 [8].

К тому же, что касается данной темы, нужно оговорить следующее: утверждая в своей теории нелинейных динамических систем, что порядок есть частный случай хаоса, Илья Пригожин был не прав в том смысле, что все они находятся в состоянии внесистемного хаоса лишь относительно друг друга и любого из реальных и потенциальных наблюдателей. Но относительно мира как целого они пребывают в динамическом равновесии, так как, если бы было иначе, целого бы не существовало, и мы бы не пребывали внутри него со своим интеллектуально осмысленным и прочувствованным космосом-порядком, вокруг которого чисто мифологически пытаемся выстроить мир.

Ведь проблема не только в том, что хаос есть порядок иного уровня, а случай – неизвестная закономерность, возникшая в результате включения в процесс структурного взаимодействия новых пока непознанных, а потому неучтённых систем. Лишь бездна способна принять бездну. И познать бесконечное может только бесконечность, осознавшая себя таковой.

Чтобы понять целое, надо мыслить как целое и в режиме целого, не отдавая предпочтения частностям, от имени которых мы нередко мыслим и говорим потому, что целое всегда больше своих частей. И если бы человек был способен на это, используя рациональное мышление, то вполне вероятно, что мир предстал бы перед ним не как неупорядоченный хаос, а как, пусть развернутая в бесконечность, но именно цельная система. Система, чья пребывающая в динамическом равновесии, бесконечно сложная и постоянно меняющаяся многоуровневая структура способна себя предложить как целое и сделать центром мира любую свою часть.

Кто же виноват в том, что человек посчитал важным поставить в центр мира себя? И как может быть иначе? Почему мы должны мыслить не из себя? И можем ли? Повидимому, это не только не в наших интересах, но и попросту невозможно. И значит, для человека мир может быть только человеком [9]. А потому антропоцентризм является важным фактором наших представлений о мире и фундаментальным фактором человеческого бытия. При этом такой подход вынуждает признать, что мир человекомлен по тому, что мы мыслим его мифологически, ставя себя в центр вселенной [10], как его основное системообразующее звено, какими логическими обоснованиями мы бы это ни прикрывали [11].

Одним из факторов, вынуждающих нас делать это, является понимание бесконечной малости того, что может в мире и делает человек, порождающее экзистенциально оформленное ощущение возникновения своеобразной «трансцендентальной бесприютности» (Б. Грифцов), оптимальной формой снятия напряжения которой может быть только возвращающий к человеку антропоцентрический миф. И в нём миф не только может порождать хаос, но и побеждает его, структурируя и упорядочивая его в той степени, в какой мы того хотим.

В соответствии с вышеизложенным, миф представляет собой сложный самоорганизованный механизм по переработке смысловой энтропии в организованную информацию, работающий через самоусложение на саморазвитие, обеспечивающий поиск, организацию, хранение, трансляцию и пополнение той информации, которая нужна для поддержания необходимого нам смысла [12]. 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 погружен 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.

Поэтому процесс познания и использования мифа в жизни идёт постоянно. Но признающим он, как правило, почти не осознан, потому что «лицом к лицу лица не увидать». Ведь пространственный образ мира находится внутри нас. И по своей сути этот образ представляет мифологизацию реальности в соответствии с нашим «я».

Литература

1. Пленков О.Ю. Мифы нации против мифов демократии: немецкая политическая традиция и нацизм. СПб: Изд-во РХГИ, 1997. 576 с.
2. Шестаков В.М. Мифология XX века: Критика теории и практики буржуазной «массовой культуры». М.: Искусство, 1988. 222 с.
3. Почешов Г.Г. Тоталитарный человек: очерки тоталитарного символизма и мифологии. К.:Глобус, 1994. 151 с.
4. Чернышев А. Современная советская мифология. Тверь, 1992. 287 с.
5. Щербинина Н.Г. Героический миф тоталитарной России. Томск: Позитив, 1998. 104 с.
6. Смирнов В.В. Шизомиф. Мифологема шизофренического и мистического переживания [Электронный ресурс] / В.В. Смирнов. – Режим доступа: http://samlib.ru/s/smirnow_wladimir_walentinowich/mif4htm.shtml
7. Пригожин И., Стенгерс И. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс. - Пер. с англ. Изд.6-е. - М.: Либроком, 2008. - 296 с.
8. Ставицкий А.В. Научный миф позитивизма: проблема непроявленного // Культура народов Причерноморья. №214, 2011. С. 136-138.
9. Комаров В.Н. Тайны пространства и времени. М.: Вече, 2000. 480 с.

10. Мамчур Е.А. Человекосоотнесенные параметры научной деятельности // Социокультурный контекст науки. М: РАН, 1998. С. 5-20.
11. Кияткина И.В. Онтогенетическое становления персонального мифа как оформление жизненного пространства человека // Человек в пространстве мифов: Материалы межрегион. конференции 10-11 июня 2004, г. Омск / Омск. гос. пед. ун-т ; ред. А. С. Шапров. Омск: Изд-во ОмГПУ, 2004. С. 37-41.
12. Ставицкий А.В. Научный миф позитивизма: проблема непроявленного // Культура народов Причерноморья. №214, 2011. С. 136-138.

УДК 316.023.6

Харланова Ю.В.

**Истоки возникновения мифов
в массовом сознании народа с позиции психологии масс**

Начиная с 1895 г., с момента выхода книги Г. Лебона «Психология масс», направление, связанное с рассмотрением психологии групп в качестве важнейшего мотива поведения индивида и причины исторических событий, стало активно изучаться в научной сфере. К сожалению, за счёт сложности в изучении массовых явлений и, особенно в связи с трудностями научных экспериментов по данному вопросу, в психологии эта проблема освещается не в полной мере. Хотя, несомненно, вопрос, связанный с психологией масс, является актуальным вне зависимости от исторического этапа развития общества.

Массовое создание, как совокупность коллективных представлений, присущих определённой эпохе, является одной из характеристик любого общества, и можно выделить определённые механизмы влияния на него. Данный термин относится к междисциплинарным понятиям, и используется в различных дисциплинах: в психологии, социологии, философии, политологии. В узком значении под массовым сознанием понимается особая форма обыденного сознания определённой группы людей, которая появляется под влиянием средств массовой информации. В связи с расширением набора СМИ в последние десятилетия их влияние на массовое сознание увеличилось, расширилась аудитория, подверженная влиянию. Интернет в своей масштабности не может сравниться не с одним другим средством массовой информации, так как он характеризуется большим объёмом сохранённой информации и возможности доступа к ней в любой удобное для человека время.

Массовое сознание может быть разделено на обыденное, которое связано с бытовой стороной жизни, внутрисемейными отношениями, биологическими потребностями, и на практическое. Последнее включает более широкий набор оценок, переживаний, убеждений, целей и суждений. Одним из вопросов проблемы массового сознания состоит в отделении индивидуального и массового в сознании человека. Ответ на него очевиден: там, где рассуждения человека, основаны на информации, полученной из средств массовой информации, там, где они повторяют те материалы, которые были восприняты человеком из СМИ, там, где отсутствуют попытки личного анализа неких фактов, там массовое преобладает над индивидуальным.

В связи с характеристиками массового сознания, к которым относят сложность и противоречивость (соединение несовместимых взглядов, выраженных в прогрессивных и негативных реакциях); синкретизм; размытость, фрагментарность, аморфность, разорванность; эмоциональность и «упрошеннное» отражение социальной действительности, оно очень подвержено мифологизации. Это процесс, связан с внедрением в массовое сознание, устойчивых мифов, которые противостоят научным и объективным фактам. Несмотря на достижения современной науки и на развитие техники, в массовом сознании элементы мифических представлений продолжают оказывать своё активное влияние.

На основе анализа исторического развития общества можно сделать вывод о том, что мифологизация массового сознания происходила наиболее интенсивно в кризисные периоды и в периоды социальных конфликтов. Это обусловлено тем, что человек, находящийся в ситуации ломки привычных ориентиров и социальных идеалов, ощущает растерянность и неуверенность в будущем, что создаёт благоприятную почву для внедрения в сознание новых идей. Мифологизация массового сознания может быть как намеренной, так и стихийной, и очень тяжело отделить один вид от другого, в связи с недостаточностью информации. Человечество, начиная с первобытного общества, находится под вла-

стью мифов и само участвует в их создании. Необходимость изучения вопроса мифотворчества в современном обществе связано с опасностью, которые несут негативные идеи, внедрённые в массовое сознание путём использования СМИ.

В науке вопросом возникновения мифов в массовом сознании занимались представители различных наук. В психологии наибольший вклад в изучение данной проблемы внесли З. Фрейд и К.Г. Юнг. Известный австрийский психиатр является представителем биологического подхода к пониманию сущности мифа. К.Г. Юнг продолжил направление Фрейда, но развил его понимание очень важными дополнениями. Юнгу принадлежит идея о том, что сущность мифического кроется в глубинных пластах человеческой психики, и мифы всех народов и эпох имеют общие архетипические корни в коллективном бессознательном человечества. Эта мысль продолжает оставаться актуальной и признанной в современной психологии масс и народов.

И.Ю. Филиппова выделяет в мифосознании три уровня: «коллективно-бессознательный», эмоционально-чувственный и смыслосозидающий, исходя из общей структуры массового сознания [1]. Каждому из этих уровней соответствует определённый тип мифотворчества, а именно архетипы, стереотипы и аксиотипы соответственно. Архетипы являются первичными элементами, сохраняющимися и передающимися из поколения в поколение. Стереотипы - более динамические образования, но всё же достаточно устойчивые образцы и модели поведения, основанные на традиции, некритическом восприятии действительности, принимаемые на веру, позволяющие человеку адаптироваться к изменяющимся условиям окружающей среды. Аксиотипы являются третьим результатом мифотворчества и состоят в ценностных ориентациях, установках, представлениях, смыслосозидающих идеях, позволяющих человеку осуществлять свое творческое предназначение и самоактуализацию [2].

Как видим, формированию новых мифов в массовом сознании способствует наличие их связи с древнейшими инстинктами человека. С давних времен люди стремились к стадности, массовость обеспечивала безопасность, на неё толкал инстинкт самосохранения. Затем этот же инстинкт определял стремление к адаптации к окружающему миру и к объяснению действительности. Чтобы определить, представляет ли угрозу то или иное явление окружающего мира человек объяснял его всеми разумными и не разумными способами. Часто если данные давало научное сообщество, то масса принимала их и соглашалась с ними. Если же нововведение предлагал один человек, то мысль принималась критически. Примером может служить история с Галилео Галилеем и Джордано布鲁но, которые подвергались гонениям церкви за свои прогрессивные научные данные.

Таким образом, на веру народные массы не обязательно примут идеи объективные и научно обоснованные, скорее наоборот. Кардинально новое вызывает настороженность, а то, что идёт из глубины веков воспринимается более достоверно. Подтверждением данной мысли является тот факт, что до сих пор существуют такие личности, которые пытаются доказать, что Земля плоская, даже игнорируя изображения земного шара на фотографиях из космоса. Современные мифы имеют по сути те же механизмы формирования, что и мифы древности. И сегодня, как и в древнем мире, человек стремится понять окружающий мир, и миф даёт ему необходимую иллюзию такого понимания. К.Г. Юнг определил, что сущность мифического кроется в глубинных пластах человеческой психики и является неотъемлемой его частью.

Миф является с одной стороны фактором, позволяющим человеку адаптироваться к постоянно изменяющимся условиям жизни, а с другой стороны – тормозит его свободное творческое самовыражение, заставляет соглашаться с мнением большинства, быть конформистом. Опасность мифа состоит и в том, что он даёт человеку иллюзию возможности осуществления своих стремлений, воплощения идеалов. Э. Фромм в работе «Бегство от свободы» так описывает это явление: «Человек может искать для себя высшего наслаждения в страдании и смерти. Этим явлением легко пользовались диктаторы всех времен и

народов, чтобы навязать человеку даже идеал, противоречащий самому принципу жизни» [3, с. 150].

Литература

1. Филиппова И.Ю. Мифологизация массового сознания: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11 Ставрополь, 2002. 142 с.
2. Васильев С.С. Механизмы и уровни внедрения мифа в массовое сознание: масс-медиа как инструмент социального мифотворчества // ИСОМ, 2009. №2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/mehanizmy-i-urovni-vnedreniya-mifa-v-massovoe-soznanie-mass-media-kak-instrument-sotsialnogo-mifotvorchestva> (дата обращения: 01.05.2018).
3. Фромм Э. Бегство от свободы / Перевод с английского А.В. Александровой. Москва: АСТ, 2017. 286 с.

УДК 008

Хованская А.В., Волкова Т.С.

Мифотворчество в региональной культуре

В настоящее время интерес к феномену «региональная культура», к сопутствующему ему понятию «идентичность» все более проявляет себя. Свидетельство тому – работы как зарубежных, так и отечественных исследователей, работающих в самых разнообразных сферах гуманитарного знания (социология, политология, культурология, история, философия, экономика).

Тем не менее, можно констатировать, что концепция региональной культуры как целостного социо-историко-культурного феномена в российской науке пока не сложилась. В публикующихся работах чаще всего находим описание отдельных территорий, их истории и культуры, с более или менее структурированным фактологическим материалом, без высокой степени абстрагирования и обобщения, которое должно быть свойственно научным исследованиям.

Аналогичная ситуация сложилась и с понятиями миф и мифотворчество. При очевидной актуальности терминов, трудности их дефиниции не преодолены. Возможно, основным препятствием для решения данной задачи, является изолированность различных направлений гуманитарного знания. По замечанию французского философа А. Лефевра «специальные науки делят пространство между собой и воздействуют на него: делят на части, ставят ментальные барьеры и практико-социальные ограждения», то есть «идеологически господствующая тенденция нарезает пространство на части и частицы в соответствии с разделением социального труда» [1, с. 100].

По мнению авторов, феномены «мифотворчество» и «региональная культура» представляют интерес как с теоретической, так и с практической точки зрения, в том числе для моделирования социальной процессуальности.

Исследуя феномен «региональная культура», И.Ф. Петров и Н.Н. Ге, характеризуют его как устойчивую целостность, находящуюся во взаимосвязи с обществом, отмечают его динамизм, целевой характер, отвечающий его внутренней потребности в самосохранении и устойчивости [2, с. 19].

Признание региональной культуры как данности, позволяет точнее анализировать пути развития региона, проектировать развитие политических, экономических, межнациональных отношений [3].

Мировоззрение, складывающееся на основе климатических, социально-экономических факторов и обстоятельств, определяющее региональную культуру, региональный культурный код порой, по замечанию В.Л. Кургузова [4, с. 179] становятся доминирующим над национальным.

Базой мировоззрения могут стать различные элементы, в том числе «наличие идей, объединяющих людей, различных по национальному, возрастному, демографическому и другим признакам; артефакты культуры, результаты деятельности, которыми здесь выступают преображеные природные богатства...» [5].

Объединяющим началом для мировоззрения может выступать миф, который цельно представляет действительность. Мифологическое сознание, выбирая точку начала повествования, склонно нивелировать причинно-следственные связи, вычленяя конкретное явление из линейного хронологического контекста в выстраивании собственной системы координат [6].

Ценность мифа в его мироустроительных задачах, мировоззренческо-моделирующей функции. Данная функция мифа становится особенно важной для региона в процессе формировании мифов будущего, выполняя функцию программы или проекта.

В региональном форсайте «мифы будущего имеют выраженный мотивационный, предиктивный, аффирмативный (утвердительный, в данном случае – жизнеутверждающий) характер» [6].

В ситуации масштабных социальных перемен, производства пространства (по А. Лефевру), миф может стать технологией управления общественным сознанием. Поскольку за будущее конкурируют разные социальные группы, создание одной модели, единого образа будущего, представляется проблематичным. Использование мифов позволяет преодолеть это препятствие через формирование интерсубъективных ценностей и идеалов.

Существование диалектической взаимосвязи (мифы оказывают воздействие на общественное развитие, но и само общество определенным образом влияет на содержание социальной мифологии) очевидно.

В конечном итоге - репутация места, созданная в том числе, с помощью социальной мифологии, становится - один из главных нематериальных активов развития территории. Манипуляция символами в данном случае не означает ложь, но образ желаемого будущего. В конкурентной борьбе за человеческий капитал, инвестиции и туристов, территории должны осознать свою идентичность, увидеть возможности позиционирования себя на «рынке мест».

В качестве любопытного опыта в формировании образа будущего можно рассматривать межрегиональный Форсайт-флот «Макрорегион. Кама-2035», прошедший в сентябре 2017 г. Мероприятие должно было способствовать формированию консолидированного образа будущего трех соседствующих регионов: Республики Удмуртия, Пермского края и Республики Башкортостан.

По результатам форсайта общественности было представлено девять дорожных карт и двадцать четыре проекта, в том числе по криптотехнологиям, региональным сервисам для проектов НТИ, сетевому обучению, биотехнологиям, городу DIY и другим направлениям [7]. Участники мероприятия попытались выстроить новую реальность, новую идентичность территории, ее будущие образы. Образы, которые могут стать символическим капиталом, дополнительным ресурсом развития.

Можно ли эту деятельность считать мифотворчеством? Да. От чего все же необходимо воздержаться, чтобы обеспечить продуктивное функционирование мифа будущего. От симулякров. Слов, за которыми не стоит конкретное действие. К таковым можем отнести, например, «устойчивое развитие», «позитивные перемены», и т.п. Каждое слово должно быть равнозначно поступку [8]. Сценарии будущего должны быть правдоподобны, опираться на тенденции современного мира, учитывать специфику территории.

Литература

1. Лефевр А. Производство пространства / пер. с фр. М.: Strelka Press, 2015. 432 с.
2. Ге Н.Н. Региональная культура как система // Культурное пространство региона: материалы Всерос. науч.-практ. конф., 14-15 апр. 2005 г. / отв. ред. М.А. Капеко. Тюмень: Мандри К, 2005. 368 с.
3. Тихонова А.Ю. Уникальность региональной культуры Среднего Поволжья в культурологическом измерении: автореферат диссертации... доктора культурологии: специальность 24.00.01 - Теория и история культуры. Саранск, 2007. 36 с.
4. Кургузов В.Л. Восток-Россия-Запад: теория и практика межкультурной коммуникации: Очерки лекционного типа. Улан-Удэ: Издательско-просветительский комплекс ВСГАКИ, 2003. 351 с.
5. Захарова Л.Н. Объединяющая идея в региональной культуре // Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств. 2012. № 3 (31). С.53-56.
6. Насртдинова В.М. К вопросу об особенностях мифогенеза современности и мифологизации общественного сознания (обзорный контент-анализ) / В.М. Насртдинова, Е.А. Аглей. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/v/k-voprosu-ob-osobennostyah>

mifogeneza-sovremennosti-i-mifologizatsii-obschestvennogo-soznaniya-obzornyy-kontent-analiz (дата обращения 28.04.2018).

7. Форсайт-навигация – 2017. - Режим доступа: <http://asi.ru/foresighttrip/> (дата обращения 30.04.2018).

8. Шкарупета Е.В. Форсайт как инструмент стратегического управления модернизацией в экономических системах. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/forsayt-kak-instrument-strategicheskogo-upravleniya-modernizatsiey-v-ekonomicheskikh-sistemah> (дата обращения 30.04.2018).

УДК 1
Хохлова Л. В.

Иrrациональные начала мифотворчества в русской философии

«Скрытое» сознание в российской философской традиции всегда занимало большее место, чем в культурной традиции Запада. По К.-Г. Юнгу, мистика, поэзия, искусство, порождаемые этим сознанием, являются элементами коллективного бессознательного и, следовательно, тяготеют к мифотворчеству.

В русской философии явно проявляются иррациональные, мифотворческие начала. С.Н. Булгаков об этом писал: «теоретический разум приходит в разлад с практическим, то, что отрицает логика, поднимает свой голос в сердце...» [4, с. 16]. Он противопоставлял Ивана Карамазова и Фауста - два способа философствования. Ограниченностю философских интересов Карамазова исключительно этическими проблемами, с одной стороны, и желание Фауста найти разумное обоснование логики мироздания.

Для русской духовности характерной и понятной формой освоения мира является его переживание, в результате которого рождается творчество, отличное от научного. Переживаемый образ – символ, он закрепляется в краске, слове, звуке, становясь образом искусства. «Образ действительности существует закономерно; но закономерность эта есть часть моего «я»..., и образ действительности, предопределённый связью, не существует как, безусловно одушевлённый образ. Образ же искусства существует для меня как независимый, одушевлённый образ.

Действительность, если хочу её познать, превращается только в вопрос, загаданный моему познанию; искусство действительно выражает живую жизнь, переживаемую. Оно утверждает жизнь как творчество, а вовсе не как созерцание. Если жизнь порождает во мне сознание о моём «я», то не в сознании утверждается подлинность этого «я», а в связи переживаний. Познание есть осознаваемая связь: предметы связи здесь – только термины; творчество есть переживаемая связь: предметы, связи здесь – образы: вне этой связи «я» [2, с. 334]. В таком понимании искусство перестаёт быть «иллюзией иллюзий» в платоновском смысле, приобретает статус эстетической объективации действительности, открытой для восприятия других.

Другой русский философ В.С. Соловьёв выстраивает концепцию цельного знания, в которой наряду с эмпирией и теорией в познании, считает необходимым мистическое знание. Мистическое знание – это и есть миф, принимающий форму религии или поэзии. Миф, как и в древние времена, компенсирует человеку утрату целостности с миром. Он отражает коллективное бессознательное, психическую предрасположенность человека прикоснуться к запредельному, трансцендентному, что невозможно силами разума и «отвлечённых начал». В.С. Соловьёв ощущает мир как всеединство, и мироощущение для него не менее важно, чем миропонимание. Даже выстраивая онтологические основания всеединства, философ поэтизирует своё восприятие мира.

Логос, космический разум находится в сговоре с мировой душой, с природой. Он направлен на борьбу с первородным хаосом и проявляется в многообразном творческом порыве, преобразующем природу и созидающем человека. Человек, обладает самосознанием, может творить, тем самым завершая мировой процесс достижением единства творца и творения. Истина абсолютна и трансцендентальна, она не доступна ни одной сфере человеческого познания. Приблизиться к ней можно через синтез науки, религии и искусства, т.е. путём цельного знания. И истоки этого пути в том, что Абсолют, который творит, есть мировой художник, творец и постигнуть смысл его творчества можно только ир-

рационально, интуитивно. Отсюда, интерес Соловьёва к поэтическому творчеству, как к интуитивному отражению мира.

При этом В.С. Соловьёв отрицает субъективность как основную составляющую поэтического творчества. Он исходит из того, что предметом поэтического изображения могут быть мифологические представления, «не переживаемые в данный момент душевые состояния, а пережитые и представляемые» [6, с. 399]. В результате, по В.С. Соловьёву, целостность мира, взаимопроникновение материального и духовного начал, обретается лишь в поэзии. Поэтому он соглашается с А.А. Фетом, который говорит: «Лишь у тебя, поэт, крылатый слова звук / Хватает на лету и закрепляет вдруг / И тёмный бред души, и трав неясный запах» [6, с. 407].

Вечные сущности, Истина, Добро и Красота доступные человеческому вопрошающему разуму не могут быть поняты с точки зрения позитивного знания. Они становятся абсурдными вне мифа и приобретают высший смысл в мифологическом отражении через метафору. В красоте природы совпадает высшая сила, преодолевающая эгоизм, с гармонией мира, преодолевающей материальный хаос.

По этому поводу В.С. Соловьёв пишет: «Истинный смысл вселенной – индивидуальное воплощение мировой жизни, живое равновесие между единичным и общим, или присутствие всего в одном, - этот смысл, находящий себе самое сосредоточенное выражение для внутреннего чувства в половой любви, он же для созерцания является как красота природы» [6, с. 418]. У А.А. Фета же поэтический образ природы часто сливаются с любовным мотивом. «Всю злобу земную, гнетущую, вскоре, / По-своему каждый, мы оба забыли, / Как будто меня убаюкало море, / Как будто твоё утолилося горе, / Как будто бы звёзды тебя победили [6, с. 420].

Недаром В.С. Соловьёва восхищает поэзия Ф.И. Тютчева, которая воспроизводит физические явления как «состояния и действия живой души». «Не то, что мните вы, природа –/ Не слепок, не бездушный лик / В ней есть душа, в ней есть свобода, / В ней есть любовь, в ней есть язык» [6, с. 468]. Ф.И. Тютчев, по словам Соловьёва, живую красоту природы не только чувствовал, но верил в неё как в истину.

Стихи самого В.С. Соловьёва – это мифологическая составляющая его философской картины мира. Всеединство мира, единство природы, бога, духа человеческого, которое пронизывает и вовлекает человека: «Бескрылый дух, землёю полонённый, / Себя забывший и забытый бог... / Один лишь сон – и, снова окрылённый, / Ты мчишься ввысь от суетных тревог» [7, с. 381]. Мир, доступный человеку, всего лишь «откликискажённый торжествующих созвучий», «отблеск», «тени» «от не зрямого очами» [7, с. 390].

Пантеистические мотивы невозможно описать научно. Мифологический образ Мировой души становится осязаемым через поэтический язык: «Земля-владычица! / К тебе чело склонил я, / И сквозь покров благоуханный твой / Родного сердца пламень ощутил я, / Услышал трепет жизни мировой...» [7, с. 382]. Таинственная София, Женское начало мира, одновременно и образ, и символ. Это мировая душа, творящая красоту и приближающая человека к осознанию добра как истины. Но образ Софии будет не полным вне мистического языка. Соловьёв созерцал её в сновидениях и описывал в стихах, переживая Софию как реальность. Известна поездка В.С. Соловьёва в Египет, следующая за вещим сном и встреча с Софией: «Вся в лазури сегодня явилась ...» [7, с. 376].

София – это универсальный миф русской философии. Не менее поэтично описывает свою встречу с Софией, великой премудростью, С.Н. Булгаков: «И снова вы, о горы Кавказа! я зрел ваши льды, сверкающие от моря до моря, ваши снега, алеющие под утренней зарёй, в небо вонзались эти пики, и душа моя истаивала от восторга. Передо мной горел первый день мироздания. Всё было ясно, всё стало примирённым, исполненным звянящей радости. Сердце готово было разорваться от блаженства. Нет жизни и смерти, есть одно вечное, неподвижное днесь.... И нежданное чувство ширилось и крепло в душе: победа над смертью! Хотелось в эту минуту умереть, душа просила смерти в сладостной истоме, чтобы радостно, восторженно изойти в то, что высилось, искрилось и сияло красой

первоздания. Но не было слов, не было имени, не было «Христос воскрес», воспетого миру и горным высиям... и не умер в душе этот миг свидания, этот её апокалипсис, брачный пир, первая встреча с Софией» [5, с. 250-251].

Своеобразие русской ментальности лежит в преференции языка мифа. Во-первых, он соответствует отражению мира, основанному на архетипах и коллективном бессознательном. Во-вторых, восприятие мира, а, соответственно, и языка, отражающего мир, характеризуется высокой эмоциональной напряжённостью. Это требует яркого образа и переноса его в слово с помощью метафоры. Именно такой способ выражения наложил отпечаток на русскую культуру, с богатейшим фольклором, православием, уходящим корнями в язычество, своеобразной поэзией и литературой. Поэтому русская философия не вписывается в систематизированную западную философию, но несёт мудрость, потенциал которой ещё не осознан после долгого забвения.

Новое время создало европейский миф гуманизма. Миф гуманизма есть потребность человека вернуть утраченное единство с миром. И если западная философия средство гармонизации человека с миром видела в позитивной науке, то русская философия всеединства рассматривала человека как включённого в единство с миром и участвующего в творчестве мира. Она предложила свою концепцию цельного знания, включающего мифотворчество – теургию. Бердяев пишет: «Интересность и значимость человека определяется тем, что в нём есть дырочка, просверленная в бесконечность. Но эту дырочку сознание средненормальное и среднеобщее сознание пытается закрыть, и тогда трудно человеку обнаружить все запасы творческой энергии и все присущие ему дары» [3].

Русская философия осталась за пределами понимания западной философской традиции. А миф гуманизма рассыпался в постмодернистской множественности смыслов, по выражению Р. Барта, в глобальности мифопостроений. Не есть ли это подтверждение потребности человека в ощущении единства с миром, которое не может обрести иную форму, чем миф, и быть выраженным иначе, чем языком поэзии и философии? Вопрос остается открытым.

Литература

1. Барт Р. Мифология. М.: Академический проект, 2008. 616 с.
2. Белый А. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. 528 с.
3. Бердяев Н.А. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 606 с.
4. Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. М.: Наука, 1993. 1350 с.
5. Лосский Н. О. История русской философии. М.: Высшая школа, 1991. 480 с.
6. Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. 702 с.
7. Соловьёв В. С. Чтения о Богочеловечестве. - СПб.: Художественная литература, 1994. – 528 с.
8. Хохлова Л. В., Дворникова Н. А. Мифотворчество и поэзия: проблема языка в русской духовной культуре // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. - 2012, №4. С. 78-101.
9. Юнг К.-Г. // К.-Г. Юнг. Душа и мир. М.: Наука, 1996. 469 с.

УДК-308
Шалыгина Н.В.

**Современные технологии мифотворчества
(медийная составляющая мифа о матриархате)**

История жизни мифа о матриархате насчитывает уже несколько тысяч лет. Начиная с эгалитарной теории Платона, провозгласившего равенство полов как необходимое условие существования “идеального государства”, роль женщины в управлении обществом привлекала внимание многих именитых ученых - И.Я. Бахофена (Швейцария), Л.Г. Моргана (США), Ф. Энгельса (Германия), Б. Малиновский (США) и др.

На сегодняшний день накал научных страстей вокруг вопроса о существовании матриархата несколько приутих. В российской этнологической школе, в частности, считается доказанным, что при одном и том же уровне социально-экономического развития одни племена были организованы по материнско-родовому, а другие – по отцовско-родовому принципу [1, с. 3-46]. Это дает известные основания говорить о параллельном возникновении обеих форм рода (так называемая австралийская контроверза).

Итоги долгого научного спора, однако, не стали достоянием массового сознания. Скорее наоборот – породили еще больше слухов, домыслов и мифов о существовавшем когда-то обществе, где власть принадлежала женщинам. Но ведь хорошо известно, что слухи рождаются тогда, когда не хватает достоверной информации [2, с. 25]. Современные масс-медиа демонстрируют живую заинтересованность в общественном сознании, воспринимают его как основного потребителя своей продукции. Темы, которые волнуют общественное сознание, с позиций массмедиа, должны обсуждаться в первую очередь, это – аксиома рыночного сознания. Проблема в том, насколько масс-медиа заинтересованы в истинности информации о матриархате.

В 1940 г. известный американский исследователь масс-медиа Пол Лазарсфельд сформулировал парадигму ограниченных эффектов или селективность восприятия и отбора информации. Чуть позже идею поддержал соотечественник Лазарсфельда психолог Леон Фестингер, который ввел в науку понятия когнитивного диссонанса и селективных процессов. Суть этих понятий заключается в том, что люди склонны поддерживать или даже специально возвращаться к состоянию когнитивного баланса (внутреннего равновесия) в процессе познания окружающего мира. Это стремление к равновесию и определяет тип побудительной коммуникации индивида. Иными словами, любая информация, не соответствующая имеющимся у человека оценкам и убеждениям, вызывает у него психологический дискомфорт, от которого необходимо избавиться. Когда индивид в процессе познания сталкивается с раздвоенностью суждений о каком-либо предмете, с психологической нестыковкой информации, он старается разными способами привести эти вещи и суждения о них в соответствие между собой [5, с. 111-113].

Способы приведения потоков информации в психологическое равновесие были названы селективными процессами, которые действуют как чрезвычайно сложные механизмы фильтрации, отсеивающие ненужные сенсорные данные и одновременно выявляя самые нужные индивиду модели объяснения окружающего мира. Сам механизм фильтрации информационных потоков в итоге включает в себя три этапа. Сначала человек неосознанно стремится получать только те сообщения, которые соответствуют его мнениям и интересам и избегает того, что вызывает когнитивный диссонанс (селективная экспозиция).

На втором этапе происходит запоминание отобранной информации (селективное запоминание). И, наконец, на третьем этапе начинается умственная или психологическая

переделка сообщения для окончательного приведения его смысла в соответствие с убеждениями и установками человека (селективная перцепция). Распространение слухов, таким образом, следует воспринимать как инструмент устраниния когнитивного диссонанса.

Общество нуждается в мифах, которые, однажды родившись, впоследствии начинают жить своей собственной жизнью, «обслуживая» те или иные потребности человеческого бытия [4, с. 128].

Миф о матриархате можно отнести к той категории мифов, которая названа качественно искаженным мировоззрением. Отношения полов всегда интересовали и будут интересовать массовое сознание, независимо от принадлежности его носителей к той или иной культуре. Достаточно придать мифу о матриархате немного бытовой конкретики в реальных социокультурных условиях – и он способен превратиться в весьма действенный инструмент по манипулированию общественным сознанием. В специальной литературе по изучению связей с общественностью такого рода инструменты принято относить к исторически первому в истории цивилизации типу социальных технологий – ситуативным технологиям, с помощью которых формируются основные мировоззренческие концепты культуры [3, с. 48].

Особенно активно ситуативные технологии используются, например, в политической сфере социальной жизни. Накануне избирательной кампании, скажем, информация о матриархате может быть преподнесена в условно негативном ключе – мол, подобный период в истории цивилизации уже был, ни к чему хорошему не привел, потому и канул в вечность. При этом подчеркиваются такие тонкие моменты, как ненужность для общества борьбы за власть между мужчинами и женщинами и даже опасность этого противостояния, нарушающего сложившийся баланс сил. В большинстве регионов России, где по-прежнему доминируют патриархатные традиции в отношениях полов, муссирование мифа о матриархате, преподнесенное должным образом, неизменно вызывает реакцию отторжения как со стороны мужчин, так и со стороны женщин.

«Мужские» мифы о матриархате сегодня явно доминируют в общественном сознании. Более того, они обретают прочную материальную базу и интегрируются в ментальные конструкты нового «открытого общества». Достаточно вспомнить щедро финансируемые российскими банками экспедиции по так называемым «белым пятнам планеты». С одной стороны, конечно, замечательно, что в прежде «закрытом» обществе появилась возможность узнавать о народах и культурах, живущих в отдаленных уголках Земли. Но, с другой стороны, в роли путешественников нередко выступают неофиты, не имеющие профильного образования и подчас неспособные даже приблизительно разобраться в проблемах традиционного общества, где по-прежнему существуют, например, формы коллективного брака и сложная структура социального устройства. В результате общественное мнение о матриархате пополняется знаниями на уровне «странниц» А.Н. Островского, разносящих по городам и всем слухи обо всем диковинном и непонятном. Так, в конце 1990-х – начале 2000-х гг. русское массовое сознание стало получать информацию об амазонках, живущих на Новой Гвинее в полной изоляции, но изредка совершающих «секс туры» в близлежащие селения для продолжения собственного рода. Или телеведущие, создающие передачи о непознанных феноменах, брали на себя ответственность за интерпретацию образа жизни народов, среди которых они находились всего несколько дней и явно не утруждали себя изучением исследовательских методик.

Иными словами, мифологемы о матриархате начали получать новую пищу для своего существования из источника, «близкого к этнографии» и лишь отдаленно отражавшего сложные социальные конструкты традиционного общества. По мнению одного из апологетов нового, постмодернистского подхода к изучению этнографического материала Дж. Клиффорда, этнограф, чтобы не осуществлять насилие над наблюдаемой реальностью, должен отказаться от любого теоретизирования в духе естественнонаучного знания и забыть о создании какой-либо связной, упорядоченной теории. «Этнографическое описание должно стать полифоническим, и культура предстанет в нем такой, как она есть, как

«полифония», разноголосое множество отдельных голосов, которые могут и противоречить друг другу» [6, с. 14-21].

Вульгаризация любого подхода, использование эпистемологии постмодерна для отказа от какой-либо исследовательской методики вообще неминуемо порождает поток неверифицируемой информации конъюнктурного содержания о традиционных обществах в различных регионах планеты.

Мифы об амазонках, матриархате и других формах женской власти, будто бы существующей еще где-то на планете, однако, не только будоражат массовое сознание, но и довольно ощутимо влияют на формирование ценностей в обществе. Постоянная угроза «возвращения матриархата» препятствует полноценному развитию гендерного диалога, блокируя естественные трансформации как мужского, так и женского поведения.

Консервация маскулинности и фемининности, жесткая функциональная маркировка гендерных территорий не способствуют снятию социальной напряженности в современном обществе. Напротив, именно в условиях жесткой маркировки мужского и женского пространства рождаются многочисленные практики непонимания и конфликтов, продолжается извечная идея борьбы за власть. Во всем виноваты женщины, которые всегда боролись с мужчинами за власть и продолжают бороться до сих пор, вместо того, чтобы заботиться об очаге и рожать детей.

Миф о матриархате, таким образом, нельзя рассматривать как абсолютно нейтральную материю, существующую лишь в рамках научного дискурса. Как видим, реакции общественного сознания на провокации вольных или невольных мифодизайнеров могут быть использованы для решения вполне конкретных задач социального управления.

Литература

1. Косвен М.О. Авункулат // Этнографическое обозрение. 1948, №1. С. 3-46.
2. Мамонтов А. Слухи в современном обществе: трансляция информации по компании по немедийным каналам // Сообщение. 2002, №2. С. 25.
3. Трунов А.А., Черникова Е.И. Технологии паблик рилейшнз в трансформирующейся цивилизации модерна. Спб Алетейя. 2007. С. 48.
4. Ульяновский А. Мифодизайн рекламы. СПб.: Изд-во Института личности, 1995. С. 128-146.
5. Фестингер Л. Теория когнитивного диссонанса. (Пер. с англ., СПб. 1999). Цит. по: Андреева Г.М., Богомолова Н.Н., Петровская Л.А.. Зарубежная социальная психология XX столетия. Теоретические подходы. М.: Аспект Пресс, 2002. С. 111-131.
6. Clifford J. Introduction: Partial Truth (1998) // Writing Culture: The Poetica and Politics of Ethnography. Р. 1-26. Цит. по: Шандыбин С.А. Постмодернистская антропология и сфера применимости ее культурной модели // Этнографическое обозрение. М., № 1. С. 14-21.

УДК: 659.4
Ямских М.Е.

Миф как инструмент формирования имиджа боксеров

Официально принято считать, что бокс окончательно оформился в тот вид спорта, каким его привык видеть современный зритель в 1892 году [1, с. 12]. При этом истоки его возникновения уходят вглубь истории Древней Греции и Древнего Египта. Уже тогда, зрители древних состязаний наделяли бойцов определенными качествами, такими как: смелость, упорство, воинственность. Не все из этих качеств были присущи избранным атлетам в действительности, но публика хотела и видела определенные искусственные образы. Поэтому, можно утверждать, что имидж стал определяющим фактором в карьере бойцов, начиная еще с античного периода. В 17 веке, появляются люди готовые не только организовывать поединки, но и работать с бойцами лично, помогая им формировать эффективный профессиональный и персональный имидж. Таких людей принято называть менеджерами и промоутерами бойцов. Постепенно, создаются промоутерские компании, которые объединяют боксеров, менеджеров и промоутеров, и позволяют повысить эффект от совместной деятельности.

На сегодняшний день менеджер и промоутер боксера - наиболее значимые фигуры в карьере профессионального бойца. Во многом благосостояние промоутерской компании зависит от физического и психологического состояния боксеров, ведь успех бойцов на ринге дает шанс на финансовое процветание самой компании. Существует несколько актуальных проблем, связанных с деятельностью российских промоутерских компаний. Российский профессиональный бокс появился относительно недавно - около 27 лет назад. Такое отставание от мировой индустрии объясняется тем, что в Советском Союзе организация профессиональных боксерских вечеров находилась под запретом. Теперь же, современные российские компании вынуждены адаптироваться под западный рынок, при этом в силу разных причин, специалисты компаний упускают или пренебрегают возможностями взаимодействия с целевой аудиторией через сформированный имидж бойца. Для повышения узнаваемости и участия в престижных поединках за чемпионские звания, российским перспективным боксерам - профessionалам необходимо иметь сформированный, потенциально привлекательный для представителей целевой аудитории, образ, работу над которым должны осуществлять имиджмейкеры и специалисты в сфере связей с общественностью.

В процессе анализа деятельности промоутерских организаций, удалось выявить коммуникационную стратегию, использующуюся в сфере профессионального бокса. В рамках выявленной стратегии непрерывного информирования, поединок освещается еще до своего начала, а также сразу после, что позволяет организациям и персонам коммуницировать через медиаканалы и получать обратную связь. Боксерское событие позволяет расширить аудиторию за счет тех, кто посещает поединки, покупает трансляции, читает о событии. В сфере профессионального бокса традиционно высокий уровень конкуренции. Top Rank Promotions, Golden Boy, Teiken и K2 Promotions [2; 3; 4; 5] - являются наиболее известными иуважаемыми мировыми промоутерскими компаниями. Организуемые этими компаниями поединки транслируются на главных телеканалах США (HBO, Showtime, NBC, ESPN), а также на других национальных каналах по всему миру. Промоутерские компании работают в нескольких направлениях: организация и продвижение поединков, подписание контрактов с бойцами. Формирование имиджа и репутации боксера, остаются фундаментальными направлениями в работе перечисленных промоутерских компаний.

Стоит отметить, что профессиональный бокс существует, в первую очередь, как способ получения коммерческой выгоды, за счет предоставления услуг развлекательного

характера. Профессиональный боксер - человек, который вместе со спортивными менеджерами и промоутерами, продает зрелище. Имидж боксера, как и любой другой персональный имидж, имеет свое ядро, которое складывается из жизненных ценностей, личностных установок и позиции. Качества, составляющие ядро имиджа, формируются в процессе первичной социализации, те есть стихийно, и потому почти не поддаются коррекции [6]. Целенаправленная работа над имиджем происходит с учетом заложенных характеристик - они служат базисом для дальнейшей трансляции воспроизведенного образа. Попытка сформировать имидж без учета его ядра, может привести к потери индивидуальности, отчуждению, а также к возникновению проблем с восприятием имиджа в критических ситуациях, когда проявляются все истинные качества, присущие конкретному носителю имиджа [7]. Поэтому, в профессиональном боксе не существует типичного образа бойца, формирование имиджа боксера требует индивидуального подхода, основывающегося на его персональных характеристиках. В процессе исследования, имидж профессионального боксера рассматривался на конкретных примерах и описывался по двум составляющим: внутреннему и внешнему имиджу; в свою очередь внешний имидж рассматривался по следующим видам: вербальный, габитарный, средовой, кинетический [8]. Также анализировались имиджформирующие инструменты, которые позволяют сформировать и закрепить образ в сознании аудитории: вербализация персонализация, мифологизация.

Использование мифа способствует налаживанию эффективной коммуникации, основу которой составляет закодированная имиджформирующая информация. Миф позволяет облегчить процесс трансляции имиджа, так как его использование опирается на уже существующие представления аудитории и потому не вызывает отторжения или сложностей в процессе декодирования имиджформирующей информации. В результате сравнения имиджевых характеристик бойцов, удалось выяснить, что вопреки стереотипному восприятию боксера, как умственно ограниченного мускулистого агрессора, реально существующие бойцы демонстрировали высокие интеллектуальные и морально-нравственные качества. Большинство рассмотренных боксеров обладают имиджем «феникса восставшего из пепла» по аналогии с представленной в мифологии птицей. Имидж «феникса» присущ людям, которые сумели, в определенный момент, кардинально измениться ради достижения желаемых целей. Преодолевая болезни, поражения, бедность и другие трудности, лишающие надежд, рассмотренные в исследовании боксеры, тем не менее, завоевали чемпионские титулы и добились всеобщего признания своих заслуг. Сочетания ядра и внутреннего имиджа рассмотренных боксеров, помогли определить их основное направление, которое по своей сути является положительным и созидающим.

Таким образом, миф - представляет собой эффективный инструмент формирования имиджа боксера; к его использованию прибегают специалисты наиболее известных промоутерских компаний, чтобы усилить эффект воздействия коммуникационной стратегии непрерывного информирования, а также облегчить процесс восприятия имиджформирующей информации.

Литература

1. Градополов К.В. Бокс. Москва. Рипол Классик, 1965.
2. Top Rank ABOUT US [Электронный ресурс] / Сайт [www. top rank.com](http://www.top rank.com). – Режим доступа: <http://www.top rank.com/about-us/>(дата обращения: 13.03.2018).
3. OSCAR DE LA HOYA [Электронный ресурс] / Сайт golden boy promotions.com. – Режим доступа: <http://www.goldenboypromotions.com/en/oscar-de-la-hoya-foundation.> / (дата обращения: 13.03.2018).
4. About Teiken [Электронный ресурс] / Сайт www.teiken.com. – Режим доступа: <http://www.teiken.com/about/index.html> / (дата обращения: 13.03.2018).
5. k2promos about-us[Электронный ресурс] / Сайт www. k2promos.com. – Режим доступа: <http://k2promos.com/about-us/>(дата обращения: 13.03.2018).

6. Голев С.В. Политическая психология. Словарь-справочник. –Херсон: ОМУРЧ «Украина» ХФ. 2004.
7. Горчакова В.Г. Прикладная имиджелогия. Ростов н/Д.: Феникс, 2010.
8. Перелыгина Е.Б. Психология имиджа: Учебное пособие. М.: Аспект Пресс, 2002.

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

УДК 398.1

Гагаев А.А., Гагаев П.А.

**Философия мифологии и сказок о Палэсмурте:
компаративистский подход**

Палэсмурт - половинный человек, половина головы, один глаз, половина тела, одна нога, или он имеет вывернутые внутренности и прозрачную половину тела, язык невнятен. Он встречается людям как несчастное предзнаменование, мстит им за разрушение природы и извращение ценностей Инворшуд. Палэсмурт может защекотать человека до смерти. Поскольку он половинный человек, а удмурт при творении был целостным и мужественным, изящным, то можно предполагать, что самоназвание удмурт обозначает именно полного человека в начале творения, а Палэсмурт - это то, во что превращается удмурт в конце развития вследствие извращения ценностей совместной жизни.

Психосемантика мифологии и сказки.

Претекст - идея половинного существа в мировых мифологиях. Этот образ представлен в мифологиях Древнего Египта (форма целостности человека как существа животного, социального, божественного и фараона как сына Ре), Африки, Океании, Южной Америки. Скандинавская загробная богиня Хель имеет половину живую, и половину гниющую. В медицине у человека может быть половина тела парализована в случае инсульта. В удмуртской сказке человек разрывает вумурта (водяного) на две части, привязав одну его ногу к лодке, а другую к жернову и сбросив вумурта в воду с лодки. Вероятно, образ всех, кто имеет злое побуждение, которое господствует над добрым побуждением, и есть вумурты - получеловеки. Аналог удмуртского Палэсмурта и нанайский маленький горбатый человек – Боку, урод с одной рукой и одной ногой, который встречается на болоте (болото жизни) и имеет смыслом жизни вредить людям (сказка «Семь страхов»). У нанайцев существует и образ Гагданчу-Марга - одноглаз, однорук, одноглаз, который обладает способностью усыплять всех, кто рядом находится. Прервать сон может великий человек, если хлопнет три раза руками. Образ Гагданчу-Марга - смертельный сон этноса, который исчезает из эволюции и истории, утратив свою Традицию. У чуваши аналоги Палэсмурта - Арзюри (полумужчина-полуженщина), Ахрат, отрицающие дело отцов (пустомыслие, пустословие пустоутробие - Иуда Искариот), Услан (полуживотное-получеловек о двух головах, но имеющий мудрость), Албаста (получеловек-полузал), Куйгараш, определяющий выбор: или Небо, или деньги, но жадные люди не получают ничего Вубар, борющаяся с богами и людьми и одержимая напрасной ненавистью, хотя и имея основания обвинить богов в несправедливости. Аналогом Палэсмурта является и татарский Шурале. Вероятно, Палэсмурт, Боку, Гагданчу-Марга, Куйгорож, Шурале - угрофинский и татарский прогноз деградации человечества и этносов нанайцев, удмуртов, мокши, татар, человечества в Палэсмурта.

Пратекст - односторонний человек и специализация человека.

Номинальный смысл - итог развития состоит в полной деградации удмурта и утрате им параметра быть Живым! Получеловек и не жив, и не мертв. **Реальный смысл**. Реальный смысл: утрата расовой и этнической идентификации и языка удмуртского и во-

обще языка. Палэсмурт говорит невнятно. Палэсмурт - наполовину мужчина, наполовину женщина, наполовину взрослый, наполовину ребенок, наполовину пожилой человек, наполовину молодой человек. Он - наполовину животное, наполовину социален, наполовину Бог. В Нем середина - разрез - Само неуничтожимое Зло. Палэсмурт это новый вид человека, не homo sapiens, а homo debilis без расы, этноса и целостности, не мужчина и не женщина, фрагментарный человек, в котором умер род человеческий и этнос удмуртов, в котором исчезло демографическое воспроизведение удмуртов.

Деконструктивный смысл: безобразие души современного человека, который заживо гниет в половинном образовании. Каждый человек безобразен по своему! Безобразен в злой хитрости, силе и собственности, иеррахии.

Эпохальный смысл - утрата псевдочеловеком Знания, Книги и Суд Мести Палэсмурта над человеком за отказ от Инворшуд, Книги и Совместной жизни в начале творения. Единственное оставшееся знание - как любыми методами добыть деньги! Это мотив Св.Корана. «Поистине, Аллах не забирает знание, (просто) лишая его (Своих) рабов, но Он забирает знание, забирая (из мира) знающих, а когда Он не ставит (в живых) ни одного обладающего знанием, люди станут избирать (для себя) невежественных руководителей. И им будут задавать вопросы, а они станут выносить решения, не обладая знанием, в результате чего сами сбываются с пути и введут в заблуждение других!» [5, с. 63-64].

Удмуртский смысл: бороться с Палэсмуртом должно хитростью и силой. Удмурта в теориях удмуртской ментальности изображают как покорного, малоактивного, но хитрого человека, выживающего за счет хитрости. Это абсолютно неверное представление психики удмуртского человека. Человек мокши - коллективистичен и отрицает труд «работамс» ради выгоды, утверждая труд «тийкс», творческий ради локального общего блага, предполагается не широта, а глубина познания. Человек эрзи ориентирован на труд «работамс», на выгоду и адаптациогенез и широту знания [1]. Человек удмурт по генезу эвтюмен и эусоциально-альtruистичен, но в эволюции и истории деградирует и превращается в Палэсмурта - получеловека, гниющего человека и извращающего все традиционные ценности, полного злобы (сказка «Небеса»). Неактивность удмурта - конфуцианская интенция - не участия в несправедливых институтах. Следующие характеристики ментальности удмурта: «покорность судьбе до конца» [7, с. 85-86]; безропотность терпения неудач [8]; «лушкин кей» («скрытая моль» - скрытный, хитрый, замкнутый человек, но успешный, смиренный только с виду [3, с. 81]; «серая мышь» [4, с. 67] и т.п. есть нечто иное как характеристики холопа и раба, к тому же полного ярости и ненависти к своим господам, т.е. к русским, татарам и т. п. Сказка «Горы и долы» содержит парадигму естественности конфликтности, как основания развития и роста разнообразия и жизни, естественности борьбы как нормы в истории и жизни. То, что квалифицируют как безропотное терпение и принятие неудач, суть судьбы (и у индулов, и у буддистов, и у зороастрийцев, и у конфуцианцев, и у иранцев, и у турок, и у татар, вообще у тюрок), есть не что иное как просто сильный уравновешенный инертный тип ЦНС, но не слабый меланхолический тип. То, что в сказке представлен мотив эпоса - борьбы батыров с русским, татарами, мари, друг с другом с оружием в руках и до смерти - показатель наличия когорты именно людей с сильным подвижным, холерическим боевым типом ЦНС. Ни в одной сказке удмуртов как раз нет безропотной покорности и столбняка перед злом, благородумия «благонамеренных скотин» (М.Е. Салтыков-Щедрин) перед злом. Эти качества М. Е. Салтыков-Щедрин приписывает русскому человеку! Поэтому такого рода психические свойства, приписываемые удмуртской ментальности, абсолютно ложные и не присущие удмуртам как этносу.

Русский смысл: Гниение человека, Палэсмурта, который отравляет честных и справедливых людей, организуя коллектив именно Полулюдей, солидарных в Зле, против Человека целостного, который в меньшинстве.

Послесмысл: нет людей! Вокруг -только Получеловеки. Это и смысл древнегреческой философии истории Диогена Синопского и Диогена Лаэртского. «Народу много, а людей не много» [2, с. 253]. Диоген Синопский бродил среди бела дня с фонарем и говорил «Ищу человека» [2, с. 247]. На вопрос, где он видел в Греции хороших людей, Диоген Синопский ответил: «Хороших людей - нигде, хороших детей - в Лакедемоне» [2, с. 242]. Оптимизм, как правильно заметил А. Шопенгауэр, вид идиотизма в медицинском смысле.

Собственный смысл: что делать человеку среди не людей? - бороться языком и оружием.

Аккультурационный смысл: размыта граница жизни и смерти, живого мертвого, добра и зла (консенсус со злом), справедливости и несправедливости, истины и лжи, общего и частного, общего и частного блага, они не различимы, то есть все мы трупы; рецепция - модель не прогресса, а регресса и трансгресса паразитов как основная и прогресс - в развитии человека или регресс в его деградации; реторсия: возвращение к совместной жизни и общей собственности.

Суперэтнические смыслы. Мифология Африки и Океании. В мифологии народов Океании существует сказочное существо, соединяющее черты людей, животных и птиц - дема. Оно тотемный предок людей. Демы - первоначальная форма целостности природы, растений, животных, людей, а сам человек, таким образом, уже есть Получеловек в своем отличии от растений, животных и Ландшафта. [6]. Нанайские получеловеки - Горный человек Какзаму, обращающий камень, Боку-получеловек, Гагданчу-Марга - усыпляющий этносы, Агды-Гром (превращающий в пыль, огонь), Ганка (полурыба-получеловек), Хима-Амба- ползучая тварь, Древесные люди, смысл жизни которых - месть без сострадания. В якутской мифологии получеловек - весь род абаасы, противостоящий единственным людям - уранхай-саха, якутам из рода айыы-аймаги (родичи богов) [9, с. 26]. В целом абаасы понимаются как получеловеки.

Личные смыслы сказок. Палэсмурт - существо, которое заставляет смеяться тогда, когда нужно плакать и плакать над тем, над чем следует смеяться, т.е. деструктурированы понимания прекрасного и безобразного, драматического, трагического и комического. Модель Палэсмурта - пророчество и предсказание удмуртского этноса о том, что в мир невидимо и неслышно вошел новый вид- Палэсмурт, или вид *homo debilis*, который сменил вид *homo sapiens*.

Общий смысл - деградация уже самого человека, как выделенного из природы вида *homo sapiens* и вида *homo sapiens* в вид *homo debilis* и утрата этничности, способности творчества.

Заключение. Палэсмурт: претекст - половинность творческой способности человека как *homo sapiens*, превращающегося в вид *homo debilis*, пратекст- специализация человека; номинальный смысл - утрата природы вида *homo sapiens* в специализации и асимиляции; реальный смысл - утрата этнической природы и превращение в функцию мирового рынка и государства; деконструктивный смысл - безобразие подобий людей; эпохальный смысл - утрата этноцелостного воспитания и образования; удмуртский смысл и русский - нет удмурта и нет русского человека по мышлению; послесмысл - нет человека в моральном смысле; собственный смысл - что делать и кто виноват; аккультурация - гниение трупа человечества, рецепция - восстановление этнических систем образования, реторсия - отторжение западных форм жизни в Примордиальной традиции; суперэтнический смысл: человек не тождественный этноландшафту и этносу - вид *homo debilis*; личные смыслы - развитие космо- психо- логосов этносов и педагогика невмешательства, а не социализация; общий смысл: бесшумно умер вид *homo sapiens*, и вошел новый биологический вид *homo debilis* (не человек, ослабленный, не этнический человек).

Литература

1. Гагаев А.А., Кудаева Н.В. Угро-финский космо-психо-логос. Монография. Саранск, 2009. 614 с.
2. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. 620 с.
3. Душенкова Т.Р. Лушкем кей, или скрытость в удмуртском характере // Менталитет и этнокультурное развитие волжских народов: история и современность: мат.межд. н.-п.к., г. Чебоксары, 8-9 ноября 2012 г. Чебоксары: ЧГИГН, 2012.
4. Петров А.Н. Удмуртский этнос: проблемы ментальности. Ижевск: Удмуртия, 2002.
5. Сахих аль-Бухари. 1-е изд. Т.1. М.: Благотворительный фонд «Ибрагим Бин Абдулазиз Аль Ибрагим», 2002. 472 с.
6. Сказки народов мира в 10-ти томах. Т. 6: Сказки народов Африки, Австралии и Океании. М.: Детская литература, 1990. 639 с.
7. Смирнов И.Н. Вотяки // ИОАИЭ. Т. У111. Вып. 2, Казань, 1890.
8. Хотинец В.Ю. Удмуртская ментальность и культурные ценности // Вестник удмуртского университета. Философия. Психология. Педагогика. Психология, вып 2. 2009, С. 3-13.
9. Якутские народные сказки. М.: Детская литература, 1983. 143 с.

УДК 94(3)
Горохов А.А.

Явление демифологизации власти правителя на древнем Ближнем Востоке (на примере Иудейско-Израильского царства, X в. до н.э.)

Военная опасность и противостояние с *пелешитим* (*филистимлянами*) выдвинули на повестку XI в. до н. э. в Древнем Израиле, именно, военный тип лидерства. Причина этого заключалась в необходимости появления военачальника наделенного статусом и большими полномочиями. Основными предпосылками здесь служили серии военных конфликтов, обусловленных почти постоянной военной угрозой, выступавшей движущей силой данного социально-политического процесса, который окончился возникновением монархии и созданием Иудейско-Израильского царства.

Тем не менее, само наличие в обществе Древнего Израиля такого социально-политического института, как монархия не было непосредственно обусловлено древнеизраильскими религиозными постулатами. Например, по мнению видного исследователя И. П. Вейнберга, в древнеизраильском обществе «царственность... воспринималась как явление человеческого ряда, что неизбежно сказывалось и на ветхозаветном восприятии самого царя» [1, с. 126].

Вместе с тем, с точки зрения древнеизраильской религии – яхвизма, учреждение в Древнем Израиле монархии и сама фигура царя, важнейшей функцией, которого являлась «военно-политическая деятельность» [2, с. 88], были социальными явлениями, вызванными лишь сложившимися тяжелыми обстоятельствами народной жизни.

Йахвизм, безусловно, играл огромную роль, как в личной жизни, так и в общественной деятельности Давида. Первым шагом по превращению г. Иерусалима в религиозно-политический центр Иудейско-Израильского царства было перенесение туда главной святыни Древнего Израиля – ковчега завета из г. Кирият-Йеарима. По мнению ученого С. Маккензи, перенесение Давидом ковчега завета в г. Иерусалим стало одним из средств, укрепляющих единство Древнего Израиля [3, р. 134].

Почти сразу же после своего прихода к власти, Давид сумел выстроить с религиозными деятелями устойчивые конструктивные связи. Так, с помощью власти царя, древнеизраильское жречество стало лучше обеспечено сельскохозяйственными продуктами, поставляемыми по натуральной повинности и начало иметь свои участки и пастища среди земель, занимаемых племенами Древнего Израиля. К тому же, первосвященники и некоторая часть священников и левитов были включены Давидом в состав чиновничества – служилой знати Объединенного Иудейско-Израильского царства. При дворе Давида были и представители другой группы религиозных деятелей – пророков.

В период формирования монархической государственности перед пророческим движением, наряду с прежними задачами: сохранением целостности всех аспектов идеологии яхвизма и борьбой с культурами Ханаана, появились новые, заключающиеся в легитимизации общественно-политического института государства со стороны религии, освящения его различных функций и сторон. Как мы можем видеть на примере придворного пророка Натана, «пророк служил представителем от лица божества Йахве к привителю: давал совет и обличение» [4, р. 127].

Следует подчеркнуть, что под влиянием царских пророков Натана и Гада возникает религиозная идеология царской власти. Вместе с тем, одним из довольно сложных вопросов является описание ее основных концептов. Следует отметить, что точки зрения исследователей на данную проблему отличаются своей противоположностью. Так, М. В. Иванова считает, что «начиная с самых первых опытов установления монархии в Израиле, израильтяне заимствовали местную, ханаанейскую традицию царской власти. После завое-

вания Давидом Иерусалима жреческая функция царя Израиля стала называться „чином Мелхиседека“, а при Соломоне царь Израиля обрел статус „Сына Божьего“. Идеологическое оформление монархии таким образом завершилось» [5, с. 270-272]. Напротив, по мнению современной исследовательницы О. Р. Астаповой, «исполнение царями священнических обязанностей категорически недопустимо в Израиле» [6, р. 23].

В связи с этим, представляется весьма вероятным, что Давид действительно мог именоваться в некоторых псалмах образными выражениями «священник по чину Малки-Цэдэка» (Пс. 109: 4) или «сыном Йахве» (Пс. 2: 7), которому Бог Израиля дал властные полномочия для того, чтобы он мог быть внешним гарантом сохранения религиозной традиции йахвизма. Поскольку, царь Древнего Израиля являлся «помазанником» (Пс. 2:2), с которым заключен завет и принадлежат обетования, данные ему как фигуре, несущей непосредственную ответственность за хранение народом Иудейско-Израильского царства верности завету с Йахве, по легендарному преданию, заключенному на горе Синай. Благодаря новой религиозной идеологии, власть Давида стала легитимной не только в плане личного правления, но и его потомков, поскольку к нему и его династии обращены обетования, сказанные пророком Натаном: «Будет непоколебим дом твой и царство твое на веки пред лицем Моим» (2 Сам. 7:16).

При всем этом, конечно, любой царь Древнего Израиля в отличие от других древневосточных монархов никогда не брал на себя жреческих функций. Достаточно заметить, что в библейской традиции сурово порицается потомок Давида и Соломона царь Иудейского царства Уззийаху (VII в. до н.э.) за то, что он сам решил воскурить фимиам на кафильном жертвеннике в древнеизраильском храме, построенном при Соломоне (2 Хрон. 26: 16–20).

Тем не менее, в библейском нарративе есть несколько фрагментов (2 Сам. 6: 17; 24: 25; 1 Цар. 3: 4), где говорится о том, что цари Давид и его сын Соломон приносили жертвы Йахве. По-видимому, они делали это не сами, а через царских священников. Следует подчеркнуть, что имена этих представителей жречества сохранились в списках чиновников Давида и Соломона. Так, священника Давида звали Ира Йаиритянин (2 Сам. 20: 26), а священник Соломона, явившийся сыном первосвященника Цадока, носил имя Азарайаху (1 Цар. 4: 2). Определенный свет на проблему может пролить и сравнительный анализ древнееврейских глаголов (*алаh* др. евр. – возносить и *завах* др. евр. – закалывать жертвеннное животное), употребляемых в данных стихах во Второй книге Самуила и Первой – Царей с их использованием в книге Левит, где изложена культово-обрядовая традиция Древнего Израиля. Необходимо отметить, что данные глаголы, употребляются в книге Левит, преимущественно, когда речь идет о намерении любого древнего израильтянина принести жертву Йахве (Лев. 17: 5, 8; 19: 5). Наряду с этим, когда в тексте говорится о жертвоприношении как священном действии, совершающем только священником, вместе с лексемой «*олаh* др. евр. – всесожжение» используется богослужебный термин «*ишииэн* др. евр. – огнепалимая жертва» (Лев. 1: 9; 3: 5).

Отношение царя Соломона к древнеизраильской религиозной традиции отличалось двойственностью. С одной стороны, религиозная сфера жизни также подверглась централизации с построением храма в г. Иерусалиме. С другой стороны, в период его правления в Древнем Израиле еще более была расширена политика веротерпимости. Она была вызвана тем, что ряд жен, а также и чиновников Соломона имели иноземное происхождение. В то же время, терпимое отношение к отправлению иноземных культов вызвало противодействие со стороны пророческих кругов. Пророк Ахийя из Шило, живой носитель традиции Шемуэла, не только составил оппозицию со стороны религиозных кругов, проводимому Соломоном курсу, но и благословил своего соплеменника эфрайимитянина Йаровама на политическую борьбу с ним. Однако это не мешало признанию авторитета Соломона со стороны широких кругов древнеизраильского жречества, признающих его главную роль в создании храма.

Таким образом, само учреждение монархии и фигура царя получают легитимизацию и освящение посредством религиозной традиции йахвизма. Царь Иудейско-Израильского царства был призван содействовать древнеизраильскому жречеству и пророческим кругам в сохранении народом (во всей его совокупности) верности завету с древнеизраильским божеством Йахве. Вместе с тем, фигура царя, в целом, была лишена элементов мифологизации или ритуализации, что было характерно, в целом, для Ближнего Востока в древности.

Литература

1. Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока: Отв. ред. И. М. Дьяконов. М.: Наука, 1986. 207 с.
2. Вейнберг И.П. Царская биография на Ближнем Востоке середины I тыс. до н.э. // ВДИ. 1990. № 4. С. 83-97.
3. McKenzie S.L. King David: A Biography. Oxford: Oxford University Press, 2000. 232 p.
4. Rabe V.W. Origins of Prophecy // BASOR. 1976. № 221. P. 125-128.
5. Иванова М. В. Идеология царской власти в Древнем Израиле: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.03. СПб.: Институт востоковедения РАН, Санкт-Петербургский филиал, 1997. 21 с.
6. Астапова О.Р. Священное царство и царственное священство в религиозно-политической традиции древнего Ближнего Востока: Египет, Месопотамия, Израиль: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.03. М.: ИНИОН РАН, 2009. 26 с.

УДК 130.2
Колычев П.М.

Внутреннее понимание мифа

1. Полисемия мифических образов составляет одну из основных трудностей в понимании мифа [1, с. 30-35]. Понимание мифа — это понимание мифического символического языка. Образ участвует в формировании конкретного смысла только одним своим значением (или несколькими, но непротиворечивыми значениями), в то время как остальные значения этого образа не учитываются при формировании смысла в данном конкретном мифе или его фрагменте. Механизм понимания мифа сводится, по существу, к выбору необходимых значений, используемых в мифе образов.

2. Разграничение внутреннего и внешнего понимания мифа предполагает введение границы между внутренним и внешним. Из роли полисемии в понимании мифа становится ясно, что эта граница проходит через полисемию образов. Предположим, что во множестве текстов (обозначим такое множество буквой «M») образ «A», например «змея», понимается в своём значении «a1», например, в значении плодородия, а во множестве других текстов (обозначим такое множество буквой «N») образ «A» (змея) понимается в своём значении «a2», например в значении дьявола. Тогда понимание образа «A» в значении «a1» (плодородия) в множестве «M» будет внутренним пониманием, а в множестве «N» — внешним пониманием. Границей между внешним и внутренним пониманием будет граница между множествами «M» и «N».

Существуют серьёзные основания считать, что конкретные образы функционируют одними и теми же (близкими по значению) значениями в определённом множестве мифов. Пытаясь понять миф из этого множества, мы должны учитывать именно те значения встречающихся образов, которые имеют место для данного множества. Множество рассматриваемых мифов ограничено и этнически и исторически. Поэтому некорректно рассуждать об одном и том же образе, взятом из мифов различных этносов и различных исторических времён, без учёта его значения в этих этносах.

3. Определение значения образа, функционирующего во множестве текстов, в идеальном варианте должно осуществляться на основе всех случаев использования данного образа в этом множестве текстов. При этом значение образа фиксируется в качестве свойств и их значений. В терминологии баз данных информационных технологий, этому соответствуют такие понятия, как атрибут и значение атрибута. Смыслом значения атрибута является место, которое занимает данное значение в упорядоченном ряду, состоящем из всех значений этого атрибута. После процедуры присваивания элементам этого ряда чисел в их возрастании, смысл текста может быть выражен математическим способом [2], что в свою очередь открывает возможность математического сравнивания двух близких текстов. Это является актуальным для сравнительной мифологии, где одной из серьезных проблем выступает построение объективной процедуры сравнения. В предлагаемом подходе объективность обеспечивается математическим характером самого метода. В его основе лежит метод сравнения релятивной онтологии [3]. Такое понимание позволяет не только математизировать сравнительную мифологию, но и построить базу знаний для выделенной совокупности мифов.

4. Спекулятивность в мифологии есть главный источник разнообразия в интерпретациях мифов в их внешнем понимании. Спекулятивность задаёт как бы поле разнообразных оценок внешнего понимания мифов. Разумеется, не все эти интерпретации впоследствии найдут свое продолжение и будут использованы в научном мышлении. И дело здесь вовсе не в том, что более точные и масштабные исследования мифических образов должны внести свои корректиды. Дальнейшее развитие получат только те внешние понимания

мифов, которые будут совпадать с развитием современного мировоззрения. Внешнее понимание мифов детерминировано современной культурой не только в плане современных возможностей их понимания, но и в большей степени в плане направления развития основных тенденций современного мировоззрения.

Современная культура будет понимать мифы только так, как ей это выгодно, и если это понимание столкнётся с внутренним пониманием мифа, то результат столкновения будет не в пользу внутреннего понимания мифов. Не следует питать иллюзии на тот счет, что современная культура будет спокойно взирать или поощрять исследования тех мифов, которые своим содержанием направлены на разрушение современных ценностей. Поэтому у современной культуры больше шансов в понимании мифического мышления, чем мышления первобытного, ибо последнее строится совершенно на иных ценностных ориентирах, к которым, прежде всего, относится неприятие идеи собственности, этого основного столпа современной западной культуры. Современная культура не столь уж либеральна, как это может показаться на первый взгляд. Современная культура сумеет себя защитить, ибо она располагает гигантскими материальными средствами, с помощью которых она способна создавать широкомасштабные фальсификации и иллюзии. Именно ложь, а не запретные действия прежних этапов нашей культуры, является главным оружием современной культуры против инакомыслия, и спекулятивная мифология представляет широкий спектр понимания мифических образов для построения иллюзий современной культуры.

5. В основе спекулятивного метода мифологии лежит поэтическое отношение к мифу, в котором ведущая роль отводится интуиции. Внутреннее понимание мифа, противостоявшему спекулятивному методу, не отрицает роль интуиции. Интуиция действует не сама по себе. На результат интуиции существенным образом влияет ее направленность. Человеку, весьма далёкому от данной конкретной проблемы, вряд ли придёт её интуитивное решение, нежели тому, кто проргужён во все детали этой проблемы. В этом смысле возможно управление интуитивным процессом. Поэтому когда человек, поглощённый современными проблемами, поверхностно знакомится с текстом мифа, например, путём его прочтения, то его интуитивные способности сориентированы именно современными проблемами. Стало быть, его интуитивные открытия (откровения) в понимании знания конкретного мифа будут находиться в плоскости современной проблематики и будут мало связаны с подлинным содержанием знания этого мифа, то есть того знания, которое понималось в нём в период активного функционирования (жизненности) этого мифа как элемента мифического мышления.

Ситуация с интуицией качественно меняется, если современный исследователь находится в «поглощённом» состоянии, когда он, во-первых, достаточно подробно знаком с культурой того народа и того времени, к которому относится данный текст мифа, во-вторых, широко знаком с мировоззрением этого времени, в частности, подробное знакомство с текстами других мифов этой культуры, в-третьих, знает не только те значения образов, представленных в данном тексте, но и другие значения этих же образов, имеющих место в других текстах мифов этой же культуры. В этом случае современный исследователь уже сориентирует свою интуицию в направлении познания истинного значения конкретного мифа. Поэтому результаты этой интуиции будут более близки к первоначальному значению данного мифа.

6. Внутреннее понимание мифа следует отличать от его внутреннего переживания. Для носителя мифического мышления миф переживается внутренне, когда миф воспринимается как выражение собственного мировоззрения субъекта такого знания. В этом случае сознание субъекта находится внутри конкретного мифического мировоззрения. Отсюда и название — «внутреннее переживание мифа». Соответственно этому подразумевается внешнее переживание мифа, когда исследуемый миф не является составной частью мировоззрения субъекта познания, то есть исследователя. Здесь субъект находится вне исследуемого мифа. Если результатом внутреннего переживания мифа является ста-

новление личности, то результат внешнего переживания мифа — понимание личности другого типа.

7. Мифология как часть современного научного мышления является внешним переживанием мифа. Внешний характер мифологии сохраняется даже в том случае, если речь идёт о древних мифах того этноса, к которому причисляет себя конкретный мифолог. Внешний характер остаётся и в ситуации, когда объектом исследования становятся современные мифы, по той причине, что эти мифы не являются определяющей доминантой в современном научном мировоззрении.

8. Методы внутреннего понимания мифа резко снижают поэтичность исследования, поскольку одним из основных методов выступают разнообразные количественные методы. Нельзя сказать, что использование математических методов в истории философии есть достижения последних десятилетий. К количественным, или, как называл их А.Ф. Лосев, «статистическим наблюдениям» [4, с. 243], активно обращался он в своём исследовании философии Платона. Работы А.Ф. Лосева и используемый им метод по античности и являются, по крайней мере, для нас, образцом внутреннего понимания выбранного им понятия (образа), например, понятия «идея». Здесь мы найдём и строгий отбор, и классификацию множества исследуемых текстов Платона [4, с. 293-294], и учёт «опытно-данной действительности», лежащей в основе тех или иных значений исследуемого понятия (образа) [4, с. 294-297], и тщательную работу над значениями терминов «эйдос» и «идея» [4, с. 239–286]. В свое время мы проделали аналогичную работу в отношении термина «материя» в диалоге Платона «Тимей» [5].

9. Предложенный метод внутреннего понимания мифа значительно уступает внешнему и спекулятивному пониманию, где достаточно быстро можно получить эффектный, а порою и шокирующий результат. При этом вопрос об истине либо отодвигается на второй план, либо вообще не ставится. И это «правильно», ибо современную культуру интересует нестина, а иллюзия.

Литература

1. Колычев П.М. Понимание мифа. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 2005. 312 с.
2. Колычев П.М. Теория информации. СПб.: ООО Студия «Принт», 2013. 176 с.
3. Колычев П.М. Релятивная онтология. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 2006. 259 с.
4. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / Сост. А.А.Тахо-Годи; Общ. ред. А.А. Тахо-Годи, И.И. Маханькова. М.: Мысль, 1993. 960 с.
5. Колычев П.М. Онтология Тимея. СПб.: ООО Студия «Принт», 2012. 255 с.

УДК 314.122.66: 398.72:159.9.07(043)

Коваленко С. В.

Сравнительный анализ мифологии тотемных символов как система исторических свидетельств происхождения русского этноса

Сравнительный анализ мифологических источников, системы сохранения эмоций и чувств национальной идентичности требует решить методологическую проблему истории – это наука или субъективное изложение событий прошлого [2, 17, 22]? Традиционная методология исторического исследования базируется на археологических находках и письменных источниках. Такая установка привела к игнорированию мифологических источников, фактическому запрету изучения бесписьменной истории русского этноса, в том числе определения его прародины. Конкретизировать историю бесписьменного периода этноса возможно на основе сравнительной мифологии. Анализ сюжетов мифов, преданий и сказок, как универсальной характеристики духовной самоорганизации этноса следует осуществлять исходя из общеначального принципа, гласящего: «ничто не возникает из ничего и ничто не исчезает бесследно». Сущность этого принципа может быть раскрыта на основе методологии В. И. Вернадского о трансформации биогеохимической энергии в энергию человеческой культуры или в культурную биогеохимическую энергию [3, с. 95]. В этом контексте миф представляет собой духовную деятельность человека направленную на гармонизацию энергетических отношений личности, этноса и природы.

Анализ мифологического фольклора русского народа показывает, что его древнейшим тотемом был медведь [7]. Архаическая сказка «Жадная старуха» рассказывает о дереве, которое могло выполнить любое желание. Старуха пожелала стать равной богам, и волшебное дерево превратило её и старика в медведей. Наши прапрабабушки верили, что от связи человека с медведем рождаются на свет люди, обладающие богатырской силой. У наших предков бытовали мифологические предания о браке или половой связи женщины с медведем, мужчины с медведицей, и произведениями ими потомства типа Ивана Медвежье Ушко (Медведко). Подспудно брачный сюжет присутствует в сказках «Три медведя» или «Маша и медведь», более прозрачно представлен в сюжете «Ивашка - Медвежье Ушко», где от подобного союза родился великий богатырь. Архетип мифологического мировосприятия поколений русского этноса проявился в традиции присваивать мужчинам имена типа: Миша, Михаил Иваныч, Михаил Потапыч и фамилии Медведев.

Анализ мифологической системы мировосприятия русского этноса наглядно свидетельствует, что естественной средой проживания была и есть зона лесов, которой соответствует генотип R1a1, повышающий на 20–30 % шансы потомства на выживание [14, с. 14, 68]. Примерно от 12–14 до 10–11 тыс. лет назад полоса хвойных, смешанных и лиственных лесов проходила по берегам Средиземноморья, а на берегах Северной Африки процветала охота на антилоп гну, лошадей и медведей [5, с. 531]. Все изменилось в эпоху глобального потепления климата, резкого подъема уровня мирового океана, землетрясений и превращения зоны степей в полупустыни. Мифология кочевых этносов зафиксировала начало эпохи geopolитических конфликтов с этносами, чьим тотемным символом был медведь. Этно-территориальный аспект сюжетов мифов конкурирующих народов является свидетельством местонахождения исторической прародины русского этноса.

Наиболее четко мифологическая взаимосвязь народов Средиземноморья и славян демонстрируется древнегреческой мифологией. Греческие мифы рассказывают о том, что ревнивая Гера превратила нимфу Каллисто в безобразную медведицу, а Зевс, оберегая её и сына, поместил их звёздном небе. В их честь были названы созвездия «Большая Медведица» и «Малая Медведица», значение которых определялось возможностями морской навигации. Контекст этого мифа говорит о том, что первоначально древние греки относи-

лись с большим уважением к племенам, чьим тотемом был медведь. От них имени комплекса стали признанными во всем мире, что еще раз подчеркивает былой авторитет племен, чьим тотемом был медведь в регионе Средиземноморья. Другим свидетельством уважения к культуре пращуров стал образ богини Артемиды – покровительнице рожениц и плодородия, символом которой был медведь, и храм Артемиды Эфесской, который по своему великолепию был признан одним из семи чудес света.

Агрессия древних греков против наших пращуров проявилась переводе имени грозной богини Артемиды и как «медвежьей богини», «владычице», «кубийце». Её младший брат светоносный Аполлон, подобно римскому богу войны Марсу передвигался на колеснице, запряженной волками. Исторически достоверным является факт завоевания греками юга Балканского полуострова в III–II тыс. до н. э. через Фессалию. Там произошло сражение, память о котором сохранилась в предании о фессалийской кентавромахии, которое рассказывает о попытке кентавров, очевидно всадников, захватить серебряно-березовых дев лапифов. Только русская поэтическая традиция сохранила ассоциацию образ своих дев с березками на уровне архетипа. согласно мифу матери Париса приснилось, что она родила пылающий факел, и он сожжет Трою. Младенца отнесли в горы, но вмешались старые боги, ребенка нашла и пять дней кормила медведица. Другой миф рассказывает о преследовании Гераклом керинейской лани, принадлежавшей медвежьей богине Артемиде. В погоне за ланью Геракл достиг крайнего севера – страны гипербореев и истоков Истра, т.е. Дуная [9, с. 38, 83, 152]. Такие детали мифологии древних греков свидетельствуют об их готовности вести войны для захвата чужих территорий пращуров, которые под тотемом медведя постепенно отступали с берегов Средиземного моря на север.

Другим маршрутом отступления пращуров был Египет и Малая Азия. В Египте сохранился миф о конфликте человека и медведя. Лев в своих странствиях встретился с медведем, когти которого были обрезаны, а зубы вырваны человеком. [11, с. 55] Учитывая специфику наглядно-образного мышления можно сделать вывод о том, этнос, чьим тотемом был медведь, были вытеснены с территории Египта. Сведения этого мифа подтверждаются традицией ношения искусственной бороды, как символа владения землей. После изгнания из Египта гиксосов, которые, как и все малоазиатские народы носили бороды, появляются фрески и скульптурные изображения фараонов без обязательной накладной бороды. Но при погребении ритуальная борода, заплетенная в косичку, вновь появляется. Мы это можем видеть на погребальной маске Тутанхамона, на бюсте Рамсеса II и на статуях фараона в знаменитом Большом скальном храме в Абу-Симбеле. Единственным этносом, среди, которого сохранялась традиция ношения заплетенной бороды, были торговцы русы на Волге, где их наблюдал Ибн-Фадлан – арабский путешественник X в. [13, с. 303]. Все это свидетельствует, что этносы отличительным признаком, которых было ношение бороды, некогда пользовались уважением, среди элит народов установивших свою власть на территории Египта.

Сравнительный анализ фольклора и мифологических сюжетов конкурирующих этносов позволяют предположить версию о происхождение предков славян из региона северо-востока Африки и в Передней Азии примерно в XII–XI тыс. до н. э. [4, с. 105]. Свидетельством длительного этнического общения пращуров русского этноса и семитов является слово «гой». В древнерусском языке это слово обозначало кровнородственную связь членов родовой общины [12, с. 228]. Но для семито-хамитской языковой семьи слово «гой» до сих пор означает чужого. Другим свидетельством столкновения древних руссов и семитов стали слова Давида: «И льва, и медведя убивал твой раб, и с этим филистимлянином необрязанным будет то же, что с ними » [1, с. 36.]. Учитывая, что в Библии подчеркивается исключительное качество брони и оружия филистимлянина, великана Голиафа, следовательно, они обладали передовыми технологиями [1, с. 4-7].

Архетипы столкновения наших предков и древних семитов отражены в текстах Ветхого Завета. Согласно тексту Каин, обращаясь к Господу, заявляет: «Ты теперь сгоняешь меня с лица земли, и от лица Твоего я скроюсь, и буду изгнаником и скитальцем на

земле; и всякий, кто встретится со мною, убьет меня. И сказал ему Господь [Бог]: за то всякому, кто убьет Каина, отмстится всемеро. И сделал Господь [Бог] Каину знамение, чтобы никто, встретившись с ним, не убил его» [1, с. 14-15]. Таким знамением стала пентаграмма или пятиконечная звезда, в основе которой, вероятно, был сам человек, чья голова, разведенные в стороны руки и широко расставленные ноги образуют пятиконечную звезду. Альтернативным символом семитских племен Месопотамии стала шестиконечная звезда Давида. Сегодня шестиконечная звезда является одним из атрибутов современного государственного флага Израиля [1, с. 121-122]. Эта архетипическая символика дает основание ассоциировать имя Каина с именем божественного кузнеца Кия, ставшего согласно мифам основателем Киева.

Необходимость сравнительного анализа мифологии обусловлена ограниченностью археологических данных по причине значительного повышения уровня мирового океана, а также военного давления древних кочевых племен. По данным генетиков массовое появление носителей славянского генотипа R1a1 зафиксировано на Балканах примерно 12 тыс. лет назад. Примерно 5 тыс. лет тому назад носители генотипа R1a1 двинулись осваивать регион Днепра [6, с. 6]. Данные генетики подтверждают результаты сравнительного анализа мифологических источников.

Литература

1. Библия, или Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: в рус. пер., с парал. местами и указ. церков. чтений. Репринт. изд. М.: б.и., 2003. 1279 с.
2. Вен Поль. Как пишут историю. Опыт эпистемологии (Приложение). Фуко совершает переворот в истории. М. Научный мир, 2003. 394 с.
3. Вернадский В.И. Размышления натуралиста // Научная мысль как планетное явление. Кн. 2. М.: Наука, 1977. 191 с.
4. История Европы с древнейших времен до наших дней. В 8 т. / гл. ред. кол. З. В. Удальцова (пред.) [и др.] АН СССР, Ин-т всеобщ. истор. и др. М.: Наука, 1988. Т.1. Древняя Европа. / Е. С. Голубцова [и др.]. М.: Наука, 1988. 704 с.
5. История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины / В. П. Алексеев [и др.]. отв. ред. Ю. В. Бромлей: АН СССР, Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. М.: Наука, 1986. 572 с.
6. Клёсов А.А. Происхождение славян и других народов (очерки ДНК-генеалогии) Издательство: Российская Академия ДНК-генеалогии. Год: 2011. 645 с.
7. Коваленко С.В. Мифы и сказки, как система исторических свидетельств о происхождении русского этноса // М.: ФЛИНТА: Наука, 2015. С. 127 URL: <https://e.lanbook.com/book/> (дата обращения: 17.04.2017).
8. Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси. Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. 311 с.
9. Кун Н.А. Легенды и мифы Древней Греции. Свердловск: Свердловск. книж. изд-во, 1960. 500 с.
10. Любарский Г.Ю. Морфология истории: сравнительный метод и морфология развития. М.: КМК, 2000. 449 с.
11. Рак И.В. Египетская мифология. СПб.: Журнал «Нева», 2000. 400 с.
12. Ракитов А.И. Историческое познание: Системно-гносеологический подход. М.: Политиздат, 1982. 303 с.
13. Славяне и Русь: Проблемы и идеи: Концепции, рожденные трехвековой полемикой, в хрестоматийном изложении / сост. А.Г. Кузьмин. М.: Флинта: Наука, 1998. 488 с.
14. Эфроимсон В.П. Генетика этики и эстетики. СПб.: «Талисман», 1995 . 288 с.

УДК 81'42:811.111

Кузина О.А.

Идеологема и мифологема как ключевые категории медиадискурса в эпоху информационной войны

Борьба за геополитическое доминирование сегодня все больше перемещается в плоскость информационных войн. Это означает, что победителем становится та политическая сила, которой удалось завоевать наибольшее количество сторонников, навязав им свою картину мира, т.е. свою идеологию. Трансляция государственной идеологии осуществляется через средства массовой информации, поскольку они позволяют охватить огромную аудиторию. В итоге медиадискурс превращается в политico-идеологический дискурс.

Идеология вербализуется в текстах СМИ в виде набора идеологем и мифологем. Понятие «идеологема» используется представителями разных гуманитарных наук. Считается, что сам термин был предложен и описан отечественным философом, культурологом М.М. Бахтиным в первой половине XX в. Ученый дал очень широкую трактовку идеологемы, определяя ее как способ репрезентации той или иной идеологии [1].

С тех пор разработкой теории идеологем активно занимались лингвисты, рассматривая идеологемы с точки зрения разных научных парадигм, однако единого подхода так выработано и не было. Наиболее широко распространены две трактовки понятия. Так, одна группа ученых (Гусейнов Г.Ч. [2], Купина Н.А. [3], Клушина Н.И. [4], Чудинов А.П. [5],) вслед за М.М. Бахтиным рассматривает идеологему как языковое воплощение определенных политических установок, которые должен усвоить адресат, как некоторое закрепленное в языковой форме идеологическое содержание. Другая группа лингвистов (Малышева Е.Г. [6], Нахимова Е.А. [7]) акцентирует внимание на когнитивной сущности идеологемы, указывая на то, что она формирует определенные концептуальные схемы, которые обуславливают дальнейший процесс восприятия, обработки и оценки информации.

Мы вслед за Н.И. Клушиной будем утверждать, что идеологема работает на когнитивном уровне, встраивая определенный «квант смысла» [4, с. 56] в массовое сознание, но осуществляется это за счет языковых средств. Воздействие идеологемы на адресата можно считать удачным, если она смогла стать частью индивидуальной картины мира или изменила ранее существующее восприятие событий.

Среди лингвистов также нет единого мнения насчет того, единицами каких уровней языка актуализируются идеологемы. Большая часть исследователей видит главными экспликаторами идеологем единицы лексического уровня. Однако при таком подходе идеологема практически отождествляется с номинацией (т.е. с лексемой, которой автор отдает предпочтение при наименовании определенного фрагмента реальности), поскольку номинация также выбирается в соответствии с политическими взглядами и имеет целью создание нужного впечатления.

В рамках самого широкого подхода к средствам актуализации идеологем, предложенного Г.Ч. Гусейновым, идеологема может быть выражена морфемой, буквой, словом (в том числе служебной частью речи), словосочетанием, предложением и даже текстом [2]. Н.И. Клушина, рассматривая идеологему как ключевое понятие интенциональной стилистики, утверждает, что идеологема может быть репрезентована в том числе различными стилистическими средствами (например, метафорами, аллюзиями, сравнениями и т.д.), которые способствуют усилению воздействия на читателя [4].

Мы считаем, что в условиях информационного противостояния в средствах массовой информации экспликаторами идеологем могут выступать единицы всех уровней, от морфем

до сверхфразовых единиц, при этом важная роль отводится синтаксической организации предложения и стилистическим приемам как средствам речевого воздействия. Из всего арсенала средств языка автор отдает предпочтение тем, которые наилучшим образом позволяют ему решить его коммуникативную задачу и воздействовать на реципиента.

Таким образом, мы будем трактовать идеологему как «мировоззренческую установку» [3, с. 43], обличенную в такую языковую форму, которая позволяют адресанту наиболее убедительно донести свою позицию до адресата, имеющую целью сплочение общества в поддержку определенных идей, людей, событий.

Любая идеологема обладает рядом свойств. Во-первых, идеологема всегда содержит эмоционально-оценочный компонент, т.к. она ориентирует реципиента информации в рамках оценочной шкалы «свое – чужое». Во-вторых, идеологема имеет определенные временные рамки своего существования: она актуальна столько, сколько доминирует идеологическая позиция правящей элиты. С изменением политических и идеологических взглядов она может либо претерпевать значительные изменения, либо вообще выходить из употребления. В-третьих, идеологема нуждается в систематической и последовательной актуализации, чтобы действительно стать частью картины мира индивида и воздействовать на его восприятие. И в-четвертых, идеологема всегда основана на искаженном отражении действительности, поскольку автор идеологемы – особенно журналист – всегда преломляет происходящее под нужным ему углом, буквально конструируя событие заново на основе информационного повода.

По своему последнему свойству идеологема очень сближается с мифологемой. Н.И. Клушина считает, что идеологема – это миф, использованный в идеологических целях [4, с. 56]. Конструируя событие, автор медиаматериала по сути создает определенное мифическое представление реальности в интересах правящей элиты или владельцев издания. Это может быть как мифологизированное в идеологических целях представление какого-либо события, так и мифическая героизация или демонизация политического лидера. Правомерно предположить, что в условиях информационной войны в медиаресурсах идеологема в принципе не существует в отрыве от мифологемы. Поскольку идет непрерывный процесс порождения и внедрения идеологем в социум для его консолидации в поддержку правящей элиты, также непрерывно создаются и распространяются мифы, которые ложатся в основу идеологем. В результате для создания следующей идеологемы конструируются новые мифы, но в рамках той же идеологии и т.д.

Рассмотрим на примере отражения в англоязычной прессе событий на Украине в 2013-2015 годах, какие идеологемы и мифологемы преобладали в западных медиа.

Прежде всего в зарубежной прессе активно пропагандировалась поддержка протестов Евромайдана. Осуществлялось это путем внедрения в массовое сознание идеологемы «Евромайдан – это массовый, всенародный протест». Для создания такого образа авторами публикаций использовались разные лексические, лексико-фразеологические, синтаксические и стилистические средства:

1) The crowd included the young and old, parents carrying small children on their shoulders and students who occasionally chanted the names of their schools as they marched. (New York Times 01.12.2013).

В данной цитате употреблено собирательное существительное «crowd» (a large number of people gathered together in a public place), которое содержит сему множественности, что способствует созданию представления о массовости протesta. Устойчивое словосочетание «young and old», которое в Merriam-Webster dictionary относится к идиоматическим выражениям и имеет значение «people of all ages; everyone», позволяет внушить читателю мысль о том, что на площади были люди всех возрастов, объединенные одной идеей. Хотя согласно своему значению эта фраза уже охватывает все возрастные группы, автор дополнительno использует перечисление, сообщая о родителях с маленькими детьми и студентах, чтобы усилить воздействие на читателя и закрепить представление об активном, всенародном протесте.

2) *Kiev's central square, the Maidan, was soon filled with thousands of protesters — originally students but quite soon a large cross-section of politically aware Ukrainians. (Times 24.02.2014).*

Данный пример содержит числительное во множественном числе (*thousands*), которое призвано обратить внимание на массовость протестного движения, скрывая при этом истинное количество людей. Чтобы подчеркнуть разнородность состава протестующих, автор использует вставную конструкцию, в которой разные слои общества передаются фразой «*a large cross-section of politically aware Ukrainians*». Составное существительное «*cross-section*», согласно Oxford Advanced Dictionary имеет два основных значения: 1) what you see when you cut through the middle of smth so that you can see the different layers it is made of; 2) a group of people or things that are typical of a larger group. Таким образом, можно сказать, что данная лексема метафорически представляет протестующих как срез всего украинского общества. Дополнение «*politically aware Ukrainians*» сужает рамки до тех жителей Украины, которые интересуются политикой (aware – (used with an adverb) interested in and knowing about sth, and thinking it is important). Однако прилагательное «*large*», определяющее всю фразу, показывает, что таких людей довольно много. В итоге можно сказать, что этот пример подчеркивает массовость и масштабность протестов.

3) *Hundreds of thousands of anti-government protesters streamed into the central square of Ukraine's capital today ... (Times 15.12.2013).*

В этом предложении использован глагол, описывающий движение воды – «*stream*». Люди нескончаемым потоком стекаются в какое-то место и переполняют его. Следовательно, можно говорить о реализации метафоры «толпа людей – это поток». Подобный образ потока призван создать у читателя впечатление огромного количества народа, выступающего против действий президента. Помимо этого авторы дают и обобщенные данные по количеству прибывающих на площадь. Обобщенное числительное «*hundreds of thousands*» без каких-либо ссылок на источник может быть примером преднамеренной манипуляции информацией с целью воздействия на читателя.

На основании примеров можно сделать вывод, что новостные статьи британских и американских печатных изданий, посвященные Евромайдану, выступили проводником государственной идеологии, воздействуя на читателя при помощи всего арсенала лингвистических средств для закрепления идеологемы «Евромайдан – это масштабный, всенародный протест». Данная идеологема является по сути мифологизированным представлением протестов в Киеве, поскольку намеренно акцентирует внимание только на мирных, многочисленных демонстрациях, умалчивая при этом о несогласных с протестами и о нарушениях правопорядка. Таким образом, именно мифологема и идеологема становятся оружием информационной войны, особенно в медиа пространстве.

Литература

1. Бахтин М.М. Слово в романе // Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. М.: Худож. лит., 1975. С. 83-113.
2. Гусейнов Г.Ч. Д. С. П. Советские идеологемы в русском дискурсе 1990-х. М.: Три квадрата, 2004. 289 с.
3. Купина Н.А. Тоталитарный язык: Словарь и речевые реакции. Екатеринбург-Пермь: Изд-во Урал, ун-та., 1995. 144 с.
4. Клушина Н.И. Теория идеологем // Политическая лингвистика. 2014. №4. С. 54-58.
5. Чудинов А.П. Политическая лингвистика. М.: Изд-ва «Флинта», «Наука». 2006. 254 с.
6. Малышева Е.Г. Идеологема как лингвокогнитивный феномен: определение и классификация // Политическая лингвистика. 2009. № 4 (30). С. 32-40.
7. Нахимова Е.А. Идеологема Сталин в современной массовой коммуникации // Политическая лингвистика. 2011. № 2 (36). С. 152-156.

УДК 130.2:299

Микк Е.Ю.

Миф: некоторые методологические измерения исследования феномена

Человеческая жизнедеятельность, как известно, характеризуется огромной, практически бесконечной, мозаикой проявлений человеческой сущности. Как на уровне отдельных индивидов, так и на уровне самых разнообразных общностей. И это неудивительно, ведь человек – существо, стремящееся к совершенству и гармонии бытия, а потому всю свою как единичную, так и общую историю старается превратить в вечный процесс, где каждый следующий период будет лучше предыдущего, и в то же время выступать фундаментом для будущего. Именно в этом – вечный и смысловой двигатель жизни человека. В этом же – и способ самореализоваться, утвердиться, постоянно обогащая основы собственного бытия, своеобразное бытийное, мировоззренческо-духовное, экзистенциальное «корневище», которое подпитывает все стремления человека. Среди важнейших элементов, составляющих такое «корневище», несомненно, значительное место занимает миф. Очевидно потому, что он играет решающую роль в жизнедеятельности человека во всех ее аспектах: родовом, коллективном, индивидуальном, личностном, онтологическом, аксиологическом, психологическом, антропологическом, наконец – экзистенциальном.

Как известно, феномен мифа чрезвычайно широко представлен в народной истории людей, описан в духовной культуре, разработан в науке и искусстве. Так же как миф пронизывает всю историю человека как мыслящего существа, так же исследования мифа мы наблюдаем с древнейших времен. В частности, у Гомера, Гесиода. В дальнейшей истории элементы в основном, социального мифа и мифологии мы отмечаем у Платона, Аристотеля, Августина Блаженного, Т. Мора, Т. Кампанеллы, Д. Вико и др. Можно согласиться с мнением Е.М. Мелетинского о том, что основные исследования мифа, которые начались со второй половины XIX в., опирались на достижения научного сравнительно-исторического языкознания и разрабатывали лингвистическую концепцию мифа (А. Кун, В. Шварц, М. Мюллер, А.Н. Афанасьев и др.). Вторая школа – антропологическая, или эволюционистская – сложилась в Великобритании [1, с. 370]. В последующем феномену мифа посвятили свои труды представители различных научных областей. Так, В. Вундт, говорил о последовательности и наследственности духовного развития как о специфическом признаком любого народа, о том, что концентрированным образом душа народа реализуется наряду с языком и обычаями в мифах. О месте и роли мифа в историческом и культурном процессе писали О. Шпенглер [2], А. Гуревич и др. Регулятивную роль мифа анализировал П. Флоренский [3]. Значительные исследования указанного феномена принадлежат К.Г. Юнгу, который полагал, что совокупность архетипов выступает основой духовной жизни людей и находит свое выражение, прежде всего, в мифах наряду с религиями, фольклором, художественным творчеством, сновидениями, невротическими симптомами и т.п. А символы мифов, среди прочего, выявляют действительную сущность человека [4; 5]. Чрезвычайно продуктивным является исследование мифа А.Ф. Лосевым [6], который предпринял попытку обосновать смысловое понимание мифа через применение диалектико-феноменологического подхода.

Вместе с тем, в контексте падения и трансформации социокультурных ценностей человеческой цивилизации актуальность исследования феноменов, которые выражают такие ценности, особенно феномена мифа, значительно усиливается. Изложение собственного видения проблемы мифа и определение ключевых методологических подходов анализа этого явления является целью данной статьи.

Первая и фундаментальная особенность, а потому и значимость мифа заключается в том, что миф является имманентной онтологической сущностью человека. Это значит, что мифологическая часть человеческого духа присутствует всегда, сколько существует человек как родовое существо. Этот закон распространяется на все ступени социальной организации человека как существа. А значит, миф присутствует как органическая составляющая духа не только каждого человека, но и на уровне человеческих общностей. Следовательно, можно утверждать, что мифы – это преобразованная в языке и обычаях душа народа, ее особенность, своеобразие, ее общая индивидуальность. Поэтому мифы и присутствуют у каждого народа на протяжении всей его истории. Такое понимание мифа означает, как минимум два вывода: о природе мифа и его современности в любые эпохи. Очевидно, что миф как явление имеет чисто человеческую природу, хотя львиная доля его содержания находится по ту сторону человеческого сознания, вне рациональности.

С другой стороны, чисто человеческое происхождение мифа дает право утверждать его вечное существование в среде людей. Миф существует столько, сколько существует рефлексирующая способность человека как существа, и миф будет столько же существовать, сколько будет сохраняться указанная человеческая способность. С этой точки зрения довольно сомнительны заявления о том, что современный человек не подвержен мифотворчеству, поскольку он достаточно рационален, вооружен научным мировоззрением, пользуется высокой технологической инфраструктурой. Думается, что на самом деле миф существует и сегодня, поскольку сохраняются объективные условия, которые его порождают.

Важно перейти ко второй методологической особенности исследования феномена мифа и указать, что миф никогда не бывает одним и тем же. Все зависит от «души народа», а значит, от истории народа, его природной среды, условий существования, духовно-мировоззренческого фундамента. На уровне же отдельного человека к указанным фактограм добавляются особенности психики, образования, воспитания, структуры человеческих сил и т.п. Поскольку вышеперечисленные факторы никогда не бывают одинаковыми (да-же природные ресурсы, климат и т.д.), то и мифы людей никогда не бывают раз и навсегда данными. Этот вывод, по нашему мнению, имеет право на существование, даже, несмотря на то, что сами мифы по содержанию достаточно консервативны и отражают в структуре человеческого бессознательного (как коллективного, так и индивидуального) скорее традиционное, чем современное.

Развивая мысль об изменяемости мифа, стоит отметить еще одну его особенность: органическую зависимость от переходных времен развития социума. Последние, как известно, по своей сущности являются временами трансформационными, такими, что ломают устоявшиеся стандарты как материального, так и духовного бытия народа в целом и отдельных индивидов в частности. Именно такие времена – благодатная почва для «отмирания» устаревших мифов и «прорастания» в массовом сознании новых мифов.

Итак, стабильная нестабильность современного мира, умноженная на постоянное разрушение старых мифов, создает объективную основу постоянного возникновения все новых и новых мифов. На фоне раздробленности бытия, незащищенного двойного, тройного и т.д. мировоззрения открываются возможности для возникновения самых неожиданных легенд, целой системы мифотворчества.

Как это ни парадоксально, но можно утверждать, что в человеческой истории наступила эпоха сплошных мифов, объективная база которой усиливается. При этом человек в условиях такой эпохи становится человеком мифа, постоянного вовлечения в процесс мифотворчества. Безусловно, это – фундаментальная особенность как современного мира, так и современного человека. Поэтому любые научные исследования, касающиеся проблематики жизнедеятельности современного человека и мира, будут обедненными без учета вышеприведенного вывода в качестве базового методологического измерения.

Обратимся к еще одной важной теме в контексте мифа, которая касается вечной «живучести» этого феномена в жизни человечества, а также в контексте так называемых демифо-

логизации и ремифологизации современной жизни, их потенциальных возможностей и перспектив в современном мире. Первая, несомненно, находится в сфере бессознательного, то есть внерационального. Можно сказать, что миф и в древние времена, и в наше время возникает, прежде всего, благодаря неспособности человека рационально, с логическими доводами, аргументами объяснить и истолковать то или иное явление мира. Однако, в силу того, что человеческий дух по своей природе не допускает пустоты, то отсутствие знания или рационального толкования человек заменяет додумыванием. А последнее и лежит в основе мифа. Если же учесть, что и современный человек далеко не все может объяснить научно, основания для мифотворчества будут всегда. Речь идет о том, что в человеческом восприятии мира в целом и его отдельном разнообразии всегда сохраняется различие между тем, каким есть явление, и тем, каким оно должно быть с позиции субъекта. Благодаря тому, что человеческий дух способен «забегать вперед» и «творить» мир, мы всегда видим реальное и должное. Эта разница потенциалов и создает объективную основу возникновения мифа. Собственно говоря, миф и является очень часто теменным и в силу этого в полной мере невыполнимым, но, впрочем, дающим нам силы, чтобы его достичь.

Представленные выше размышления, посвященные выяснению места и роли мифа в социокультурных измерениях индивидуальности человека, позволили выделить следующие фундаментальные методологические особенности анализа этого феномена, которые заключаются в том, что:

- миф – это имманентная онтологическая сущность человека как существа, имеет чисто человеческое происхождение и выражает глубинные, фундаментальные основы человеческой жизнедеятельности. Этим объясняется его необычайная практическая значимость в жизни человека на всех уровнях его социальной организации и острые предметность в теоретических рефлексиях;

- миф никогда не бывает одним и тем же, он имеет различные формы проявления в разные эпохи и в разных социальных измерениях. Миф зависит от переходных периодов общественной жизни, особенно в современном мире, который по своей сути является трансформационным, постоянно нестабильным. Это создает объективную основу разрушения старых и возникновения новых мифов. Поскольку такая тенденция приобрела системный характер, то современную эпоху можно характеризовать эпохой мифа, а, значит, современного человека представлять как человека мифа;

- поскольку в сущности мифа, кроме всего прочего, лежит разница потенциалов между знанием и незнанием, чувствами, а также между реальным и теменным, желаемым, то известные в этой плоскости процессы демифологизации и ремифологизации имеют относительный характер.

Таким образом, в статье затронут лишь небольшой сегмент чрезвычайно сложного, а потому весьма важного для жизнедеятельности современного человека феномена. Осталась обширная часть проблемы, которая вызывает глубокий интерес. Сейчас же бесспорно одно: глубокие разведки феномена мифа будут иметь большое значение как для науки, так и для современного общества.

Литература

1. Мелетинский Е.М. Мифология // Философский энциклопедический словарь / Редкол.: С.С. Аверинцев, Э.А. Араб-Оглы, Л.Ф. Ильичев и др. 2-е изд. М.: Сов. Энциклопедия, 1989. 815 с.
2. Шпенглер О. Закат Европы / Вступит. ст. и комм. д.ф.н. проф. Г.В. Драга при участии Т.В. Веселой и В.С. Котляровой. Ростов-на-Дону: Изд-во «Феникс», 1998. 640 с.
3. Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Собр. соч. в 2-х т. Т. 2. М.: Правда, 1990. 439 с.
4. Юнг К.Г. Архетип и символ / Пер. с нем. М.: Ренессанс, 1991. 299 с.
5. Юнг К.Г. Психология бессознательного / Пер. с нем. М.: Канон, 1994. 319 с.
6. Лосев А.Ф. Знак, символ, миф: труды по языкоznанию. М.: Изд-во МГУ, 1982. 479 с.

УДК 165

Ставицкий А.В.

Поэтика мифотворчества в контексте человеческого познания

В науке принято осуждать процесс мифотворчества, т.к. он привычно противопоставляется рациональному мышлению [1]. Однако избежать мифотворчества человек не в состоянии. Ведь миф рождается в нас постоянно через общение с социальной средой, через усвоение её норм и ценностей, через чувства, страхи, надежды и переживания, потому что мы в нём нуждаемся [2]. Следовательно, наш мозг занимается мифотворчеством постоянно и не всегда даже осознанно для нас. Но иногда, когда мы ловим себя на мысли, что нам не понравились человек или кем-то сказанная фраза лишь в силу каких-то неосознанных ассоциаций, породив в нашей голове такие образы, которые никогда бы не возникли, мысли мы исключительно логически, либо, когда банальная по сути, но эмоционально произнесённая речь какого-либо политика нас смешит или воодушевляет, мы подходим к пониманию того, что причиной нашей эмоциональной реакции является наше неосознанное мифотворчество по поводу того, что мы увидели или услышали, и как это пережили. Мифотворчество, которое мы почти всегда не воспринимаем таковым [3].

Возможно, поэтому 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 выдающиеся исследователи мифа 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» [4], 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 прступать 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, пока-

зыая, что ничего мёртвого, неодушевлённого, бессознательного, лишённого мыслей, чувств, воспоминаний и настроений вокруг нас нет, потому что мы этого не хотим [5].

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 погружен 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 осмыслиенный 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 обязательен. 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.

Герметичность мифа определяется тем, что для внешнего мира он закрыт. Закрыт в том смысле, что его живительная сила для того, кто не находится в зоне его влияния, совершенно непонятна. А кто может находиться вне мифа? Вообще, может ли человек быть вне мифа? Не более, чем быть вне жизни, так как попытка воспринимать жизнь во всей её полноте, означает воспринимать её мифологически. «Мы все внутри мифа, - и на этом строгая наука должна умолкнуть» [6], - считает известный российский литературовед Л. Аннинский. И, на наш взгляд, его замечание является важным. Оно, в частности, означает, что для исследования мифа наиболее подходит анализ, не ищащий внешней точки зрения на миф как объект. То есть взгляд изнутри.

По мнению известного российского философа А.М. Пятигорского, «перед мифом, внутри которого ты себя ощущаешь, ты – ничто». А поскольку понимать эту мысль можно неоднозначно, он попробовал её разъяснить. «Не потому что ты со всеми твоими мыслями хуже этого мифа, а потому что тебе никогда его не увидеть, потому что тебе никогда самому без черпания оттуда ничего интересного не придумать» [7]. Иначе говоря, миф формирует господствующие в данной среде коллективные представления, из которых человек и черпает свои интуиции, как правило выдавая их 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

тически 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.

В этом смысле А.М. Пятигорский действительно прав: человеку «никогда его не увидеть», если миф в нём, а он – в мифе. 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.

Быть вне мифа, значит из одного мифа «смотреть» в другой. Точнее – на другой. Ибо тем, кто находится внутри одной мифосистемы, другой миф не воспринимается изнутри, а, значит, воспринимается поверхностно, односторонне и однозначно пренебрежительно.

Вместе с тем, мысль А.М. Пятигорского вынуждает ставить дополнительные вопросы. Если находящийся внутри мифа и творящий его человек – ничто, то что может быть внутри мифа с этим мифом соотносимым? В какой степени человек способен ощущать свой миф, не выходя из него? Что даёт человеку ощущение мифичности того бытия, которое он воспринимает как реальность? В связи с этим рискнём предположить, что, не выходя из мифа, человек не может ощущать его как миф, воспринимая его как реальность до тех пор, пока не подвергнет рефлексии миф, с которым ему суждено расстаться. С другой стороны, и этого будет мало, так как в данной ситуации, как правило, человек раз за разом отбрасывает устаревшие взгляды, развенчивая их как мифические, будучи убеждён, что новые взгляды являются истинной реальностью и подлинной правдой, к которой он так долго и мучительно шёл. Но «видеть» мифы, которые приходят на смену старым, он всё равно не сможет.

Человек способен поменять набор мифического, который до этого считал истинным, на другой, но это не позволяет ему выйти за пределы мифа в принципе, так как и старые и новые взгляды его являются мифическими. И единственная разница между ними в том, что мифичность устаревших взглядов он уже осознал, а мифичность новых – ещё нет, но осознает со временем. Либо за него осознают другие.

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 [8].

Причём, в первом случае речь будет идти об установочных стереотипах, которые принимаются им как данность. А во втором, когда он вынужден создавать нечто новое, ему придётся формировать и новый понятийный аппарат, который неизбежно в силу своей новизны, в той или иной степени будет основан на метафорах. В любом случае, так или иначе, он должен будет начать формулировать свои суждения с фраз типа «всем известно, что» или «будем считать, что...», и тем самым, сам того не подозревая, он вторгнется в зону мифа, нередко его заново создавая.

Таким образом, миф – форма и способ нашего переживания, от которого мы не можем избавиться и без которого не можем жить. Миф не занимается непосредственно фактами. Он создает смысл фактов через символически означеный образ и работает с ним [9]. Однако, и исследователь не работает с фактами, создавая их образ. Возможно, поэто-

му, расставшись с одним мифом, мы облекаемся в «одежды» и «маски» другого, на некоторое время (иногда навсегда) прирастая к ним. В определённом смысле миф есть отражённое в наших переживаниях время. Меняется время (эпоха), и с ним меняются мифы. И тогда наступает время для «переодевания». С нами будет то, что мы есть, говорили древние. А мы таковы, каковы наши мифы. И в той степени готовы изменяться, в какой готовы свои мифы поменять [10].

Следовательно, каждый человек является носителем своего мифа, пребывая в нём и неся его в себе. И может избавиться от него, лишь изменившись или умерев. С тем отличием, что в первом случае, он поменяет миф, из мифологии не выходя, а во втором просто не сможет быть его носителем.

Литература

1. Ставицкий А.В. Современная мифология: опыт постижения Иного. Севастополь: Рибэст, 2012. 192 с.
2. Ставицкий А.В. Современный миф и его основные функции. Севастополь: Рибэст, 2012. 238 с.
3. Ставицкий А.В. Ремифологизация общества: гносеологический аспект // Культура народов Причерноморья. №260. 2013. С. 97-100.
4. Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Лекция Георгия Гачева [Электронный ресурс] / Г. Д. Гачев. Режим доступа: <http://www.polit.ru/lectures/2007/05/24/kulturosob.html>
5. Байбурин А.К. Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология. Л.: Наука, 1981. С. 215-226.
6. Аннинский Л. «Внутри мифа». Патология современного мифологизированного сознания. Мифы и мифология в современной России / Под редакцией К. Аймерманахера, Ф. Бомсдорфа, Г. Бордюгова – М.: АИРО-XX, 2000. С. 112-128.
7. Пятигорский А. Литература и миф. Беседа Григория Бондаренко с философом, профессором Лондонского университета Александром Пятигорским. [Электронный ресурс] / А. Пятигорский. – Режим доступа: <http://www.opentextnn.ru/man/?id=375>
8. Воеводина Л.Н. Философские концепции мифа в XX столетии. Моск. гос. ун-т культуры. М., 1995. 38 с.
9. Воскобойник Е.С. Миф как способ формирования смыслового поля культуры // Слишком человеческое: диалекты философии. Вып.1. М.: Современные тетради, 2006. С. 201-208.
10. Бойм С. Общие места. Мифология повседневной жизни. М.: Новое лит. обозрение, 2002. 320 с.

УДК 316.7

Шинкаренко В.Д.

Массовая культура и мифы

Современные мифы мало интересуются природой как источником благосостояния или угрозы для цивилизации и человека, хотя продолжают существовать и такие мифы. Наибольший интерес представляют мифы об устройство общества, о различных социальных и культурных явлениях, политике, науке, экономике, мистике, сексе и т.д. Это связано с тем, что современная цивилизация не подвергается мощи воздействия природных сил как традиционные архаические культуры. Поэтому страх перед силами природы, которым поклонялись в архаических обществах, сменился на научное понимание и объяснение большинства природных явлений. Эти явления получили научное объяснение и потеряли свою таинственность и сверхъестественность, хотя наука пока не в состоянии предсказать многие природные явления и тем более их предотвратить. Более или менее ясная картина окружающего мира позволила от опасений и страхов непредсказуемости сил природы перейти к её активному освоению. Основной интерес с природных явлений переместился на формирование и развитие социокультурного пространства и познания тайн происхождения и устройства человека, его психики, духа и его связи со всем мирозданием. Благодаря этому акцент в современных мифах сместился с природных сил на общественные явления и тайны человека. Традиционная культура претерпела в информационную эпоху большие изменения и стала частью массовой культуры. Развитие массмедиа сделали массовую культуру не только доступной для больших масс населения планеты, но и фрагментировали её содержание на большое количество самых разнообразных мифов. Эти мифы, переплетаясь между собой самым необычным образом, образуют причудливую картину понимания современным массовым сознанием устройство мира, общества, норм, ценностей и отношение к жизни.

Массмедиа, пронизывая массовую культуру, наполняют её самыми разнообразными мифами, и на их основе формируют новые пласти мифологий. Особенностью массовой культуры является то, что в массовой культуре не существует единых мифов или мифологий, способной объединить всех индивидов и объяснить все существующие в обществе реалии жизни, т.е. в ней нет какой-то одной или нескольких самодостаточных мифологий. Если традиционная культура носит в значительной степени *национальный* характер, то массовая культура из-за открытости и доступности информации ломает национальные границы. Поэтому массовая культура порождает разнообразные мифы, выступающие в качестве некого центра или ядра концентрирующегося вокруг себя самые разнообразные мифы, тем или иным способом связанные с ядром, которое выполняет функцию притяжения различных внешних слоёв. Чем выше находятся слои от ядра, тем более они разнообразны по содержанию и по способности трансформироваться в другие мифы или объединяться с ними. Если у индивида сформировался воспитанием, а затем массовой культурой некий общий центральный миф, то это не говорит о том, что остальные мифы, сформированные вокруг него похожи или одинаковы. Чем дальше от основного мифа или ядра, тем разнообразней могут быть слои объясняющие знаково-смысловое социокультурное пространство, т.е. эти индивиды могут иметь некие общие представления, сформированные традиционной культурой и как дополнения мифы, сформированные массовой культурой. Массовая культура добавляет к традиционной культуре расширяющие её границы новые мифы и поэтому представители одной традиционной культуры могут иметь некие общие мифы и сильно различаться между собой мифами, сформированными массовой культурой.

В процессе кристаллизации мифологии центральный миф – ядро кристалла дает удовлетворяющие объяснения некоей социокультурной реальности, а все недостающие фрагменты этой реальности могут быть объяснены другими мифами, которые не противоречат ему на эмоциональном уровне, и не вступают с ним в прямую конфронтацию на логическом уровне, хотя это и не является главным. Выкристаллизованная мифология, состоящая из самых разнообразных мифов, является своего рода знаково-смысловым посредником между реальностью и сознанием индивида, придающая реальности определенную знаково-смысловую структуру, которая в той или иной степени приближается к реальности, заменяя ее собой. Любая реальность может существовать только как знаково-смысловая структура в сознании человека, т.е. она является не копией реальности, а ее знаково-смысловым образом. Поэтому знаково-смысловая структура существует только в границах неких правил, которые задают её не как отражение или образ, а как описание. «Правила – это знаково-смыслоное пространство возможностей и ограничений, которые накладываются все действия, поступки и мысли индивидов... Правила могут быть неосознанными как правила традиционной культуры и осмысленными, т.е. сконструированными как некая знаково-смысловая структура» [1, с. 22]. Любой индивид воспринимает реальность – элементы окружающего мира не в том виде, в котором они существуют, а в виде представленной в сознании знаково-смысловой структуры, созданной по определенным правилам. Следовательно, меняя правила, меняется восприятие элементов окружающего мира. Мифы и совокупность мифов – мифология являются знаково-смысловой структурой, посредником между элементами окружающего мира и сознанием человека. Меняя описания реальности – знаково-смысловую структуру – меняется и восприятие окружающего мира и тем самым между различными элементами устанавливаются, объясняющие их связи, при этом элементы окружающего мира остаются теми же самыми, а их смыслы и значения изменяются. Следовательно, реальности через знаково-смысловую структуру можно придать практически любое описание и тем самым менять смыслы и значения, не меняя сами элементы окружающего мира, что и является *мифом*.

Массовая культура является продуктом формирования и развития информационных технологий. Информационные технологии не создали массовую культуру, как принято считать, а *предоставили широким массам свободный доступ к ней*. Массовая культура по своей сути – развитие традиционной культуры в современных условиях. Если традиционная культура как живая традиция закрепляет в себе и передает далее не все подряд, а селективно лишь только то, что необходимо для ее воспроизведения, то массовая культура – это живой коммуникационный пласт, объединяющий в той или иной степени практически все слои населения, содержит в себе массу всевозможного знания. Массовая культура в той или иной степени объединяет практически всех без исключений, через массмедиа. В значительной степени сами же индивиды *создают* эту массовую культуру, пытаясь найти ответы на возникающие в жизни вопросы, и они же и *распространяют* и они же её и *потребляют*.

Массовая культура – это набор самых разных мифов, которые часто противоречат друг другу, потому что по-разному объясняют одни и те же самые породившие их факты или события. В массовой культуре мифы конкурируют между собой за право считаться некоей истиной для своего времени или определенной группы людей. Эти мифы быстро появляются и так же быстро исчезают или, пересекаясь между собой, трансформируются в некие новые формы, претендующие на новую истину и предлагающие набор более современных правил для лучшего понимания жизни.

Мифы массовой культуры, как и традиционной не могут обходиться без героев. Современные герои, несмотря на выполнение ими аналогичных функций, претерпели изменения по отношению к традиционным, и стали неотъемлемой частью массовой культуры. Благодаря массмедиа изменилось время существования героев, в результате чего исчезают старые герои, а на их место постоянно приходят новые герои. Если традиционные герои, стояли у истоков самого понимания устройства окружающего мира, устройства

общества, были носителями некоего нового знания, то современные герои являются в значительной степени продуктами массмедиа. В современном обществе герои выполняют функцию референтных групп: им подражают, чтобы быть на них похожими и поклоняются как сверхъестественным существам. Они неожиданно из ничего появляются и очень быстро приобретают массовую популярность через массмедиа и так же бесследно исчезают, уступая свое место новым героям, которых непрерывно создают массмедиа из звезд шоу-бизнеса, политиков, спортсменов, бизнесменов, модельеров, актеров, ученых, да и просто из обычных людей, которые сумели привлечь массовое внимание какими-то своими особенностями и стали благодаря этому героями. Они превратились в кумиров дум. Современные герои не транслируют ценности грядущим поколениям, они являются зачастую просто бизнес-продуктом для зарабатывания денег [2]. Поэтому массмейдийные современные герои не представляют для культуры большой ценности. Их основное назначение – привлечение внимания к различным товарам и отвлечение внимание от политических, экономических, социокультурных процессов, происходящих в обществе. Они создают *ложную реальность* и представляют собой ненужный хлам в сознании массового человека. Благодаря им формируется эффект «насыщенности» жизни всевозможными событиями.

Современное мифотворчество охватывает практически все сферы жизни человека. Одним из наиболее распространенных видов, искусственно созданных современных мифов в массовой культуре, распространяющихся через массмедиа и направленных на изменение массового сознания, являются политические мифы. Существуют политические мифы, сформированные как внутри страны, так и мифы, направленные на разрушение авторитета власти, традиционной культуры, сформированные за границами национальной культуры. Изменения традиционных представлений, культурных кодов, языка, религии, истории и т.д. в современном мире рассматриваются не как проявление конкуренции между странами и народами, а как элемент гибридной войны нового типа, действующей через массовую культуру при помощи массмедиа. Идет непрерывная *война правил*, которые формируют то или иное описание социокультурной реальности. Правила задают в виде мифов восприятие реальности и определяют некие ценности в этой реальности, а поклонение им как некоей высшей истине формирует новую религию. Любая религия предполагает наличие сверхъестественного в качестве объекта поклонения или современного героя. В жизни любого человека многое необъяснимого и не всегда это необъяснимое имеет сверхъестественное происхождение. Существует огромное количество разнообразных событий в социокультурной жизни, которые невозможно однозначно оценить правильно. Для их объяснения служат мифы и чем они глобальнее, тем более они становятся религиозными, а более мелкие превращаются в суеверия (так может быть, но почему это именно так, неизвестно).

Особенностью политических мифов является то, что они могут формироваться внутри страны как некая форма придания легитимности правящему режиму или наоборот, не легитимности предыдущей власти. В массовое сознание внедряются мифы, сформированные за пределами страны для изменения исторической, культурной памяти страны, для формирования превосходства иной культуры, чужих традиций, ценностей, образа жизни и т.д.

Современные мифы стали частью геополитики и выступает в виде языкового оружия направленного на массовое сознание других народов с целью трансформации, замены существующих мифов на чужие. Делаются попытки, направленные на полное уничтожение традиционных мифов внутри какой-то страны. Через мифы навязываются новые ценности взамен существующих, искажается восприятие собственного исторического прошлого, религиозных верований, традиций и ритуалов, национальных особенностей культуры и т.д.

Утрата собственных мифов традиционной культуры равносильна утрате территории. Господство чужих или чуждых мифов над своими традиционными мифами позволяет

управлять массовым сознанием индивидов тем, что в него внедряются чужие ценности, обычаи, нравы, привычки и ритуалы и тем самым открываются границы не только для чужой культуры, но и для переселения на эти земли носителей этой культуры.

Современное мифотворчество в массовой культуре является информационным оружием и уже не носит стихийный массовый характер собственного формирования как в традиционной культуре, а является сконструированным продуктом политтехнологов и пиарщиков, которые создают новые смыслы и значения и устанавливают с идеологической точки зрения необходимые связи, задающие иное понимание социокультурной реальности: политики, экономики, ценностей, правил, отношений и т.д.

Литература

1. Шинкаренко В.Д. Некоторые социокультурные аспекты формирования нации // Этносоциум и межнациональная культура. 2016. №2 (92). С. 21-32.
2. Шинкаренко В.Д. Трансформация традиционных социокультурных пространств // Этносоциум и межнациональная культура. 2017. №1 (103). С. 19-30.

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 МИФОТВОРЧСТВА.

ПРИЧИНЫ СОВРЕМЕННОГО РАСШИРИТЕЛЬНОГО ПОНЯТИЯ МИФА.

ПРЕОДОЛЕНИЕ НАУКОЙ МИФА КАК ОПЫТ ЕЁ МИФОЛОГИЗАЦИИ.

ПРИЧИНЫ И УСЛОВИЯ ДЛЯ СОВРЕМЕННОГО НАУЧНОГО МИФОТВОРЧСТВА.

МИФ И НАУКА: ДИАЛЕКТИКА ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ И СООТНОШЕНИЯ

УДК 165

Барсова Т.Е

Судьба мифа о ценностной нейтральности науки

Целью и ценностью науки является объективно- истинное знание. Это требование классической науки понималось в плане ее ценностной нейтральности. Истина и ценность не совпадают. Истины науки, поставленные на службу человеку, способствуют прогрессу и рациональной организации жизни, и цивилизационным благам, среди которых: удобство, комфорт и прочие полезные вещи. Ценности же связаны с духовной жизнью личности, совершенствованием души, нравственным преображением.

Может ли знание, наука облагораживать, совершенствовать душу, а не только тело? Здесь и возникает вопрос, заостренный антисциентистски настроенными мыслителями о *внеположности науки и культуры, о ценностной нейтральности науки*.

Краткий экскурс в историю позволяет сделать вывод о том, что истина и ценность не всегда расходились. В античности ценилось знание само по себе, и именно потому, что оно было условием добра. По Сократу, Платону «знать истину, означало жить по истине». Человек не может быть добродетельным, не зная, в чем состоит добродетель. Истина, добро, красота, справедливость рассматривались в одной ценностной связке. Научиться жить мудро можно, имея правильное понятие о бытии. Истина и ценность совпадали здесь в самом объекте науки.

Античная культура запрещала эксперимент, ибо природа рассматривалась как живой организм, целостный, самоценный, искусственное вмешательство в который, невозможно. Искусственные умения, механические произведения (вся сфера *техне*) не ценилась, а рассматривалась как «попытка обхитрить природу» [1, с. 489]. Наука была созерцательна, и не имела практической направленности.

В средние века считалось, что истину не найти путем чистых размышлений, она уже есть, дана в Откровении. Мир мыслился как текст, который нужно толковать. Бог – это Истина, Добро, Красота, Любовь и т.д. Вся система ценностей соотносилась с божественным совершенством. Ученый муж средневековья полагался на свою личную ответственность и помочь Бога.

В эпоху Возрождения природа снова становится самодостаточной, а человек самоценным настолько, что рассматривает себя как «второго бога». Гуманизм и наука здесь совпадают.

Рождение классической науки в новое время связано с дуализмом знания и ценности в самой культуре. Наука 17 века рассматривает мир не как живой космос, а как мертвый механизм. В мире-механизме нет иерархии. Это качественно однородный мир. Небо и Земля в нем уравнены. Грань между естественным и искусственным размыта. Ценностная неравнозначность исследования высшего (вечного) и низшего (прходящего) тоже исчезает. Все повторимо, исчислимо и предсказуемо. Цели и ценности субъекта не важны для результатов познания. Ответ природы на вопрос исследователя зависит только от самой природы.

Традиционные общества с их ценностями, традициями воспроизведения устойчивых повторяющихся образцов, с их медленными темпами развития, с режимом авторитета и растворением личности в коллективе обходились без науки. Античное общество вполне могло обойтись без науки, хотя античная рациональность несомненно важнейшая предпосылка формирования науки 17 века. В средние века роль стабилизирующего фактора общества выполняла религия. Для регулирования социальных процессов, запущенных развитием технологической цивилизации, ни традиции, ни религия, ни авторитет не годились. Единственным авторитетом стала объективная истина науки. Она – ценность, ибо автономно от философии и религии регулирует практику.

Если рассматривать генезис науки не с односторонних позиций экстернализма и интернализма, а в рамках социокультурного подхода, тогда все знание ценностно, поскольку рождается в определенных социокультурных условиях, преломляющихся в знании. Нет чистого внеценостного знания. Применительно к математике об этом говорит М. Клейн: «математика может существовать независимо от любого человека, но не от культуры, которая ее окружает». [2, с. 374]. Знание изначально нагружено ценностными социокультурными смыслами.

Идея ценностной нейтральности науки с 17 века до 20 связана с принципом научной объективности. Основной ценностью было добывание научного знания, ценность новизны. Сама наука как изучение, исследование испытание природы считалась благом для всех. Открытие объективных истин свидетельствовало о прогрессе науки. Субъект познания не включался в картину объекта. Но в 20 веке наука выработала иной тип рациональности. Суть его в том, что природа отвечает нам не только в зависимости от того, как мы спрашиваем, но и в зависимости от того, зачем, с какой целью спрашиваем. Субъект познания постнеклассической науки включается в предмет познания, и невозможно абстрагироваться от его целей и ценностей. [3].

Субъект призван не просто объяснять явления, но придавать им смысл, духовную направленность, оценивать с точки зрения смысложизненных ориентиров. Рациональность науки меняется: в известном смысле, субъективность знания не исключает его объективности. Чем больше деятельность ученого согласуется с официальной реальностью, жизненным опытом, с признанием самоценности личности и ее развития, чем больше она приближается к человеко-векоразмерному объекту, тем больше она реализует свой гуманистический потенциал. Наука адекватна культуре, возвращаясь к целостному бытию человека, преодолевая прежнюю односторонность. Остро встает вопрос о социальной ответственности ученого в условиях НТР.

В XIX веке, не говоря уже о XVIII и XVII, когда наука еще не была профессией, а скорее любительским хобби, ученому достаточно было руководствоваться установкой на ценности новизны, научной честности и служения истине. Сегодня ученый должен почтить не только истину, но и общество. Объект его ответственности уже изменился – он относится и к самому знанию, и к результатам его применения. Возможно, ученому снова, как в период становления науки, нужно быть совестью мира. Ему мало быть узким специалистом, а нужно быть и гражданином. Ему нужны общие представления о мире и возможность высказываться по вопросам, затрагивающим основы человеческого бытия.

Наука и фундаментальная и прикладная не может и не должна оставаться ценностно нейтральной. Наука не должна оставаться в стороне от решения вопроса: как изменить негуманную действительность гуманными средствами? Сегодня наряду с традиционной этикой множатся новые этики: компьютерная, экологическая с ее экологическим императивом; биоэтика с принципом благоговения перед жизнью; система нового гуманизма с его ориентацией на человека как меру всех вещей и т. д. Они ориентирует ученого на принятие человеко-размерных решений. Познавательное отношение к миру (субъект – объектное) сочетается с ценностным (субъект – субъектным) отношением к человеку.

В чем реализуется социальная ответственность науки?

В возможности и необходимости предвидеть негативные последствия научных достижений и предупреждать об этом широкую общественность (писал же Эйнштейн Рузельту об опасности использования атомных взрывчатых веществ, правда, американцев это не остановило). А вот в 70-е годы 20 века давление широкой общественности побудило научное сообщество

щество призвать к мораторию на эксперименты в генной инженерии, представляющие опасность для изменения биогенетической основы человека. Призыв был услышан. Благодаря мораторию ученые получили новые знания о методах экспериментирования.

В отказе от проведения экспериментов на животных, если рассматривать их не как бездушные машины, а живые существа, испытывающие боль и страдание. Это потребует переоценки роли экспериментатора.

В возможности и необходимости создавать экспертные комиссии с целью предотвращения негативных последствий научных открытий.

В возможности отказа от исследования некоторых тем, проблем, опасных с точки зрения будущего человечества и т.д. [4, с. 144].

Социокультурное осмысление проблем и перспективы науки плодотворно в направлении *преодоления антиномичности науки и культуры*. Наука не может быть в башне из слоновой кости, не может избежать ценностных ориентаций. Изначально и всегда: наука служит человеку, а он «мера всех вещей». Современная наука изучает сложные самоорганизующиеся системы, включающие человека, и ее истины не должны быть формальными, а должны быть жизненными, касаться не только материального (цивилизационного), но и духовного (культурного) бытия человека, чтобы «жизнь истинная и жизнь добра» совпадали.

Постнеклассическое видение мира-организма, а не мира-механизма предполагает ответственное отношение к нему. Мера ответственности науки обусловлена тем, что с ней связаны свобода, умение критически мыслить, принимать решения на основе знаний и просчитывать последствия их. В той мере, в какой наука, образование ориентированы на «человеко-размерное» отношение к миру, они приобретают смысл культуры. Следовательно, миф о ценностной нейтральности науки изжил себя.

Наука в культуре может существовать в разных измерениях: мировоззренческом, образовательном, прикладном. Наука как социальный институт связана с подготовкой новых поколений ученых, передачей знаний, умений, ценностей. Ценности науки как социального института и ценности общества совпадают не всегда. В современной России престиж ученого ниже престижа предпринимателя, юриста, политика. Молодежь идет в науку неохотно, ибо не хлебное это занятие. В последнее время что-то начинает меняться в этом отношении. Общество испытывает потребность в нестандартных нетривиальных решениях, подходах, культуре мышления. В НовГУ им. Ярослава Мудрого накоплен опыт подготовки кадров [5, с. 16-18].

Меняющемуся миру адекватны широкие способности действовать в ситуации неопределенности и риска. Наука как социальный институт выступает во взаимодействии с обществом в целом. Фундаментальная наука, выражаясь словами Бэкона, дает «светоносный» результат, а прикладная – «плодоносный». Образование, сочетая то и другое, должно дать возможность подготовить кадры, способные интегрироваться в современную конкурентную реальность и вести достойную жизнь, а не бежать на запад в поисках лучшего.

Литература

1. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. М.: Наука, 1980. 568с.
2. Клейн М. Математика. Утрата определенности. Перевод с английского Ю.А. Данилова под редакцией д-ра физ.-мат. наук, проф. И.М. Яглома. М.: Мир, 1984. 446 с.
3. Степин В.С. Философия науки. Общие проблемы: учебник для аспирантов и соискателей ученой степени кандидата наук. М.: Гардарики, 2006. 384 с.
4. Комарова Е.К. Социокультурные проблемы научной деятельности по материалам зарубежных публикаций // Ценностные аспекты развития науки. М.: Наука, 1990. С.136-151.
5. Барсова Т.Е Наука в социокультурном измерении //Социальная сфера общества: региональные особенности, тенденции развития, подготовки кадров. Сборник научных трудов – СПб.: Изд-во СПбГАСЭ, 2005. С.12-19.

УДК 165:572

Глушак А.С.

Изучение мифа: достижения, проблемы, перспективы

Разбирая вышедшую за последнее столетие литературу по мифу, трудно избежать ощущения, что миф – один из самых изучаемых и, одновременно, самых неисследованных объектов научного познания [1]. Впрочем, возможно, как и сам человек, ибо один есть порождение другого [2; 3]. В «Онтологии современного мифа» у А.В. Ставицкого предлагается обзор публикаций по мифу, который сильно напоминает телефонную книгу [4, с. 23-32], а список использованных работ составляет 1001 публикацию, что, согласно мифическим символам древних, соответствует бесконечности. И этот намёк весьма близок к истине, т.к. по статистике мифу посвящено более десяти тысяч монографий и статей. Но пишут о нём учёные в основном по случаю и рассматривают частности. Хотя миф – такой объект познания, который мимоходом изучать категорически не рекомендуется, т.к. его простота и понятность обманчивы [5; 6]. Ведь миф является одним из самых интересных, манящих, загадочных, завораживающих, простых и одновременно чрезвычайно сложных объектов человеческого познания, соотносимых с познанием самого человека [7].

В свете этого было бы уместно рассмотреть, каких успехов в исследовании мифа наука добилась, с какими проблемами столкнулась, и какие перспективы через миф для себя и общества открывает. Начнём с достижений.

Главным достижением науки в области исследования мифологии является новое видение мифа [8; 9]. Миф стали воспринимать как универсалию культуры [4, с. 265-330], которая формирует его поле ценностных смыслов [10; 11; 12]. И это принципиально, т.к. данная перемена в представлениях вынуждает признать, что в рамках одной отдельно взятой научной дисциплины изучать миф онтологически как целостность невозможно [4, с. 35-77], что сильно напоминает древнюю притчу про слепцов, ощупывающих слона.

В свою очередь это открытие привело к признанию того, что миф:

- не может быть сведён ко лжи и иллюзии, т.к. несёт свою правду, прочувствованную и помноженную на чувства, страхи, надежды и мечты [13];
- играет важную роль в культуре и сознании людей и народов, отвечая за их смысловое поле [14];
- не может быть заменён научным знанием в принципе и им не истребим, т.к. обладает не свойственной науке суггестией [15].

Последнее обстоятельство подвело ученых к мысли, что наука не только не преодолела миф, но им растёт [16] и в нём нуждается. А значит, миф никуда не уходил [17], но до понимания этого наука доросла лишь в XX веке, когда утверждения, что мы в мифе и миф в нас, стало едва ли не повсеместным [18].

В связи с этим отметим, что за последние десятилетия интерес к мифу резко возрос. Его обсуждают и на него ссылаются. При этом наметился и определённый позитив в отношении к нему, если не в обществе, то хотя бы в науке.

В своё время Э. Кассирер заявлял, что по своей значимости и глубине миф соотносим с такими явлениями, как язык, наука и искусство, при этом наполняя и пронизывая их [19]. Наука пока не определилась, хорошо это или плохо. И, видимо, не определится окончательно, т.к. каждое проявление мифа надо рассматривать с учётом культурных, социальных и исторических контекстов. Однако новое понимание роли мифа в обществе наметилось, преодолевая огромное количество сформированных наукой обывательских заблуждений типа, что миф обитает только в массовом сознании и не зависит от ума и образования.

Те из исследователей, что рассматривают миф как универсалию культуры, предлагаются семь базовых причин мифотворчества. Они включают в себя физиологию мозга и структуру мышления, язык, психологию восприятия, особенности познания, а также культурный, социальный и политический аспекты [20]. И если это так, то нам придётся признать, что мифотворчество заложено в человеческую деятельность с рождения через процесс формирования личности и её социализации [21]. Поэтому человек не может выйти за пределы мифа. Миф ему нужен, потому что человек жить вне смысла не может, а миф отвечает за процесс смыслообразования, формируя в мире те ценности, которыми он живёт [15].

Неудивительно, что в основе появления известных нам великих культур и цивилизаций лежали великие мифологии. История знает примеры, когда отсутствие достойных мифов губило могущественные цивилизации, государства и народы [25], а обретение великой мифологии приводило к победе и возрождению там, где, казалось, не было никаких условий и причин [22]. Значит, миф скрывает тайну возникновения человека и способен соединить в одно знания о нём.

Теперь перейдём к проблемам.

Из наметившихся при изучении мифа проблем особо стоит выделить несколько. Первая из них - проблема определения мифа как явления, которая связана с тем удивительным обстоятельством, что наука до сих пор не определилась, какую формулировку мифа выбрать в качестве основной. Разнообразие определений показывает, что миф в своей онтологии достаточно неуловим. В противном случае такой путаницы не было, когда едва ли не самым популярным в последние годы стало определение московского профессора Д.П. Козолупенко, что миф это «мерцающая структура» [23]. И сказать, что миф не мерцающая структура не получится. Однако если ограничиться только этим, будет не понятно, чем миф тогда отличается от милицейской мигалки или северного сияния. В свою очередь многие сохраняют верность формуле мифа, изложенной в «Диалектике мифа» А.Ф. Лосева, который считал, что миф есть развернутое магическое имя [8, с. 205-405]. Следует отметить, что данное определение не только соответствует пониманию мифа как универсалии культуры, но и обращает внимание на тот факт, что миф есть мощная и непознанная энергия, которую без применения понятия «магия» не объяснить. Однако что такое магия: сказочное действие или просто неизвестная технология, – спорят до сих пор. И это несколько размывает точность формулировки. В свете этого нам представляется, что определение А.В. Ставицкого, полагающего, что миф есть чувственно воспринимаемая и в образно-символической форме отражённая сознанием реальность [4, с. 446], заслуживает особого внимания. В нём ясно видны образ, функции и роль явления. А общая позиция выражается в довольно простых аргументах, что в ходе восприятия действительности, когда мы её пропускаем через себя, между реальностью и нами возникает образ факта реальности как факт сознания. И он будет мифом.

Впрочем, данный вопрос остаётся открытым. И это правильно, т.к. окончательные ответы по нему давать пока рано. Но уже сейчас ясно, что ученым нельзя относиться к мифу, как к исключительно лингвистическому объекту и недостаточно воспринимать миф как слово, повествование, сказания о богах и героях. Миф требует иного понимания и значительно более расширительного употребления, дабы он как явление снова от нас не ускользнул.

Вторая проблема исследования мифа связана с особенностями его познания как синкретично существующей целостности, которую следует изучать как целостность, а не растаскивать по деталям в разные сферы науки. Ясно, что силами филологии, лингвистики, истории, психологии, антропологии и политологии [24], взятыми по отдельности, миф не изучить, т.к. тогда ускользнет его онтология. С подобной задачей могут справиться только философия и культурология как синкретичные сферы знания, привлекая и объединяя силы других наук [4, с. 138-203].

В свою очередь из данного обстоятельства вытекает и третья проблема – проблема отношения, которая связана с тем, что в науке существуют и каким-то странным образом существуют два кардинально противоположных подхода к изучению мифа. Согласно первому подходу, миф есть крайне вредное, ложное и порочное явление, с которым наука должна бороться везде, где встретит. Второй подход настаивает на том, что миф – это универсалия культуры, лежащая в основе её существования, т.к. именно через культурные мифы человек социализируется, т.е. становится человеком, усваивая свойственные тому или иному обществу культуры и табу. Причём, нередко отдельно взятый человек, абстрагируясь от мифа, его легко осуждает и клеймит, но когда речь идёт о нём самом, автоматически переходит на мифологическое восприятие, вспоминая свою жизнь или воспринимая её в эмоциональном, образно-художественном, личностно прочувствованном ключе [4, с. 204-264].

Последняя проблема связана с грамотным использованием мифа в различных сферах, т.к. актуальность его изучения напрямую связана с информационным обществом и переходом к шестому технологическому укладу. Без решения этой проблемы говорить о перспективах изучения и использования мифа сложно, но зато её решение открывает для мифа и общества грандиозные перспективы и потрясающие возможности. В чем же они заключаются?

Чтобы понять, что миф может, надо знать, что миф делает, какую роль играет в жизни человека и общества? Тогда будет ясно, является ли он лишним, порочным и вредным для людей или у него уникальная и крайне важная роль? Если мы исходим из того, что миф есть базовая универсалия культуры, которая отвечает за его смысловое поле, то нам придётся признать, что именно миф создал человека таким, каким он должен быть, дабы достойно ответить на вызовы времени. И это касается не только людей, но и государства.

По К. Марксу идеи становятся материальной силой, когда овладевают массами. Но овладевают идеи массами посредством мифотворчества, т.к. миф определяет, во имя чего человек будет жить и умирать. Миф наполняет абстрактные идеи тем живительным смыслом, который делает их крайне привлекательным для людей. Ведь миф даёт нам картины прошлого, настоящего и будущего в соответствии с нашими ожиданиями, обеспечивает мотивацией, материализует наши страхи и ожидания, показывая, что в нём уже есть нужные нам ответы, соотносимые с нашим бытием. И это бытие будет разным в зависимости от того, какие мифы мы выбираем.

Из данного обстоятельства вытекает простой вывод: кто контролирует миф, тот управляет миром, т.к. власть в обществе держится на общественном мнении. Вот только ещё надо выяснить, а можно ли миф контролировать или он не так управляем, как нам хотелось бы? Ведь мы формируем те мифы, которых достойны, и отвечать за них должны сами. Поэтому свои мифы мы защищаем как самого себя. Они - наш последний бастион, трамплин и точка опоры.

Именно поэтому среди тем, что в ближайшие годы будут привлекать повышенное внимание, особо стоит выделить вопросы глубинных пластов культуры, включая изучение культурных кодов, трансперсональной психологии, семантики, полиморфизма и смысловой избыточности языка.

К сожалению, значительная часть исследований мифа сосредоточилась на его прикладной, практической плоскости, сводимой к задаче, как манипулировать людьми. Однако это вынуждает заявлять, что миф уже стал инструментом метаполитики и фактором национальной безопасности, который по отношению к сознанию является оружием масштабного поражения [25]. Хотя мы можем этого и дальше не признавать.

Именно с данной стороной мифотворчества связаны историческая политика, войны истории и памятников, работающие по принципу «кто не кормит свою культуру, будет кормить чужую». Однако они лишь выступают внешней стороной ментальной, консценциальной, информационно-психологической войны, смысл которых контроль над сознанием

людей и народов через их язык, историю и культуру. И это направление исследований представляется наиболее перспективным.

Впрочем, у нас информационные войны преимущественно рассматриваются как противодействие фейкам и кибератакам, где решающую роль играет система защиты от хакеров. Разумеется, эти проблемы чрезвычайно важны. Недаром самым востребованным словом на Западе была признана т.н. «постправда». Но игнорировать вопросы концептуального характера, т.е. те, где объектом воздействия будут не средства связи, а сознание людей, не дальновидно. Ведь всего несколько грамотно разработанных и внедрённых в сознание мифов могут полностью перекодировать целые народы, осуществив, говоря языком разведки, их цивилизационную перевербовку, как это произошло на Украине [26]. Мы также недооцениваем опасность и возможности сетецентрических систем, которые требуют системного стратегического подхода, рассчитанного на десятилетия. Мы не учтываем, что миф формирует великие образы прошлого и будущего, которые многократно множат силы страны. Мы не используем силу традиции. А ведь в ней заключается наша духовная сила. Сила, которая проявляется через миф. Недаром в годы Великой Отечественной войны были срочно возвращены в русскую историю Александр Невский, Дмитрий Донской, Суворов, Ушаков, Нахимов. И это напоминает греко-персидские войны, когда маленькие эллинские полисы победили могущественную Персидскую империю с «Илиадой» в душе. Так в великой войне с помощью Гомера формировалась великая цивилизация. И мы можем в этом вопросе брать с неё пример.

К тому же стоит помнить, что новые войны не ведутся по правилам старых, а в гибридной войне, которая ведётся в мире на стадии борьбы за новый мировой порядок, около 90% взаимодействия приходится на информационное поле. При этом следует учесть, что все наши вооружённые силы, включая новые виды ракет и ядерного оружия, работают преимущественно на удержание, а экспансия в рамках межцивилизационной борьбы осуществляется в сфере культуры, где миф является оружием массового поражения, т.к. способен формировать и кодировать сознание обществ и людей, проводя «захват» прошлого и будущего. И этим надо специально заниматься на государственном уровне, потому что «мы живём в такие времена, когда социальные процессы всё чаще объясняют в терминах вирусологии, программирования, бесструктурного и матричного управления, а человеческое сознание и культурные коды цивилизаций взламывают и конструируют как компьютерные программы. Но если миф контролирует пространство ценностных смыслов общества и человека, можно считать, что изменение отношения к мифу в науке и обществе по своим последствиям соотносимо с открытием квантовой физики и психоанализа» [27, с. 27-28].

Итак, как видим, для мифа открывается новое окно возможностей. А вместе с ним и для нас, если мы осознаём это. Поэтому миф можно проигнорировать. Можно сделать вид, что он нам противен, и мы не нуждаемся в нем, руководствуясь исключительно рациональным мышлением. Однако если мы не занимаемся мифом, то миф займётся нами, но мы уже не будем контролировать его со всеми вытекающими для нас и страны последствиями.

Литература

1. Найдыш В.М. Философия мифологии. XIX - начало XXI в. М.: Альфа-М, 2004. 544 с.
2. Лобок А.М. Антропология мифа. Екатеринбург: Банк культурной информации, 1997. 688 с.
3. Леви-Строс К. Структурная антропология / Пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. 512 с.
4. Ставицкий А.В. Онтология современного мифа. Севастополь: Рибэст, 2012. 543 с.

5. Пивоев В.М. Мифологическое сознание как способ освоения мира. Петрозаводск, 1991. 104 с.
6. Ставицкий А. В. Современный миф: его природа и предназначение. Севастополь: Рибэст, 2013. 148 с.
7. Оботурова Г.Н. Миф в структуре познания и деятельности. Вологодский гос. педагогический ун-т. Вологда: Русь, 2000. 324 с.
8. Лосев А.Ф. Самое само: Сочинения. М., ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, 1999. 1024 с.
9. Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Инвест-ППП, 1996. 240 с.
10. Пятигорский А.М. Мифологические размышления: Лекции по феноменологии мифа. М.: Языки рус. культуры: Кошелев, 1996. 279 с.
11. Кэмбелл Дж. Мифы, в которых нам жить: Пер. с англ. Семенов К.. Киев: София; М.: Гелиос, 2002. 252 с.
12. Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. М.: Издательская группа Прогресс; Культура, 1995. 624 с.
13. Хюбнер К. Истина мифа. М.: Республика, 1996. 447 с.
14. Гачев Г. Национальные образы мира: Курс лекций. М.: Издательский центр Академия, 1998. 432 с.
15. Ставицкий А. В. Современный миф и его основные функции. Севастополь: Рибэст, 2012. 238 с.
16. Ставицкий А. В. Современная мифология: опыт постижения Иного. Севастополь: Рибэст, 2012. 192 с.
17. Мелетинский Е. М. Миф и двадцатый век // Мелетинский Е.М. Избранные статьи. Воспоминания. М., 1998. С. 419-426.
18. Юнг К.-Г. Душа и миф: Шесть архетипов. Киев; М.: Порт-Рояль; Совершенство, 1997. 384 с.
19. Кассирер Э. Феноменология познания. М., СПб.: Университетская книга, 2002. Т. 2. Мифология. 280 с.
20. Ставицкий А.В. Причины социального мифотворчества. Материалы Научной конференции «Ломоносовские чтения» 2016 года / Под ред. В.А. Иванова, И.С. Кусова, Н.Н. Миленко, В.В. Хапаева. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе», 2016. С. 201-204.
21. Телегин С. М. Миф и бытие. М.: Компания Спутник +, 2006. 320 с.
22. Армстронг К. Краткая история мифа; пер. с англ. А. Блейз. М.: Открытый мир, 2005. 160 с. (Мифы).
23. Гудков Д.Б. Национальный миф и его отражение в российском медийном дискурсе [Электронный ресурс] / Д.Б. Гудков. – URL: <http://migha.ru/nacionalenij-mif-i-ego-otrajenie-v-rossijskom-medijnom-dis.html> (дата обращения: 10.06.2018).
24. Полосин В.С. Миф. Религия. Государство: исследование политической мифологии. М., 2001. 440 с.
25. Ставицкий А.В. Национально-исторический миф Украины. Севастополь: Рибест. 2015. 748 с.
26. Ставицкий А.В. Украинская мифоистория в режиме информационной войны. Севастополь: Рибэст, 2014. 176 с.
27. 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.

УДК 93

Москаленко М.Р.

**История научно-технического творчества:
мифологемы в восприятии и вопросы преподавания студентам**

Необходимость модернизации инженерно-технического образования в России делает актуальным изучение исторического опыта научных достижений, научно-технических открытий, технологических прорывов и революций.

Естественно, что сама специфика преподнесения в научной и научно-популярной литературе различных аспектов истории научно-технического творчества предполагает широкое использование определенных устоявшихся мифологем и фактов, достоверность которых иногда сложно проверить. Так, широко известная легенда, что Архимед, сделав крупное открытие, бежал по улице с криком «Эврика», достаточно сложно проверяема на историческую подлинность. Жизнь и творчество ряда изобретателей, например, Т. Эдисона, Н. Теслы, И.П. Кулибина, настолько обросли легендами и мифами, что часто сложно отделить истину от домыслов. У целого ряда фундаментальных изобретений и инноваций авторство неизвестно (компас, стремя, различные осадные орудия, водяное колесо, мануфактурный принцип производства, и т.д.), и поэтому в их описаниях для широкого круга читателей очень велика доля художественного вымысла. Значительная часть информации об этих изобретениях усваивается в школьном возрасте из научно-популярной литературы, и, естественно, художественный вымысел здесь часто необходимый прием, без которого история изобретений и открытий превратится в сухую подборку фактов, малоинтересную для школьника и студента.

Кроме того, часто имеет место коллективное творчество изобретателей. Так, например, советскую водородную бомбу разрабатывал коллектив ученых, в котором важную роль играл А.Д. Сахаров. Тем не менее, во многих учебниках по истории конструирование данной бомбы связано прежде всего с его именем, а остальные разработчики упоминаются значительно реже.

Иногда встречаются и откровенные курьезы, когда автор изобретения известен, но оно в массовом сознании приписывается другому лицу. Например, немецкий пистолет-пулемет времен Второй мировой войны МП-40 (с которым прочно ассоциируется в массовом сознании образ солдата вермахта) в научно-популярной литературе часто фигурирует под названием «Шмайсер», тогда как немецкий конструктор Х. Шмайссер (создатель первых пистолетов-пулеметов в 1918 г.) не имеет прямого отношения к данной модели, которую разрабатывал Г. Фольмер.

Имеет также место такой феномен, как ассоциация изобретений с организатором их внедрения, а не самими изобретателями. Так, конвейерное производство ассоциируется, прежде всего, с именем Г. Форда, а не инженеров его фирмы, которые внедряли данную инновацию. Или, создание пушки «Единорог» прочно связано с именем графа П.И. Шувалова, который, естественно, выступал как организатор производства этих орудий.

Отметим, что в странах, берущих курс на индустриализацию или модернизацию промышленности, изучению истории научного знания и технических изобретений всегда уделялось пристальное внимание. При этом обычно ставилась прагматическая задача проанализировать генезис научных изобретений и открытий для того, чтобы сделать научно-техническое творчество более массовым и эффективным [1]. Изобретения и открытия (в особенности национальных ученых) в государствах этого периода всячески поощрялись и пропагандировались. А если какое-либо из них было спорным с точки зрения приоритета и авторства, или появлялось в нескольких странах одновременно (например, радио или двигатель внутреннего сгорания), то утверждался приоритет

отечественных ученых. Яркое выражение это нашло, например, в СССР 1940-60-х гг., когда из пропагандистских соображений делались попытки доказывать свое первенство во всем [2]. Среди советских интеллектуалов ходила шутка, что рентгеновское излучение было открыто вовсе не немецким ученым в конце XIX в., а намного раньше него русским царем Иваном Грозным, который говорил своим боярам, что «я вас насквозь вижу»! Для формирования патриотизма и национального самоуважения такой подход, может быть, и был полезен, но иногда в угоду пропаганде исторические факты явно подтасовывались.

На начальных этапах индустриализации одной из важных задач истории науки и техники было приобщение населения к ценностям научно-рационального мышления и техногенной цивилизации, поэтому место и роль техники часто романтизировалась и идеологизировалась. Так, в СССР широко было известно высказывание И.В. Сталина, что «техника во главе с людьми, овладевшими техникой, может и должна дать чудеса».

При изучении со студентами и аспирантами различных вопросов истории научно-технического творчества (в рамках учебных дисциплин «История науки и техники», «История отрасли», «История и философия науки» и др.) необходимо знакомить учащихся с историческим опытом всевозможных изобретений и открытий, расширять их научно-исследовательский кругозор, чтобы расширять их творческие способности и, в частности, избегать «изобретения велосипеда заново» (в истории техники, например, известен случай, когда А. Крупп, считающий себя изобретателем горизонтального клинового затвора для зарядки артиллерийских орудий с казенной части, с удивлением обнаружил такой затвор при посещении музея русской артиллерии в 1880-х гг. у одной из русских пищалей XVII в.; тогда немецкий оружейный король предлагал выкупить эту пищаль за любое количество золота).

Следует также отметить, что в истории научно-технического творчества есть проблемы, исследование которых может разработать более эффективную стратегию реформирования инженерного образования, и содействовать использованию исторического опыта для разработок концепции политики модернизации страны на современном этапе.

Во-первых, большой интерес представляет изучение историко-культурных механизмов способности общества к восприятию и внедрению ноу-хау, а также зарождению и эволюции социальных институтов, способствующих либо препятствующих развитию инноваций и технологий. Например, в средневековом Китае множество изобретений (книгопечатание, прививки и др.) были сделаны на несколько веков раньше, чем в Европе, но затем, в XVIII-XIX вв., произошло серьезное отставание. Или, другой пример: в СССР 1970-80-х гг. промышленность (за исключением ВПК) не осваивала большинство важных изобретений, сделанных инженерами и изобретателями, хотя, казалось бы, общество было нацелено на модернизацию, а ценности науки и прогресса в нем были приоритетными. Объективный исторический анализ причин «невосприятия» новаций различными обществами на определенных этапах развития может дать достаточно богатую пищу для анализа и предложений студентам не только инженерно-технических, но и экономико-управленческих специальностей, способствовать выработке конкретных механизмов стратегии модернизации и т.д.

Отметим, что в СССР создавались институты и организации по содействию практическому внедрению изобретений и ноу-хау в экономику, самой известной из которых было Всесоюзное общество изобретателей и рационализаторов; в крупных городах периодически проводились собрания активов ученых, инженеров и техников, новаторов производства, основной задачей деятельности которых было ускорить технический прогресс во всех областях народного хозяйства. Исторический опыт работы этих и других организаций вполне может быть востребован для создания механизмов внедрения новых технологий в экономику и создания системы послевузовского непрерывного обучения инженерно-технических работников.

Во-вторых, не теряют свою остроту вопросы адаптации незападных обществ к

научно-технической революции и научно-техническому прогрессу, тесно связанные с комплексной проблемой «догоняющей модернизации».

B-третих, очень интересен опыт реформирования структуры научных и научно-образовательных организаций, начиная от самых первых (средневековые европейские университеты, научные общества и академии наук Нового времени и т.д.), его анализ в контексте взаимодействия власти и науки.

Литература

1. Ваганов А. Неразрывность и правопреемство. Кому и зачем нужна сегодня история науки и техники // Независимая газета. 22.02.2012. URL:
http://www.ng.ru/science/2012-02-22/9_pravopreemstvo.html
2. Дело техники. История науки ждет своих Шекспиров // Российская газета, №5715(42) 08.02.2012.

УДК 11, 123

Ромашенко А. А.

Мифология городского пространства: концептуальная форма философской рефлексии

Городской ландшафт, начиная с эпохи Просвещения, становится объектом философской рефлексии. Однако, если в XVIII-XIX вв. городское пространство жизни человека преимущественно понималось как контекст существования буржуа, то XX в. подарил философии такое понимание города, в котором человек как горожанин не только чувствует присутствие города в качестве контекста своего существования (бытовые условия, комфорт), но и понимает городское пространство как *горизонт* своего существования. Иными словами, город в современной философии выступает одновременно и как участник телесологического присутствия человека, представляя собой цель экономических, политических, дизайнерских решений, и как составная часть экзистенциального переживания человеком места своего существования. В обоих случаях вокруг человека формируется своеобразная мифологическая среда, связанная непосредственно как с человеком, так и с местом его обитания. Такую мифологическую среду, в которую погружен человек, можно назвать топологической мифологией, основной функцией которой становится топологическая мифологизация места и человека.

Подобное двоякое понимание города и топологической мифологизации формирует и двойную философскую оптику, которая связана не столько с двойственностью предмета познания, сколько с двойственностью самой философии XX века, вернее, языка философии, который начиная с конца XIX века, претерпевает коренные трансформации. В первую очередь это связано с отказом философии от прежних метафизических путей рефлексии, формирующих отвлеченное представление об этом предмете в качестве логической и метафизической категории. На смену устаревающим метафизическими путям понимания и соответствующему им языку приходит модернистское видение и самого предмета познания, и языка, описывающего этот предмет. Отличие метафизического характера философского языка от модернистского весьма наглядно представлено у М. Хайдеггера, который являлся не только свидетелем происходящих перемен, но и активным их участником. Так, в работе «Бытие и время» Хайдеггер в качестве основы модернистского языка философии вводит новые термины – экзистенциалы, которые представляют собой эквивалент категориальной структуре языка метафизики.

Экзистенциалы являются результатом попытки преодоления философией субъект-объектного подхода, а так же формирования представления о бытии как месте встречи вопроса о существе бытия и человеческого присутствия: «Все экспликаты, возникающие из аналитики присутствия, получены во внимании к структуре его экзистенции. Поскольку они определяются из экзистенциальности, мы называем бытийные черты присутствия экзистенциалами. Их надо четко отделять от бытийных определений неприсутствия размежевого сущего, которые мы именуем категориями» [3, с. 62].

Экзистенциалы как основа модернистского языка философии основаны на особом допредикативном понимании экзистенции человека (*Dasein*), понятой через процесс экзистирования. Результатом экзистирования становятся экзистенциалы «забота», «страх», «люди» (*Das Man*), «речь». Экзистенциалы противоположны категориям именно на основании акта предикации, а основной спецификой категориальной предикации становится разум (то есть прежняя субъект-объектная схема): «Античная онтология имеет образцовой почвой своего толкования бытия внутримирно встречное сущее. Способом доступа к нему считается νοέν, соотв. λόγος. Сущее встречено в них. Но бытие этого сущего должно поддаваться схватыванию в каком-то особенном λέγειν (с-казывании), чтобы это бытие заранее

стало понятно как то, что оно есть и во всяком сущем уже есть. Это всегда уже предшествующее обращение к бытию в об-суждении (*λόγος*) сущего есть καθηγορείσθαι...

В онтологическом применении термин означает: как бы высказать сущему начистоту, что оно всегда уже есть как сущее, т. е. дать для всех его увидеть в его бытии. Высматриваемое и видимое в таком показании есть καθηγορία» [3, с. 63]. Тем самым категории как форма классического языка философии становятся общим способом для классической науки в целом: «Классическая эпистемология эксплицирует категории как предельные определения действительности, которые в качестве таковых выступают предельными основаниями всего относящегося к ним знания о мире, являются своего рода «ядрами» понимания, основными единицами мышления, «узловыми пунктами» в сети всевозможных определений действительности. В качестве таковых категории оказываются основными инструментами рационального постижения сущего, в силу чего классическая философия всегда в той или иной мере была озабочена составлением такого перечня категорий, в котором максимально была бы охвачена вся его полнота» [1, с. 59]. Этот процесс естественен, так как наука как рационализированное предприятие представляет собой непосредственного наследника субъект-объектного предикативного подхода, в то самое время, как экзистенциальное понимание человека способно раздвинуть рамки субъект-объектной оппозиции.

Экзистенциалы и метафизические категории, различающиеся на почве предикативности, в рамках городской среды обитания человека становятся условием и концептуальным центром формирования топологической мифологизации, которая в отношении категориального понимания человека и городского контекста его существования формирует субъект-объектную оптику, в рамках которой человек уже заранее имеет определенный категориальный вид и предикаты.

Эта предикативная субъект-объектная оптика в рамках города определяет человека как субъекта таких объективных процессов (свойственных современной урбанистической политике), как потребление, комфорт, инновации, решения (дизайнерские, архитектурные) и многое другое. Все эти процессы в рамках метафизики города приобретают черты категориального строя, поскольку имеют в своем основании рациональное отношение к человеку как субъекту, а к городу как к объекту. Мифология комфортной среды обитания в такой перспективе основана на предпонимании человека как потребителя, то есть участника экономической, политической и дизайнерской целесообразности.

В основе экзистенциально ориентированной топологической мифологизации концептуально заложены экзистенциалы, проливающие свет на отношение человека и города в плоскости потенциального экзистенциального переживания. В первую очередь к таким экзистенциалам можно отнести экзистенциал «ностальгии», в котором можно увидеть и экзистенциальное переживание места, и экзистенциальное переживание временностей: «Благодаря экзистенциалу ностальгии человек непосредственно переживает не только факт временностей своего существования, но также и связанную с вопросом места, топоса, то есть пространственного переживания границы своего Я, проблему целостности своей экзистенции» [2, с. 63]. Источником экзистенциально ориентированного понимания человека в плоскости экзистенциала ностальгии становится такой городской ландшафт, который выведен за рамкиteleологического предпонимания. Ностальгия как экзистенциал основана на недопущении прагматики в отношении человеческого существования, поскольку всякая прагматика в данном случае сводит существование человека к субъект-объектной детерминированности.

Чувственно-осозаемым воплощением экзистенциала ностальгии становится феномен руин, ветхой постройки, разрушаемой части города, которая зачастую покинута людьми. Столкновение нового и старого в рамках философии города – это та область, в которой чувствуется оппозиция метафизического категориального понимания человека как потребителя, с одной стороны, и его экзистенциально ориентированного переживания, - с другой.

Ветхое сооружение, руина только в том случае может стать основой ностальгического переживания в качестве экзистенциала, когда данная конструкция (строение, место, направление), во-первых, исключает прагматику (даже историческую в качестве музейного экспоната или памятника); во-вторых, обращает на себя внимание как источник переживания временности своего существования и, в-третьих, может стать (и, действительно, становится) объектом пространственной (топологической) мифологизации: «Руина, покинутое, заброшенное место, развалины – это своеобразный разрыв пространства в черте города, его окончание; это немой намек на то, что рано или поздно все, что создано человеком, вернется в природную стихию (а природа в данном случае выступает как Ничто архитектуры). Природа – это то, что, с одной стороны, привлекает человека в развалинах (экзистенциальное переживание границ пространства руин), с другой – отталкивает его в контексте городских построек, стремящихся к комфорту и чистоте в противовес нечистоте природы» [2, с. 63].

Таким образом, выявленные две концептуальные философские системы топологической мифологизации формируют мифологическое пространство города, связанное с различным пониманием человека в оппозиции категориального (субъект-объектного, рационального) и экзистенциального мышления.

Литература

1. Разинов Ю.А. Понятия категории и экзистенциала в философии М. Хайдеггера // Вестник Самарского государственного университета. 1999. № 1(11). С. 57–67.
2. Борщов А.С., Довгаленко Н.В., Ромашенко А.А., Ромашенко М.А. Ностальгия как экзистенциал в фокусе проблемы самосознания человека и философии города // Вестник Бурятского государственного университета. 2017. № 5. С. 15-22.
3. Хайдеггер М. Бытие и время. Пер. с нем. В. В. Бибихина. Харьков: «Фолио», 2003. 503 с.

УДК 165
Сидорков С.С.

Роль «означающего» в мифотворчестве

Ролан Барт в своей работе «Миф сегодня» указывал на то, что миф – это, в первую очередь, высказывание, сообщение или способ означивания [1] при этом не так важно содержание мифа-сообщения. Важен факт его наличия. Так или иначе, осуществляется переход к семиологии и непосредственно знакам. Знак, очевидно, указывает на собственные дополнительные смыслы, при этом, не воздействуя на действительность. Он состоит из трех частей: означающего, означаемого и связи соединяющей эти понятия. По отдельности они не могут считаться знаком, просто составленные рядом – тоже, необходим некий синтез, связь. Если мы возьмем компоненты в отрыве друг от друга, то существует два пути развития:

- во-первых, означаемое может приобрести новое означающее, и тогда мы получим иной знак;
- во-вторых, означающее лишенное содержательной составляющей становится открытой для мифотворчества.

Нас интересует именно второй аспект. Как может распасться знак? Все очень просто: меняется дискурс и тогда знак для носителей иного дискурса теряет смысл. Очевидно, что за его внешней формой что-то скрыто. А вот что это, остается непонятным. Носитель нового дискурса, воспринимая внешнюю составляющую знака, домысливает, без особых оснований, содержательный аспект, означаемое.

«Миф является вторичной семиологической системой. Знак (то есть результат ассоциации, концепта и акустического образа) первой системы становится всего лишь означающим во второй системе» [2, с. 80], - писал Р. Барт, приводя схему перехода знака от собственно знака на первом уровне к знаку второго уровня, или, согласно мысли автора, к мифу. Осуществляется ли переход на новый уровень в приведенной нами гипотезе? Очевидно, что нет, так как переход этот осуществляется, когда знак на первом уровне становится означающим на втором, целиком весь знак. Мы же имеем дело только с означающим. Означаемое выпадает из нового дискурса и не остается в сознании человека носителя нового дискурса.

Приведем простой пример, возьмем любой бренд. Его внешнее обозначение ассоциируется с компанией производящей товар, в условиях одного дискурса. В условиях другого дискурса данный бренд уже как знак ассоциируется с успешностью, стабильностью и благополучием, а может и надежностью, достигается это благодаря рекламе, которая отягощает существующий знак новыми образами. Иной дискурс снимает все предыдущие означаемые первого и второго уровня, разрушая знак и оставляя только его внешнюю форму. Субъект ее воспринимающий понимает, что это было сделано не просто так и возможно даже другими людьми, но дальше проследить ассоциации он не в состоянии. С этого момента он становится творцом мифа, в результате может появиться что-то подобное карго-культу.

В первом случае, мифологизирующий эффект достигается за счет дискурсивного поля, при том, что человек знаком с обоими составляющими, первичным значением и вторичным. Для того чтобы возник миф, первичный знак должен подвергнуться переосмыслению, в результате которого целостный знак первого уровня становится только означающим на втором.

Во втором случае, данный эффект достигается за счет непосредственно творческого потенциала человека пытающегося объяснить самому себе непонятный феномен. Заполнить пустующее место. Получается своего рода карусель, которая приводится в

движение человеческим разумом, а поддерживается движение непрерывно сменяющимся дискурсивным полем [3]. Смысловая нагрузка на образ меняется, но она не так важна в данный момент. Главное, что миф бытийствует. Конечно это не архаичный миф [4], о нем мы не можем судить, т.к. он пребывает за границами культуры, позволяя лишь помыслить эти границы.

Литература

1. Барт Р. Миф сегодня. [Электронный ресурс] / Сайт «Либ.Ру». - Режим доступа: <http://lib.ru/CULTURE/BART/barthes.txt/> (дата обращения: 18.04.2018).
2. Барт Р. Мифология. М.: Директ-Медиа, 2007. 459 с.
3. Плютто П.А. Концепция аутентичного мифа и анализ социокультурных иллюзий. М.: РГГУ, 2009.
4. Юнг К. Г. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991.

УДК 165

Ставицкий А.В.

Причины и особенности научного мифотворчества

В своё время выдающийся исследователь мифа А.Ф. Лосев заметил, что хотя наука и миф не тождественны, «наука всегда мифологична» [1, с. 215-216]. Разумеется, в науке немало построенных на расчетах и вычислениях законов и идей, которые к мифу не имеют отношения. Однако большая часть научных знаний, особенно в части их философского осмыслиения, пропитана своей мифологией, которая привычно наукой не распознаётся и воспринимается как борьба нового знания со старым. Несмотря на это, когда речь идёт об отношении науки к мифу, история науки есть история её борьбы с мифами, которые общество порождает и с помощью науки должно преодолевать. Привычное отношение к мифу в науке строится на его упрощении, принижении, отчуждении и осуждении на основании того, что миф, являясь типичным признаком примитивного до-логического сознания, не обладает теми возможностями, которые есть у науки. Наличие мифа в обществе увязывается с его слабостью и тотальной деградацией.

Однако, на наш взгляд, в основе современных представлений о мифе лежат сложившиеся в течение многих столетий предубеждения, построенные на неспособности науки прийти к выводу о мифологичности научного познания. Поэтому дальнейшее познание мифа требует к нему, как минимум, более уважительного и толерантного отношения. Возвращение былого уважения к мифу зависит от понимания роли и места его в жизни общества и, в частности, его способности к воспроизведству важных для общества смыслов, способствующих культурному развитию социума и его социальному выживанию.

Под видом борьбы с мифами в процессе истинного отражения реальности наука её мифологизирует, стараясь своё мифотворчество не афишировать. Точнее, господствующая в науке научная мифология, как правило, исследователями просто не распознаётся. Ведь занимающиеся в ходе исследований и проводимого на их основе теоретизирования учёные не замечают проявления мифа в науке, потому что он исчезает в ней, действуя через её и своё опосредованное становление. К тому же их мифотворчество основано на тех идеях, установках и представлениях, которые они усвоили вместе с общей традицией в ходе своей культурной и научной социализации.

Основные причины научного мифотворчества можно свести к следующим:

1) Науку делают люди, а они, несмотря на то или иное воспитанное традицией отношение к мифу, занимаются мифотворчеством всегда, так как человек познаёт мир драматично и лично, через поиски, потери и переживания, которые облекает в образно-символическую, а значит, мифологическую форму.

2) Будучи продуктом определённого исторического развития, наука выросла из локальной деятельности человека и неизбежно строится на знании локальных и относительных истин, одновременно при этом всегда претендую на знание целого, которого науке в силу специфики процесса познания просто не дано.

3) В рамках деятельности по получению нового знания наука, выступая как наука-исследование, постоянно вторгается в зону непознанного и работает с гипотезами, вынужденно строя свои теории на предположениях и допущениях, которые без той или иной степени мифологизации реальности невозможны.

К тому же, систематизируя полученные знания, она стремится дать общую и понятную для людей т. н. «научную картину мира», выступая уже как наука-мировоззрение. Но, распространяя локальный человеческий опыт на весь бесконечный мир, она претендует на знание абсолютного. И будет выдавать его за абсолютные знания, пока не возникнет

более обоснованно объясняющая мир теория, чтобы всё началось сначала. И в том, и в другом случаях, учёные, дабы представить свои выводы в законченном и непротиворечивом виде, вынуждены домысливать, прибегая к построенному на их воображении мифотворчеству, но напрямую его так не называя.

4) При этом в силу специфики используемого наукой языка и его склонности к символической значимости и образно-смысловой интерпретации, наука уже пребывает в зоне мифа и из него не выходит.

5) Более того, наука в силу поставленных перед ней обществом социальных задач, не может быть оценённой вне онтологического, исторического, социального и психологического контекстов, в которых познавательный процесс развивается. Согласно им, наука:

- постоянно имеет дело с бесконечностью, но может познавать его только локальными средствами, непрерывно от непознанного абстрагируясь и делая вид, что его не существует;

- включена в социально-культурные процессы, которые могут развиваться совершенно по другой логике;

- в той степени свободна от мифа, в какой степени свободна от человека – его мыслей, страхов, желаний, фантазий, - и может существовать без него.

Так, изучая локальные явления, наука свои построенные на условностях, допущениях и предположениях знания не может не распространять на весь мир, выдавая их за знание абсолютного и пытаясь утвердить, как истину, за счёт установки на то, что естественнонаучный метод является единственным законным путём познания реальности и установления истины. Вследствие этого, в обществе утвердилась вера в науку и её возможности, что рано или поздно она раскроет все тайны, сумеет всё узнать и понять. Эта вера позволяет однозначно отождествлять науку с разумом, а научность подавать аналогом истинности. Хотя её истина есть результат определённой общей договоренности считать под ней те знания, которые на данный момент являются наиболее обоснованными.

Однако в ходе своего развития наука получила право оценивать на истинность добытые человечеством знания и убедила мир, что истина и знание в подлинном смысле существуют только в науке, хотя сама она ограничена знанием частностей. Поэтому она не дала миру того, что при основании своём ему так вдохновенно внушала. Не имея возможности изучить мир во всей его полноте и целостности, тем самым она уже обречена плодить видимости в той мере, в какой не способна свои знания обобщить. При этом, она не может отказаться от попыток представить мир целиком, и потому вынуждена постоянно создавать в пределах известных ей знаний и своих возможностей ту картину, которая сначала воспринимается, как «научная», а затем по мере её устаревания относится к числу ошибочных «мифологий».

В результате, несмотря на триумф научного знания в обществе растёт понимание того, что:

- коль людям отказывают в праве научно признавать реальность красоты, веры, любви, других нравственных ценностей и наполнять их важным для нас смыслом лишь на том основании, что наука данного знания не подтверждает, они вправе поставить вопрос о неполноте науки, неспособной эти знания понять и объяснить;

- применяемая наукой аргументация уже в силу своей образности столь же мифологична, как и те учения, против которых она якобы с научных позиций выступает;

- мифология рождается в науке вместе с обоснованием в той степени, в какой научный процесс будет воспринят лично. И в этих лично понятых представлениях, как бы логично они ни выглядели, будет существовать и развиваться та мифология, с которой наука последовательно и безуспешно столько столетий борется, фактически не понимая, что борется она сама с собой.

В этом смысле борьба с мифом не только с точки зрения поставленных задач практически бесполезна, но и приводит к совершенно противоположным результатам, так как миф борьбой с ним только множится, превращая в миф даже направленную в его адрес

системную критику. Однако, поскольку мифом объявляются отжившие в науке идеи и теории, эта борьба позволяет науке за счёт мифа развиваться и одновременно самоутверждаться, сохраняя иллюзию своей общей победы и непогрешимости.

Впрочем, триумф науки не позволяет скрывать пределы её познавательных возможностей. В том числе в вопросе познания мифа. Ведь синкетично проявляющееся в жизни универсального порядка явление надо изучать максимально синкетично, системно, комплексно, то есть так, как это может делать только философия, на какие при этом частные открытия других наук она бы ни опиралась. Наука не обладает необходимыми для постижения мифа средствами, и потому, руководствуясь логикой, не способна постичь миф и объяснить его, так как не логика отражает ограниченность «данного мира», а мир ограничивается логикой, как весьма ограниченным инструментом познания. Знание локальных истин не даёт ей понимания целого. Значит, без помощи философии, используемого ею арсенала знаний и методик миф, как целое, познать нельзя.

Вот почему, несмотря на все заверения, наука без мифа обойтись не может, так как он нужен науке хотя бы для того, чтобы иметь в нём точку опоры для дальнейшего своего развития. Так, отрицая старое, как уличённый миф, человечество устремляется к новому, чтобы спустя какое-то время снова отрицать его, дабы двигаться дальше. Поэтому наука свободна и может успешно бороться лишь с теми мифами, которые уже умерли и влияния на общество не имеют, а мифы живые и действующие она просто не распознаёт.

Более того, наиболее интересные исследования, проведённые в последние десятилетия в области научной методологии, показывают, что наука не может ни предложить универсального для эпистемологического процесса метода, ни настаивать на монопольном праве на истину. Она даже не способна просчитать глобальные последствия своих достижений, поставив человечество на грани уничтожения. Теперь монополия науки на истину начинает смущать общество настолько, что это стало проявляться в резком росте популярности мифологии и мистики. Так что наука не может позволить себе былую монологичность без ущерба для общества и себя.

Литература

1. Лосев А.Ф. Самое само: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. 1054 с.
2. Ставицкий А.В. Современная мифология: опыт постижения Иного. Севастополь: Рибест, 2012. 192 с.

УДК 165

Якоб П.

Наука и миф: особенности отношения и соотношения

Когда речь идёт о взаимодействии науки и мифа, следует учесть, что в некотором роде наука и мифы играют схожие роли, которые отвечают требованию человеческого духа, обеспечивая представление мира и сил, которые им управляют, чтобы не вызывать беспокойство и шизофрению. Это представление должно быть единым и последовательным, а для единства и согласованности мало кто сомневается, что наука не стоит мифа, потому что у науки, похоже, меньше амбиций. Наука не пытается объяснить все сразу: она ограничена определенными вопросами, рассматривает описанные явления, которые пытается объяснить посредством подробного эксперимента. А её конкретные достижения могут быть только частичными и временными.

В свою очередь другие системы объяснения - магия, миф, религия - должны быть универсальными. У них есть ответы на все вопросы во всех областях. Без колебаний они описывают не только нынешнее состояние вселенной, но и ее происхождение и даже её будущее. Конечно, многие люди не согласны с тем объяснением, которое дает магия или миф. Но кто может отрицать их связность и единство, поскольку они не стесняются использовать один и тот же аргумент *a priori*, чтобы ответить на любой вопрос и решить любую трудность? Несмотря на то, что все системы объяснения, как миф или наука, очень разные, они исходят из одного и того же подхода: всегда, как писал Жан Перрин^[1], объяснить видимый мир невидимыми силами; чтобы дать отчет о том, что мы наблюдаем по тому, что мы себе представляем. Для некоторых молния переводит гнев Зевса. Для других - разность потенциалов между землей и облаками. Некоторое заболевание приводит к неудаче; для других - заражение микробом или вирусом. Но во всех случаях рассматриваемое явление представляется как видимый эффект скрытой причины, принадлежащей невидимой сети сил, которые, как считается, ведут мир.

Как уже было сказано, наука кажется на первый взгляд менее смелой, чем мифы, как в вопросах, так и в ответах. Чаще всего считается, что современная наука действительно началась, когда вместо того, чтобы спрашивать: откуда приходит Вселенная, из чего сделан материал, что такая жизнь, мы спросили себя: почему падает камень, как вода течет в трубке или кровь циркулирует в организме? И изменение было удивительным. Общие вопросы привели лишь к ограниченным ответам. Напротив, ограниченные вопросы, как оказалось, приводят к появлению более общих ответов. Представление мира, в котором человек формируется, может иметь научное или мифическое происхождение, оно всегда использует воображение. Часто считают, что для выполнения научной работы достаточно наблюдать и накапливать экспериментальные результаты, чтобы появилась теория. Это не так. Мы можем очень хорошо созерцать объект со всех сторон и в течение многих лет, не оставляя при этом ни малейшего интереса к научным интересам. Невозможно прийти к наблюдению за какой-либо ценностью, не имея вначале какого-то представления о том, что следует наблюдать. Эволюция научной проблемы часто происходит из неизвестного аспекта вещей, которые внезапно обнаруживаются; не обязательно с появлением нового устройства; но благодаря беспрецедентному способу взглянуть на объекты, увидеть их с неожиданного угла, со свежим взглядом. Взгляд, который всегда направлен на представление о том, что должно, какова «реальность». Нет никакого полезного наблюдения без какого-либо представления об неизвестности этого региона, кроме того, что позволяет нам верить и рассуждать. Как указывает Питер Медавар [2], научный запрос всегда начинается с изобретения возможного мира или возможного фрагмента мира.

Однако это также способ, которым начинается мифическая мысль. Но она не идет дальше. Она строит то, что ей не кажется только лучшим из всех миров, но и единственным возможным. После этого она без труда установила реальность в обстановке, которую она создала. Каждое событие затем становится знаком, созданным силами, ведущими мир, и тем самым демонстрирует их существование и их роль. Для научного процесса, наоборот, воображение работает только в начале процесса. После этого он должен расспрашивать себя; подвергать себя экспериментированию, критике, опровержению. Наука способна вообразить множество возможных миров. Но единственное, что ее интересует – это тот мир, что существует и уже давно доказан. Чтобы сохранить рациональность, научный процесс состоит в неуклонном противостоянии тому, что может быть и что есть. Но миф как нечто существующее и должное в мире людей оказался для науки проблемой пока что неразрешимой.

Литература

1. Perrin J. Les Atomes. Paris, Alcan, 1914.
2. Medawar P. The hope of progress, New York, Doubleday, 1973.

**7. МИФ И СЛОВО: ЯЗЫКОВАЯ СУЩНОСТЬ МИФА В КОНТЕКСТЕ СМЫСЛОВОГО МНОГООБРАЗИЯ.
ВЕРБАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ МИФОТВОРЧЕСТВА В КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ
И СОЦИАЛЬНОМ ВРЕМЕНИ: ТЕКСТЫ, ПОДТЕКСТЫ И КОНТЕКСТЫ**

УДК 81

Алпатов В.М.

Современные мифы о языке

Язык – один из важнейших компонентов человеческой культуры, представления о нем имеет каждый человек. Эти представления часто мифологизируются, что отражается в некоторых стереотипах и предрассудках, представляемых в массовом сознании. Мифы о языке (чаще о собственном языке) существуют и в наше время, им могут быть подвержены и образованные люди, включая даже лингвистов.

Каждому народу, вступающему в интенсивные контакты с другими народами, бывает необходимо осмыслить свою специфику, свое отличие от окружающих. Это касается и языка. При этом «сталкиваясь с проблемой многообразия человеческих языков, наивное сознание реагирует на нее прежде всего своеобразным протестом. Принимая факт своего родного языка за единственно нормальные, естественные, «человеческие» формы выражения, оно склонно оценивать новые, непривычные элементы в звуках и формах чужого языка как нечто странное, нелепое, нечеловеческое» [1, с. 20]. На это накладываются политические, экономические, общекультурные факторы. Чужой язык может обладать большим или меньшим престижем по сравнению с родным. Поэтому те или иные явления языка могут получать ту или иную положительную или отрицательную оценку, особенности своего или чужого языка могут преувеличиваться или преуменьшаться.

К числу стран, где мифы о языке традиционно играли особенно большую роль, относится Япония. Ни один из столь крупных, социально значимых и имеющих столь долгую письменную традицию языков не обособлен так, как японский. Географическое обособление усиливается лингвистическим: у него нет близкородственных языков. Поэтому Японии в этом отношении издавна был свойствен изоляционизм; даже особое название для своего языка там появилось лишь в период европеизации в конце XIX в. до того он был просто *kotoba* ‘язык’. Японцы всегда были очень чувствительны к языковым проблемам и до сих пор их активно обсуждают.

В периоды значительных социальных изменений постоянно языковые проблемы выходили на первый план. И после начала европеизации в 1860–1870-е гг., и после поражения во Второй мировой войне в стране распространялись идеи о том, что в отставании и неудачах Японии виноват, в том числе, язык; всерьез предлагали заменить его каким-либо другим. Это типично мифологическое мнение вскоре после 1945 г., однако, сменилось иными, во многом противоположными, но тоже мифологизированными представлениями. В условиях краха прежних ценностей важно было найти что-то идеологически нейтральное и, в то же время, объединяющее японцев. Лучше всего этому способствовал японский язык. Сыграло роль и то, что, во-первых, язык – один из немногих исконных элементов национальной культуры, не заимствованных ни из Китая, ни из Европы и Америки; во-вторых, американские оккупанты не проявляли никакого желания освоить его. В период, когда японская экономика была разрушена, а другие элементы культуры ассоциировались с эпохой милитаризма, закончившейся военным поражением, язык воспринимался как достояние, не имеющее аналогов в мире и недоступное другим народам. И раньше существовали такого рода идеи, но теперь всеобщее распространение получили представления об особом богатстве японского языка и о его необычайной трудности для людей иной расы. Механизм формирования и развития этого мифа подробно описал известный американский японовед Р.Э. Миллер [2]. Он справедливо показал мифологический ха-

рактер и ненаучность таких представлений, однако оценил их только отрицательно. Но они во многом помогли японцам выстоять в трудной период их жизни. А после того, как Япония достигла экономических успехов, языковой миф не исчез. Врач-отоларинголог Т. Цунода даже выступил с книгой [3], где доказывал, что японцы обладают уникальным устройством мозга, которое приобретается не генетически, а через жизнь в японском обществе; книга попадала в список бестселлеров. В 1980-е гг. популярным было обсуждение проблемы: «Будет ли в XXI в. мир говорить по-японски?». Сейчас, однако, об этом уже не говорят: не столь велики теперешние успехи Японии.

В России проблемы языка никогда не играли столь важной роли, как в Японии, но и у нас в разные эпохи оценки своего языка могли меняться. Хорошо известны слова М.В. Ломоносова о «великом перед всеми в Европе» русском языке. Они были сказаны в годы, когда Россия впервые заняла видное место среди европейских держав. А безусловно выдающийся ученый-лингвист Виктор Владимирович Виноградов писал: «Величие и роль русского языка общепризнаны. Это признание глубоко вошло в сознание всех народов, всего человечества» [4, с. 5]. «Мысль о превосходстве русского языка перед западноевропейскими не только последовательно развивалась крупнейшими русскими писателями с XVIII в., но и разделялась передовыми представителями народов Западной Европы» [4, с. 27]. Будущий академик вышел здесь за пределы научного стиля. Но надо учитывать контекст этих высказываний: они были опубликованы в год Победы.

В близкое к нам время такие оценки нередко менялись на противоположные. Вот что писали в 1991 г.: «Сейчас время поддерживать национальные движения, отбросив претенциозный тезис о якобы превосходящей другие народы русской культуре» [5, с. 8]. «Большевистское наступление на человеческое сознание под лозунгом культурной революции обернулось языковым иммунодефицитом» [5, с. 50].

Что касается английского языка, то связанная с ним мифология очень заметна. Разумеется, гигантский рост его мировой роли, происходящий из возросшего мирового значения США, - объективный факт, который трудно оценивать однозначно: с его помощью растет взаимопонимание между народами, и в то же время для многих людей сокращение функций других языков вызывает недовольство. Но особенности английского языка легко абсолютизируются, и его международная роль приписывается не только политике США, но и каким-то его собственно языковым особенностям. Лорд М. Брэгг, например, писал: «80% знаний человечества сохранены на английском языке. Секрет успеха английского языка кроется в его невероятной точности, гибкости и способности адаптироваться для самых сложных задач» [6]. Однако нет объективных критериев, позволяющих ранжировать язык по данным качествам.

Распространились идеи о превосходстве английского языка над русским. Например, профессор РГГУ И.Г. Яковенко, предлагая программу «модернизации России», выделяет один из пунктов. «Выход из гетто русского языка.... Сегодня ситуация, когда языком международного общения владеет узкий слой элиты, провальна. Ничего, кроме своекорыстного интереса элиты, за этим не стоит. Английский язык перестает быть языком иностранным и обретает статус языка международного. Он обязателен. Иностранные языки изучаются по желанию. Школа обеспечивает свободное чтение, понимание и общение. Разные курсы для освоения языка людьми старших поколений. Диплом о высшем образовании без свободного владения английским не выдается. Преподавание десятка предметов на английском языке, семинары и ответ на экзамене – обязательная норма системы высшего образования. Необходим один англоязычный канал национального телевидения. Англоязычные фильмы не переводятся, а титруются. Практика показов детям мультиков по-английски и т.д.» [7]. А функции русского языка в подобных мечтах сводится до бытовых. Пока это лишь мечты, но английский язык становится частью мифа о «возвращении России в мировую цивилизацию».

И еще аспект, связанный с представлением об английском языке как о всеобщем эталоне. В лингвистическом описании важную роль, что не всегда учитывается, играет строй родного языка лингвиста. «Когда лингвист переходит от описаний родного языка к построению общей теории языка, основные понятия построенной им теории часто сохраняют тесную связь с

фактами, которые хорошо представлены в его родном языке» [8, с. 7]. А затем происходит обратный процесс: теория приводит к определенному взгляду на язык, поэтому постоянно в лингвистике чужим языкам приписываются особенности родного или наиболее престижного. В современной лингвистике всё более устанавливается представление о том, что типологические особенности английского языка следует рассматривать как некоторую норму. В том числе, и в русистике наблюдается экспансия англоязычной традиции, всё более становящейся международной. И для русского языка говорится о *составляющих, именных и глагольных группах, клавзах*. Некоторые термины приобретают другие значения, это относится не только к *фразам*, но и к очень неудобному, но уже широко распространенному использованию термина *глагол* вместо *сказуемого*. Говорится о *морфосинтаксисе*, хотя неясно, чем он отличается от *грамматики*. Наконец, вводятся многие термины генеративной лингвистики (нередко в неадаптированном виде, например, с использованием суффикса *-инг*), выработанные на английском материале; вопрос об обоснованности их применения не ставится. Я не говорю, что всё это приносит только вред, что-то может быть и полезным, но всё же универсальные свойства языка и типологические особенности английского языка – не одно и то же. Сейчас в разных странах преобладает распространение концепций, выработанных на английском материале; проявляется это и в России. Русский вариант европейской традиции основан на представлении о центральной роли словоизменения в грамматике, для носителей английского языка это – уже экзотика (в английском языке когда-то было развитое словоизменение, но оно исчезло), зато первостепенную роль играют правила порядка элементов. Работы, в которых языки разного строя описывались по образцу русского, тоже встречались, например, многие грамматики языков народов СССР советского времени, но сейчас и в области лингвистической теории влияние англоязычного эталона очень велико.

Литература

1. Шор Р.О. Язык и общество. М.: ЛИБРОКОМ, 2009.
2. Miller R.A. Japan's Modern Myth. The Language and Beyond. New York – Tokyo, 1982.
3. Tsunoda Tadanobu. Nihonjin no noo. Tokyo, 1978.
4. Виноградов В.В. Великий русский язык. М.: Гослитиздат, 1945.
5. Век XX и мир, 1991, №12.
6. Независимая газета, 4 октября 2013.
7. Игорь Яковенко. Образование новой России. // Новая газета, 16 марта 2012.
8. Зализняк А.А., Падучева Е.В. О связи языка лингвистических описаний с родным языком лингвиста // Программа и тезисы докладов в летней школе по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1964, С. 7.

УДК 81'27

Басова У.А., Пименова М.В.

Миф в русской лингвокультуре: тема детей

На стыке веков происходит обновление и развитие смежных наук, таких, например, как этнолингвистика, этногерменевтика, психолингвистика, лингвострановедение, биофизика, биохимия, лингвокультурология, лингвоантропология. В этнолингвистике, лингвокультурологии и лингвоантропологии поставлена и успешно решается глобальная задача системного описания языкового образа человека как основного фрагмента языковой картины мира (Ю.Д. Апресян, Н.Д. Арутюнова, Т.В. Булыгина, В.В. Колесов, Е.С. Кубрякова, М.В. Пименова, В.Н. Телия, А.Д. Шмелев, Е.В. Урысон и др.).

Проводимое исследование посвящено теме детей в мифах русского народа. Эта тема уже поднималась в научной литературе [2; 3; 4; 5; 6]. Иллюстративный материал взят из Национального корпуса русского языка (www.ruscorpora.ru).

Русская мифология богата в отношении темы детей. В данной статье будут рассмотрены 2 основных детских мифа: 1. Миф о подменышах и 2. Миф о том, откуда появляются дети.

Миф о подменышах существует во многих европейских лингвокультурах. Эти мифы присутствуют в сборниках сказок братьев Гrimm, они есть в Дании, Англии и многих других странах [см.: 7].

Считалось, что некрещенных детей могут похитить феи, демоны или тролли, которые вместо человеческого ребёнка в кроватке оставляют либо свое дитя или просто какой-то предмет (– Злючка-колючка, *троллев подменыш*, – сказал барон с чувством. Хаецкая. Хальдор из светлого города). Такой миф повествует о том, что демонические существа, вмешиваясь в жизнь человека, оставляют ему что-то является чуждым человеческой природе.

Мотив подменыша связан, с одной стороны, с представлением о двойственной природе человека – божественной, светлой, гуманной и темной, демонической, нечеловеческой. С другой стороны, здесь обыгрывается сюжет двойничества, оборотничества, так распространенного в дохристианские времена во многих странах Европы (*Шепотом поговаривают даже, что он и не дон Рэба вовсе, что дон Рэба – совсем другой человек, а этот бог знает кто, оборотень, двойник, подменыш...* Стругацкие. Трудно быть богом).

В русскую лингвокультуру, скорее всего, этот миф пришел из европейской традиции. На это указывает малая распространенность его на территории России.

Второй миф, в котором упоминается детская тема, связан с объяснением появления детей. В данном случае можно говорить о существовании народной педагогики, когда детям объясняли вопрос об их появлении через понятные коды лингвокультуры. Прежде всего, речь идет о вегетативном коде, который широко представлен в соматике человека [см. подробнее: 1]. Так, неродившийся ребенок называется *плодом*, взросление детей именуется *ростом*, процесс воспитания осознается как процесс окультуризования растения (*прививать навыки и умения*) и т.д.

В русской лингвокультуре до сих пор принято говорить детям, что их нашли в капусте (*Ну а я знал, что детей находят в капусте*. Буртин, Бадридзе. Между человеком и волком; – Чего удивляешься-то, – обронила Катька, – или, думаете, *детей в капусте находят*? Донцова. Уха из золотой рыбки; – Мне мама говорила, что она *меня нашла в капусте*. Шахиджанян. 1001 вопрос про ЭТО), в картошке (– А как сестренка? – Мы ее *в картошке нашли*. – Тебя что, пана по всему огороду таскал? Коллекция анекдотов: Вовочка), под лопухом (*Теория аиста была отброшена единогласно, так же как и учение о том, что детей находят под лопухом*. Дьяконов. Книга воспоминаний. Глава вторая), в свёкле (*Нас нашли не в капусте, нас нашли в кубинской сахарной свекле, среди опорожненных бутылек кубинского рома, нас не разглядеть за дымной завесой «Лихерос»*. Мартынов. Лихерос, порке муй херос?!).

Мотив нахождения детей в капусте или иных насаждениях ассоциативно связан с мотивом землячества (*Вы имеете в виду, что мы с вами земляки? Земляк, если в капусте нашли. Ты с какого огорода такой овощ?* Карагандинские девятины, или Повесть последних дней). Земляки – те, кто родился на одной земле.

Еще одним чрезвычайно распространенным вариантом объяснения детям способа их появления является сюжет аиста (*Хотя если аисты съедят всех жаб, то им больше нечего будет есть, и они не будут находить детей в капусте.* Признание в... Форум 2006-2007). По славянским поверьям, аист приносит детей (*Одного ребенка родители нашли в капусте, другого принес аист.* Богословский. Заметки на полях шляпы). Современные дети знают о многих вариантах реализации этого и других мотивов (*Аист меня принес, в капусте меня нашли...* Коллекция анекдотов: Вовочка; – *Мы тебя с папой в капусте нашли – отвечает та.* Коллекция анекдотов: Вовочка; *От мамы, кроме того, что нас нашли в капусте, я так ничего и не услышала.* Шахиджанян. 1001 вопрос про ЭТО).

Сейчас детям придумывают другие мифы, что младенцев можно купить (*Первый мальчик говорит: – А меня мама в капусте нашла. – А меня в магазине купили.* Коллекция анекдотов: дети), подобрать подкидыша (*Как будто Голого Шпиля в капусте нашли, под забором подобрали?* Дяченко. Магам можно все), подобрать потерянного ребенка (*Старшую сестру нашли в капусте», а меня «потеряли цыгане».* Шахиджанян. 1001 вопрос про ЭТО). Мифотворчество продолжается, пусть на других основах.

Современные дети получают знания не только от родителей. В школьной программе заложены основы научных знаний, в том числе знания о биологии и генетике (*Меня не аист принес, вот, и не в капусте нашли.* Личутин. Крылатая Серафима). И все же родители привносят свою лепту в обучение детей, в том числе и в рамках рассматриваемой темы (*Потом мама мне все объяснила, и, поверьте, жить мне было много легче и интереснее, чем многим моим подругам, которых нашли в капусте.* Шахиджанян. 1001 вопрос про ЭТО).

В сознании ребенка совмещаются мифологические мотивы и знания, почерпнутые из научной литературы (*Хорошо тому, кто родился в капусте...* Тихий, добрый хутор. Мордюкова. Казачка). Объяснение происхождения детей может варьироваться (*И, что интересно, просила не купить братика-сестричку или найти в капусте, а родить...* Ткачева. Блиц-опрос: Звезды тоже ревнуют; – *Детей приносит аист...* – *Детей находят в капусте...* – *Дети рождаются в больнице...* Коллекция анекдотов: Вовочка).

Взрослые, вырастая, понимают, что родители им рассказывали сказки о том, как они появились в их жизни (*Я давно уже знала, что детей не в капусте находят, но нерушимо была приучена мамой к мысли, что замуж надо выходить только девушкой.* Мордюкова. Казачка). При этом они вкладывают в рассматриваемые мотивы иронию (*Ты еще скажи, что меня в капусте нашли...* Тронина. Русалка для интимных встреч). Языковые способы и средства выражения иронии разные (– *Тебя, откуда ты родилась?* – *Меня нашли в капусте...* – *В кислой?* неизвестный. От двух до пятидесяти; – *Вон какие вымахали, а детей в капусте ищете,* – громко заржал Олежкин начальник. Демьянова. Свадьба автослесаря; *Меня воспитывали на дурацких ответах:* мол, тебя, светик мой, цыпленочек, в капусте нашли. Шахиджанян. 1001 вопрос про ЭТО; – *А что, тебя мамка боком рожала или вообще, может, в капусте нашли?* Алешковский. Жизнеописание Хорька; *Что же касается капустного духа, то это нас нисколько не компрометировало: многие мамашки уверяли, что всех детей, даже и не приемышей, находят в капусте...* Кассиль. Кондукт и Швамбрания).

Процесс концептуализации мифологических мотивов достаточно сложен. Апогеем развития концептуальной структуры является появление в ней иронического компонента. Другими словами, то, что ранее было сакральным, ценным, значимым, утрачивает свое значения из-за невостребованности, оторванности от истоков, исчезновения самих мифов.

С чем были связаны такие мотивы нахождения детей на земле, мы можем только догадываться. Вероятнее всего, эти мотивы восходят к мифу о Великой Богине матери. В русской лингвокультуре её воплощением считалась земля – земля-матушка. Культ Великой богини-

матери в России изжит, забыт и обесценен. Этим и объясняется ироническая составляющая мифа, связанного с детской темой.

Литература

1. Маслова В.А., Пименова М.В. Коды лингвокультуры. М.: Флинта, Наука, 2016. 180 с.
2. Пименова М.В. Русская сказка: учебное пособие. Киев: Издательский дом Дмитрия Бураго, 2012. 68 с. (Серия «Славянский мир». Вып. 8).
3. Пименова М.В. Интерпретация русской народной сказки // Интерпретация текста: лингвистический, литературоведческий и методический аспекты. 2011. № 2. С. 253-257.
4. Пименова М.В. Национальные стереотипы (о героях русских сказок, их красоте и здоровье) // Новые парадигмы и новые решения в современной лингвистике; гл. ред. М.В. Пименова. Кемерово, 2013. Вып. 3. С. 9-14.
5. Пименова М.В. Преломление национальных стереотипов в русских народных сказках // Вопросы лингвистики начала XXI века / отв. соред. Г.Ш. Оразгалиева, М.В. Пименова. Караганда: Болашак-Боспа, 2016. С. 3-14. (Серия «Филологический сборник». Вып. 14).
6. Пименова М.В. Этногерменевтика русской сказки: монография. М.: ИНФРА-М, 2018. 355 с. (Научная мысль).
7. Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5 т. / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1.

УДК 81+37.03(045)

Кадоло Т.А.

Мифы о языке и их преодоление в процессе изучения лингвистических дисциплин

К наиболее распространенным мифам повседневности, пронизывающим общественное сознание, можно отнести мифы о языке, под которыми понимаются имеющие массовый характер, устойчивые представления о происхождении, сущности языка, взаимодействии языка с человеком и другими языками, не соответствующие современной научной парадигме. Казалось бы, в современном в обществе широко ведется просветительская работа, направленная на повышение научной грамотности граждан, в форме публичных лекций, телепередач, публикации научно-популярной литературы, активную деятельность осуществляет Комиссия РАН по борьбе со лженаукой и фальсификацией научных исследований. С другой стороны, те же телевизионные каналы предоставляют эфирное время представителям лженауки – так называемой «наивной лингвистики», как её деликатно называл А. А. Зализняк [1]. Доступность информации в эпоху 4.0 приводит к появлению не только полезных справочно-информационных порталов, таких как «Грамота.ру» (<http://gramota.ru>) или «Philology.ru» (<http://www.philology.ru>), но и множества сайтов, посвященных изложению лингвистических концепций, далеких от научного знания. В любом популярном в России видеохостинге можно найти как записи лекций авторитетных филологов, так и выступления лжеученых. К сожалению, не каждый пользователь, зритель, читатель, не являющийся специалистом в области филологических наук, способен определить, что текст является псевдоученым, а телепередача представляет собой фальсификацию. При этом в рамках школьного обучения каждый ученик изучает как минимум три филологические дисциплины: русский язык, иностранный язык и литературу, что должно способствовать формированию научно обоснованного взгляда на язык и литературный процесс. В реальности при изучении русского языка доминирует орфографоцентрический подход, оказывающий значительное влияние на языковое и метаязыковое сознание (подробнее о влиянии орфографических представлений на русское языковое сознание см. в [2; 3]), следствием чего становится отсутствие в картине мира ученика понимания того, как устроен язык, по каким законам функционирует, как появился. А из-за отсутствия целостного научного представления о языке сознание может легко подвергнуться воздействию псевдоученных концепций.

В практике преподавания дисциплины «Русский язык и культура речи» студентам направлений подготовки 05.03.06 Экология и природопользование, 06.03.01 Биология, 39.03.02 Социальная работа, 31.05.01 Лечебное дело и др. нам часто приходилось сталкиваться с искаженными представлениями о языке, сформировавшимися у учащихся, а также с недостатком знаний о предмете. Так, традиционным ответом на заданный в начале курса вопрос «Что такое язык?» становилось выражение: «Это средство общения», свидетельствующее о том, что многие выпускники школы могут дать функциональную характеристику этого явления, но не имеют сформированного представления о сущности языка. Именно изучение вузовской дисциплины «Русский язык и культура речи» многим студентам помогло избавиться от ложного понимания сущности языка и восполнить недостатки школьного обучения.

Рассмотрим наиболее распространенные мифы о языке, с которыми нам пришлось столкнуться в работе со студентами. Значительную часть их составляют мифы о происхождении языка, например, «Язык – это нечто, данное свыше, а поэтому нечто гармоничное, идеальное, совершенное». Данное представление сформировалось еще в древности под влиянием религиозной мировоззрения, в определенной степени оно присуще и некоторым современникам. В рамках данного понимания любое изменение в языке воспринимается негативно и рассматривается как его «порча». Описанное заблуждение преодолевается формированием представления о языке как о динамично развивающейся системе, постоянно взаимодействующей с мышлением

человека, массовым сознанием, культурой народа, окружающим миром. Также важно рассмотреть язык как саморазвивающуюся систему, раскрыть понятие адаптивности языка, то есть способности языка подстраиваться под изменения во внешнем и внутреннем мире человека, для чего можно сравнить язык с другими природными системами, что будет особенно полезным для студентов естественнонаучных направлений.

Под влиянием широко публикуемой и активно читаемой псевдолингвистической литературы в современном обществе появился миф: «Все языки мира произошли от русского языка». Такое далекое от науки мнение опровергается знакомством с основами генеалогической классификации языков. Большую роль при рассмотрении родства языков играет наглядность: используются изображения генеалогического древа языков индоевропейской семьи (в зависимости от региона проживания студентов можно дать также представление о семье тюркских языков или об уральской семье), схемы, приводятся примеры языковых фактов, известные учащимся.

Данная информация помогает разрушить еще один миф: «Старославянский язык – предок русского языка», для чего более подробно рассматриваются славянские языки, основные особенности и закономерности развития славянских языков, историко-географические сведения, взаимодействие языков. Во время беседы на эту тему следует актуализировать знания учащихся в области русского языка и истории, напомнить о признаках старославянанизмов в русском языке, обозначить роль старославянского языка на Руси. Рассматриваемый миф может стать отправной точкой для дискуссии о значении заимствований и об отношении к ним, что позволит утвердить в сознании мысль о том, что «чистых» языков не бывает, заимствования – это не «порча языка», а естественный процесс в развитии любого языка. При обсуждении темы заимствований следует разграничить понятия языка и культуры владения языком, рассмотреть случаи необоснованного употребления заимствований, что даст возможность ознакомить студентов с основами лингвоэкологии.

Восходит к древним временам миф «Язык представляет собой врожденную способность человека», еще у Геродота мы находим описание опыта по определению самого древнего языка на Земле: по приказу фараона детей изолировали от общества, кормили их, но не разговаривали с ними, по преданию, через два года дети произнесли слово «бекос», которое было интерпретировано как фригийское «хлеб» [4]. Достоверность этой и других подобных легенд подвергается сомнению и опровергается современными работами о так называемых «детях-маугли», выросших среди животных и усвоивших систему коммуникации воспитавших их зверей. Рассмотрение результатов древних и современных исследований, их сопоставление помогают студентам самостоятельно сделать вывод об амбивалентной природе языка, имеющего одновременно и биологическую, и социальную природу.

Опровергнув заслуживает и более распространенное представление: «Язык является результатом сознательной деятельности человека», часто можно услышать от обывателей мнение о том, что «язык придумывают люди – филологи, писатели, ученые». Такая точка зрения связана с несформированностью взгляда на язык как на естественную, сложную, неоднородную, многоуровневую, вероятностную, динамическую, адаптивную, самоорганизующуюся систему знаков и правил их использования. Для разрушения данного мифа полезно знакомство учащихся с понятием внутренних и внешних законов развития языка, влияния социальных факторов на функционирование языка. Именно на данном утверждении строится миф, который нам приходится чаще всего опровергать не только на занятиях, но и в повседневной жизни: «Недавно прошла реформа языка и теперь нужно говорить «йогурт», «договор», употреблять «кофе» в среднем роде».

Появление мифа о «недавно прошедшей реформе языка» обусловлено искажением в средствах массовой информации сведений об изменениях в российском законодательстве: 8 июня 2009 г. Министерством образования и науки Российской Федерации был утвержден список грамматик, словарей и справочников, содержащих нормы современного русского литературного языка при его использовании в качестве государственного языка Российской Федерации [5]. На наш взгляд, утверждение списка нормативных словарей было целесообразным и

своевременным событием, поскольку из-за обилия словарей носителю языка сложно выбрать произносительный или орфографический вариант, соответствующий норме русского литературного языка. Список, включающий в себя орфографический словарь, грамматический словарь, словарь ударений и фразеологический словарь русского языка, помогает выбрать нормативный вариант, что особенно важно для дикторов, ведущих, журналистов, преподавателей и представителей других профессий, предполагающих публичную официальную речь. Но в средствах массовой информации утверждение списка нормативных словарей было подано как «нововведение», «изменения в языке», «реформа языка», даже в федеральных изданиях давалась информация, не соответствующая действительности: «Министерство образования обновило список официальных словарей и справочников. А в них "кофе" вдруг стал среднего рода, "йогурт" надо произносить как "йогурт", и даже позволяет говорить "договор" вместо "договор"» [6]. Хотя в нормативных словарях вариант «йогурт» имеет помету *устаревшее*, а «кофе» в среднем роде и «договор» отмечены как возможные в разговорной речи. Беседа со студентами, направленная на разоблачение мифа о «реформе языка», позволяет ознакомить их со списком нормативных словарей, научить пользоваться справочно-информационными ресурсами и привить культуру работы со словарями. Важно объяснить, что само понятие «реформа языка» звучит абсурдно, ведь невозможно реформировать явление, развивающееся в соответствии с внутренними закономерностями, на которые человек не может оказывать воздействие, например, превратить флексивный язык в корневой или из аналитического в синтетический. Законодательно можно изменить только правила орфографии и пунктуации, а они, хоть и базируются на особых свойствах языковой структуры, системой языка не являются.

Как видим, даже в современном обществе сознание человека подвергается воздействию мифов о языке, формирующихся вследствие несовершенства образовательных программ и низкого качества преподавания, чтения псевдонаучной литературы, просмотра телепередач, транслирующих квазинаучную точку зрения и искаженного описания событий в средствах массовой информации. Преодолению псевдонаучных представлений о языке способствует изучение научных концепций, чтение научно-популярной литературы, формирование умения работать со справочным материалом.

Литература

1. Зализняк А.А. Из заметок о любительской лингвистике. М.: Русский Миръ, 2010. 240 с.
2. Голев Н.Д. Антиномии русской орфографии. Барнаул: Издательство Алтайского государственного университета, 1997. 147 с.
3. Голев Н.Д. Когнитивный аспект русской орфографии: орфографоцентризм как принцип обыденного метаязыкового сознания // Отражение русской языковой картины мира в лексике и грамматике: Межвуз. сб. науч. тр. / Под ред. Т.И. Стековой. Новосибирск, 1999. С. 97–107.
4. Геродот. История. М.: Ладомир, АСТ, 1999. 740 с.
5. Приказ Министерства образования и науки Российской Федерации (Минобрнауки России) от 8 июня 2009 г. № 195 «Об утверждении списка грамматик, словарей и справочников, содержащих нормы современного русского литературного языка при его использовании в качестве государственного языка Российской Федерации» [Электронный ресурс] / Портал ГАРАНТ.РУ. – Режим доступа: <http://base.garant.ru/196093/> (дата обращения: 21.04.2018).
6. Министерство образования вносит изменения в русский язык [Электронный ресурс] / Сетевое издание «Вести.Ру». – Режим доступа: <https://www.vesti.ru/doc.html?id=312955&cid=58> (дата обращения: 21.04.2018).

УДК 1(091)
Коковин И. С.

**Языковое оформление российского государственного мифа
XVII столетия**

Освещение проблемы генезиса ново-временного типа восприятия феномена власти требует аналитического рассмотрения символического оформления государственного мифа на русской почве. Согласно философскому энциклопедическому словарю: «Понятие, мысль, отражающая в обобщенной форме предметы и явления действительности и существенные связи между ними посредством фиксации общих и специфических признаков, в качестве которых выступают свойства предметов и явлений и отношения между ними» [3, с. 85].

Значительной репрезентативностью обладают образчики силлабической поэзии, а также дидактическое наследие С. Полоцкого. Литераторы эпохи обращались к монарху с просьбами или занимались восхвалениями его деяний. Структура политической ментальности человека рубежа столетий может быть реконструирована благодаря анализу терминологического аппарата описания проблем господства.

Монарх представляет собой центральный элемент общественной структуры, его присутствие в мире гарантирует отсутствие социальных катастроф, религиозная добродетельность царя является залогом безбедного существования страны. Власть самодержца черпает легитимность в самой себе, сама институция царской власти обладает сакральным статусом (в традиционном обществе вообще).

«Российского царствия народом богоданный пастырь,
Благочестия державным целомудрия пастырь,
Любовью же к богу всякими добротелми
наипаче
Превосходит,
Аще и земного царствия скипетроправления повсюду
Проходит» [1, с.111].

По мнению человека XVII столетия пребывание праведного царя на троне являлось залогом процветания государства и способствовало безбедному существованию подданных.

«Некли призиши, государь, на убогих своею царскою
милостию,
и покрыеши наше недостоинство своею тихостию.
Как тебе, государю – царю, всесильный бог известит,
И царское твое сердце благодатными своими лучами
Озарит.

Так твое царское величество и изволит,
А наше убожество всегда о тебе, государе-царе, бога
Молит» [1, с. 206].

Архаическое сознание власти не могло породить представлений о том, что царь служит подданными, воплощая волю народа в концентрированной форме.

Проблема позиции монарха, рассматривается исключительно через призму этических установок. В произведении «Гражданство», Полоцкий рисует образ образцового государства. Стержнем идеальной конструкции является подчинение царю и закону.

«Премудрый Виас даде слово свое,

гражданство быти преизрядно тое,
В нем же закона, як царя, боятся
И царя, яко закона, страшатся» [2, с. 10].

Автор поучительной поэмы акцентирует внимание читателя на том, что власть в государстве должна принадлежать добродетельному человеку.

Практический идеал царской власти был в концентрированной форме выражен поэтом в произведении «Разнствие» [2, с. 16]. Апеллируя к политическим трактатам Аристотеля, поэт отделяет праведный тип правления от неправедного.

«Он (Аристотель) разнствие обою сие полагает:
царь подданым прибытков ищет и желает,
Тиран паки прижитий всяко ищет себе,
О гражданстей ни мало печален потребе» [2, с. 16].

Просветитель не использовал специфических абстрактных терминов для обозначения социальных явлений (исключение составляет лишь понятие «гражданство» в значении гражданский долг, а также общество в самом широкой интерпретации этого понятия).

Литература

1. Виршевая поэзия (первая половина XVII века). М.: Советская Россия, 1990. 480 с.
2. С. Полоцкий. Избранные произведения. М.- Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1953.
281 с.
3. Социальная философия. Словарь. М.: Академический проект, 2003. 649 с.

УДК-94(450)
Любимогова Е.И.

Сицилийская мафия в XIX веке: миф или реальность?

Мафия – это понятие для современного человека носит смутное определение. Никто не задумывается о существовании такого явления как мафия. Ежедневно в новостных полосах появляется информация о преступности, грабежах, убийствах, но, как правило, над этими действиями не задумываются, а ставят простого обывателя просто перед фактом совершения незаконной деятельности. Часто слышатся высказывания относительно мафии, но проблема заключается в отсутствии четкого понимания современным человеком этого понятия. Так что же такое мафия?

В данный период времени при поминании слова мафия, чаще всего представляется криминальная группировка, которую демонстрируют на больших экранах посредством современного кинематографа, а также с помощью современной художественной литературы.

Неоспоримый факт, что самой известной экранизацией этого явления является произведение Марио Пьюзо «Крестный отец», но это не единственный пример представления данной организации.

В современном мире данное понятие используется для наименования различных преступных группировок в разных странах. Никто не задумывается, что понятие «мафия» не подходит для обобщающего определения всех таких организаций по причине того, что образована она была достаточно неоднозначным способом, а ее существование до сих пор официально не подтверждено.

Наверное, не каждый итальянец помнит, что «мафия» не существовала на протяжении всей истории Италии, именно она является родиной этого явления. Действительно мафия зарождается лишь в XIX в., а говорить о ней начинают с середины этого века. Связывают это явление с деятельностью в тот период Мадзини и Гарибальди.

Впервые данный термин появляется в Новом Сицилийско-итальянском словаре в 1868 г. До этого момента мафию не рассматривали, как определенное понятие: *Nome di collettivo di tutti i mafiosi*. (название объединений всей мафии) [1, с. 550], показывающий нам, что уже в то время понятие «мафия» приобретает обобщающее значение для всех преступных группировок в Италии, и на основе этого можно говорить, что к этому времени мафия стала уже не просто сказкой для народа страны, а реальным объединением. Так можно предположить, что к моменту написания данного словаря мафия была сформирована.

Популяризация данного явления произошла тоже в середине XIX в., после выхода театральной пьесы Пласидо Ризотто «Тюремные мафиози» [2] или «Мафийцы Викарии» [3].

В научной литературе мафию рассматривают, начиная с прошлого столетия. В большинстве работ ее затрагивают лишь поверхностно, но в то же время исследователи признают, что уже в XIX в. это был не миф, а настоящая реальность, в которой жили люди Сицилии.

Если говорить про название, то, как такового данная организация не имела, люди, входившие в бандитские группировки, никак себя не называли. Особое внимание на формирование бандитизма в стране обращает внимание М.И. Ковальская в своей работе «Движение карбонариев в Италии в 1808-1821 гг.» [4]. Она отмечает, что развитие бандитизма было вызвано историческими событиями на юге Италии. Начиная с начала XIX в., там появляются первые тайные организации карбонариев, которые считались не более чем слухом. Ситуация на юге страны на тот момент, как отмечают многие исследователи была очень тяжелой. Например, М.И. Ковальская отмечает, что крестьяне остро на тот момент нуждались в земле, все это усугублялось ре-крутскими наборами, непомерными налогами [4, с. 6]. Такую же ситуацию отмечает еще один отечественный исследователь К.Э. Кирова: «Батраки работали от зари до зари за миску мучной

похлебки. Нищие, забитые невежественные крестьяне ютились вместе со своим скотом в жалких лачугах, а то и вовсе в горных пещерах. Многие бежали в города от нужды и голода» [5, с. 5].

Официальным властям о существовании данного явления было известно уже в 1938 г., когда в докладе генерального прокурора Сицилии уже отмечалось наличие союзов и братств в деревнях.

На протяжении всей истории никто никогда не отрицал существование мафии, различные источники и доклады, допросы лишь подтверждают факт ее существования. С чем связана такая мифологизация данного явления? На самом деле, помимо факта отсутствия отрицания существования мафии, этого никто и не подтверждает. Это связано, прежде всего, с особым сводом правил которых придерживались и придерживаются мафиози. Одно из них - это «молчание». Принцип действия такого правила был очень прост, хотя он и сейчас применяется, никому не говори, кто ты, и кто твои знакомые. Даже если человек не состоял в братстве, он всегда отрицал, что он их знает, и доказать какие либо действия этих групп было очень трудно. Это отмечают в своих работах различные публицисты и исследователи, например, Н.П. Русаков [6], М. Панталеоне [7], Г. Геллерт [2] и Д. Гулар [3]. В своих работах они отмечают, что на самом деле мафии не существует, что ее придумали жители севера, по отношению к югу, что связано с непростыми отношениями жителей юга и севера в Италии. Такая ситуация зародилась также в XIX в. и продолжается до сих пор.

Несмотря на все известные факты, а также работы посвященные мафии, нельзя с точностью утверждать, что такое явление было и является реальностью. Начиная с XIX в., надо отметить, что на юге Италии действительно появлялись союзы, братства, но характер данных объединений, к сожалению, установить практически невозможно. Еще в 80-е гг. XX в. М.И. Ковальская отметила, что данной проблеме уделено очень мало внимания, и рассматривается она односторонне [4, с. 6-7]. Несомненно, бандитизм был, нельзя отрицать, что и в других странах он присутствовал, но до какой стадии он развился на тот момент, узнать достоверно не представляется возможным.

Литература

1. Nuovo vocabolario siciliano-italiano. Palermo: Giuseppe Pedone Lauriel, Editire, 1868. 1159 p.
2. Геллерт Г. Мафия. М: «Прогресс», 1983. 288 с.
3. Гулар Д. История мафии. М: «Профиздат», 1991. 64 с.
4. Ковальская М.И. Движение карбонариев в Италии 1808-1821 гг. М.: Наука, 1971. [Электронный ресурс] / Сайт: «Исторические материалы». – Режим доступа: http://istmat.info/files/uploads/28201/carbonnaries_m-i-kovalskaya_1971.pdf (дата обращения: 28.04.2018).
5. Кирова К.Э. Жизнь Джузеппе Мадзини. М: Наука, 1981. 184 с.
6. Русаков Н.П. Из истории сицилийской мафии. М: Наука, 1969. 184 с.
7. Панталеоне М. Мафия вчера и сегодня. М: Прогресс, 1969. 317 с.

УДК 81'373.611

Соегов М.

О личных именах, связанных с мифами
*(из вводной части исследований по туркменской антропонимии средневекового
мусульманского Востока)*

Об именах и прозвищах огузо-туркменских правителей раннего Средневековья, но еще не мусульманских, мы точно знаем из Орхено-енисейских памятников, если не считать их предков, то есть азиатских хуннов (хунну / сюнну), правда, написанных китайским письмом (иероглифами), которые транскрибируются разными авторами по-разному, к сожалению, весьма далекими от тюркских (хуннских) оригиналов. Для них и для наших материалов общим является то, что личные имена правителей и их прозвища (титулы, саны, чины и др.), присвоенные им позже по случаю разных причин, как правило, не поддаются к разграничению между собой. Например, такая картина наблюдается при уточнении имен и прозвищ основателей Великих Сельджукской империи Давуда Чагры-бека и Мухаммеда Тугрул-бека. Какой из этих антропонимов является их личным именем, а какой прозвищем для нас остается загадкой. Поэтому мы не ставим перед собой задачу по разграничению проведенных ниже антропонимов на личные имена и прозвища, а рассматриваем их с точки зрения принадлежности к древнему туркменскому лексику с учетом семантической разнообразности обычных слов, которые перешли в последующем в разряд царских и богатырских антропонимов. Источниками для данной работы служили туркменские переводные тексты исторических сочинений средневековых авторов, оригиналы которых были выполнены на персидском и арабском языках. Эти сочинения, посвященные истории правителей туркменского и других восточных народов, в том числе, монгольского (А. Джувейни и др.), изданы в виде отдельных книг в Ашхабаде. Примечательно то, что в них имена собственные транскрибированы правильно, т.е. адекватно фонетике туркменского языка: Сёбюктегин (*Söbüktegin*), а не Сабуктегин, Бугра хан (*Bugra han*), а не Богра хан и др. [См.: 1, с. 155, 158 и др.]. Единственной странностью этих изданий являются то, что в них нет разграничения между понятиями: обобщающим “турк” и частным “туркмен”. Они везде даны в виде “туркмен”, хотя в принципе не меняло суть вопроса: Богра-хан ат-Турки [1, с. 155] – *Bugra han Türkmen* (2, с.101) и др. Это было продиктовано политической волей тех лет, и не было связано впрямую с деятельностию молодых переводчиков и поэтому никак не может умолять значения и достоинства их труда. Эти переводные книги по хронологии описываемых событий в отношении нашей темы начинаются со “Сборника рассказов” Мухаммеда Авфи (1175–1250), переведенного Давудом Оразсаходовым. На основе сведений сочинения М. Авфи можем утверждать, что одним из домусульманских туркменских антропонимов является несколько измененный на персидский лад имя Рустама, сына Зала. Мы в свое время выдвинули гипотезу о единой этимологии личных имен Рустам / Руслан / Арслан / Аслан [См.: 3, с. 42-46]. Теперь добавим, что отец Рустама, Зал, отличался необычной окраской света (серый? полосатый?) своих волос. В книге отмечается, что Зал, как обычная лексема (зал), в персидском языке имеет значение ‘старый, пожилой человек (с серыми волосами?)’ [См.: 2, с. 40]. Можем предположить, что Зал – это несколько измененное фонетически туркменское слово с долгим гласным Чал (“ча:л” ‘серый’; ‘пожилой’).

Следовательно, Рустам, сын Зала, был туранским витязем и имел туркменское имя Арслан (Руслан), сын Чала. М. Авфи не верит сообщению А. Фирдоуси о том, что в детстве Зала (т.е. Чала) среди своих цыплят воспитывала птица Сымруг. По нашему мнению, это сообщение в действительности является далеким отголоском известных птиц-онгонов (покровителей) огузо-туркменских племен, о которых говорится в “Огуз-наме”. Неслучайно, образ Рустам Зала (Руслан Чала), в отличие от других героев “Шах-наме” Фирдоуси, с давних

времен имел среди туркмен широкую популярность, ибо воспринимался как образ родного, а не чужого героя. Как известно, тюркские авторы XI века Махмуд Кашгарский и Юсуф Баласагунский в один голос констатируют, что древнетюркский герой Тонга-алп-эр среди иранцев знаменит под именем Афрасиаб. По сообщению М. Авфи, отца Афрасиаба звали Пешенгом, его отцом был Тур, его отцом – Перидун [Ср.: 2, с. 60].

Из предыдущих страниц книги узнаем, что Перидун родился от жены Этби по имени Левабек (Ферирмек), а Этби был сыном Тахмуреса. Если М. Авфи пишет о брате (старшем?) Африсиаба (Тонга-алп-эра), то М. Кашгарский приводит имена его сыновей и дочери Каз (туркм. га:з гусь), по имени которой был назван город Казвин в современном Иране [См.: 4, с. 149]. В противовес М. Авфи, который двенадцатилетний (?) период правления Африсиаба Тураном и Ираном характеризует как разрушительный, М. Кашгарский говорит об обосновании Африсиабом ряд новых городов (Мары, Самарканд и др.) [См.: 4, с. 149].

Что касается противостояний между Залом (отцом Рустама) и Африсиабом, о которых сообщает М. Авфи, это – одно из тысячи событий, происходивших в течение всей истории между отдельными группировками туркменского и других тюркских народов, но, к сожалению, не вошедших в письменные хроники.

О языковой принадлежности личных имен лиц по линии родичей Африсиаба можно допустить два предположения: 1) эти антропонимы являются персидскими именами туркских (туркских) героев, под которыми они стали знамениты среди иранцев; 2) древние тюркские имена искались иранскими авторами до неузнаваемости, как это случилось с хуннскими и отчасти с гёктюркскими (потомки хуннов) антропонимами в трудах китайских хронистов.

После изложенной выше вводной части, посвященной некоторым конкретным вопросам доисламской туркменской ономастики, переходит к краткому рассмотрению личных имен и прозвищ туркменских правителей и других знаменитостей средневекового мусульманского Востока. Наши исследования начинаются с известного “Полного свода всеобщей истории” (“Ал-камил фи-т-тарих”) арабоязычного автора Ибн ал-Асира (1160-123), который был издан в туркменском переводе Рахмеда Клычева (Rahmet Gylyjow). У Ибн ал-Асира много тёзек – лиц с одинаковым именем, ибо они носили одинаковые титулы: Улы Буга (Uly Buga “Большой Бык”) – туркменский полководец, подавивший волнений разбушевавшихся арабский племен и воевавший в Закавказье в 844-853 гг. (5, с. 22-27). Кичи Буга (Маленький Бык) – туркменский полководец, который вел сражение в Багдаде (Ирак) в 867-868 гг. (5, с. 61-66) и т.п.

Примеры прозвищ (личных имен-тёзок?) несколько другого порядка: Тегин (tigin ‘царевич’) – компонент в составе личных имен туркменских знаменитостей в Багдаде в 940 годах (Тегин Туркмен, Кёртегин и др.) [5, с. 71-72]. См. еще: Сёбюктегин (Пятка-царевич) – основатель государства Газнавидов, правил 20 лет и умер в 387 г.х. [5, с. 82, 87, 89, 110]. Алптегин (Витязь-царевич) – полководец в 351 г.х. [5, с. 84]. Елтегин (Ветер-царевич) – полководец, наместник Дамаска в 982-983 гг. [5, с. 93]. Карагегин (Смуглый Царевич) – наместник Хорасана [5, с. 81, 99]. Этимологически связывают часто со словом йигит (ýigit ‘парень’; ‘молодец’). Термин “тегин” стал особенно популярен в работах исследователей после расшифровки Орхено-енисейских памятников в связи антропонимом Кёль-тигин (VIII век).

Из туркменских личных имен Средневековья (по алфавитному порядку): Бегбейик (Бек высокого ранга) – руководитель багдадской полиции в 343 г.х. [5, с. 82]. Бекджюр (Крепкий-аккуратный) – наместник Дамаска после Елтегина [4, с. 94]. Буграджык (верблюжёнок) – брат газнавидского правителя Сёбюктегина [5, с. 111]. Доган (‘брать; от глагола дог- (dog-) ‘родиться’) – наместник провинции Буст [5, с. 90].

Тозан (tozan ‘пыль’, ‘пылинка’) – один из двух братьев, воевавший против своего брата за власть в Багдаде в 942-943 гг. [5, с. 75-76]. С 994-995 г. стал наместником Багдада в течение 2 года, 4 месяца и 19 дней [5, с. 79-80]. Бегтозан (Бек-пылинка) – сельджукский полководец [5, с. 112]. Толун (Tolun ‘Полный’, ‘Тучный’), Ahmet ibn Tolun – туркменский наместник Египта в 868 году [5, с. 63].

Яргач (Ýargaç) / Яргуджи (Ýarguju) – наместник Египта, умер в 258 году хиджры (871-872 гг. н.э.). [5, с. 63, 66]. Антропоним был образован от глагола яр- (ýag- ‘разделить на две части’, т.е. ‘разбираться в правде и лжи’). В современном турецком языке *yargıç* ‘судья’; ‘прокурор’. Таким образом, богатый фактический материал по туркменской антропонимии Средневековья, содержащийся в указанных выше источниках, свидетельствует об актуальности тем в этой области научных знаний, всестороннее изучение которых могут сулить новые и оригинальные результаты по тюркской ономастике и семиотике.

Литература

1. Ибн ал-Асир. Китаб ал-камил фи-т-та’рих (Полный свод истории). Избранные отрывки. Перевод с арабского языка, примечания и комментарии П.Г. Булгакова. Дополнения к переводу, примечаниям и комментариям, введение и указатели Ш.С. Камолиддина. Ташкент-Цюрих, 2005. 596 с.
2. Awfy M. Hekaýatlar ýygynndysy. Pars dilinden terjime eden we çapa taýýarlan Dawut Orazsähedow. I jilt. Aşgabat: Türkmenistanyň Milli medeniýet «Miras» merkezi, 2005. 246 s.
3. Söyegov M. Uzak yoldan, yakın yürekten: Bayat ve Kerkük’ten söz edersek // Kardeşlik Kültür Edebiyat ve Sanat Dergisi. Sayı: 263-264 Eylül-Ekim. Bağdat, 2011. S. 42-46.
4. Divanü Lügat-it Türk Tercümesi. Cilt III. Çeviren Desim Atalay. Ankara, 1986. 462 s.
5. Ibn Esir Y. Kämil taryh. Arap dilinden terjime eden we çapa taýýarlan Rahmet Gylyjow. I jilt. Aşgabat: Türkmenistanyň Milli medeniýet «Miras» merkezi, 2005. 224 s.

УДК 165

Ставицкий А.В.

А.Ф. Лосев о структуре мифа: информация к размышлению

Когда среди специалистов в области мифологии обсуждается структура мифа, А.Ф. Лосев, как правило, не фигурирует. На него не ссылаются. А если и говорят о нём, его вкладе в изучение мифа, то большей частью о чём-то другом. Вместе с тем, о структуре мифа А.Ф. Лосев писал много и со вкусом, посвящая ей десятки страниц. И поэтому игнорировать его мнение будет неправильным. Однако, поскольку структура данной работы не позволяет развернуть его позицию в полной мере, мы ограничимся по ней лишь ключевыми соображениями, которые смогут помочь нам в дальнейшем.

К чему же в первую очередь мы хотели бы привлечь внимание? На наш взгляд, исходная методология мифа по А.Ф. Лосеву, может основываться на названии его ключевой работы по данной тематике «Диалектика мифа», которую в итоге своего исследования он представляет как «развернутое магическое имя» [1, с. 387].

Иначе говоря, взяв за основу исследования мифа принципы диалектики, А.Ф. Лосев уже тем самым определил, в каком ключе он собирается миф структурировать. Ведь диалектическую структуру триады (тезис – антитезис - синтез) уже можно воспринимать как основу структуры мифа, не отягощая её частными деталями. Причём, основу не догматическую, а живую, пребывающую в развитии и открытую всему, что может её насытить, усложнить, обогатить. Об этом сам А.Ф. Лосев написал так: «Если мы не заткнём диалектику в самом же начале, а дадим ей развиться до конца, то она найдёт нам и тот *синтез*, который совместит в едином и нераздельном бытии и стихию субъекта, и стихию объекта. Это будет, конечно, *личность*, о которой всякий здравомыслящий скажет, что она есть обязательно и субъект и объект» [1, с. 393]. Другими словами, диалектика предлагает не только основу структуры, но и исходный для её развития метод. Причём, максимально универсальные. И это, безусловно, правильно, ведь миф – универсалия культуры, которую следует трактовать и рассматривать максимально расширительно.

Что касается собственно структуры, сам А.Ф. Лосев об этом написал следующее: «в мифе ... наблюдается своя собственная, специфическая разделенность и диалектическое противоречие», т. к. «миф ... доступен триадическому делению». Развивая свою мысль далее, А.Ф. Лосев подчёркивает: «*Личность, история и слово* [здесь и далее: курсив А. Л.] – диалектическая триада в недрах самой мифологии. Это – диалектическое строение самой мифологии, структура самого мифа. Вот почему всякая реальная мифология содержит в себе 1) учение о первозданном светлом бытии, или просто о первозданной сущности, 2) теогонический и вообще исторический процесс и, наконец, 3) дошедшую до степени самосознания себя в инобытии первозданную сущность» [1, с. 382-383].

Однако по ходу своих рассуждений к трём уже заявленным компонентам А.Ф. Лосев добавляет ещё одно: «чудо», без которого он не может сформулировать окончательное определение. В результате в его «формуле» оказалось «четыре члена: 1) личность, 2) история, 3) чудо, 4) слово» [1, с. 382-385], которую можно было бы представить как структуру мифа, что исследователи творчества А.Ф. Лосева, как правило, и делают, если бы не одно важное обстоятельство. И оно заключается в том, что в данном случае речь идёт не о мифе вообще, а о мифе как понятии. О чём он и написал далее: «На этом придется мне и закончить свое феноменолого-диалектическое раскрытие понятия мифа» [1, с. 387]. Немного ниже А.Ф. Лосев ещё раз подчеркнул: «То, что мы исследовали, можно назвать исследованием *понятия* мифа. Мы фиксировали самые основные и примитивные моменты, без которых миф невозможен как миф. Но этим, разумеется, еще ничего не сделано для реального анализа реальных типов мифологии. Миф не есть понятие мифа. Из тех смысловых установок, которые мы нашли в понятии мифа, вернее, из

их различной комбинации, мы должны получить *диалектическую классификацию* сначала *основных типов мифологии вообще*, а потом и диалектическую структуру *отдельных мифов*. Этим занимается следующий выпуск моего общемифологического труда» [1, с. 387].

Кстати, с учётом того, что в определении мифа А.Ф. Лосев исходил из понятия «имя» («миф есть имя»), можно ещё привести пример его некоторой структуризации: «Имя есть собственное слово личности, то слово, которое только она одна может дать и выявить о себе. В имени – *диалектический синтез личности и ее выраженности, ее осмысленности, ее словесности*» [1, с. 385]. Однако, на наш взгляд, это лишь ещё один пример того, как можно структурировать понятие мифа с учётом его структурной универсальности.

Итак, как видим, А.Ф. Лосев явно не был намерен ограничиваться только выявлением структуры понятия миф. И хотя анонсированное им произведение так и не было написано, его варианты структурирования мифа структурой понятия не ограничились.

Так, в частности он писал: «Все эти мифологические идеи – индийская, египетская, греческая, православно-христианская, католическая, протестантская, атеистическая и пр. – в свою очередь складываются в одну общую синтетически-воплощаемую во всемирно-историческом процессе Идею, и возникает, таким образом, единая всемирно-человеческая мифология, лежащая в основе отдельных народов и их мировоззрений и постепенно осуществляемая путем смены одной религиозно-мифологической и, следовательно, исторической системы – другую» [1, с. 384]. И это текст даёт нам основание полагать, что в будущем А.Ф. Лосев планировал данную модель развернуть в более конкретных исследованиях.

Впрочем, и того, что диалектика позволяет заложить в основу изучения мифа, как структуру, так и метод её развёртывания, нам вполне достаточно. Хотя этим, разумеется, анализ структуры мифа явно не исчерпывается. Ведь и само итоговое определение мифа, которое он даёт, как «развернутое магическое имя» [1, с. 386], содержит в себе структуру. Хотя не всем может быть понятно, в чём она.

Чтобы позиция А.Ф. Лосева была по данному вопросу яснее, нам придётся обратиться к ещё двум работам выдающегося российского философа. Первой из них является написанная примерно в то же время, что и «Диалектика мифа», «Философия имени», где им были развёрнуты «до-предметная структура имени» [1, с. 46-92] и «предметная структура имени» [1, с. 93-139]. Того «имени», что и есть миф. Имени, которое «победило мир»⁵ [1, с. 153].

В итоге рассмотрения двух «структур имени» А.Ф. Лосев составил «таблицу 67 моментов в имени», которую можно представить как его структуру или один из её вариантов [1, с. 147-149].

Причём, помимо этого, у А.Ф. Лосева есть ещё небольшая, но важная работа, подводящая итог предыдущим исследованиям, под названием «Миф – развернутое магическое имя» [1, с. 405], где он сначала рассматривает миф «троично», а затем выясняет «иерархийную природу имени» [1, с. 420].

Однако разбирать данные структуры мы не будем, ограничившись лишь констатацией того, что даже упоминание предложенных А.Ф. Лосевым моделей структур даёт значительно больше оснований для вариантов структурирования мифа, чем мы можем найти у К. Леви-Строса [2]. Ведь в данном вопросе А.Ф. Лосев ничем себя не ограничивает, трактуя миф не как «лингвистический объект», а как культурную универсалию [3]. Но, видимо, основная его мысль, что миф «наиболее яркая и самая подлинная действительность, ... совершенно необходимая категория мысли и жизни» [1, с. 210], оказалась для исследователей его творчества настолько довлеющей, что описание им мифологических структур они как-то проглядели. А жаль.

И в заключении нам остаётся добавить, что само понятие «слово», которое мы рассматриваем как поименование всего, что нас окружает, следует понимать как диалектический феномен, не очень понятный нам, если мы не вспомним о том, что у древних (эллинов) «слово» мог-

⁵ Подробнее этот текст звучит так: «В любви мы повторяем любимое имя и вываем к любимому через его имя. В ненависти мы хулим и унижаем ненавидимое через его имя. И молимся мы, и проклинаем через имена, через произнесение имени. И нет границ жизни имени, нет меры для его могущества. Именем и словами создан и держится мир. Имя носит на себе каждое живое существо. Именем и словами живут народы, сдвигаются с места миллионы людей, подвигаются к жертве и к победе глухие народные массы. Имя победило мир» [1, С. 153].

ло обозначаться двумя понятиями: «мифом» и «логосом», где первый ассоциировался с чем-то тёмным, непонятным, алогичным, хаотичным, вне-правильным, а второй – с правильным, упорядоченным, структурирующим, устойчивым началом. И между ними была существенная разница, соотносимая с разницей между «порядком» и «хаосом».

В своё время, начиная с Ксенофана, Платона и Аристотеля, мыслители стали отдавать предпочтение «логосу», а «миф» ассоциировать с чем-то ложным, иллюзорным, отжившим. И эта позиция сохранилась в науке до сих пор. Она, разумеется, очень удобна. Однако современный подход к мифу, который был заложен ещё А.Ф. Лосевым, требует эти начала уравнять. Так структура мифа обретает свою динамически проявляемую устойчивость и цельность, которая показывает, что в ней заложена одна из ключевых тайн мифа.

Кстати, поскольку написанная в 1923 г. «Философия мифа» была опубликована лишь через 4 года, А.Ф. Лосев в предисловии к ней делает одно довольно любопытное признание: «Я ... до чрезвычайности жалею, что не напечатал эту книжку тогда же, в 1923 году. Дело в том. Что тогда бы я за нее отвечал целиком. Тогда мне было все ясно, о чем я писал. Теперь же похвальиться в полной мере этим не могу» [1, с. 31]. Это признание дорогостоящее, показывая, что даже для великого исследователя мифа А.Ф. Лосева он таил достаточно загадок, многие из которых не открыты до сих пор.

Литература

1. Лосев А.Ф. Самое само: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. 1024 с.
2. Леви-Строс К. Структура мифов // Структурная антропология / Пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. М.: ЭКСМО-пресс. 2001. С. 213-241.
3. Савицкий А.В. Онтология современного мифа. Севастополь: Рибест, 2012. 544 с.

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

УДК 218

Акиева П.Х.

**Мифологема смерти
в нартском эпосе и представлениях ингушей**

Прошлое в ингушском мировоззрении является наиболее понятной субстанцией, чем будущее или настояще. Именно к прошлому обращены мысли, поступки, совершающиеся в настоящем, это то сакральное время, в котором заложены основы существования бытия, и именно с ним напрямую связана земная жизнь людей. Из этого цикличного движения времени будущее рассматривалось как эквивалент прошлого, к которому рано или поздно всегда возвращаются – к месту отсчета, к акту творения, источнику благодати.

Ч. Ахриев пишет, что ингуши «имели о загробной жизни точно такие же понятия, как и о настоящей, земной...» [1, с. 183], отличие состояло в том, что загробном мире «жизнь» кипела ночью. Ключевая взаимосвязь мира живых – Мялхе (инг. *Маълхе*) и мира мертвых – Эл (инг. *Iel*), прослеживается во всех ритуалах и обрядах культа мертвых. Так, «в кавказском фольклоре мы находим героев, которые путешествуют в потустороннем мире, а также в определенных ритуалах вместе с живыми участвуют усопшие» [2, с. 640]. Разделение мира живых и мира мертвых достаточно условно, так как их существование имело прямую взаимосвязь и дополнялось архетипическим представлением о прошлом, как настоящей реальностью. Эта взаимосвязь миров подтверждается, например, существовавшим обычаем спрашивать у умирающего человека о «жизни» своих умерших родственников, об их нуждах и пожеланиях. «Пересылка» (или «хето») [3, с. 63-64] пиши на тот свет сопровождался молитвой, которую обыкновенно читает хозяин дома, отмечал Б.К. Далгат: «... Чего я сам не мог передать и чего хозяин не мог приготовить, то при свидетельстве Луны и Солнца мы поручаем Богу и божьему Эштру: пусть они дополнят им это» [4, с. 61-62].

Представление о смерти телесной оболочки человека и выхода души прочитывается в устойчивых выражениях ингушской погребальной обрядности: «*лоажала мот*» – «ложе смерти», «*садаънна цIа*» – досл. «комната, в которой вышла душа», «*валара кад*» – «чаша смерти», «*во дена ков*» – «двор в который пришло горе / плохо», «*валар чухайзад*» – «смерть зачастила» (обычно говорят, когда в одном дворе часто умирают), «*валар эттад*» – «смерть стоит», а также «*таззет улл*» – «похороны лежат». Отметим, что часто используемый термин «похороны» – «*таззет*» является заимствованным из арабского языка. Понятие «смерть» объединяет ингушский термин «*валар*», в более узком смысле, транслирующем сам момент смерти – «*лоажсал*» (приход / момент смерти). Ингуши говорят о смерти / похоронах, используя слова «*лежит*» (инг. *ул*), «*пришла*» (инг. *кхачад*), «*зачастила*» (инг. *чухайзад*), «*стоит*» (инг. *латт*), в которых очерчивается конкретное место, а также прослеживается овеществленное отношение к смерти.

Согласно ингушской религиозно-философской традиции к смерти, так же как и к жизни, относились совершенно сознательно. Такие выражения, как, «*вала а ираз деза*» («и для смерти нужно счастье»), «*хоза таззет дар из*» («это был красивый погребальный ритуал») и др., характеризуют отношение к смерти. Будучи уверенными, что смерть избе-

жать невозможно, ингуши не испытывали страха перед ней. Игнорирование в разговоре самого понятия смерть (инг. *шомарша*, *хъанаъхк кхалхав* – пусть вас не коснется, такой-то умер; инг. *шомарша*, *хъанаъхк сацав* – пусть вас не коснется, такой-то остановился и др.), а также использование в выражениях обязательной части «*шомарша*» прямо указывает на установление в вербальной лексике преград к распространению смерти. Все пришедшие выразить соболезнование сегодня произносят выражения с использованием теонима Дяла и благопожеланиями в дальнейшем путешествии ушедшего в иной мир (инг. *Дала къахетам болба цох* – Пусть Дяла смилиостивится над ним; инг. *Дала вийрза моттиг даькъала йойла* – Пусть Дяла место, куда он идет, сделает для него благостным и др.).

Пространственное расположение небесного мира связывалось с востоком – местом восхода Солнца, куда возвращались души умерших. Этот мир рассматривался как улучшенный аналог жизни в солнечном земном мире. Так, убитые против неприятеля и посвященные смогут пользоваться «завидным правом выбирать кого-либо из родственников своих в товарищи себе в раю...» и «получат достойное вознаграждение за добрую жизнь в этом свете, что, соединяясь все в одно семейство, будут наслаждаться: многоженством, гуляньем в хороших садах и хорошею пищей...»[5, с. 3]. Здесь вхождение в иной мир проектирует идею исполнения долга. Как, например, шумерская Гештинана заменяет своего брата, умирающего и воскресающего бога Думузи / Таммуза, в царстве мертвых на определенный срок. Историк Х.А. Акиев провел сопоставление шумерского теонима Гештинана в значении «мать Гешта / мать помилования» [6, с. 56-67], с присущим в одном из ингушских обязательных формул соболезнования ингушским «гешт» (помилование / милость). Бог-пастух Думузи / Таммуз исследователями связывается с ингушским крылатым богом Тамаж-Ерда с теми же характеристиками [7, с. 30-35]. Символ возрождения и умирания природы имеет прямую связь с мифологической чертой солнца – умирание и воскрешение, определяет его причастность к магии ритмов жизни, идеи времени. Отметим, что культ Козла-Тура, крылатого бога солнца Тамаж-Ерды представлявшегося в нартском эпосе ингушей виде белого козла, говорящего человеческим языком и превращающегося в эфир активно прослеживается в сказании, например, «О Колой-Канте» [1, с. 12].

Б.К. Далгат указывает в благожеланиях умершему, зафиксированных в конце XIX в., обращения к владыке преисподней Эштру. Помимо теонима Эштр потусторонний мир в ингушской мифологии обозначается именем Элда («Эл» – подземный мир и «да» – отец). Б.К. Далгат приводит оба варианта, указывая на сведения о космологическом строительстве Дяла-Малхли – огненного / солнечного мира и «за семь лет, выстроенный Дэли-Аилли» – подземный мир [4, с. 21]. «Гораздо важнее для нас, – пишет автор, – кое-какие сведения, имеющиеся о боже подземного царства Эштре (Этера). Ингуши веруют в этого бога, называют Дэла-Эштр,... для всякого важно заручиться его расположением; от него зависит и земное существование человека,... который умирает лишь тогда, когда захочет бог смерти Эштр...» [4, с. 172].

Отметим, что первоначально небесный и подземный миры были объединены под властью Селы / Элды. Это представление ложится в канву существования абсолютной благодати до космогонического акта отчленения Неба от Земли. Этим объясняется прослеживаемая в ингушских сказаниях семантика владыки иного мира Элде, который знает «все, что происходит и в солнечном мире, и в подземном» и может общаться с живыми и мертвыми [8, с. 68-80]. Именно такое прочтение прослеживается и в конечном акте существования человечества: общее существование мертвых и живых в солнечном мире [4, с. 59]. Впоследствии невидимый потусторонний мир, обладающий силами преобразования – благодатью – был противопоставлен земному, социальному миру громовержца. Человек, осознавая свою смертность, сформулировал мифологические представления о завершенности судьбы в солнечном мире и продолжении существования своей души в небесном или потустороннем мире. Считаем, что Элда является продолжением божественной эволюции, сохранившим за собой ипостаси бога подземного мира, блюстителя закона и справедливости с переходом Селы в разряд громовержцев. Ведь именно Луна была связана с

представлениями о потустороннем мире, управляемом богом Элдой / Эштром. «Он [Элда / Эштр] в период господства сабеизма мог ассоциироваться с луной, тогда как солнце – бог живых...» [9, с. 152-153]. Как божество, устанавливающее справедливость Элда в ингушской версии получил эпитет Эштр, сравнимый с шумерским богом-судьей Иштараном (Сатараном) эквивалентом Нингирсу [10].

Понятия о рае и аде являются поздними явлениями, так же как и идея горячего ада. Ингушский Эл холоден, здесь царит темнота и свершается божественная справедливость. В мифе используется понятие «темнота / пустота» (инг. боадо): «Земля образовалась прежде Бога; она имеет вид яйца и стоит на доске, доска – на море, а море – на какой-то “темноте”» [11, с. 19]. Таким образом, ингушский ад не только холоден, это место отсутствия чего бы то ни было. Бездна / хаос / первозданные воды продолжают этот синонимичный ряд характеристик царства Элды. Это ингушское представление коррелируется с характеристиками шумерского бога Энки. Главной функцией Элда, как и Энки входит определение божественной справедливости в решении дальнейшего постсолнечного существования души человека. Они хранители благодати / знания соответственно. Если принять во внимание версию К.Д. Туманова, что шумерское “zi” есть не что иное, как нахское “ци” со значением крови» [12, с. 46, 50], то становится очевидным, что шумерское «zi-el-di» («жертвенник, кровавый помост») [12, с. 50] есть «кровь отца иного мира» (инг. ци – кровь (огонь) + йел – иной мир + да – отец / бог).

Элда вездесущий наблюдатель и вершитель человеческих душ, он над временем, так как управляет его циклами, он животное земное плодородие, так как делает землю урожайной, он страж – охранитель небесного царства мертвых и божеств. Холод / темнота / бездна / хаос / первозданные воды – этот синонимичный ряд ассоциировался в представления предков ингушей с иным миром, где вершится суд Элды. Он оставляет здесь души людей, чье поведение не соответствовало божественному предписанию Саты, покалеченных, не должным образом захороненных либо захороненных не на родной земле. Убитые же в честном бою, отличившиеся достойным должноным поведением, исполнившие свой долг / судьбу, в честь которых были совершены обряды ритуального кормления, получают возможность благополучно перейти в небесный мир.

Конечный акт существования мира связывался с представлением о сосуществовании мертвых и живых в солнечном земном мире, где все разумно, гармонично, справедливо, где царит благодать. Все представленные семантические характеристики ингушского бога Элда и иного мира имеют вполне очевидные аналогии с древнешумерскими представлениями.

Литература

1. Ахриев Ч. Избранное / Сост. А. Мальсагов. Назрань, 2000. 203 с.
2. Сихарулидзе К. Миологические представления кавказцев о мироустройстве и о божествах // Лавровский сборник: материалы XXXIV и XXXV Среднеазиатско-Кавказских чтений 2010–2011 гг.: этнология, история, археология, культурология / Отв. ред. Ю.Ю. Карпов, М.Е. Резван. СПб.: МАЭ РАН. 508 с.
3. Вертепов Г. Ингуши: Историко-статистический очерк // Терский сборник. Вып. 2. Кн. 2. Владикавказ: Издание Терского областного статистического комитета, 1882. С. 3–90.
4. Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей / Отв. ред. С.А. Арутюнов. М.: Наука, 2004. 240 с.
5. Шегрен А.М. Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях. М., 1847. 216 с.
6. Акиев Х. Этимология слова «каш» // Топонимика и ономастика Северного Кавказа. Тезисы I-вой общекавказской конференции. 16-18 апреля 1997. Пятигорск. 1997. С. 56-67.

7. Цароева М.Г. Тушоли – последняя богиня-мать Кавказа. Ростов-на-Дону: Южный издательский дом, 2012. 96 с.
8. См.: Дахкильгов И.А. Ингушский нартский эпос. Тексты, исследование. – Нальчик: ООО «Тетраграф», 2012. 602 с.
9. История Ингушетии //Коллективная монография / Отв. ред. Н.Д. Кодзоев. 3-е изд. Ростов-на-Дону: Южный издательский дом, 2012. 535 с.
10. Филимонова И.В. Общественный строй и правовая система Шумера // Гуманистические научные исследования. 2014. № 9 [Электронный ресурс]. URL: <http://human.snauka.ru/2014/09/7753> (дата обращения 14.03.2018).
11. Земля, человек и горы // Антология ингушского фольклора. Т. 1. Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик: Эльфа, 2003. 344 с.
12. Туманов К.Д. О доисторическом языке Закавказья. Из материалов по истории и языкознанию Кавказа. Грозный, 2011. 98 с.

УДК 115

Афанасьева В.В., Пилипенко Е.А.

Двойственность мифологемы времени

Анализ традиционных представлений о времени невозможен без исследования мифа. Мифология – это анналы архетипических представлений о мироустройстве вообще и свойствах времени в том числе. Именно в мифологии были конституированы важнейшие архетипы времени, во многом определившие последующие философские и научные представления о нем. Вот почему философский анализ мифа позволяет определить самые глубокие пластины смыслов времени, обнаружить фундаментальные моменты в осмыслиении его онтологии, сохранившиеся и в современном рациональном знании.

Для человека особая значимость времени во многом определяется его очевидной связью со смертью. Человек обречен на смерть, и именно время неизбежно ведет к ней всячего – отсюда и рождается мифологический культ времени, обозначающий благоговение перед ним и попытки отсрочить смерть или исчезновение того, что дорого. Обладая такой властью над человеческим существованием, время становится самостоятельным и самым значимым основанием мироздания, оно само ни от чего не зависит и определяет все. Трудно найти мифологическую систему, в которой время не было бы так или иначе представлено. Но, безусловно, самые последовательные и полные представления о времени принадлежат античной мифологии.

Именно в античном мифе ярче всего отражены представления о времени как о космогоническом начале. В архаическом сознании время всегда сакрально и изначально представляется как «перворемя», время Начала Мира, ассоциирующееся с космогонией. Времени нет в Начале, там, в Вечности, существует Вселенский Хаос, но время рождается из него, определяя судьбу мира и человеческую историю. Время начала всегда скрыто, затемнено, загадочно, не поддается познанию, и множится интерпретациями. Интересно, что и современная наука описывает начало мира лишь гипотетически, неверифицируемость же научных представлений о начале мира во многом связана с отсутствием времени в первые моменты появления Вселенной [1].

Однако архаическое сознание воспринимало время не только как вселенское, сакральное время, но и как «человеческое», историческое, конкретное, находящееся в неразрывной связи с происходящим «здесь и сейчас». Время не только не абстрактная «чистая длительность», но и сам поток событий, цепь ситуаций, связь поколений – оно полностью определяется тем, что его наполняет. Эти два ракурса в отношении времени, сакральный и обыденный, укоренены в архаике и существуют по сей день.

Соответственно двум этим способам восприятия времени в мифологических представлениях о времени можно выделить два типа времени: «время происхождения явлений» и «время объяснения явлений» [2, с. 63]. Первопредки, первопредметы и первопричины относятся к некоторому начальному времени первотворения – «мифологическому прошлому» (которое не соответствует историческому прошлому), когда происходило создание Космоса из Хаоса и упорядочивание Мира. Создавая Вселенную, боги сотворили также и Сакральное Время, а нынешнее устройство Вселенной, ее порядок – следствие деятельности богов и первопредков в «перворемя». Это время начала возникло «сразу», до него не существовало никакого другого времени, так как никакое время не могло существовать до событий, рассказанных в мифе [2, с. 49-50.]. Сакральное время не течет непрерывно, из прошлого в будущее, а состоит из независимых друг от друга временных образцов. Прошлое, настоящее и будущее рассматриваются при этом не диахронически, не как последовательно исторически связанное друг с другом, а синхронически, как сосуществующие, в рамках единой циклической модели мифологического времени. Прошлое

может постоянно возрождаться в настоящем, являясь при этом и предопределением будущего, как результат, в настоящем прошлое и будущее сливаются, существуют одновременно.

Именно в мифе впервые появляются представления о структурированности времени, его линейной направленности, о существовании временных модусов «прошлое – настоящее – будущее». Однако мифологическим сознанием именно прошлое в этой структуре представлялось преимущественным, первостепенным и фундаментальным, поскольку оно задает настоящее и будущее и воспринимается как нечто вневременное, а не становящееся и проходящее, и это существенно отличает мифологические представления о времени от последующих воззрений античной философии, от знаменитой метафизики присутствия, где всегда доминирует настоящее.

Однако для мифологических систем типичными являются представления не только о необратимом, линейном времени, но и о циклическом времени. Последние возникают благодаря тому, что архаический человек старался стать частью реальности через повторение архетипических мифологических моделей, а протекание времени фиксировалось через регулярное чередование природных явлений. Некоторые исследователи полагают, что в основе самых первых темпоральных представлений циклическая концепция времени подчинена линейной [3]. Считается, что архаическая мифическая модель времени выражается в дихотомии «начальное время – эмпирическое время», где под эмпирическим временем понимают профанное.

Время в мифологическом сознании представляется неодномерным. В самом деле, человек мифологической эпохи жил не только в упорядоченном, хронологическом профанном времени, проходящем, необратимом, направленном из прошлого в будущее, навстречу смерти, но и во времени сакральном, возвышающемся над непрерывным потоком времени хронологического [4, с. 130].

Сакральное время повторяется бесчисленное число раз и вечно пребывает в настоящем: все события настоящего и будущего имеют свой священный первообраз в мифе, способный их объяснить и наполнить первозданным смыслом. В силу этого вечного повторения сакральное время оказывается циклическим, не разомкнутым и направленным, а закрытым. И именно сакральное время является фундаментальным для человека, определяет его подлинное существование. В этом месте, на наш взгляд, необходимо упоминание о том, что именно к подобным представлениям о подлинном, не связанном с физическим миром, особом времени человеческого существования пришел в двадцатом веке философский экзистенциализм, показавший, что истинное человеческое бытие имманентно временным переживаниям всего происходящего.

Для мифа характерна персонификация свойств времени, и именно она позволяет обнаружить разные его свойства. Неумолимость (необратимость) времени и его власть над миром и людьми персонифицированы в греческой мифологии в образе бога времени Кроноса (в римской мифологии – Сатурна). Время божественно, оно главенствует в мире, вот почему Кронос становится верховным божеством. А миф о свержении Кроноса – это не конец времени, не его утрата или умаление, а лишь воцарение нового времени, смена природного, стихийного, исконного времени более разумным и упорядоченным социальным.

Впрочем, и сменивший Крооса Зевс оказывается во власти богинь судьбы майр (по одной из версий – дочерей Кроноса), определяющих судьбу, будущее и смерть. Тема связи времени, будущего и судьбы вообще характерна для мифа. А майры в античной мифологии символизируют высший закон природы, божественное и всеобщее предопределение – и это значит, что только законы природы властны над временем. Тройственность майр определяет троичную структуру времени, неразрывную связь прошлого, настоящего и будущего. Майры – это и богини закономерности и порядка, с ними связаны первые представления о каузальности. Время в их олицетворении упорядочивает происходящее, определяет плетение цепи событий, причинно-следственные связи. Клото прядет, задает

временное течение всего существующего; Лахесис определяет судьбу, олицетворяет необходимость временного течения и изменения; Атропос неумолимо перерезает нить, символизирует временной конец всякого существования.

Время в мифе всегда аксиологически окрашено: оно может быть добрым или злым, благоприятным или враждебным, умным или безрассудным. Именно такое качественно-неоднородное время не столько осознается, сколько проживается и переживается.

Такое разнообразие взглядов немудрено: время само по себе чрезвычайно сложный, может быть, даже самый сложный объект человеческого познания; время, представленное в мифе, еще более затемнено сложными образами, тысячелетними наслоениями смыслов. Но можно настаивать на том, что уже в архаических мифологических представлениях с достаточной определенностью обозначены важные онтологические проблемы времени, исследуемые и современными науками. Это и существование временных модусов «прошлое», «настоящее» и «будущее», и связь времени с причинностью, и его возможные необратимость или обратимость, и проблема числа его измерений. Уже в мифологических представлениях время представлено двояко. С одной стороны, оно мыслится космическим, вселенским сакральным началом, первооснованием мира. С другой стороны, оно «человекомерно», антропно, конкретно, связано с человеческой деятельностью и определяется через человеческое восприятие [5, с. 6-14]. Об этих двух типах представлений о времени в мифе можно говорить, как о двух исходных точках, определяющих два различных смысловых горизонта, которые позже сформируются в две основные парадигмы времени. Все эти свойства времени и обозначают онтологические контуры концепта «мифологическое время», чрезвычайно значимого для постижения его природы и свойств.

Литература

1. Хокинг С.У. Будущее пространства–времени: Пер. с англ. СПб.: Амфора, 2009. 256 с.
2. Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд–во МГУ, 1994. 144 с.
3. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М.: Наука, 1976. 407 с.
4. Хюбнер К. Истина мифа. М.: Республика, 1996. 488 с.
5. Афанасьева В.В., Пилипенко Е.А. Онтология времени // Вестник ВолГУ. Серия 7. Философия. Социология и социальные технологии. 2014. № 4 (24). С. 6–14.

УДК: 94(47+57):316.64

Буровский А.М.

Исторически мифы как основа национального, политического и цивилизационного самосознания

Обычно под мифом понимают любое «неправильное» утверждение, которое противоречит фактам и опровергается фактами. Например, мифом объявляют утверждение, что Солнце вращается вокруг Земли. Но это вовсе не миф.

Птолемей полагал, что в центре Вселенной находится Земля, вокруг которой вращается Солнце. Коперник считал, что в центре Вселенной находится Солнце, а Земля вращается вокруг Солнца. То и другое – не мифы, а научные модели, каждая из которых актуальна для своей эпохи и тогдашнего уровня знания. Модель отражает феномен. Модель всегда беднее отражаемого феномена, но позволяет его понимать. Модель Птолемея позволяла понимать устройство Вселенной хуже, чем модель Коперника, но обе они сами по себе не несли в себе эмоционального заряда.

Миф – это и объяснение мира, и отношение к миру. Птолемей и Коперник ничего не говорили о том, хорошо ли вращаться Земле и Солнцу. А в Книге Бытия, которой начинается Библия, сказано вполне определенно: «И увидел Бог, что это хорошо» [1, с. 7]. Мир «хороший», а Господь благ – это уже миф.

Занимаясь устройством Вселенной, ученые мало затрагивают интересы людей. Мифологии и тут хватает, ровно потому, что точное рациональное знание объясняет не все. Приходится создавать мифы, объясняющие явление в целом. Эти мифы называют красивыми псевдонимами: гипотезами и теориями, но чем «теория струн» или «теория темной материи» отличаются от мифа о молоке то ли козы, то ли нимфы Амальтеи? То и другое – предположения, основывающиеся на рациональном знании, которое было у создателей... пусть будет, теории.

Исторические мифы затрагивают интересы людей намного больше. Историческое знание мифологично по самой своей сути. Более того – в истории научная теория без мифологии никогда не станет широко известной, не ляжет в основу поведения государственных деятелей, не войдет в учебные пособия. Это происходит потому, что мифологично ИСТОРИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ людей.

Потому что вечность и бесконечность Вселенной не имеет отношения к интересам людей и к их самоопределению. А история стран и народов имеет самое прямое отношение к национальному и культурному самоопределению. Особенно история стран и народов, которые существуют сейчас. Историю Рима можно писать «чисто научно». Историю Германии и России – многое труднее.

Историческое сознание человека мифологично. Всегда и везде. При всех социально-экономических формациях. Люди нуждаются не только в описании истории и в ее понимании. Они нуждаются в совместном переживании истории. «Человек не в силах вынести, что он предоставлен собственным силам, что он должен сам придать смысл жизни, а не получить его от какой-то высшей силы, поэтому людям нужны идолы и мифы. Хотя на словах он [человек – А.Б.] отдает должное учениям великих духовных вождей человечества - Будды, пророков, Сократа, Иисуса, Магомета, – он превратил эти учения в клубок суеверий и идолопоклонства [2, с. 3].

Еще короче и жестче сказал современный социальный психолог Серж Московичи: «Массы не могут жить под открытым небом» [3, с. 419].

Это касается и профессиональных историков, которые совершенно искренне стремятся к объективному знанию, но неизбежно включены в те же культурно-исторические и политические общности, что и « рядовые» люди. Это легко показать на примерах трудов

выдающихся историков прошлого и современности – от Гиббона, Соловьева и Моммзена до Мавродина, Гумилева и Тойнби.

Исторический миф, как и космогонический, объясняет феномен в целом.

Но основная его функция в другом.

Исторический миф включает одинокого человека в историческую общность, освещает жестокость истории высшими цивилизационными ценностями, делает теплой и душевной беспощадно-холодную жизнь.

Исторический миф вовсе не отрицает фактов … он их «поправляет» «нужным» образом. Миф не мешает изучать частные истины, он на них опирается. И потому миф всегда очень похож на правду, а еще больше – на некую научную теорию. Только, правда, и теория здесь – не объективная истина, а частное и субъективное мнение исторически сложившейся группы людей, а то и группового и даже персонального заказчика.

Научное знание само по себе безлично и хотя бы теоретически не предполагает эмоций. Если научное исследование вызвало эмоциональную реакцию – значит, оно покутилось не на науку, а на миф.

Миф существует как самостоятельный феномен общественного сознания – независимо от породившей его реальности, порой даже вопреки ей. Первым это рискнул произнести вслух Владимир Ростиславович Мединский [4]. Бурная эмоциональная реакция ясно показала – он «замахнулся» на мифы. Причем возможность объективного исторического знания Мединский никогда не отрицал. Все, что он утверждал когда-либо: мифы – самостоятельный фактор истории.

Взаимоотношения исторической науки и мифа легко показать на примере четвертого Папы Римского, Клиmenta I, местом духовного подвига и смерти которого стал Херсонес.

Личность это историческая, упоминаемая во многих хрониках. Согласно житию святого Клиmenta, написанному на основе не дошедших до нас раннехристианских источников [5], он происходит из знатной римской семьи.

В поисках родителей и братьев, пропавших во время кораблекрушения, Климент отправляется на Восток. В Палестине его крестил святой апостол Петр, и после этого нашел пропавших братьев и родителей. Они тоже приняли крещение.

Климент стал одним из ближайших сподвижников Петра, был рукоположён им в епископы. Около 91 года, после смерти епископа Клета или Анаклета, третьего Папы Римского, он возглавил Римскую церковь.

Житие рассказывает о многочисленных чудесах и исцелениях, совершенных Климентом по воле Господней. Никакие другие источники не подтверждают этих чудес.

Во время очередной волны гонений на христианство Клименту предложили на выбор: принести жертву языческим богам, или быть отправленным на каторжные работы, на край империи. Климент, естественно, выбирает мученичество и его ссылают в Херсонес Таврический, на Инкерманские каменоломни.

Согласно житию, Климент нашёл в каменоломнях большое число ранее осужденных христиан. Работая среди них, Климент утешал их и наставлял. Близ места работы не было воды, а Климент помолился – и Господь, вследствие молитвы святого, открыл водный источник. Слух о чуде распространился по всему Таврическому полуострову, многие жители Крыма приходили креститься. Климент всякий день крестил до 500 язычников, и число христиан так увеличилось, что для них потребовалось устроить до 75 новых церквей.

Эти цифры совершенно невероятны, потому что во всем Херсонесе вряд ли жило больше 3-4 тысяч человек, а во всем Южном Крыму – от силы 80-100 тысяч человек.

Началась настоящая революция – языческие идолы разбивали, храмы разрушали. Император Траян послал в Херсонес специального посланца, чтобы навести порядок. Эти сведения тоже не подтверждаются никакими иными источниками. Посланник Траяна велел привязать Клиmenta к якорю и утопить, чтобы его тела никогда не нашли. Но по мо-

литвам учеников и последователей Клиmenta море чудесным образом отступило от берега на три стадия, то есть около 470 метров, люди нашли и похоронили тело мученика в бухте Казачьей в западной части Гераклейского полуострова.

Согласно Житию, еще на протяжении семи веков, вплоть до лет царствования византийского императора Никифора I, каждый год на несколько дней море отступало, давая возможность приходить желающим поклониться месту смерти Клиmenta. Эти удивительные приливы тоже не зафиксированы больше нигде.

Живший задолго до разделения церквей, Святой Клиment Римский одинаково почитается и православной, и католической церквями. Значительные храмы «Клиmenta, папы Римского» известны в Москве и в Торжке.

Моши Клиmenta I «обрел» в Херсоне младший из Солунских братьев, Константин, будущий создатель глаголицы, – во время своей миссии к хазарам. Святой равноапостольный Кирилл лично перевез моши Клиmenta в Рим и передал папе Адриану II, где им было устроено великолепное чествование в конце 867 — начале 868 гг. Часть этих мощей перенесли в Рим, в базилику Святого Клиmenta. Здесь же похоронен и монах Кирилл, которым стал Константин за несколько дней до смерти, в феврале 869 года.

Другая часть мощей святого Клиmenta осталась в Херсоне и покоялась в специально сделанной для них резной шеститонной гробнице, исполненной римскими мастерами из драгоценного проконесского мрамора.

Захватив Херсон в 988 году, Владимир Святой перенес и гробницу, и моши в Киев, в Десятинную церковь. Эти моши погибли вместе с ней во время нашествия монголов.

Клиmenta глубоко почитали на Древней Руси, как первого небесного заступника Руси [6]. Моши Клиmenta, вместе с Ольгиным Крестом, долгое время были единственной и главной отечественной святыней. В Европе Клиmenta тоже почитали, и когда французский король Генрих захотел жениться на Анне, дочери Ярослава Мудрого, «настоятель Одальрик просил того епископа [посланного в Киев для сватовства епископа города Шалона по имени Роже – А.Б.], не соизволит ли тот узнать, в тех ли краях находится Херсонес, в котором, как пишут, покоятся святой Клиment... Епископ исполнил это», и убедился, к своему удивлению, что моши Клиmenta находятся в Киеве. После чего стал спрашивать у Ярослава, «Не в тех ли местах находится Херсон, где, как говорят, почил Клиment; отходит ли море и теперь в день его рождения и делается ли доступным для проходящих?» [7. с. 38].

В этой истории совершенно реальные исторические факты причудливо смешиваются с явной фантастикой. Миf утверждает как величие христианской идеи, так и способствует объединению Руси-России и Европы. И пропагандирует представления о Крыме как христианской земле: «своей» территории для христианской цивилизации.

Литература

- 1 Библия. Книги священного писания и ветхого завета. Канонические. М.: Российское библейское общество, 1997. 1021 с.
- 2 Фром Э. Бегство от свободы. М.: АСТ. 2017. 287 с.
- 3 Московичи С. Век толп. М.: ЦПиП, 1998. 480 с.
- 4 Мединский В.Р. О русском пьянстве, лени и жестокости. М.: ОЛМА Медиа Групп, 2010. 560 с.
- 5 Жития святых, на русском языке изложенные св. Дмитрия Ростовского. М.: Синодальная типография, 1905.
- 6 Слово на обновление Десятинной церкви / Пер. Виталия Задворного // Истина и жизнь. 1994. № 10. С. 19-42.
- 7 Древняя Русь в свете зарубежных источников: Хрестоматия / Под ред. Т.Н. Джаксон, И.Г. Коноваловой и А.В. Подосинова. Том IV: Западноевропейские источники. Сост., пер. и comment. А.В. Назаренко. М: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010.

УДК 1 (091)
Горохов А.А.

Мифологические измерения времени и вечности в «магическом идеализме» Новалиса

Вопросы времени и вечности привлекали внимание мыслителей на всех этапах развития западноевропейской культуры. В раннем немецком романтизме видение времени и вечности определялось философско-мифологическим мировоззрением, в котором неповторимым образом сочетались бытийно-космологические, исторические и мифологопоэтические измерения мысли.

Философская концепция Новалиса, его «магический идеализм» формировались под влиянием выдающихся современников, таких как Фихте, Гёте, Шеллинг. Своей собственной, полностью сформировавшейся философской системы, Новалис создать не успел. Однако в его трудах легко прослеживаются поиски ответов на интересующие его вечные вопросы человечества, такие как взаимоотношение мира и «Я», сущности жизни, любви, смерти и бессмертия. Сложнее вычленить в наследии Новалиса его понимание и соотношение понятий «время» и «вечность». Наибольшее отражение данные вопросы находят в таких произведениях Новалиса, как «Гимны к ночи», «Ученики в Саисе», «Генрих фон Офтендингер».

В трудах Новалиса можно проследить несколько позиций, с точки зрения которых он воспринимает время и вечность. Среди них – соотнесение категорий времени и пространства, переход от них к вечности; понимание вечности во взаимосвязи с земной историей; время и вечность в отношении к идею Золотого века; тезис «абсолютного настоящего», выступающий в качестве прообраза бесконечной жизни; и, наконец, смерть, как последняя стадия перед переходом к вечности.

В художественном мире «магического идеализма» Новалиса мы обнаруживаем присутствие идеи неразделимости «хронотопов» – времени и пространства [1, с. 234]. «Время и пространство возникают одновременно и, по-видимому, едины, как субъект и объект. Пространство – это твёрдое время, время – текущее, изменчивое пространство...» [2, с. 245]. Данное положение оказалось очень «живучим». У В.И. Вернадского мы встречаем подтверждение данной мысли об одновременном возникновении и неразделимости времени и пространства: «Бессспорно, что и время, и пространство отдельно в природе не встречаются, они неразделимы. Мы не знаем ни одного явления в природе, которое не занимало бы части пространства и части времени» [3, с. 16-17].

В представлениях Новалиса время, как и пространство, может мгновенно исчезнуть. Они не являются количественными соотношениями – «это две абсолютно разные сферы, которые мы, однако, мыслим количественно, воображая каждую победу или поражение шагом вперёд или назад» [2, с. 69]. Мгновенное исчезновение пространства и времени когда-то «одновременно возникших», в творчестве Новалиса связано с переходом «Я» к «возвышенному, просветлённому Я», переходом в вечность, которая является собой «универсальную целокупность, всемирный синтез, единство всего сущего» [3, с. 54]. Переход завершается «овладением трансцендентальным Я», познанием самого себя, своей «Вселенной», делая человека свободным от внешнего мира: «Мы грезим о путешествиях во Вселенной – не в нас ли Вселенная? Глубины нашего духа нам неведомы – внутрь ведёт таинственный путь. В нас или нигде скрыта вечность с её мирами – прошлое и будущее. Внешний мир – это мир теней, он затеняет царство света. Сейчас это царство представляется нам внутри таким темным, одиноким и бесформенным, но как только оно преобразится – когда затмение пройдёт и теневое тело отодвинется прочь, – мы будем наслаждаться как никогда, ибо дух наш страдал» [2, с. 88].

Новалис, как и представители античного неоплатонизма, относит бесконечные страдания человечества к его нахождению во времени и пространстве. Однако отличительной чертой его мировоззрения является подчёркнутая необходимость существования человека в реальном, земном мире, так мир, по утверждению поэта, «есть система необходимых предпосылок – прошедшее, своего рода предшествование – прелюдия вечности» [2, с. 307]. Конечность мира (земной жизни) и переход в вечность в «магическом идеализме» знаменуется наступлением иной, бесконечной жизни, полной положительного содержания, радостью воссоединения с небесным и достижения Абсолюта (Бесконечного). В.М. Жирмунский в своей работе «Немецкий романтизм и современная мистика» по вопросу времени пишет, что идеализм Новалиса заключается в «признании относительности мира конечного, который является только покровом, наброшенным на бесконечный, более реальный мир» [4, с. 53].

В интерпретации времени по отношению к истории, Новалис идёт по стопам Шиллера. Однако, в отличие от Шиллера, категория времени уходит у Новалиса на второй план [5, с. 59]. Земная история для ранних романтиков является отражением процессов, происходящих в вечности [3, с. 57].

Новалис видит историю человечества сквозь призму древних представлений об утрате и возвращении Золотого века. Для него становится актуальной временная триада (утрата Золотого века, его поиск, возвращение), столь важная во многих мифологиях и религиях мира [5, с. 59]. Художественное пространство «Генриха фон Офтердингена» показывает нам настоящее как несовершенное, утратившее первооснову, но вместе с тем стремящееся к восстановлению прошлого, слиянию с высшим и переходу к когда-то забытому Золотому веку.

Для Новалиса становится важной, таким образом, концепция «абсолютного настоящего» (*«absolute Gegenwart»*), которое понимается как некое подготовительное время перед наступлением вечности. В отличие от Ф. Шиллера, Новалис создаёт стремящийся к вечности мир, который каждый раз творится заново [5, с. 60], что напоминает христианско-неоплатонический взгляд Оригена, ставший ему известным, по-видимому, благодаря знакомству с творчеством Бёме. И этот переход, по замыслу юнкского романтика, осуществляется через «всепримиряющую смерть».

Смерть и стремление к переходу в вечность у Новалиса приобретает особое значение после смерти его возлюбленной Софии фон Кюн (1782-1797). Как пишет Р. Гайм, «после смерти Софии, ясно видно, что в его весёлом, живом, предприимчивом характере произошла решительная перемена, что он стал удаляться от людей и искать утешения в глубине своей собственной души» [6, с. 326]. По словам самого Новалиса: «Лепесток цветка, перелетел теперь в другой мир» [6, с. 328]. Это период перехода поэта к воспеванию мира Ночи, «в котором конечная определённость трансформирована в бесконечную целостность» [6, с. 328]; «Ночь – это преодолённое время и преодолённое пространство, это бесконечное и вечное...» [6, с. 328]. Смерть у Новалиса предстаёт «вожатым в иной мир», где «пространство и время больше не в счёте».

Всё это позволяет увидеть, что важнейшим элементом мифологии у романтиков остаётся религиозное сознание. На это обстоятельство указывал В.М. Жирмунский, подчёркивавший, что романтики стремились найти «новые религиозные пути». «Романтическая мифология как религиозное явление, – писал он, – образовывалась вокруг зерна подлинной положительной веры, с которой сплетались ещё не нашедшие себе объективного выражения, ещё не оформленные элементы нового мистического чувства. Положительная религия становилась, таким образом, прочным вместилищем для субъективного переживания, учение Церкви обещало дать ответ романтическим чаяниям и устремлениям» [4, с. 171]. Содержание философско-мифологического сознания немецких романтиков формировало «неразрывное сплетение подлинной религиозной веры с личными переживаниями, мистическим созерцанием мира и идеалистической философией» [4, с. 171], – писал российский исследователь романтизма.

Таким образом, представления Новалиса и других мыслителей раннего немецкого романтизма, оказавшие огромное влияние на литературу и всю культуру европейских стран в XIX в., не могут быть поняты вне тщательного рассмотрения мифологических измерений романтической концепции. В рамках мифологии вызревают и из её принципов получают своё объяснение получившие неповторимое философско-поэтическое выражение интуиции времени и вечности Новалиса, навсегда сохранившиеся в памяти немецкой и всей мировой культуры.

Литература

1. Бахтин М.М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по истоической поэтике // Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. СПб.-М.: Художественная Литература, 1975. С. 234-407.
2. Новалис. Фрагменты / Пер. с нем. А.Л. Вольского. СПб.: Владимир Даль, 2014. 319 с.
3. Федоров Ф.П. Художественный мир немецкого романтизма: Структура и семантика. М.: МИК, 2004. 368 с.
4. Жирмунский В.М. Немецкий романтизм и современная мистика / Предисл. и комм. А.Г. Аствацатурова. СПб.: Аксиома, Новатор, 1996. 232 с.
5. Данилкова Ю.Ю. Интерпретация истории у Ф. Шиллера и Новалиса (к вопросу о понятии «Universalgeschichte» и эпохе средневековья) // Новый филологический вестник. – Вып. 1. – 2008. С. 57-67.
6. Гайм Р. Романтическая школа. Вклад в историю немецкого ума / Пер. с нем. В. Неведомского; Под. ред. В.Ю. Быстрова. СПб.: Наука, 2007. 893 с.

УДК 130.1

Иванов А.Г.

Прологомены к сравнению традиционного (архаического) мифа и современного социального мифа¹

Сравнение традиционного мифа, определяемого нами как архаический, и современного, преимущественно социального, мифа подразумевает, прежде всего, оперирование их взятыми определениями.

Архаический миф представляет собой: а) целостную коллективную форму, позволяющую осваивать и истолковывать реальность, используя при этом чувственно-наглядные образы; б) субъективную мыслительную форму, которая выступает для живущего мифом («мифичный», носитель мифосознания) как объективная реальность; в) объективацию мифосознания в знаковой форме (вербальной (словесной) и невербальной), ритуале, обряде.

Архаический миф выражал в основном коллективные формы деятельности, и его специфическая особенность заключалась в коллективной трансляции знания. Ф. Кессиди, характеризуя такое свойство, отмечает следующее: «В мифе коллективные представления, чувства и переживания преобладают над индивидуальными, господствуют над ними. Господство мифа означает безличность, растворение индивида в первобытном коллективе, родовой общине. Это “растворение” является определяющим и непосредственным условием его (индивида) существования» [1, с. 49-50]. Коллективность как специфическая черта архаического мифа объясняется активной вовлеченностью представителей архаического общества в общественную жизнь, их неразрывной связью с коллективом. Для члена архаического коллектива весь окружающий мир представлялся как единый, синкетический, находящийся в нерасчлененной целостности.

Синкетизм – это основная специфическая характеристика архаического мифа. Архаический миф по своей сути синкетичен, представляет собой парадигму для объяснения каждого общественного события или процесса, имеющего место в древнем обществе. Синкетизм – это особый способ соединения разнородных объектов в целостность, когда множество объектов не теряет свою специфику в обретенном единстве, и одновременно не происходит переход совокупности компонентов в хаос.

Синкетичность архаического мифа означает, что в нем отсутствует отдельное знание об идеальном или материальном, отсутствует различие между целым и частью. При этом такого рода неразличение есть следствие сохраняющейся в архаическом мифосознании неразделенности между рационально-логическими и образно-эмоциональными составляющими. Э. Кассирер следующим образом определил эту специфическую черту архаического мифа: «Там, где мы видим отношения чистой “репрезентации”, для мифа, если он еще не отклонился от своей основной и изначальной формы и не утратил своей исконности, существуют отношения реального тождества. “Образ” не представляет “вещь” – он есть эта вещь; он не только ее замещает, но и действует так же, как она, так что заменяет ее в ее непосредственном присутствии» [2, с. 53].

Синкетичный архаический миф – это всегда объективация результатов поиска тождества разнообразных общественных явлений и процессов. Индивид, как неотъемлемая часть архаического общества, «...не только чувствует себя связанным с прародителями рода последовательным процессом рождений, но и сознает свое тождество с ними» [2, с. 188].

По нашему мнению, достаточно полное определение синкетичности как свойства архаического мифа предложил К. Хюбнер, когда давал характеристику предметности гре-

¹ Данная статья подготовлена при поддержке гранта РFFI 17-33-01056 а2 «Мифы о прошлом в современной медиа-среде: практики конструирования, механизмы воздействия, перспективы использования».

ческого мифа как единства идеального и материального: «Единство идеального и материального... имеет для мифа столь же фундаментальное значение, как и его отрицание для научной онтологии. <...> Это единство является собственно первичным, оно задает основания мифической предметности и составляет источник всякого явления» [3, с. 97]. Учитывая, что все ключевые характерные особенности архаического (традиционного) мифа, так или иначе, восходят к изначальному синcretизму, к известному органичному единству разнообразных компонентов, то такого типа синcretизм следует считать «генетическим синcretизмом». Все другие особенности архаического мифа, такие как стремление к противопоставлению бытия на сакральную и профанную сферы, партиципация (сопричастие), сводятся, в конечном счете, к синcretизму. В дальнейшем в архаическом обществе появление сакральных героических фигур, использование практик обмена, апеллирование к именам богов лишь усложняло действие все того же принципа синcretизма.

Что касается мифа современного мифа, который мы называем социальным мифом, то ситуация с его дефиницией далека от определенности: «В настоящее время мифом может быть названо вообще все что угодно: от индивидуального вымысла в какой-нибудь житейской ситуации до идеологической концепции, реализуемой в деятельности политических сил и институтов власти. Такая щедрость приклеивания “мифологических” этикеток разнородным явлениям фактически снимает вопрос о специфике мифа, хотя и делает само понятие популярным» [4, с. 30].

На наш взгляд, более полно отражает сущность современного мифа определение Н.Б. Жбанкова из белорусского философского словаря: миф – это «...форма целостного массового переживания и истолкования действительности при помощи чувственно-наглядных образов, считающаяся самостоятельными явлениями реальности» [5, с. 634]. Далее автор отмечает неоднозначность роли мифа в жизни современного общества, приходя к следующему выводу: «Миф как универсальная форма дотеоретического мировоззрения присутствует в различных сферах духовно-практического освоения реальности (мифы массового сознания, “гносеологические мифы” в структуре научного знания, идеологические мифы, “магический реализм” в литературе и искусстве) как необходимый и обладающий мощным продуктивным потенциалом элемент» [5, с. 634].

Приведенное выше определение термина мифаозвучно нашему пониманию данного феномена – миф имманентен социальному бытию, присутствует в нем в качестве мифологической реальности, в которой живут «мифичные». Целостное понимание мифа невозможно без учета такого обстоятельства как рассмотрение социального мифа с точек зрения трех субъектов: живущего мифом («мифичный»); создателя мифа (мифотворец); критика мифа (мифолог).

Почему же, говоря о современном мифе, в последнее время все чаще используют термин «социальный»? Дело в том, что интерес к социальному мифу возник на рубеже XIX-XX веков, когда в поле зрения многих специалистов (Г. Лебон, В. Парето, Ж. Сорель) попали властные отношения, где особое значение придавалось объекту власти: исследовались массовое сознание, психология общественного поведения. Также актуализировало направление анализа социального мифа возникновение в жизни общества начала XX века так называемого «массового человека», и – далее – распространение авторитарных и тоталитарных политических режимов.

В настоящее время широко распространена точка зрения, согласно которой социальная мифология и идеология фактически отождествляются. Так, например, у отечественного исследователя П.С. Гуревича [6] социальный миф устойчиво ассоциируется с «буржуазной» идеологией. Это делает достаточно проблематичным исследования в сфере повседневной мифологии. В то же время в конце XX в., не без влияния идей Р. Барта, Ж. Бодрийяра, К.А. Богданова, социальный миф все чаще начинает использоваться как специфическая категория в исследованиях повседневной жизни современного информационного общества, при изучении «общества потребления».

Такое положение дел позволяет говорить, что в центре внимания современных мифологов оказываются не только процессы мифотворчества, но и процессы мифологизации, процессы наделения мифологической образностью явлений окружающей действительности.

Как видим, архаический (традиционный) и современный социальный миф оказываются практически совершенно разными феноменами. Однако, на наш взгляд, у современного социального все-таки имеется шанс на «прорыв к архаике», возможность приобщения к архаическим мифологемам, к архетипическим сюжетам и мотивам. Это происходит всегда, когда социальный миф, разворачиваясь, например, в политической плоскости, содержит, помимо всего прочего, такие компоненты, которые восходят к глубокой древности. Если архаический миф ввиду его конкретичности практически невозможно рассмотреть системно, то социальный миф представляет собой феномен общественной жизни, разворачивающийся на двух уровнях – «архаическом» и «конъюнктурном» («инструментальном»). «Архаический» уровень содержит устойчивые архетипические образы, мифологемы и ритуалы, которые вырабатываются коллективно.

«Конъюнктурный» уровень является «мифологией идей», включает в себя результаты рациональной целенаправленной деятельности творцов мифов. При этом «конъюнктурный» уровень как бы надстраивается над «архаическим». С другой стороны, наличие мифологических смыслов, мифологем может свидетельствовать о присутствии социального мифа, может указывать на потенциальную возможность появления и распространения социального мифа. Так, никто не будет спорить с тем, что во многих современных ритуалах содержатся архаические мифологические элементы. Можно сказать, что залог успеха современного социального мифа и актуализации его конструктивного потенциала состоит в органичном сочетании вышеупомянутых «архаического» и «конъюнктурного» уровней.

При этом к проблемам, на которые в первую очередь необходимо обратить внимание при рассмотрении современного социального мифа, относятся не столько определение «доли» архаического наполнения в конкретном социальном мифе, сколько потенциал современного мифа и его способность влиять на развитие общества. Особую важность, учитывая, что мы живем в информационном обществе, представляет ряд проблемных аспектов: определение масштаба влияния социальных мифов, транслируемых в современной медиа-среде, на коммеморативные практики; выявление роли и места современных мифов в структуре и механизмах функционирования масс-медиа. Дело в том, что функционирование социального мифа в медиа-среде в настоящее время приводит к сильному размытию традиционных способов освоения мира с присущими им закономерностями, например, к нивелированию противопоставления «мы и они». Специфическая реальность масс-медиа имеет много общих черт с мифологической реальностью, и именно с такими «реальностями» нам в последнее время приходится все чаще иметь дело.

Литература

1. Кессиди Ф. От мифа к логосу: Становление греческой философии. СПб.: Алетейя, 2003. 360 с.
2. Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление: Пер. с нем. М.; СПб.: Университетская книга, 2002. 280 с.
3. Хюбнер К. Истина мифа: Пер. с нем. М.: Республика, 1996. 448 с.
4. Смирнов М.Ю. Российское общество между мифом и религией: историко-социологический очерк. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. 228 с.
5. Жбанков М.Р. Миф // Новейший философский словарь: 3-е изд., испр. Минск: Книжный Дом, 2003. С. 634.
6. Гуревич П.С. Социальная мифология (критика буржуазной идеологии и ревизионизма). М.: Мысль, 1983. 175 с.

УДК: 14+2/ 16+159.92

Петев Н.И.

Мифологизация как инструмент построения пространства искусственной реальности.

Сознание современного индивидуума подвергается сильнейшему процессу мифологизации реальности, что приводит к искажению апперцепции окружающего мира (общества, других индивидов, самого себя и т.д.). В данном случае мы указываем на мифотворчество как искусственный и эклектический феномен. Он реплицирует основные способы и методы естественного мифотворчества. Однако по своему содержанию естественное и искусственное мифотворчество не тождественны, а в некоторых случаях даже антигостики. Кроме того, многие искусственные мифы, инициированные сознанием масс, отличаются особой стойкостью, поэтому очень сильно укоренились в ментальности современного человека. Эта особая ментальность, испытывающая интенсивное влияние искусственного мифа, формирует специфическое и замкнутое на себе представление об окружающей действительности. Образуется как бы особая, отдельная реальность, основанная на искусственных мифах. Свойство этой искусственной реальности заключается в том, чтобы адаптировать и аккумулировать все сферы человеческой деятельности для собственного самосохранения. Что не способствует этой задаче – являетсяrudиментом, от которого необходимо избавиться.

Причина возникновения такой искусственной реальности – это отчуждение индивида от собственной экзистенции. М.М. Бахтин отмечает, что человек уверенно, богато и ясно себя чувствует там, где его как бы и нет, и неуверенно и скучно в единственной единственной жизни [1, с. 23]. Иными словами в неком теоретизированном пространстве, снимающем с человека всякую ответственность и личностность в актах, в том числе в области морали. Ещё один важный аспект построения некой виртуальной реальности, основанной на искусственных мифологемах – это обыденность. Э. Фромм отмечает, что человек практически всегда находится в рамках обыденности (искусственный мир вещей созданный человеком), при этом теряет связь с самим собой и всем окружающим [2, с. 102-103]. Однако, это новая искусственная реальность, цель которой вывести человека за пределы этой обыденности, на самом деле является её иной, внешне мифологизированной формой.

Искусственная реальность, являясь по сути своей продуктом психо-ментальной деятельности масс, а также каждого отдельного индивида, использует своего «творца» как носителя, который драпирует ею свою экзистенцию, но он же, вовлекая новых индивидов, является и «распространителем» этой системы. Индивид используется этой искусственной реальностью для репликации основных элементов искусственного мифа, как бы копируя и дублируя его в каждом новом элементе. Эта процедура касается всех сфер человеческой деятельности. Общая ментальность индивидов находящихся под влиянием подобных мифологем, то есть пребывающих в рамках искусственной реальности, формирует особое информационное и эпистемологическое пространство, которое впоследствии влияет и на действительную реальность, через акты индивидов. Существует предположение, согласно которому есть определённая возможность того, что индивидуальная идея или новая форма поведения (активность) в областях бифуркации может порождать новое глобальное состояние (Гваттари Ф., Пригожин И., Стенгерс И.) [3, с. 223]. Стоит также отметить, что действия индивидов полностью продиктованы искусственной реальностью, поэтому не выходят за рамки системы и не прорываются в сферу волевых и личностных актов.

Основные компоненты этого искусственного мира являются вещами и феноменами совершенно обыденными, которые драпировались в некую особую форму сакральности.

Этот процесс лишь условно можно назвать мифологизацией, так как его результат имеет лишь внешнее сходство с реальным мифом. Он имеет иные функции, значения и задачи. Во-первых, миф является особым средством и методом преодоления обыденности и вступления в сферу совершенно иного времени и пространства [4, с. 27-28]. Искусственная мифологизация – это тоже время, события и пространство как и в обыденной жизни, которым придан эфемерный высший статус. Иными словами создаётся лишь иллюзия выхода за пределы обычного, однако качественные изменения отсутствуют. Сакральным становится то, что желаемо человеческому утилитаризму и прагматизму (слава, деньги, власть и т.д.).

Во-вторых, антагонистичность прошлого и будущего, нового и традиционного в искусственном мифотворчестве виртуальной реальности современного человека. Дж. Ф. Бирлайн отмечал, что миф это некая особая нить связывающая настоящее, прошлое и будущее [5, с. 15]. М. Элиаде указывал, что миф излагает сакральную историю, «начало всех начал» [4, с. 15]. То есть, для мифотворчества прошлое имеет огромное значение, ведь благодаря приобщению к нему возможно и будущее. Миф не зациклен только на прошлом. М. Элиаде отмечал, что пространство мифа обладает своей заряженной энергией, через него обнаруживаются новые значимые и мощные явления [4, с. 29]. Для архаического сознания традиции – это голос мифа, который присутствовал в жизни (настоящей, прошлой и будущей) каждого индивида. Для мифотворчества искусственной реальности современного индивида и прошлое, и традиции не только не являются авторитетом, но и более того, вообще представляютсяrudimentами, от которых необходимо избавиться. С одной стороны, Б. Паскаль отмечал, что прелест новизны часто индивида ослепляет, заставляя бессмысленно гоняться за ней [6, с. 67]. С другой, Ф. Ницше указывал, что часто новое не только не принимается за причину чего-либо, но и вообще этого стараются избежать, выбирая то, что, не являясь причиной, исключает это новое [7, с. 50]. При всей неоднозначности феномена «нового», сам миф и мифотворчество не против него, а наоборот – является источником. Однако, подобно дому без фундамента, так и «новое» без традиционного является неустойчивым и проходящим. Это ярко проявляется в современном мире, где идолы, эталоны и идеалы меняются стремительно и быстро. Их облекают в сферу мифического, но, не имея связи с традиционным, они пустые по своему внутреннему содержанию.

В-третьих, особое отношение к феномену «необычности» в современной искусственной мифологизации. Конечно, в целом для некоторых мифологических систем необычность (например, внешний вид богов) является важнейшим элементом. Например, у кельтов некое уродство персоналии мифа или саги указывает на его особые магические способности или связь с иным миром [8, с. 200]. Или, если вспомнить фенотипичные признаки богов племён Месоамерики, то можно сделать вывод, что необычность указывает на некую сакральность, эта «кинаковость» является демаркацией человеческого от сверхчеловеческого. С другой стороны, Леви-Брюль Л. указывал, что для архаичного сознания всё необычное, странное, аномальное вызывает чувство страха и связано с колдовством, приносящим бедствие [9, с. 164-165]. В отличие от традиционной мифологии, для которой свойственно неразделение естественного и сверхъестественного (оба этих феномена мыслятся в рамках одной реалии), искусственная мифологизация дистанцирует от реального мира своего носителя, а иногда и противопоставляет его первому. Это особенно ярко видно, если обратить внимание на ментальность современного индивидуума. Современное мышление рассматривает необычность, часто граничащую с уродливостью, не только как нечто нормальное, но и более того, как что-то такое, что выделяет индивида, делает его особенным. Эта особенность граничит с сакральностью. Ф. Ницше отмечал, что «стать «индивидуальным» - в этом добродетель безличных» [7, с. 91]. В этой погоне за «кинакостью» индивидуумы копируют эталоны и идеалы искусственного мира, которые они сами создали. Они яркие лишь внешне, однако, внутреннее содержание их пустое. По сути, происходит репликация этого виртуального образа и одновременно потеря индивидуаль-

ности, так как эти мифологизированные идолы, не обладая богатым содержанием, не способны создавать индивидуальность. Иными словами, современный индивид в погоне за «инаковостью» приходит к абсолютной пустой тождественности и копированию иллюзорных идолов и идеалов других индивидов.

В-четвёртых, у искусственного мифотворчества наблюдается чрезмерная интенсивность процесса эстетизации, интенция которого направлена на искажение внутреннего содержания феномена, вещи или самого индивида. М.М. Бахтин отмечал, что эстетизм создаёт иллюзию жизненности [1, с. 21]. Эстетизация для современного индивидуума является неотъемлемым процессом в его экзистенции. Этот процесс распространяется на все сферы человеческой деятельности, даже на те, где ему нет места, что приводит к её секуляризации.

В-пятых, утилитарный характер искусственной мифологизации. Было бы ошибочным утверждать, что миф не связан с феноменом полезности. М. Элиаде отмечает, что знание о происхождении вещи, которое черпается из мифологем, равносильно приобретению господства над этой вещью [4, с. 23-25]. Однако традиционный миф не возводит утилитарный аспект мифа в абсолют. Подобно тому, как в мифе естественное и сверхъестественное гармонично, так и полезность, предоставляемая мифом, связана с реальным миром и индивидуальной экзистенцией. Полезность искусственной реальности связана с инфантильными и «капризными» желаниями, которые уводят человека от реалий.

Подводя итог вышеизложенному можно сделать вывод о том, что искусственная мифологизация, создающая некое виртуальное пространство, искусственный мир, не имеет ничего общего с традиционным мифом, а соответственно и с реальным миром. Более того, эта сфера противоположна по своему содержанию и традиционным мифологемам, и реальной экзистенции, что приводит к обмирщению индивида, а также девальвации всеобщей онтологии.

Литература

1. Бахтин М.М. Собрание сочинений в 6-ти томах. Т. 1. М.: Русские словари, 2003. 958 с.
2. Фромм Э. Отделение от себя // Кризис сознания: сборник работ по «философии кризиса». М.: Алгоритм, 2009. С. 97-104.
3. Дьяков А.В. Феликс Гваттари, философ трансверсальности. СПб.: Владимир Даль, 2012. 592 с.
4. Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Академический проект, 2010. 251 с.
5. Бирлайн Дж. Ф. Параллельная мифология. М.: КРОН-ПРЕСС, 1997. 336 с.
6. Паскаль Б. Мысли. М.: Астрель, 2009. 253 с.
7. Ницше Ф. Падение кумиров: Избранное. СПб.: Лениздат, 2014. 224 с.
8. Широкова Н.С. Мифы кельтских народов. М.: АСТ, 2005. 431с.
9. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / пер. с фр. Б.И. Шаревской. М.: Академический проект, 2015. 428 с.

УДК 65.013

Севостьянов Д. А., Калашникова Е.П.

Мифы в корпоративной культуре: инверсивный анализ

Постоянным элементом культуры человека на сегодняшний день выступает миф. Довольно часто мы воспринимаем «миф», как совместное представление с отдаленным прошлым. Однако в научном мире разделяют мифы устаревшие и современные. Принято считать, что в общем культура движется от мифа к логосу, иными словами от вымысла и условности к знанию. Вместе с тем, необходимо оценивать значение мифа в культуре. По мнению некоторых исследователей, в современной культуре миф играет важнейшую, основополагающую роль, а ценности и идеалы имеют остаточное значение [1].

Мифы играют заметную роль не только в культуре в целом, но и в таком относительно локальном явлении, как корпоративная (организационная) культура. И здесь зачастую также требуется определить, какова, собственно, роль мифа в данном культурном контексте.

Процветание и рост конкурентоспособной организации неразрывно связаны с наличием адекватной организационной культуры, ключевыми элементами которой служат ее внутренние ценностные ориентиры и мифы. Именно по этой причине рассмотрение данных феноменов в близкой взаимосвязи видится логичным и обоснованным.

Миф прослеживается на всех уровнях бытия, а именно: индивидуальном, культурном, социальном и т.д. Понятие мифа многогранно, с чем связаны различные его трактовки в литературе. С одной из сторон, мифология, есть ничто иное, как совокупность сказаний о героях и богах, а с другой стороны, мифологией называют науку о мифах [2].

Зачастую миф выступает, как символическая форма – регулятор индивидуального поведения. Система связанных между собой мифов лежит в основе любой культуры, определяя ее тип. По своей природе миф более традиционен и имеет свойство сохраняться исключительно благодаря традициям. Миф задает некую систему координат, выйти за пределы которой непозволительно. Функционирование на основе веры – вот главный принцип любого мифа, как явления.

В организациях мифы могут существовать, как контрастные, метафорические истории о существовании организации, об управленацах, выдающихся личностях крупных компаний; эти истории непрерывно циркулируют от одних поколений сотрудников и руководителей к другим. В подавляющем большинстве случаев мифы служат основой для принятия решений. Важнее всего то, насколько миф сможет донести поток информации о ценностях компании до окружающего общества [3].

Элементами, образующими положительные мифы в организации, выступают: корпоративный патриотизм, присущий сотрудникам организации, корпоративные герои, корпоративные издания, фирменный стиль, построение индивидуальной организационной культуры компании, правильная политика в сфере рекламы и СМИ. На руководителя ложится главная задача по управлению корпоративной культурой, применение в качестве одного из инструментов управления всем коллективом. Для этого в первую очередь, необходимо уничтожить отрицательные мифы, которые пагубным образом влияют на корпоративную культуру в целом, а уже далее поддерживать существующие положительные мифы [4].

Миф в корпоративной культуре представлен наряду с другими ее компонентами. Совместно эти компоненты образуют иерархию, в которой миф занимает определенное место. При этом роль мифа может оцениваться в двух измерениях. Во-первых, важно знать, насколько миф вообще представлен в данной организационной культуре; вполне

возможно, что роль его исходно невелика, но во многих случаях представить данную организацию без корпоративных мифов уже немыслимо. С другой стороны, мифы, как уже говорилось, могут быть положительными и отрицательными, они могут формировать как позитивное отношение к данной организации, так и служить ей мощной антирекламой. Если положительные мифы в основном остаются достоянием сотрудников данной организации, то отрицательные мифы (или так называемые «черные мифы») существенно влияют на внешний облик организации в глазах общественного мнения. Распространению «черных мифов» в большой мере способствуют молва, средства массовой информации и особенно сетевые ресурсы.

Иерархическая система, элементом которой могут считаться мифы, подчиняется тем же общесистемным законам, что и другие иерархии [5]. В частности, в каждой такой системе действуют определенные организационные принципы, которые определяют, почему данный элемент занимает именно это, а не какое-либо иное место в ней. Эти принципы делятся на сущностные и атрибутивные. Сущностные принципы базируются на некотором неотъемлемом, имманентном свойстве элементов, а атрибутивные – на свойстве внешнем, факультативном, изменчивом.

Один из таких принципов – хронологический; согласно этому принципу, высшую позицию в иерархии занимают наиболее старые (даже старинные), либо, напротив, наиболее новые элементы. Формально хронологический принцип опирается на незыблемое свойство иерархического элемента (то есть относится к сущностным принципам) – ведь время не может потечь вспять. Однако применительно к мифам фактически это не так: время, к которому относятся описанные в мифе события, следует относить не к объективному (физическому), а к субъективному (ментальному) времени. Действительно, весьма часто мифы носят апокрифический характер; описывая якобы имевшие место события, они на деле оказываются вымыщенными и появились в гораздо более позднее время. Кроме хронологического принципа, действуют и другие: например, количественный принцип, который определяет, насколько, собственно, текст мифа представлен в информационном пространстве организации и как сильно воздействует смысловая составляющая мифа на ныне принимаемые решения. Этот принцип может быть определенным образом сопряжен с хронологическим. Новая организация может вовсе не иметь значимых мифов; организации, существующие достаточно длительное время, нередко обрастают ими в большой мере. В качестве примера можно привести Ford Motor Company, в которой существует немало мифов, сопряженных с фигурой Генри Форда – основателя и многолетнего бессменного главы этой компании (чему и сам Генри Форд, будучи личностью весьма оригинальной и неординарной, еще при жизни немало поспособствовал). Что в этих мифах истина, а что нет – в настоящее время не так уж важно; важно, каким образом эти мифы воздействуют на компанию сегодня, а также проецируются за ее пределы. Наконец, нельзя не отметить еще один организационный принцип – pragматический; согласно этому принципу, оценивается, насколько воздействие того или иного элемента организационной культуры отвечает требованиям управляемой целесообразности.

Как и во всякой сложной иерархии, в системе под названием «организационная культура» возможно развитие инверсивных отношений. Инверсия есть форма внутрисистемных отношений, при которой низший (подчиненный) элемент приобретает в данной системе главное значение, формально оставаясь на своей прежней подчиненной иерархической позиции. Инверсии, развившиеся выше определенного критического уровня, способны привести к деградации и распаду системы, в которой они представлены. Причина возникновения инверсий состоит в противоречии между разными организационными принципами. Например, наиболее давний миф вполне может занимать в силу своей древности формальное положение в организационной культуре, не соответствующее его действительной полезности (то есть хронологический принцип противоречит pragmatическому). Что касается «черных мифов», то в подавляющем большинстве случаев любая хоть сколько-нибудь значимая степень их развития опять-таки противоречит pragmatиче-

скому принципу (если только распространение подобных «черных мифов» не оказывается выгодным, что также в принципе возможно). Наличие развившихся инверсий в организационной культуре оказывается губительным не только для самой корпоративной культуры, но и для той организации, в которой это происходит. Современные мифы нацелены на создание определенного образа реальности, который совпадает с целями, желаниями, ожиданиями людей – членов общества. Зачастую миф претендует на правдивость, авторитарность, что отмечает любые сомнения. Мифы обладают потрясающей способностью проникать в сознание людей без соответствующего критического анализа и овладевают нами под влиянием психологических факторов [6]. Развитие мифов способно и содействовать успешному функционированию организации, и (при наличии инверсий в иерархической системе организационной культуры) приводить организацию к упадку и распаду.

Напоследок необходимо указать, что мифы, представленные в организационной культуре некоторой компании, вовсе не обязательно зарождаются именно в этой организации. Нередко мифы заимствуются. В современных отечественных организациях корпоративные мифы в более чем 90% случаев основаны на иностранных источниках информации, иными словами, имеет место бездумное копирование чужого опыта, что, несомненно, сказывается на функционировании организаций. Так, например, отечественная фирма, занимающаяся бизнес-консультированием, наверняка будет транслировать корпоративные мифы, принадлежащие той организации, в которой проходили обучение ее бизнес-тренеры. Итак, существенным элементом корпоративной культуры, несомненно, является корпоративный миф – один из современных мифологических конструктов. Все мы живем в пространстве мифа, которое прочно вошло в нашу жизнь еще с древних времен. Миф, есть отражение в нашем сознании реального бытия и сам миф реален, закономерен чаще всего, социально необходим, и символичен [7]. Для того, чтобы оценить подлинное значение мифа в современном обществе в целом и в корпоративной культуре в частности, целесообразно применять анализ инверсивных отношений (инверсивный анализ). Упустив из виду инверсивные отношения, мы не можем составить адекватное представление об анализируемой иерархической системе.

Литература

1. Антоян Ю.М. Миф и вечность. М.: Логос, 2012. 464 с.
2. Карташова Л. В. Организационное поведение. М.: ИНФРА-М., 2015. 220 с.
3. Кассирер Э. Философия символических форм. М.; СПб.: Университетская книга, 2012. Т. 2. Мифологическое мышление. 280 с.
4. Персикова Т.Н. Межкультурная коммуникация и корпоративная культура. М.: Логос, 2013. 224 с.
5. Севостьянов Д.А. Инверсивный анализ в управлении. Новосибирск: ИЦ НГАУ «Золотой колос», 2017. 287 с.
6. Ульяновский А. Корпоративный имидж: технология формирования для максимального роста бизнеса. М.: Эксмо, 2014. 350 с.
7. Филатов А.А., Кравченко К.А., ред. Современная практика корпоративного управления в российских компаниях. М.: Альпина Бизнес Букс, 2017. 248 с.

УДК 165

Ставицкий А.В.

Миф как универсальный объект познания

В нашем антропоцентричном мире миф выступает точкой опоры, источником и «рычагом» развития культуры одновременно, характеризуясь сменой элементов и связей, где одно подменяет, взрывает смыслами, сводит на «нет» или кардинально преобразует другое [1]. И, возможно, именно поэтому культура будет постоянно тянуться к мифу и постоянно его отрицать, невольно выявляя одну из главных его особенностей. Она заключается в том, что миф, подобно яме, растёт по мере изъятия из него нового материала через отрицание и своеобразное «самоуничтожение» его. Чем больше из него вынимаешь, тем он остановится больше, значительнее, грандиознее, превращая в свою «пищу» всё, даже то, что призвано и создаётся культурой для его уничтожения. В этом смысле миф - тот «котлован», который грандиознее и прекраснее любых дворцов. Он - пустыня, скрывающая райский сад, невыразимый и неисчерпаемый. Сад, который открывается лишь тем, кто способен его понять и им восхищаться.

Если же рассматривать миф как пространственно-временное явление, он становится подобен прошлому, которое «съедает» настоящее, но по прошествии многих лет может в одно мгновение вместить былые тысячелетия и в одном слове отразить века, как для мистика капля вбирает в себя и отражает океан. Одновременно миф «отдаёт на заклание» людям то, от чего отказался сам, дабы могли они называть это мифом и за счёт критики его самоутверждаться.

В связи с этим, стоит подчеркнуть, что критиковать миф оказывается подобно тушиению пожара бензином уже хотя бы потому, что наиболее эффективно критику мифа можно осуществлять лишь с позиций другого мифа. Но поскольку, критика мифа согласно общему мнению может вестись только с научных позиций, сам факт критики обеспечивает критиков презумпцией от обвинений их позиций в мифологичности.

Неудивительно, что, стараясь максимально конкретизировать объект исследования и вместе с тем сохранить его истинный масштаб, Д. П. Козолупенко подчёркивает: «миф не есть просто текст или образ, принадлежащий определенной культуре (или определенному «слою» сознания или психики), - это не феномен культуры и даже не особый тип культуры, но одно из оснований культуры как таковой и одна из существенных составляющих человеческого мировосприятия в целом» [2, с. 14].

На первый взгляд подобная категоричность производит впечатление. Но на деле за ней проявляется некая окончательная сумбурность, выражаясь в том, что исследователь не может допустить, чтобы изучаемое им явление могло представать перед ним в разных качествах и ипостасях одновременно. Как будто то, что является одним из оснований культуры, не может быть при этом и культурным феноменом. Не может быть также образом, и реальностью одновременно. Не может принадлежать к «определенному «слою» сознания или психики» и прочее. Но почему? Потому что этого не может быть никогда? Или психика исследователя такого разнообразия в одном не выдержит? А миф, может быть, и является всем выше перечисленным одновременно. И если исследователь не видит этого, значит, до понимания мифа во всей его полноте и целостности он просто не дорос. Возможно поэтому, Д. П. Козолупенко и «съезжает» на определение мифа как «мерцающей структуры» [3]. В самом деле, а чем ещё может быть что-то яркое, живое и непонятное? Только чем миф как «мерцающая структура» отличается от северного сияния, бликов на воде или милиционской «мигалки», не понятно тоже [2, с. 9, 30-46].

На деле предлагаемая картина сложнее и одновременно проще, если понимать её суть. А она заключается в том, что у исследователя есть возможность рассматривать поэ-

зию как состояние или как текст [4; 5]. При этом, последнее не исключает того, что в известном смысле в качестве текста может рассматриваться и культура, и человек, и даже вселенная. Об этом, в частности, применительно к культуре не раз упоминал Ю.М. Лотман. «Культура в целом может рассматриваться как текст, - писал он в одной из своих работ. - Однако исключительно важно подчеркнуть, что это сложно устроенный текст, распадающийся на иерархию «текстов в текстах» и образующий сложные переплетения текстов» [6, с. 72]. Естественно, о мифе можно написать аналогично.

Впрочем, проблема этим не исчерпывается. Ведь представления о тексте, особенно под влиянием открытий в области семиологии за последние десятилетия поменялись [7]. Об этом, в частности, так писал Ю.М. Лотман: «Существенное отличие современного структурного анализа от формализма и раннего этапа структурных исследований заключается в самом выделении объекта анализа. Краеугольным камнем названных выше школ было представление об отдельном, изолированном, стабильном самодовлеющем тексте. Текст был и константой, и началом и концом исследования. Понятие текста по существу было априорным.

Современное семиотическое исследование также считает текст одним из исходных понятий, но сам текст мыслится не как некоторый стабильный объект, имеющий постоянные признаки, а в качестве функции. Как текст может выступать и отдельное произведение, и его часть, и композиционная группа, жанр, в конечном итоге – литература в целом. Дело здесь не в том, что в понятие текста вводится возможность расширения. Отличие имеет гораздо более принципиальный характер. В понятие текста вводится презумпция создателя и аудитории, причём эти последние могут не совпадать по своим объемам с реальным автором и реальной аудиторией» [6, с. 102].

Что касается воплощающегося в тексте мифа, то он ограничен сферой человеческой жизнедеятельности, но в рамках этой сферы его возможности безграничны [8]. Пребывая в состоянии непрекращающегося «культурного взрыва» (Ю.М. Лотман), он в одно мгновение создаёт миры, где нет ничего невозможного, так как пределы для своих возможностей человек определяет сам. В этих мирах человек всегда может укрыться от житейских проблем и быть победителем, становясь для них демиургом, творцом, создателем, богом. Они несут ему избавление и утешение, наполняют сознание образами, в которых человек нуждается, и ограждают от того, что его пугает. И уже поэтому мир мифа для человека всегда будет крайне привлекательным, как бы он публично его ни отрицал.

Начиная с древнего сказания и предания, повествующего о тех временах, которые были до начала всех начал, миф стал самой ранней и основной формой переживания и толкования мира [9]. «Матерью» всех знаний о мире и людях. Кладезем мудрости. Обыденной и сакральной философией народа, накопленной за века и тысячелетия и воплощённой в многочисленных сюжетах. Менялся опыт, менялся и миф. И теперь, спустя тысячи лет, миф хранит в себе богатый мир образов и символов, поэтической фантазии, что давно обратился в «неистощимый канал, по которому энергия космоса вливается в человеческую культуру» [10, с. 22].

Вот почему, при работе с мифом следует учитывать его смысловое напряжение, постоянную перекодировку образов, выявляющих сложный мифологический механизм. И именно поэтому, по мнению М. Элиаде, миф «есть одна из чрезвычайно сложных реальностей культуры, и его можно изучать и интерпретировать в самых разных многочисленных аспектах» [10, С. 21]. И в первую очередь речь идёт о создаваемом культурой с помощью мифа образе мира, который располагается между человеком и внешней реальностью [11].

Объявляя себя образом внешнего мира, он постоянно обращается к человеку, воздействуя на его сознание. И хотя мифический образ создаётся человеком, сам образ, став фактом сознания, активно формирует погружённого в него человека, постоянно воздействуя на него [12].

Литература

1. Пашинина Д.П. Основания мифа в культуре и миф как основание культуры [Электронный ресурс] / Д.П. Пашина. - Режим доступа:
http://anthropology.ru/ru/texts/pashinina/misl8_57.html
2. Козолупенко Д.П. Мифопоэтическое мировосприятие. М.: Канон+, 2009. 432 с.
3. Гудков Д.Б. Национальный миф и его отражение в языке [Электронный ресурс]
Режим доступа:
http://www.philol.msu.ru/~discours/index.php?option=com_content&task=view&id=267&Itemid=69
4. Косарев А.Ф. Философия мифа: Мифология и ее эвристическая значимость. М., СПб.: Университет. кн., 2000. - 303 с. - (Сер.: Humanitas);
5. Кузьмина Н.А. Интертекст и его роль в процессах эволюции поэтического языка. Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. ун-та; Омск: Изд-во Омск. гос. ун-та, 1999. 268 с.
6. Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб.: Искусство – СПБ, 2004. 704 с.
7. Кирилюк А.С. Универсалии культуры и семиотика дискурса. Миф. Одесса: Рось, 1996. 141 с.
8. Кияткина И.В. Онтогенетическое становления персонального мифа как оформление жизненного пространства человека // 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. 37-41.
9. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. 3-е изд., репринтное. М.: Издат. Фирма Восточная литература РАН, 2000. 408 с.
10. Альбедиль М.Ф. В магическом круге мифов. Миф. История. Жизнь. СПб.: Паритет, 2002. 336 с.
11. Зубко Г. В. Миф: взгляд на мироздание. Москва: Университетская кн., 2008. 357 с.
12. Ставицкий А.В. Современный миф и его основные функции. Севастополь: Рибест, 2012. 238 с.

УДК 130.2
Щеглова Л.В.

Неомифологизм постмодерна с точки зрения экзистенциальной философии

В гуманитарной науке хорошо осознан тот факт, что крушение метанарративов вместе с закатом культуры модерна привело к реактуализации архаического мышления и, соответственно, к неомифологизму. Игорю Смирнову принадлежит удачное высказывание о том, что постмодернизм – это эпоха, которая не страшится чужой лжи, потому что не стремится к собственной истине [1]. Понятия «постмодерн» и «постмодернизм», как известно, различаются, но в контексте нашей статьи они употребляются как синонимы и означают духовное и мировоззренческое состояние современности со всей совокупностью его познавательных практик и иных способов освоения мира. При этом вопрос о кризисе рационалистического мировоззрения с его стремлением к истине внешнего мира и подлинности внутреннего будет являться центральным, с позиции которого и будет рассмотрен современный повседневный мифологизм и его антропологические следствия.

Предшествующая постмодерну эпоха романтизма провозгласила ценности свободы, индивидуальности, творческого воображения, развития самобытных культур и их «единства в многообразии» в перспективе духовного и социального развития мировой цивилизации. Постмодерн является своего рода реакцией на историзм, прогрессизм и рационализм предшествующей эпохи. Новая «магическая эпоха» проявила себя прежде всего в искусстве, затем в идеологии панлингвизма, отразилась в философских практиках деконструкции, в отказе от этики добродетелей и лишь затем в очевидном изменении массового сознания под воздействием информационных технологий. Усиление роли магического сознания в современном мире хорошо описано Л. Иониным, который убедительно доказывает, что магическая форма неотделима от современного способа познания. «При нынешнем уровне развития техника непостижима: связь между нажатием кнопки и результатом обнаруживает черты магического действия» [2]. По мнению Ж.-Ф. Лиотара, технология оказывается не следствием «применения» научных суждений в промышленной и социальной практике, а средством получения самих этих научных суждений.

Сегодня мы видим практическое уничтожение благородных принципов романтизма. Массовая свобода без границ перешла в собственную противоположность, индивидуальность исчезла, творческое воображение сменилось магическим опытом, а ожидаемое «соборно – хоровое единство национальных прасимволических систем (равно как и прорастающих их них современных культур)» [3, с. 61] не осуществилось.

Вообще проблема соединения уникального и универсального является ключевой как для современной культуры, так и для мифологии. В этом смысле современная мифология и её предшествующие формы служили и служат одной и той же цели или, точнее, удовлетворяют одну и ту же базовую потребность. И это – потребность в безопасности и оправданности действий в сложном, непонятном и быстро меняющемся мире. Еще Б. Малиновский утверждал, что магия обеспечивает уверенность в ситуации неопределенности. А именно неопределенность стала хроническим состоянием цивилизации. Современные люди почти постоянно погружены в ситуацию стресса и выход из неё уже не может поддерживаться только шаманской практикой, хотя и этот способ очищения от страха (так же как вера в возможности фармацевтики) во всем мире только ширится.

Современная культура противится универсальным дискурсам, универсалистское видение мира осталось в прошлом. Процесс децентрации культуры привел также к кризису личностного начала, к реальной фрагментированности индивида и его нетождественности самому себе. Цельность личности, за которую так боролись романтики и экзистенци-

алисты, трансформировалась во множественность идентификаций, а свобода индивидуального самовыражения привела в социальном отношении к культуре «маски и причуд».

Если представить себе современное состояние человечества в качестве структуры, состоящей из элементов (индивидуов) и связей между ними, то, очевидно, что в «сетевом обществе» наибольшее значение имеют именно связи, а значимость и уникальность индивидов становится все более несущественной. Современная мифология пришла на смену прежней идеологии. Если ранее великие идеи человечества могли объединять большие человеческие коллективы без ущерба для индивидуального «Я», которое отождествляло себя с этими идеями, то современные мифы, как нам представляется, не в состоянии этого сделать. Другими словами, способна ли новая мифология эффективно организовывать пространство смыслов?

Современный миф является своего рода идеологией магической практики, объясняет и онтологизирует ее, однако, современная мифология, сохранив свою онтологическую функцию, стремительно утрачивает гносеологическую. Древний миф не был ложью, выдумкой, заблуждением, он адекватно отражал особую реальность сакрального мира, влияющую на мир повседневности, давал ему не столько объяснение, сколько оправдание. Современная массовая мифология погружает общественное сознание в тотальную ложь, транслируемую всей мощью медийного информационного потока. Она далеко не всегда поддерживает в индивиде уверенность в его способности адекватно внимать окружающее и целенаправленно воздействовать на него.

О том, как жить в мире неопределенности, интересно рассуждает Б. Латур в книге «Пересборка социального. Введение в акторно-сетевую теорию» [4]. В этом мире главная стратегия – это создание техник, которые бы доказали, что «у меня есть реальность, а у тебя этой реальности нет». Справедливость этого наблюдения хорошо доказывают такие большие «машины мифа» в современной России, как суд, митинг, выборы. Многослойная версия реальности создает новые жанры в литературе и кинематографе – байопик, мокьюментари (документари). Когда ложь, по словам А. Асмолова, есть «универальное построение реальности», то превращение фейка в миф неконтролируемо. В то же время регрессия к архаическому мышлению приводит к состоянию сознания, в котором отсутствует разграничение истинного и ложного, поскольку это сознание дологическое. «В архаическом мышлении ведь нет также и феномена наррации. Ее там заменяет мифологическое сознание, которое во многом напоминает картину шизофренического бреда. Масса отождествлений, из которых нельзя вычленить каких-то взятых истинных или ошибочных суждений. Последние вычленяются лишь при распаде архаического сознания. При этом чрезвычайно важно, что и сам язык мифологической стадии мышления устроен таким образом, что он принципиально не дает возможности для взятых отождествлений» [5, с. 117]. Принципиально здесь то, что невозможно отождествиться как с самим собой (прошлым и будущим), так и с Другим, который был важнейшим фактором для сознания эпохи модерна. Само разрушение мыслеобразующей парадигмы модерна связано с осознанием того факта, что между «Я» и «Другим», в отношении которого использовалась главным образом стратегия отталкивания (в силу специфики зеркального самопознания), на самом деле не существует границы. Понятно, что в этих условиях рациональное мышление с его специфическим методом объективации и анализа направляет разрушительный импульс против себя самого, как об этом точно написала венгерская исследовательница А. Хеллер [6, р. 2].

На наших глазах стремительно убывает ценность логики и абстрактного мышления, гаснет эпистемологический интерес. «А отсутствие логических категорий в мышлении есть отсутствие для такого мышления и в самой действительности подобного же рода противопоставления вещей и их свойств, качественных и количественных, их действий и др. <...> Эта идеология и эта логика есть мифология» [7, с. 251]. Однако современная мифология отличается от древней не только тем, что предшествующая ее форма оттакивалась столетиями, но и тем, что из современной ее версии, по нашему мнению, ушла поэзия, которая для романтиков и экзистенциалистов и означала подлинность. Нет более

культурного героя, все индивиды, в сущности, являются аспектами друг друга. Таким образом, все, что мы описали и отметили, является, безусловно, взглядом из прошлого с тем критическим отношением к следствиям своего собственного развития, которое было так свойственно парадигме модерна. Но если смотреть на современное состояние культуры из будущего, то такой взгляд, возможно, не будет страшиться нового перехода от гнониса к праксису. Ведь то, о чем только мечтали экзистенциалисты – индивидуальное и общественное преображение – становится возможным при нынешнем квантовом состоянии общечеловеческого бытия. И не только в духовном отношении, как думали романтики, но и во вполне материальном, как думали русские космисты.

Литература

1. Смирнов И.П. Психодиахронология. Психоистория русской литературы от романтизма до наших дней. [Электронный ресурс] / Сайт «LibFox». – Режим доступа: <https://www.libfox.ru/455751-igor-smirnov-psihodiahronologika-psihistoriya-russkoy-literatury-ot-romantizma-do-nashih-dney.html> (дата обращения: 13.04.2018).
2. Ионин Л. Новая магическая эпоха. [Электронный ресурс] / Сайт «Ruthenia». – Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/logos/number/47/13.pdf> (дата обращения: 11.04.2018).
3. Иванов А.В. Уровни русского самосознания // Вестник МГУ. 1993. № 6. С. 56-63.
4. Латур Бруно. Пересборка социального. Введение в акторно-сетевую теорию. [Электронный ресурс] / Сайт «Электронная библиотека RoyalLib.Com». – Режим доступа: https://royallib.com/book/latur_bruno/peresborka_sotsialnogo_vvedenie_v_aktornosetevuyu_teoriyu.html (дата обращения: 21.04.2018).
5. Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф: Труды по языкоznанию. М., 1982. 480 с.
6. Heller A. The three logics of modernity and the Double Bind of the modern imagination. Budapest, 2000. 31 р.
7. Руднев В.П. Тайна курочки рябы: Безумие и успех в культуре. М.: Независимая фирма «Класс», 2004. 304 с.

9. МИФ В ИСТОРИИ И ИСТОРИЧЕСКОМ ПОЛЕ СОЗНАНИЯ.

ОСОБЕННОСТИ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ.

ПРИЧИНЫ И ХАРАКТЕР ИСТОРИЧЕСКОЙ ПОЛИТИКИ.

БИТВА ЗА ИСТОРИЮ В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИЧЕСКОГО МИФОВОРЧЕСТВА.

СМЫСЛ И НАЗНАЧЕНИЕ МИФОИСТОРИИ.

ОСОБЕННОСТИ И РОЛЬ МИФОИСТОРИИ В ЖИЗНИ ОБЩЕСТВ И ГОСУДАРСТВ.

НАЦИОНАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ МИФ УКРАИНЫ

УДК 82.343+34:351.751

Арпентьева М.Р.

Миф: история и цензура

Один из важнейших моментов теории современной фольклористики, в том числе в контексте исследований мифологий, связан с вопросом форм и особенностей фольклора как феномена исторической памяти народа и, вместе с тем, феномена народного творчества. Особенno интересен в этом отношении миф. Миф – особый вид отражения истории народа. Этот вид несет на себе отпечатки того, что называют социальной цензурой: надзора сообщества за содержанием и распространением информации о его жизни, успехах и поражениях, героях и антигероях, правителях и обычных людях. Миф располагается «посредине» между историческими летописями и авторскими художественными произведениями, но не сводим к ним. Хорошо показана специфика мифа как жанра в работах П.Г. Богатырева, его структурно-функциональном подходе, а также многих других исследователей. Разнотечения и сходства мифов у народов разных этносов говорит о том, что в их основе лежат действительно имевшие место события, своеобразно интерпретированные и оформленные каждым народом. В пример можно привести такой эпос как Нартиада: этот эпос существует у целой группы народов Кавказа, а также весьма похож на эпосы других, часто весьма удаленных народов. Вместе с тем, разные версии Нартиады имеют значимые различия у разных этносов Кавказа: начиная с различий героев и их черт и заканчивая набором сюжетов, их «зачинов» и «завершений». Интересной темой является и взаимосвязь «канонических» сюжетов сакральных текстов и их фольклорно-мифических интерпретаций: так, А.Н. Афанасьев пишет, что «хотя простолюдин смотрит на легенду как на что-то священное, хотя в самом рассказе слышится иногда библейский оборот, тем не менее странно было бы в этих поэтических произведениях искать религиозно-догматического откровения народа, в его современном состоянии. Нет, это все памятники глубокой древности, того давнoproшедшего времени, когда благочестивый летописец, пораженный действительным смешением в жизни христианских идей и обрядов с языческими, назвал народ наш двоеверным» [1, с. VI]. Без учета авторского комментария фольклорные интерпретации таких текстов могут быть восприняты неоднозначно например, как собрание своеобразных народных толкований и «нелепых дополнений» к услышанному в храме о Библии и других текстах, подчас очень далеких от официальных богословских интерпретаций и самих текстов. Так, А.Н. Афанасьев, анализируя русские легенды как причудливое переплетение христианского мифа и языческих представлений народа, пишет, что народные легенды об Иисусе Христе, Спасителе полагают, что «Спаситель вместе с апостолами и теперь, как некогда во время земной своей жизни, ходит по земле, принимая на себя страннический вид убогого; испытуя людское милосердие, он наказует жестокосердых, жадных и скупых и награждает сострадательных и добрых. Это убеждение, проникнутое чистейшим нравственным характером, основано на том, что Спаситель о делах любви и милосердия к нищей братии проповедал как о делах любви и милосердия к Нему самому» [1, с. XV-XVI]. «С водворением новых, христианских начал народная фантазия не позабыла и не отринула тех прежних образов, в которых представ-

лялись ей взаимные отношения человека и природы... и касаясь событий, описанных в Ветхом и Новом Заветах, свободно допустила их в свои легендарные сказания» [1, с. VII]. «Народная песня и сказка... не раз обращалась к священному писанию и житиям святых, и отсюда почерпали материал для своих повествований: такое заимствование событий и лиц из библейской истории, самый взгляд на все житейское, выработавшийся под влиянием священных книг и отчасти отразившийся в народных произведениях, придали этим последним интерес более значительный духовный; ... как в стихах (духовных. — А.М.), так и в легендах заимствованный материал передается не в совершенной чистоте; напротив, он более или менее подчиняется произволу народной фантазии, видоизменяется сообразно ее требованиям и даже связывается с теми преданиями и повериями, которые уцелели от эпохи доисторической и которые, по-видимому, так противоположны началам христианского учения. История совершаet свой путь последовательно... старое не только надолго уживается с новым, но и взаимно проникаются друг другом... Так возникли многие средневековые апокрифические сочинения, так возникли и народные легенды, повествующие о создании мира, потопе, страшном суде...» [1, с. V-VI]. Совокупность этих верований образует своеобразный «народный паримийник». А.Н. Афанасьев считал, что из объемного прозаического религиозного фольклорного наследия подобные «дополнения» к ветхо- и новозаветным историям, читавшимся во время богослужений, приобрели дополнительную устойчивость и воспроизведимость. Богослужебные чтения наверняка «проводили» сказителей, посещавших литургию, на «активизацию» определенных сюжетных частей мифического, легендарного репертуара перед слушателями. К сожалению, тексты такого рода немногочисленны и их публикация подвергается государственной и религиозной цензуре: книга А.Н. Афанасьева вообще впервые издавалась в момент, когда государственными цензурными циркулярами был наложен строжайший запрет на открытые публикации исследований фольклора, в том числе по причине того, что «значительная часть сих ..., касаясь предметов духовного содержания, заключает в себе разные толкования, которые... могут иметь иногда и вредное влияние, в особенности на необразованных сельских обывателей» [5, с. 260]. Кроме того, любые упоминания библеизмов и библейских персонажей в религиозных и светских публикациях, также как и публикаций из иных сакральных текстов, сопровождались точными ссылками на эти тексты. Они были рекомендованы к печати: «книги духовного содержания укрепляют простолюдина верою и упнованием на святой промысел к новым трудам и к благодушному перенесению всякого рода лишений, между тем как книги светские рассеют его только на время, но в то же время ослабят его деятельность и терпение» [цит по: 5, с. 257].

Одна из ведущих проблем фольклористики, проблема специфики по сравнению с литературно-художественным авторским творчеством, поставлена и рассмотрена ученым в контексте структурно-функционального подхода. П.Г. Богатырев и Р.О. Якобсон ставят интересную проблему «востребованности» произведения автора народом, взаимосвязь и различия авторских и фольклорных литературных жанров. Они отмечают, что часто наивные исследователи отстаивают тезис о том, «что между устным творчеством и литературой нет принципиального различия и что как в первом, так и во втором случае мы имеем дело с несомненными продуктами индивидуального творчества» [3, с. 375], что исследователи и сам народ часто не знают, кто был создателем произведения, а также коммеморации или обряда, в которые оказывается включено произведение, но «это не противоречит индивидуальному творчеству, а только говорит за то, что обряд так древен, что мы не можем указать ни автора, ни условий возникновения» данного произведения, создавалось которое «в среде, где личность автора не представляла интереса, почему память о ней и не сохранилась... идея «коллективного» творчества здесь ни при чем». Однако, «обряда без санкции коллектива быть не может», «даже если в истоке того или другого обряда лежало индивидуальное проявление, путь от него к обряду так же далек, как путь от индивидуального уклона в речи до изменения в языке», «соотношение между художественным произведением, с одной стороны, и его объективацией, то есть ¹ так называемыми вариантами этого произведения при исполнении его разными людьми, с другой стороны,

совершенно аналогично соотношению между *langue* и *parole*. Подобно *langue*, фольклорное произведение внелично и существует только потенциально, это только комплекс известных норм и импульсов, канва актуальной традиции, которую исполнители расцвечивают узорами индивидуального творчества, подобно тому как поступают производители *parole* по отношению к *langue*. Насколько личные лингвистические / фольклорные новообразования соответствуют требованиям коллектива и «предвосхищают» возможную эволюцию *langue* (фольклора), настолько они становятся элементами этого *langue* (фольклорного произведения) [3, с. 376]. При этом «Литературное произведение объективировано, оно конкретно существует независимо от читателя, и каждый следующий читатель обращается непосредственно к произведению. Это не путь фольклорного произведения от исполнителя к исполнителю, а путь от произведения к исполнителю», «Литературное произведение не предопределено заранее цензурой, не может быть полностью из нее выведено, оно только приблизительно - частью верно, частью неверно - учитывает ее требования; некоторые запросы коллектива вообще не принимаются им во внимание» [3, с. 376-377]. Если авторское произведение «начинает существование» с момента фиксации на том или ином носителе, фольклорным фактом оно «становится... только с момента его принятия коллективом» [3, с. 376]. По этому поводу они также пишут, что «устное, созданное этим индивидуумом произведение оказывается по той или другой причине неприемлемым для коллектива, если прочие члены коллектива его не усваивают - оно осуждено на гибель. Его может спасти только случайная запись собирателя, когда он переносит его из сферы устного творчества в сферу письменной литературы...». По их мнению, «в фольклоре удерживаются только такие формы, которые для данного коллектива оказываются функционально пригодными. При этом, ...одна функция данной формы может быть заменена другой. Как только форма утрачивает свою функцию, она отмирает в фольклоре, тогда как в литературном произведении она сохраняет свое потенциальное существование». Они приводят пример так называемых «проклятых поэтов» («*roreto maudits*»), с течением времени оказывающихся востребованными. Однако, «непризнание и неприятие современников может ограничиться отдельными чертами, формальными особенностями, единичными мотивами. В таких случаях среда на свой лад перелицовывает произведение, а все отвергнутое средой просто не существует как фольклорный факт, оно оказывается вне употребления и отмирает» [3, с. 373-374].

Другой «историко-литературный пример... «вечные спутники», писатели, которые на протяжении веков интерпретируются по-разному разными направлениями, каждым по-своему и по-новому. Некоторые особенности этих писателей, которые были чужды, непонятны, ненужны и нежелательны современникам, получают позднее высокую оценку, внезапно оказываются актуальными, то есть становятся продуктивными факторами литературы». То есть, говоря о «рождении» того или иного произведения индивида как фольклорного факта и о его судьбе в фольклоре и культуре данной общности в целом, нужно понимать, что «существование фольклорного произведения предполагает усваивающую и санкционирующую его группу. При исследовании фольклора нужно постоянно иметь в виду как основной фактор предварительную цензуру коллектива» [2, с. 375]. Так, нужно различать внешне тождественные стихотворные формы в фольклоре и литературе: как отмечает М. Жус, понятия «стих» и «поэзия» связаны с литературным творчеством, а в приложении к устному творчеству применимы понятия «ритмическая схема» и «устный слог». Композиционные структуры в фольклоре являются опорой традиции и импровизации. Причем традиции и импровизаций специфической для разных групп и субгрупп, которые позволяют сравнивать разные группы фольклора с «особыми профессиональными языками», с большими или меньшими различиями между «производителями» и «потребителями» фольклора (профессиональные сказители, сказители-дилетанты, слушатели и т.д.). Редко, но случается, что устное поэтическое творчество выходит за рамки фольклора и теряет свойство коллективностью: согласованный коллектив профессионалов, например, жрецов, обладая сложившейся профессиональной традицией всеми средствами и силами удерживает произведения «особого значения» (например религиозные гимны и иные

«неприкословенные каноны») без каких-либо изменений столетиями. В итоге «творческой цензуры нет, нет импровизации, нет больше коллективного творчества» [3, с. 379-380]. В приведенном нами примере сказаний и легенд А.Н. Афанасьева произошло обратное, однако, «то что прошло «народную цензуру», было отвергнуто цензурой религиозной. И если государство в настоящее время не противится публикациям фольклоров и мифов, то церковь продолжает относится к ним непримиримо: там, где «канонический» текст нарушается «народным вымыслом», где канон подвергается угрозе исчезновения.

При этом «Типология фольклорных форм должна строиться независимо от типологии форм литературных» [3, с. 378]. При этом П.Г. Богатырев неоднократно отмечал, что исследователям фольклора «необходимо учитывать, что одновременно со строгим следованием нормам традиции одним из типичных и основных признаков всех видов народного искусства является импровизация их творцов-исполнителей», «бессознательное или сознательное изменение слышанного или виденного произведения», «исполнители эпоса не передают выученное наизусть, а пересказывают слышанное от других сказителей, творчески его перерабатывая», в том числе с учетом особенностей слушателей. Однако, «трудно найти резкую границу между принудительной и преднамеренной импровизацией» [2, с. 1,3,7]. Кроме того, важно различать импровизацию «подготовленную» (контаминацию сюжетов и мотивов) и «неподготовленную» (рекомандации сказочника или исполнителя, диалог со слушателями/зрителями и т.д.). Импровизация необходима, чтобы традиция не становилась штампом, теряющим воздейственность [6].

Таким образом, мифические произведения как часть фольклора – народной культуры этноса – выступают как результат социальной цензуры его истории. Как продукт цензуры, миф обладает стабильными сценариями и сюжетами, варьирование которых у разных этносов – носителей разных частей мифа – говорит о разнице интерпретаций исторических событий и о направленности социальной цензуры этноса в отношении данных интерпретаций. Разночтения и сходства мифов у народов разных этносов свидетельствуют о том, что в их основе лежат действительно имевшие место события. Вместе с тем, разные версии эпосов и мифов говорят о том что народы, нередко находившиеся «по разные стороны» от значимых для них общих событий (переделов власти и территории, войн и катастроф и т.д.), пережили и разные события, сформировавшие различные понимания прошедшего. Таким образом, изучение мифов как исторических свидетельств возможно и продуктивно: с учетом того, что миф является социальной интерпретацией истории, осуществленной те или иным этносом и созданной в целях социальной интеграции. В этом виде творчества роль социальной цензуры весьма значительна: без социальной цензуры нет эпоса, нет мифа.

Литература

1. Афанасьев А.Н. Народные русские легенды А. Н. Афанасьева. М.: Издание К. Солдатенкова и Н. Щепкина , 1859. 230 с.; М.: Наука, 1990. 322 с.
2. Богатырев П.Г. Традиция и импровизация в народном творчестве // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук (Москва, 3–10 августа 1964). М.: Наука, 1964. Отд. оттиск – рус. яз.. С. 1-5.
3. Богатырев П.Г., Якобсон Р.О. Фольклор как особая форма творчества // Богатырев П.Г. Вопросы народного творчества. М.: Искусство 1971. С. 369-383.
4. Боричевский И. Повести и предания славянского племени. СПб.: Изд. И. Боричевским. Ч. 1. 1840. XV, 185, 2 с., Ч. 2. Ценз. 1841. - 198 с.
5. Лемке М.К. Очерки по истории русской цензуры и журналистики XIX столетия. СПб.: Труд, 1904. 427 с.
6. Рейли М.В. Былинное творчество М.С. Крюковой: традиция и новации // Функционально-структуральный метод П.Г. Богатырева в современных исследованиях фольклора: Сборник статей и материалов / Отв. ред. С.П. Сорокина и Л.В. Фадеева. М.: Государственный институт искусствознания, 2015. С. 104-113.

УДК 323.1 (477)

Баранов А.В.

Проявления исторической политики в постсоветской украинской историографии нациестроительства

Актуальность темы в том, что после распада СССР научные сообщества постсоциалистических стран вовлеклись в идеологизированный процесс нациестроительства. Особенна важна в конструировании новых наций роль профессиональных историков, поскольку они могут создавать «упорядоченные» образы, осмысливать символы национальной гордости и ключевые события прошлого. Украинская историография нациестроительства одновременно решает задачи конструирования гражданской нации (на наш взгляд, малоуспешно) и этнополитической мобилизации (что несомненно с научным осмыслением истории).

Цель работы – определить проявления исторической политики в украинской историографии нациестроительства в 1990–2000-х гг.

Источниковую основу статьи составили обобщающие публикации украинских историков [1, 2] школьные [3] и вузовские [4] учебники и атласы [4], учебно-методические издания [5], материалы анкетных опросов, характеризующих восприятие истории в общественном мнении [6].

Степень изученности проблемы достаточно высока, но неравномерна по направлениям. В наибольшей мере российские историки С.В. Константинов, А.И. Ушаков [7], А.И. Миллер [8, 9, 10] уделяют внимание тенденциям «национализации» украинской историографии, стратегиям государственной власти в формировании национального самосознания средствами истории. Другое направление – анализ историографии ключевых дискуссионных аспектов истории Украины. Таковы работы о событиях Хмельниччины [11], дореволюционного украинского национализма [12], «украинизации» 1923–1932 гг. [13], Великой Отечественной войны [14]. Недостаточное внимание исследователей уделяется политико-институциональным условиям развития исторической науки в Украине, осмыслинию дискуссий 1990–2000-х гг. о нациестроительстве. Остаются малоизученными источники формирования исторических представлений, степень эффективности воздействия государственных и партийных трактовок истории на общественное мнение.

Методологическую основу статьи составляет концепция исторической памяти, предложенная М. Хальбваксом [15]. А.И. Миллер обобщает методы и идеологемы целенаправленной политизации истории, её государственного, этнократического или партийного контроля термином «историческая политика» [16, с. 20-23]. А.И. Миллер резонно подчеркивает, что историческая политика представляет собой серьезный вызов и угрозу для профессиональной исторической науки. Данная политика не нацелена на создание объективного знания о прошлом, на равноправный диалог специалистов и общества, на верификацию источников и методик анализа. Историческая политика, напротив, предполагает идеологический и цензурный контроль, стандартизацию «национально-лояльных» оценок прошлого [16, с. 22]. Целенаправленное разрушение позитивного «образа» общей истории России и Украины перерастает в работах многих историков постсоветской Украины в конструирование альтернативных концепций, ориентированных на догмы противопоставления «европейской» Украины и «азиатской» России [17].

Анализ научометрических показателей показывает, что ведущим аналитическим центром в данной сфере является Институт политических и этнонациональных исследований Национальной академии наук Украины (работы под редакцией Л.П. Нагорной [18], И.Ф. Кураса [19, 20], А.М. Майбороды [21], И.Т. Зварича [22], В.О. Котигоренко) [23]. Значителен вклад в прикладные этноисторические исследования экспертов Украинской

академии государственного управления при Президенте Украины – П.И. Надолишнего [24], М.И. Пирена [25], В.А. Ребкало и М.И. Обушний [26], Ю.И. Римаренко [27]. Важны также обобщающие работы В.Б. Евтуха [28], И.О. Кресиной [29].

Обобщенная интерпретация тенденций постсоветской историографии нациестроительства в Украине в аспекте дистанцирования от России, от общего имперского наследия обоснована А. Портновым [30]. Он отмечает демонтаж представлений о единой древнерусской народности; пересмотр атрибуции ролей «чужих, захватчиков» (вместо поляков и крымских татар эта роль приписывается русским), замену классовой борьбы в роли движущей силы на «национальную историю». Причём в 1990-х гг. преобладала грубо-примордиальная трактовка украинской нации, прямолинейно выраженная В. Сарбеем: «этнос, нация, ... сами эти понятия и означают народ» [31]. Т.е., игнорировался конструируемый характер современных наций, их нетождественность этническим группам на различных этапах их истории, не говоря уже о полиэтничном и многоязычном характере населения Украины. Деструктивный потенциал несла в себе и метафора «национальное возрождение», направлявшая ход мыслей в заданное русло воспевания извечно существующего народа, его борьбы за независимость.

Итогом такой установки стал поиск прародителей украинской нации в индоевропейцах, трипольцах и т.д. по логике этнополитической мобилизации. Для нее характерны гиперпозитивный образ «своей» общности, удревнение и восхваление её истории на фоне зеркально противоположных «образов врага», искусственная интеграция разнородных явлений и субъектов исторического процесса. Идеологическое измерение данной школы историографии – многочисленные труды об «украинской национальной идее» [32, 33].

Важным поворотным пунктом в развитии украинской историографии нациестроительства стало освоение теоретического инструментария современной западной этнополитологии, в которой доминируют парадигмы конструктивизма и инструментализма (работ Э. Хобсбаума, М. Хроха, Д. Ротшильда, Б. Андерсона и др.). Соответствующие переводы и комментарии, а затем и самостоятельные работы на основе данных методологий издаются с конца 1990-х гг. Особо отметим значение работ Г.В. Касьянова [2; 34, с. 295], вызвавших оживленную полемику. Сыграла важную роль в прикладном аспекте статья канадского профессора (украинца по происхождению) П.Р. Магочия. Он поставил вопрос об иерархии лояльностей украинцев в имперский период, что открыло возможность переосмыслить конкуренцию различных проектов идентичности [35], отвергнуть миф о непрерывном национальном строительстве. Другой представитель диаспоры, Дж.-П. Химка сформулировал четыре альтернативы развития идентичности галицких русин в XVIII–начале XX вв.: ассимиляция с поляками, «общерусская» идея, русинство и «украинский проект» [36]. Стали возможными объективный анализ причин возобладания украинства, сравнение ресурсов и структуры политических возможностей каждого из соперничающих проектов.

Таким образом, особенности формирования украинской историографии нациестроительства в конце XX–начале XXI вв. таковы. Украинская историография нациестроительства развивается по модели «периферийного национализма», предполагающей гиперпозитивный образ «своей» общности, слабость теоретических моделей и, соответственно, компенсаторную роль мифотворчества и «образа врага» в историческом самосознании.

Литература

1. Удовик С.Л. Історія Русі-України. Фотокнига. Київ: Ваклер, 2010. 734 с.
2. Касьянов Г.В. Україна 1991–2007: Нариси новітньої історії. Київ: Наш час, 2008. С. 120-141.
3. Мисан В.О. Рассказы по истории Украины. Учебник для 5-го класса. Киев: Генеза, 1997. С. 118-121, 178-182, 188-190, 193-199.

4. Політична історія України: Навчальний посібник. 2-е вид., доп. / за ред. В.І. Танцюри. Київ: Академвидав, 2008. 552 с.
5. Атлас з історії України (1900–1921 рр.). 10 клас / упоряд. О.В. Гісем, Д.В. Ісаєв, О.О. Мартинюк. Київ: Ін-т передових технологій, 2010. 20 с.; Атлас з історії України (1939–2005 рр.). 11 клас / упоряд. О.В. Гісем, Д.В. Ісаєв, О.О. Мартинюк. Київ: Ін-т передових технологій, 2009. 18 с.
6. Культура національної пам'яті: європейський та український досвід // Проблеми української політики: аналітичні доповіді / гол. редкол. Ю.А. Левенець. Київ: Ін-т політ. і етнонац. дослід. ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2010. С. 255-337.
7. Константинов С.В., Ушаков А.И. История после истории. Образы России на постсоветском пространстве. М.: АИРО-ХХ, 2001. С. 33-44, 137-142.
8. Миллер А.И. Прошлое и историческая память как факторы формирования дуализма идентичностей в современной Украине // Политическая наука. 2008. №1. С. 83-100.
9. Миллер А.И. Государство и нация в Украине после 2004 г.: анализ и попытка прогноза // Политическая наука. 2008. № 4. С. 109-124.
10. Миллер А.И. Политика строительства нации-государства на Украине // Политическая наука. 2010. № 1. С. 76-99.
11. Россия – Украина: история взаимоотношений / отв. ред.: А.И. Миллер, В.Ф. Репринцев, Б.Н. Флоря. М.: Языки славянской культуры, 1997. С. 39-114.
12. Там же. С. 145-156, 197-208.
13. Борисёнок Е.Ю. Феномен советской украинизации. 1920-е–1930-е годы. М.: Европа, 2006. 256 с.
14. Портнов А. Украинские образы Второй мировой войны // Вестник общественного мнения. 2011. № 2 (108). С. 86-92; Кринко Е.Ф. Изучение Великой Отечественной войны в российской и украинской историографии: институциональный аспект // Былые годы. Сочи, 2012. № 2 (24). С. 69-77.
15. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М.: Новое изд-во, 2007. 348 с.
16. Миллер А.И. Историческая политика в Восточной Европе начала XXI века // Историческая политика в XXI веке: Сб. статей. М.: Новое лит. обозрение, 2012. С. 7-32.
17. Касьянов Г. «Национализация» истории в Украине // Историческая политика в XXI веке: Сб. статей. М.: Новое лит. обозрение, 2012. С. 217-255.
18. Нагорна Л.П. Національна ідентичність в Україні. Київ: ІПіЕНД, 2002. 272 с.
19. Етнонаціональний розвиток України. Терміни, визначення, персоналії / відп. ред. Ю.І. Римаренко, І.Ф. Курас. Київ: Ін-т політ. і етнонац. дослідж. НАНУ, 1993. 800 с.
20. Етнополітологія в Україні. Становлення. Що далі?: Зб. / редкол. І.Ф. Курас (гол. ред.) та ін. Київ: Ін-т політ. і етнонац. дослідж. НАНУ, 2002. 295 с.
21. Мовна ситуація в Україні: між конфліктом и консенсусом / редкол. О.М. Майборода (гол.) та ін. Київ: Ін-т політ. і етнонац. дослідж. НАНУ, 2008. 398 с.
22. Зварич И.Т. Этнополитика в Украине: региональный контекст. Киев: Дельта, 2009. 316 с.
23. Котигоренко В.О. Етнічні противідчія и конфлікти в сучасній Україні: політолого-логічний концепт. Київ: Світогляд, 2004. 722 с.
24. Надолішній П.І. Розбудова нової системи врядування в Україні: Етнонаціональний аспект. Київ; Одеса: Вид-во УАДУ; Астропrint, 1999. 304 с.
25. Пірен М.І. Етнополітичні процеси в сучасній Україні. Київ: Вид-во УАДУ, 2003. 204 с.
26. Ребкало В.А., Обушний М.І., Майборода О.М. Етнонаціональні проблеми в сучасній Україні: досвід, проблеми, перспективи. Київ: Вид-во УАДУ, 1996. 116 с.
27. Україна: етнонаціональна палітра суспільного розвитку: Слов.-довід. / видп. ред. Ю.І. Римаренко. Київ: Вид-во УАДУ, 1997. 272 с.
28. Євтух В.Б. Етнополітика в Україні: правничий та культурологічний аспекти. Київ: Фенікс, 1997. 216 с.

29. Кресіна І.О. Українська національна свідомість і сучасні політичні процеси (Етнополітологічний аналіз). Київ: Вища шк., 1998. 392 с.
30. Портнов А. Україна: Сучасна історіографія українського націотворення: кілька спостережень // Процеси націотворення / упоряд. А. Каппелер. Київ: К.І.С., 2011. С. 39-47.
31. Сарбей В. Роздуми з приводу фундаментальної «Історії України» // Київська старовина. Київ, 1995. № 2. С. 8.
32. Черненко А. Українська національна ідея. Дніпропетровськ: Вид во ДДУ, 1994. 144 с.
33. Римаренко Ю.І. Українська національна ідея // Мала енциклопедія етногосударствознавства. Київ: Довіра; Генеза, 1996. С. 628, 626.
34. Касьянов Г.В. Теорії нації та націоналізму. Київ: Либідь, 1999. 352 с.
35. Магочій П.Р. Украинское национальное відродження: нова аналітична структура // Український національний журнал. Київ, 1991. № 3. С. 97-107.
36. Химка Дж.-П. Дружественные вмешательства: борьба с мифами в украинской истории XX в. // Историческая политика в XXI веке: Сб. статей. М.: Новое лит. обозр., 2012. С. 421-454.

УДК 940.21
Заиченко О.В.

Трансформации национальных мифов о «Герое» в Западной и Восточной Европе
*(сравнительно-исторический анализ на примере нарративов
об Арминии и Александре Невском)*

С эпохой Возрождения в недрах нарождающихся наций на востоке и западе Европы начинают формироваться основополагающие исторические мифы, ставшие главным средством конструирования национальной идентичности[1] и дававшие ответ на вопросы: «Кто Мы?» и «Кто Они?». Важной частью этих мифов стали нарративы о «Героях» - знаковых фигурах, с которыми формирующаяся нация могла бы идентифицировать себя и персонифицировать те положительные качества, которые сама себе приписывала. Как правило, на роль героев «избирались» эпические вожди с харизматической аурой, успешно противостоящие агрессии со стороны внешнего мира. Конструируемые светскими и церковными «интеллектуалами» образы вождей-освободителей занимают прочное место в исторической памяти своих народов и на протяжении веков являются важными позитивными символами коллективной интеграции, претерпевая с течением времени различные трансформации, соответствовавшие изменениям дискурсов о национальной идентичности, частью которых они являлись. В представленном докладе делается попытка проследить связи между трансформациями мифов о «Героях» и изменениями самовосприятия общностей, видевших в них свою репрезентацию, а также сравнить течение этих процессов в Западной и Восточной Европе.

В качестве «западноевропейской модели» национального мифотворчества нам представляется правомерным взять Германию, страну, которая, по мнению немецкого исследователя Герфрида Мюнклера, еще в начале XIX в. была «Эльдорадо политической мифологии», так как до государственного объединения мифы и символы были единственными формами общественно-политического самовыражения «опоздавшей нации» [2, с. 12]. Ее восточноевропейской альтернативой мы выбрали Россию с ее прочной, в отличие от Германии, властной «вертикалью» и государственной системой. Для немцев самой важной знаковой фигурой национальной памяти стал вождь германского племени херусков Арминий, объединивший разрозненные германские племена и одержавший в 9 г. н. э. в Тевтобургском лесу победу над римскими легионами наместника Галии и Германии Публия Квинтилия Вара, для русских – князь Александр Невский, разбивший в 1240 и 1242 гг. во главе новгородского ополчения шведов на Неве и рыцарей Тевтонского ордена на Чудском озере. Вне зависимости от того, как современники оценивали одержанные ими победы, с течением времени они стали восприниматься потомками как поворотный пункт национальной истории. Согласно немецкой исторической традиции великий полководец Арминий навсегда остановил наступление Рима на германские земли на правом берегу Рейна, что обеспечило политическую и культурную независимость германских племен от Римской империи: благодаря ему немцы навсегда остались немцами [3, с. 184]. Александр Невский, превратившись из новгородского князя, то есть регионального политического деятеля, в «вождя всего русского народа», не только спас русские земли от натиска шведов и немцев с Запада, и татаро-монгольского гната – с Востока, но и защитил православие от притязаний католического Рима, объявившего крестовый поход против «истинной веры» [4, с. 58-90]. Таким образом, русские и немцы, в конечном итоге, обязаны своим «Героям» сохранением национальной, а в случае России и религиозной идентичности, так как в самовосприятии народа понятия «русский» и «православный» сливаются воедино. Этим объясняется тот факт, что восточноевропейский нарратив об Александре Невском

был основан и тесно связан с религиозно-православным дискурсом. В отличие от западноевропейского мифа об Арминии, который, несмотря на то, что также использовался в религиозном дискурсе, всегда носил выраженный светский характер.

При анализе процесса формирования этих двух национальных мифов о Героях, несмотря на их значительную национальную и региональную специфику, связанную также и с фактором «монгольского присутствия» в Восточной Европе, нельзя не заметить определенное сходство условий и характера трансформации обоих героических нарративов, что позволяет говорить о наличии определенных тенденций, характерных как для Западной, так и для Восточной Европы.

Общим для обоих персонажей является тот факт, что о реальной жизни Арминия и Александра Невского до нас дошло очень мало информации, что дает простор для их мифологизации. Оба рассматриваемых нами мифа, сконструированных в основном в XVIII-XIX вв., создавались на основе более древних исторических нарративов, в результате многократного переосмыслиния уже имевшихся повествований. В основу мифа об Арминии был положен античный нарратив о «clades Variana», «Варовом побоище», опиравшийся на исторические сочинения Публия Корнелия Тацита, Веллея Патеркула и Диона Кассия, обнаруженные и опубликованные впервые в Италии в начале XVI в. С началом Реформации латинские тексты были переосмыслены и переработаны немецкими гуманистами, прежде всего, Ульрихом фон Гуттеном [5], в поисках политической аргументации против засилья римско-католической церкви. Поставив знак равенства между античным Римом и Римским папством, миф об Арминии с самого начала формировался как гуманистический манифест борьбы сторонников Реформации за политическую и религиозную свободу, культурную самобытность, а также за единство нации перед лицом более сильного и более цивилизованного соседа с Запада, будь то католический Рим или Франция. В этот же период Арминий становится частью династического дискурса как предок курфюрста Саксонии Фридриха II Мудрого, который, по мысли немецких гуманистов должен был, подобно новому Арминию, возглавить «борьбу с Римом».

Нарратив об Александре Невском первоначально был частью религиозно-сакрального дискурса, основанного на житийной литературе, повествующей, начиная с 1280-х гг., о святом князе, принявшим в конце жизни монашество, и связанных с ним чудесах [6]. До XVI в. Александр оставался местным святым, прежде всего, монахом-чудотворцем, популярность которого со временем значительно выросла, выйдя за рамки Владимиро-Сузdalской земли. Во второй половине XVI в. в период царствования Ивана IV Грозного для легитимации его наступательной политики, как на Западе, так и на Востоке, образ Александра Невского, уже не только монаха, но и воина, защитника православной веры от католического Рима и варварского монгольского ханства, становится наиболее востребованным. Культ святого князя распространяется по всей территории влияния православной церкви. В 1547 г. произошла его официальная канонизация. Одновременно он становится частью московского династического дискурса, как прародитель династии Даниловичей, заняв прочное место в генеалогических преданиях Московского государства [7], которые венчала фигура Ивана IV. Как в сакральном, так и в династическом дискурсе о святом князе с XVI в. также неотъемлемо присутствует тема «борьбы с безбожным Римом» в виде противопоставления русских-православных «латинянам», под которыми следовало иметь в виду шведов и Тевтонский орден.

Таким образом, начиная с XVI в., в ходе процесса конструирования национальных героических мифов, оба персонажа последовательно становились героями религиозного, династического, а затем национального и имперского дискурсов, причем в обоих случаях активизация мифа о «Герое» приходится на XVIII в. с последующей национализацией – в XIX в. В результате с одной стороны, происходит секуляризация образа Александра Невского, который в ходе преобразований Петра I, запретившего изображение святого в монашеском облачении, из инока превращается в полководца и само-

держца и тем самым прочно встраивается в новую политическую знаковую систему, в центре которой находится институт императорской власти. С другой стороны, происходит германизация образа Арминия, который утрачивает свое латинское имя и из героя античного нарратива превращается в немецкого национального героя херуска Германа. Востребованность как Арминия-Германа, так и Александра Невского в наибольшей степени возрастала в кризисные моменты национальной истории, связанные, прежде всего, с освободительными войнами, несущими угрозу национальной независимости: наполеоновскими походами начала XIX в., первой и второй мировыми войнами, а также борьбой за становление национальной государственности. В зависимости от обстоятельств нарративы о Героях каждый раз наделялись новыми смыслами. На смену борьбе православия и протестантизма с католическим Римом, борьбе за территории с более сильным соседом с Запада или Востока, пришла борьба с иностранным влиянием за национальную и культурную самобытность, борьба за государственное единство, политическая борьба с внутренними врагами за конституционные реформы и врагами внешними за политическое преобладание в Европе. Таким образом, конструируемые героические мифы формировали не только положительный образ «своих», но и негативный образ «чужого», образ «врага».

В XX в. оба героических нарратива в результате крушения Российской империи после первой мировой войны и падения Третьего Рейха – после второй, подверглись процессу демифологизации, сопровождавшемуся полной утратой сакрального смысла [2, 4]. В 90-е гг. в ходе трансформации национальной государственности, поиска новой идеологии и коллективной идентичности в России и Германии мы можем наблюдать возрождение старых мифов и попытку создания на их основе нового героического нарратива. Примером чему могут служить масштабные торжества в 2009 г. в Германии, посвященные двухтысячелетию легендарной победы Арминия в битве в Тевтобургском лесу [8], и титул «Имя России», присвоенный Александру Невскому по итогам голосования телезрителей в ходе реализации масштабного общенационального проекта в 2008 году.

Литература

1. Elwert G. Nationalismus und Ethnizität. Über Bildung von Wir-Gruppen//Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. 1989, N 41. S. 440 – 464.
2. Münkler H. Die Deutschen und ihre Mythen. Berlin: Rowohlt, 2009. 639 S.
3. Dörner A. Politischer Mythos und symbolische Politik Der Hermann-Mythos: Zur Entstehung des Nationalbewusstseins der Deutschen. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1996. 421 S.
4. Шенк Ф. Б. Александр Невский в русской культурной памяти. Пер. с нем. М.: НЛО, 2007. 577 с.
5. Roloff H.G. Der „Arminius“ des Ulrich von Gutten //Wiegels R., Woesler W. (Hrsg.) Arminius und die Varausschlacht. Geschichte-Mythos-Literatur. Paderborn: Schöningh, 1995. S. 11-238.
6. Lilienfeld F. Das Bild des „heiligen Herrschers“ in der ältesten Redaktion der Vita des Alexander Nevskij//Goltz H. (Hrsg.) Eikon und Logos.)Beiträge zur Erforschung byzantinischer Kulturtradition, Bd. 35). Halle, 1981. S. 141 – 158.
7. Werner P. Heiligkeit und Herrschaft in der Vita Alexander Nevskijs//Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte. 1973, Bd. 18. S. 55 - 72.
8. 2000 Jahre Varausschlacht: Imperium, Konflikt, Mythos. 3 Bde. Stuttgart: Theiss, 2009.

УДК 94(47).084.8

Касимов Р.Н.

О бытovanии некоторых мифологических сюжетов, связанных с историей Великой Отечественной войны

В годы Великой Отечественной войны напряжение военных лет находило свои проявления в мифологизации вещного окружения и событий вокруг отдельного человека.

Традиционно фольклористы фиксируют увеличение рассказов об удивительном, связанных с военной тематикой именно для периода Великой Отечественной войны [1, с. 289]. События того непростого времени воображение человека склонно воспринимать через знакомые мифологические персонажи прошлого [2, с. 202]. Война, естественным образом, ассоциируется в сознании простого человека со смертью, болезнями, голodom, холодом иувечьями [3, с. 54]. Традиционно она (Война) связывается в народном сознании с образом «женщины в белом» или «голой женщины» [3, с. 55]. Среди информаторов очень часто можно услышать похожий рассказ в разных населенных пунктах отличающийся лишь деталями о том, как к ним в дом сразу после войны или в военные годы приходили «духи», «существа в белом», «что-то белое» [4, с. 159]. Очевидно, именно так, в быличках, связанных, с темой войны и сюжетами ухода в армию, трансформируются традиционные образы Солдата и Смерти. В рекрутском обряде многих народов, моменты отправления в армию как ухода из жизни на тот свет, символического умирания человека на этом свете и воскрешения на том свете представлены очень ярко [4, с. 161]. В этой связи, ветераны часто вспоминают о том, что перед страхом смерти вспоминали о божественном [5, с. 35]. Свидетельствуют об этом и письма красноармейцев [6, с. 147]. Боязнь прогневить высшие силы перед лицом опасности заставляла вспомнить о привычных для традиционной культуры заветных обещаниях [6, с. 245]. Ситуация страха и неопределенности порождала рассказы о «страшных случаях», связанных с неверием в божественные силы [7, с. 126]. Впрочем, и небесная кара, и чудесное спасение могло быть также связано со стечением обстоятельств: человек оказывался не в том месте, где должен был находиться, в результате чего избегал гибели [3, с. 59].

Итак, страна воюет, а кормильцы ушли на фронт. Мужчин не осталось. Что делать женщине? Во время войны женщина, сама не желая этого, берет некоторые общественные функции на себя. Она в большинстве случаев является и автором и героем быличек, в которых во время войны хозяйка обращается к потусторонним силам, чтобы узнать о судьбе мужа, находящегося на фронте; прибегает к магическим ритуалам, чтобы защитить дом и детей от чужих людей. Знакомыми ей с детства традиционными способами: гаданием, обращением к бабушкам-знахаркам она пыталась успокоить себя в отсутствие других источников достоверной информации [1, с. 290].

Наиболее известные фольклорные сюжеты связаны с предсказаниями, знамениями войны (слова незнакомца, появление крыс), попытками с помощью определенных действий остановить войну (крестный ход), избеганием гибели благодаря помощи предков (родственников, известных личностей, народных героев), соблюдению запретов (не покидать город, не вывозить статуи), стечению обстоятельств (опоздание на катер) [3, с. 60].

Любопытно, что традиционные модели, персонажи не исчезают бесследно. Они, трансформируясь, находят свое новое звучание в культуре современного социума, в частности в среде поисковых отрядов. Ключевой темой, бытующих и возникающих среди поисковиков текстов, является Великая Отечественная война, образ Солдата, образ Смерти. У ныне живущих ветеранов эти сюжеты встречаются в воспоминаниях и письмах, как отголоски непосредственных переживаний ожидания смерти и боязни перед неизвестностью. У молодежи эти сюжеты актуализируются как переживания опосредованные, свя-

занные не столько со страхом физической смерти, сколько с естественной боязнью умерших, со страхом войны как неизвестности. Так, в субкультуре современных поисковых отрядов, участники которых занимаются эксгумацией останков солдат Великой Отечественной войны, рождаются сюжеты, наполненные традиционными образами и персонажами [8, с. 6]. Основная идея таких рассказов в диффузном проникновении: появление душ с того света среди людей и путешествия человека (во сне или наяву) в параллельные миры.

В заключении необходимо отметить, что Великая Отечественная война, как символ, продолжает оставаться значимым событием не только для непосредственных участников, но и для современного поколения. Схожесть фольклорных сюжетов военного времени и современных рассказов о «неведомых силах», связана, прежде всего, с яркими эмоциональными переживаниями человека, естественным страхом перед смертью в разных проявлениях, а также страхом перед неопределенностью – характерными эмоциями для любого времени и культуры.

Кроме того, символика Великой Победы обеды включается в конструкции державного сознания, обеспечивающие приоритет государственных интересов и массовую готовность перетерпеть любое лихолетье [4, с. 166]. Особенностью нашей державы является перманентный мобилизационный режим. В условиях покоя и стабильности страна погружается в «эпоху застоя», не порождающую ни врагов, ни героев. И, наоборот, в эпоху потрясений, таких, например, как войны, порождает сотни героев и тысячи их последователей [9, с. 214-215]. Летом 2018 года наша страна вспомнит о 77-летии с начала Великой Отечественной войны. Очевидно, что на фоне неспокойной внешнеполитической обстановки, интерпретаторов и комментаторов её истории, направляемых разными силами, станет больше, а мифологизация Великой Отечественной войны продолжится, органично включаясь в конструкции общегосударственного сознания россиян.

Литература

1. Мифы русского народа / Е. Левкиевская. М.: Астрель: АСТ, 2005. 528 с.
2. Культовые памятники и сакральные объекты бесермян: монография / Е.В. Попова; науч. ред. Г.А. Никитина; УИИЯЛ УрО РАН. Ижевск, 2011. 320 с.
3. Балашова А.Ф. Мифология российских столиц в годы Великой Отечественной войны: основные фольклорные сюжеты // Антропология города: Материалы конференции молодых ученых. Москва, 4-6 декабря 2013 г. М: ИЭА РАН, 2014. С. 54–61.
4. Касимов Р.Н. Великая Отечественная война как символ в коллективной памяти россиян // Историко-культурное наследие славянских народов Волго-Камского региона: научный альманах'2017 / Общ. ред. А.Е. Загребин; ред. кол.: В.С. Воронцов, Р.Н. Касимов, Д.А. Черниенко (отв. ред.). – Ижевск: ООО «Издательство «Шелест», 2017. – С. 159-168.
5. Наумов Д. Рассказы ветерана войны // Герои Великой Победы: сборник статей студентов по рассказам родственников – участников Великой Отечественной войны / составитель В.М. Яковleva. Чебоксары. Перфектум. 2013. С.17–35.
6. Сталинградская эпопея. Документы, рассекреченные ФСБ России: Воспоминания фельдмаршала Паульса; Дневники и письма солдат РККА и вермахта; Агентурные донесения; Протоколы допросов; Докладные записки особых отделов, фронтов и армий [Текст] / составители А.Т. Жадобин, В.В. Марковчин, Ю.В. Сигачев. М.: Издательский дом «Звонница-МГ», 2012. 495 с.
7. Харин Е.С. Русское зарубежье в годы войны: архиепископ Ювеналий (Килин) // «Патриотизм – духовный потенциал Великой Победы»: материалы Республиканской научно-практической конференции, посвященной 70-й годовщине Победы в Великой Отечественной войне 1941-1945 гг. (Ижевск, 29-30 апреля 2015 г.) / Под общ. ред. А.Е. Загребина и В.В. Пузанова: Сб. статей / УИИЯЛ УрО РАН. Ижевск. 2015. С.124–130.

8. Неклюдов С.Ю. Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности // Восточная демонология. От народных верований к литературе. М.: «Наследие». 1998. С. 4-43.
9. Касимов Р.Н. Современные мифологемы о героях, или о чём может рассказать ученику учитель истории // Народное образование. – №10. 2014. С. 214-220.

УДК 94(4)
Конопленко А.А.

Исторический миф об основании Ордена меченосцев в «Старшей ливонской Рифмованной хронике»

В 90-х гг. XIII в. [1; 2, с. 19-20] в Ливонском ландмейстерстве Тевтонского ордена был создан один из важных памятников истории северных крестовых походов – «Старшая ливонская Рифмованная хроника» [3]. Хроника написана неизвестным автором, возможно орденским герольдом, прибывшим в Ливонию предположительно в конце 70-х гг. XIII в. и рассказавшем в духе немецкой рыцарской поэзии о событиях ливонской истории от прибытия немцев в устье Западной Двины до 1290-х гг. В первой части произведения в центре авторского внимания – история Ордена меченосцев (Братства рыцарей Христовых), учрежденного в 1202 г., а в 1237 г. прекратившего самостоятельное существования после инкорпорирования в состав Тевтонского ордена. Ливонское ландмейстерство Тевтонского ордена стало фактически правопреемником организации меченосцев, унаследовав в немалой степени сложности его политического статуса и приоритеты его политики.

Об основании Ордена меченосцев автор «Рифмованной хроники» сообщает следующее: у христиан после неудачной миссионерской деятельности и смерти второго ливонского епископа Бертольда (1195–1198) было большое горе, и они ежедневно совещались между собою, пока наконец не отправили в Бремен послов просить, дабы им в Ливонию прислали главу по Божьей воле и желанному назначению. Тогда вызвался святой муж, по имени Альберт, ехать в Рим, и был он без замедления папою утвержден епископом, причем папа сказал: «Ты должен, так как того требуют обстоятельства страны, иметь власть учредить духовный орден по уставу тамплиеров, кои зовутся Божими рыцарями за морем и всюду. Они должны получать нерушимо по праву в вечную собственность третью часть людей и земли и состоять под охраною престола у всех пап и у меня» (приведено в переводе Е.В. Чешихина) [3, с. 532].

То есть инициатором создания Ордена меченосцев называется римский папа, а первый рижский епископ Альберт Буксгевден (1199–1229), фактический создатель ливонской колонии, обозначается не более как исполнитель воли апостольского престола. И что особенно важно – подчеркивается подчиненность вновь основанного братства меченосцев не епископу, а напрямую папскому престолу.

Однако подобное изложение событий явно мифологизировано и противоречит более раннему, подробному и достоверному источнику, принадлежащему перу современника Ордена меченосцев. Это «Хроника Ливонии» немецкого священника-миссионера Генриха Латвийского (ок. 1188–после 1259), соратника епископа Альберта [4]. Генрих так описывает создание корпорации меченосцев: священник Дитрих, который замещал в Ливонии епископа Альберта, в очередной раз отправившегося в Германию набирать крестоносцев, «предвидя вероломство ливов и боясь, что иначе нельзя будет противостоять массе язычников, для увеличения числа верующих и сохранения церкви среди неверных учредил... Братство рыцарей Христовых» [4, с. 76].

Таким образом, большинство исследователей считают основателем Ордена Альберта [5, с. 41; 6, с. 243; 7, с. 221-222] или действовавшего по его поручению и с вероятно-го папского благословения (которое, по сути, было не более, чем разрешением) Дитриха [5, с. 40–41; 8, с. 50; 9, с. 130]. А некоторые выдвинули предположение, что создание рыцарской организации вообще стало личной инициативой Дитриха [10, с. 63; 11, с. 15; 12, с. 72]. Наконец, в папской булле от 1204 г., адресованной духовенству Бременского архиепископства и призывающей к крестовому походу в Ливонию, основателем Ордена также называется епископ Альберт [13, № 14, с. 19].

Вопреки сообщению «Рифмованной хроники», фактическое утверждение папой Ордена меченосцев и определение его статуса состоялось лишь спустя восемь лет после его основания, в 1210 г. [13, № 16, с. 22-23], до того же заметного интереса к новой корпорации, кроме одного косвенного упоминания в вышеупомянутой булле 1204 г., курия не проявляла. В рассказе же «Рифмованной хроники» утверждение епископа Альберта и основание Ордена, происходят не только одновременно (хотя второе произошло спустя три года после первого), но и фактически выступают в одном ряду, двумя параллельными составляющими одного акта папской воли, что придает им видимость явлений равнозначных.

Почему же автору «Рифмованной хроники» оказалось нужным и по-видимому важным мифологизировать историю создания Ордена? Как указывалось выше, Ливонское ландмейстерство, являясь правопреемником меченосцев, по булле в Витербо [13, № 149, с. 191-193] унаследовало подчинение рижскому епископу (с 1255 г. – архиепископу). Зависимость эта меченосцев была обусловлена как раз именно тем, что Орден был создан местной церковной властью в лице епископа Альберта и, несмотря на то, что в силовом отношении значительно ее превосходил, на протяжении всего своего существования формально оставался у нее в подчинении.

В отличие от духовно-рыцарских орденов, таких, например, как тамплиеры, госпитальеры, Тевтонский и других, обладавших правом экземпции, то есть изъятия из подчинения местным церковным и светским властям, подотчетным напрямую папскому престолу. Борьба за освобождение от подчинения епископу стала одной из важнейших составляющих политической истории Ордена меченосцев в итоге так и осталась безуспешной, во многом определив его судьбу [14, с. 178-208].

Однако вымышленная история об основании организации меченосцев появляется, насколько известно, именно в конце XIII в. Почему именно в это время? Как указывалось, Тевтонский орден обладал экземпицией [15, с. 28; 16, с. 31]. Епископства Вармийское, Кульмское, Самбийское и Помезанское, возникшие на территории завоеванной тевтонцами Пруссии, были инкорпорированы в состав Тевтонского ордена, став частью его политической и церковной структуры. И только в Ливонии ситуация была иной. К 1283 г. Тевтонский орден решил свою главную задачу, после тяжелейших войн покорив Пруссию и устранив угрозу своей государственности, подавив к середине 1290-х гг. последние очаги их сопротивления. Это позволило тевтонцам перейти к решению «внутренних» проблем и начать борьбу с рижским архиепископом, другими ливонскими епископами и богатой Ригой за влияние в Ливонии.

Ареной противостояния стали соответственно ливонские земли, а в его авангарде шло Ливонское ландмейстерство, поддерживаемое из прусского «центра». Открытые столкновения начались в 1296 г., когда рижане в ответ на враждебные действия орденского комтура взяли и сожгли орденский замок. Однако Орден разбил сложившуюся против него коалицию архиепископа, дерптского и эзельского епископов, Риги. Архиепископ попал в плен и был освобожден лишь по папскому указанию.

С этого начался длительный конфликт, продолжавшийся с переменным успехом и в сложных коалиционных комбинациях (особую проблему для братьев-рыцарей создавали частные союзы архиепископа с литовцами [17, с. 420-421]) до 1330 г., когда Рига, главная опора архиепископа, капитулировала перед Орденом [18, с. 49-56]. Однако это поражение архиепископа было временным. И при его преемниках борьба неоднократно возобновлялась. Отстояв независимость от епископата, Орден в дальнейшем направил усилия на его подчинение [19, с. 42].

Как представляется, оформление мифа об основании Ордена меченосцев накануне прямого столкновения Ордена и епископата могло быть элементом орденской идеологической политики, направленной на оспаривание владетельных прав архиепископа в отношении Ливонского ландмейстерства, на обоснование справедливости орденских властных

претензий, осознание которой, с учетом средневековых реалий, было необходимым условием и залогом успешной борьбы.

Возможно, потребностями подчеркнуть величие Ливонского ландмейстерства, его военные заслуги, было обусловлено и само создание «Рифмованной хроники».

Любопытно, что миф оказался весьма живуч и воспроизведется в позднейших ливонских хрониках – Германа Вартберге (XIV в.) и Бальтазара Рюссова (XVI в.), авторы которых к Ордену никакого отношения не имели и никаких выгод от того не имели, но приводят вымышленную историю как не подлежащую сомнению.

Литература

1. Busch N. Die Greifswalder Dissertation über die livländische Reimchronik // Sitzungsberichte der Gesellschaft zur Geschichte und Altertumskunde der Ostseeprovinzen Rußlands. 1911. Riga, 1912. S. 7–14.
2. Зутис Я. Очерки по историографии Латвии. Рига: Латиздат, 1949. Ч. 1: Прибалтийско-немецкая историография. 259 с.
3. 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.
4. Origines Livoniae sacrae et civilis. Heinrich's des Letten älteste Chronik von Liefland, aufs neue herausgegeben und mit einer Einleitung // Scriptores rerum Livonicarum. Riga; Leipzig: Eduard Franzen's Verlags Comptoir, 1853. Bd. 1. S. 50–311.
5. Соловьев М.П. Очерк истории Прибалтийского края. СПб.: Типогр. С. Добродеева, 1883. 210 с.
6. Barraclough G. Die mittelalterlichen Grundlagen des Modernen Deutschland. Weimar: Böhlau, 1955. 381 s.
7. Фори А. Военно-монашеские ордена 1120–1312 // История крестовых походов / под ред. Дж. Райли-Смита. М.: Крон-пресс 1998. С. 215–251.
8. Benninghoven F. Der Orden der Schwertbrüder. Köln; Graz: Böhlau-Verlag, 1965. 525 s.
9. Кучкин В.А. Борьба Александра Невского против Тевтонского ордена // Восточная Европа в исторической ретроспективе: К 80-летию В.Т. Пашуто / под ред. Т.Н. Джаксон и Е.А. Мельниковой. М.: Языки русской культуры, 1999 (Studia historica). С. 130–137.
10. Rutenburg O. von. Geschichte der Ostseeprovinzen Liv-, Esth- und Kurland von der älteren Zeit. Leipzig: Verlag von Wilhelm Gugelmann, 1859. Bd. 1. 424 s.
11. Koch F. Livland und das Reich bis zum Jahre 1225. Posen: Verlag W. F. Häcker, 1943. 79 s.
12. Бойцов М.А., Ткаченко Н.Г. Вместо Палестины – Ливония // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 8. История. 1995. № 2. С. 59–77.
13. Liv-, Esth- und Curländischen Urkundenbuch nebst Regesten / hrsg. von F. G. Bunge. Reval: Druck fon Henr. Laamann in Dorpat, 1853. Bd. 1. 810 s.
14. Конопленко А.А. Орден меченосцев в политической истории Ливонии: дис. ... канд. ист. наук. Саратов, 2005. 293 с.
15. Булла папы Гонория III магистру и братьям Тевтонского ордена в Иерусалиме о предоставленных им привилегиях // Вестн. Москов. ун-та. 1984. Сер. 6. История. № 6. С. 28–33.
16. Бокман Х. Немецкий орден. Двенадцать глав из его истории. М.: Ладомир, 2004. 273 с.
17. Пашуто В.Т. Образование Литовского государства. М.: АН СССР, 1959. 352 с.

18. Арбузов Л.А. Очерк истории Лифляндии, Эстляндии и Курляндии. СПб.: Типогр. М.М. Стасюлевича, 1912. 302 с.
19. Бессуднова М.Б. Орденское облачение в контексте властных претензий Ливонского ордена конца XV века // Историческая психология государственного управления / под ред. А.А. Конопленко. Саратов: АНИО ЦПЭИ, 2017. Вып. 3. С. 40–54.

УДК 930.85
Крайнов Г.Н.

Мифы и историческая память

Миф (др.-греч. – сказание, предание) – это синкетическое, образное повествование о мире, явлениях природы и общества с целью формирования определенного мировоззрения людей. Миф создается для оправдания определенных общественно-политических установок, для утверждения определенного типа верований, общественного мнения и поведения людей. Мифологическое мышление по своей природе художественное, оно оперирует образами, а не понятиями и научными знаниями.

Историческая память – передаваемые людьми из поколения в поколение исторические сообщения, тексты, символы, образы, «места памяти» о событиях прошлого с целью осознанной самоидентификации. Она является связующим звеном между прошлым и настоящим, воспроизводит преемственность и непрерывность социального бытия. Актуализация феномена исторической памяти обусловлена также потребностью государства, политической элиты в усиении воздействия на массовое общественное сознание.

Наряду с научной историей, эпосом, хроникой и т.д., мифы являются одной из форм сохранения исторической памяти. На основе исторических представлений формируется и развивается национальное самосознание. Коллективная память истории необходима каждой цивилизации, обществу, государству. Потеря исторической памяти для народа равносильна потере памяти у человека, это разрушает общественное сознание. Поэтому завоеватели всегда оскверняли и уничтожали исторические памятники, так как убить память народа — значит убить сам народ. Примером этому могут служить разрушения фашистов в годы Великой Отечественной войны, отказ от советского прошлого в современной Украине, уничтожение советских памятников и мемориалов в европейских странах (например, в Польше, Прибалтике) и др.

Историческая память сегодня становится ареной идеологической борьбы, душевных драм и трагедий. Переоценка прошлого, переписывание истории, свержение кумиров разрывают хрупкую нить исторической памяти, изменяют энергетический потенциал общественной культуры. Меняются экспозиции в музеях, восстанавливаются стертые цензурой имена на картинах и фотографиях, возрождаются старые памятники и мифы. Все это ведет к трансформации исторической памяти и сознания.

Исследователи «исторической памяти» М. Хальбвакс (социолог), П. Нора (историк) отмечают, что коллективная память не совпадает с историей (имея ввиду историописание), что история начинается тогда, когда коллективная память сходит с социальной сцены [1, с. 22]. С этим нельзя полностью согласиться. Саму историю как продукт профессионального историописания можно считать частью исторической памяти, поскольку и сами историки причастны к формированию коллективной памяти и «новому мифостроительству» в условиях новой общественно-политической, культурной ситуации.

Попытаемся показать механизм, технологию воздействия мифа на формирование исторической памяти.

Различные образы прошлого, мифы создаются на основе несистематичных, отрывочных воспоминаний, сообщений, текстов, символов. Они видоизменяются, трансформируются исходя из интересов, потребностей конкретной личности, социальной группы, государства, возможно, все более отдаляясь от исторической действительности.

Процесс отбора исторических образов, мифов, актуализация тех или иных фактов связаны с такими понятиями, как коммеморация и рекоммеморация. Коммеморация – это сохранение в общественном сознании памяти о значимых событиях прошлого. Один из авторов этих понятий, А. Мегилл, определяет коммеморацию как процесс, когда «закон-

сированные воспоминания прошлых событий могут превратиться в нечто, родственное объектам религиозного почитания». Он считает, что когда возникает поклонение, «память превращается в нечто иное: память становится коммеморацией» [2, с. 110]. Отечественный исследователь Г.М. Агеева определяет коммеморацию как «увековечение памяти о событиях: сооружение памятников, организация музеев, определение знаменательных дат, праздники, массовые мероприятия и многое другое» [3, с. 156]. Таким образом, коммеморация рассматривается как целенаправленная актуализация исторической памяти, в том числе с использованием мифов. Такое «целенаправленное воспоминание» зачастую связано с образами конкретных персонажей, трагическими и драматическими историческими событиями (репрессии, революции, войны и др.). По мнению О.Б. Леонтьевой, механизм создания мифа вокруг реального исторического события не сложен: 1) необходимо соотнести повествование об этом событии с одним из «циркулирующих в мировой культуре универсальных сюжетов»; 2) отбросить из рассказа все «лишние» детали, мешающие узнаванию; 3) привести новые детали, более соответствующие мифическому прообразу...; 4) «перевести повествование в эмоциональный образный ряд») [4, с. 29]. При этом необходимо учитывать, что в структуре мифа уделяется внимание не только тексту, но и символам, знакам, а также пространству, месту памяти.

Рекоммеморация - целенаправленный и сознательный процесс забвения определенных трагических, болезненных для общества страниц истории, умалчивание о преступлениях, совершенных той или иной личностью, общностью в прошлом. Процесс «забвения» также следует трактовать как один из механизмов формирования исторической памяти. Это может иметь целенаправленный характер, когда из памяти людей сознательно стираются неприятные факты истории, «места памяти» и актуализируются «героические» вехи истории, в том числе и мифы.

Сегодня на Украине, в Прибалтийских странах путем дегероизации бывших героев и постановки на пьедестал новых пытаются не только переписать историю Великой Отечественной войны, но и создать новую концепцию войны. Молодое поколение не имеет исторической памяти о тех событиях, а лишь воспринимает дозированную и целенаправленную информацию, которая распространяется «новой властью». Путем фальсификации фактов, материалов, уничтожается историческая память народа и предпринимаются попытки сформировать новое самосознание общества и новые представления об истории, которые выгодны политическим силам, пришедшим к власти. Такая тенденция весьма опасна для общества, ведь утратив историческую память, оно теряет самоидентификацию и поддается внешнему контролю и управлению.

Таким образом, исторические мифы являются формой сохранения исторической памяти, они целенаправленно создаются для формирования у людей конкретного исторического сознания. В конечном счете, это будет влиять и на поведение людей, поэтому в изучении истории от мифологических представлений необходимо переходить к научному познанию фактов и событий.

Литература

1. Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. 2005, № 2-3. С. 8-27.
2. Мегилл А. Историческая эпистемология. М.: Канон+, 2007.
3. Агеева Г.М. Практики виртуальной коммеморации в библиотечно-информационной сфере // Библиотечное дело-2012: библиотечно-информационная деятельность в пространстве науки, культуры и образования. М.: МГУКИ, 2012. Ч. 1.
- 4 Леонтьева О.Б. Историческая память и образы прошлого в российской культуре XIX - начала XX вв. Самара, 2011.

УДК 94

Ставицкий А.В.

Миф в историческом поле культуры: психологический аспект

Одним из главных достоинств мифа является сохранение смыслового и символического единства при максимально возможном смысловом разнообразии. 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 пласти 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» [1].

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 циклический характер и идёт по замкнутому кругу, воплощаясь в идее «вечного возвращения».
6. Миф не развивается, являясь основой илиrudиментарным пережитком архаичного бытия.

Не удивительно, что, согласно общепринятой точке зрения, традиционный миф считается континуационным и образующим временную циклическую, 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 циклически, а исторически, расценивалось мыслителями как преодоление мифа вообще [2, с. 23], когда «миф как таковой уничтожался» [2, 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 означеный 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» [3]? 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» [4, с. 28].

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 [5] или Америки? Если миф посвящён отцам-основателям государства или о каком-то его конкретном типе [6]? 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 [7]. А может даже, сочетая оба варианта в одном, когда цикличность пропадает 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»⁷. 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, насыщающую цикличность во времени на 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: «From Here to Eternity»⁸, – но не менее развёрнута в плане соотношения пространственно временных параметров с вечностью.

⁷ 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.

⁸ From Here to Eternity (англ.)

Литература

1. 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).
2. Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. 2-е изд.. М.: Республика, 1994. 527 с.
3. Руднев В. Миф // Словарь культуры XX века [Электронный ресурс] / В. Руднев. - Режим доступа: <http://www.kulichki.com/moshkow//CULTURE/RUDNEW/slowar.txt>
4. Levi-Strauss C. Mythologiques. Le Cru et le Cuit. Paris, Plon, 1964.
5. Василенко А. М. Українська міфологічна лексика в художній літературі XIX ст.: Дис... канд. фіолол. наук. Ніжин, 2003. 223 с.
6. Андрієнко О. В. Соціальна міфологія у контексті суспільних трансформацій: Автореф. дис... канд. філос. наук. Донецьк, 2008. 19 с.
7. Заводюк В. Г. Политический миф: инвариант и процессы трансформации: Автореф. дис. ... канд. филос. наук / Сарат. гос. ун-т им. Н. Г. Чернышевского. Саратов, 1996. 17 с.

УДК 913.1

Харитонов А.М.

Географические мифы современной исторической науки

Современная историческая наука достаточно скептически воспринимает историческую географию на практике с точки зрения географии. Иначе как объяснить, что в истории историческая география считается вспомогательной исторической дисциплиной, призванной обслуживать исключительно нужды историка на географической карте, а сама география считает историческую географию самостоятельной наукой на стыке двух дисциплин – истории и географии [см. 1 и др.].

Пренебречь же географией историков нового времени, вероятно, заставили некоторые географические ошибки, вкравшиеся еще в античную географию. Ведь последняя считала необитаемыми жаркий и холодный климатические пояса земного шара. Арабская географическая школа средних веков также считала незаселенными земли к северу от реки Дон, хотя уже знала, что земли жаркого пояса обитаемы.

Потому и первые скандинавские историки, изучавшие античную географию вкупе с историей, вполне могли воспринимать их положения гиперкритически. Ведь их предки жили на «необитаемой» земле уже целый ряд поколений. По этой причине они могли пренебречь некоторыми географическими условиями в практике исторических исследований, которые затем укоренились и в русской истории.

Собственно, уже сами историки заметили, что незаметно проникнуть в Киев по переволокам с Балтийского моря по Неве и Днепру в Киев достаточно сложно. А есть ведь и более короткие маршруты.

Не все согласны и с теорией размещения легендарной страны Биармии скандинавских саг на Северной Двине. В.И. и И.П. Магидовичи [2] посчитали более приемлемым вариант с размещением загадочной страны по берегам Двины Западной вслед за А.Л. Никитиным [3]. Однако нам со временем и этот вариант не пришелся по душе.

Более того, с выходом в свет работы Е.С. Галкиной [4] автор данной работы выяснил для себя, что географических проблем в древнерусской географии более чем достаточно. Ведь арабские материалы (одни из наиболее надежных по истории Руси в этнографическом плане) плохо стыкуются с данными скандинавской географии о Древней Руси.

С подобным положением можно мириться только будучи плохо осведомленным о фактическом единстве географической науки с самых древних ее времен. А если еще учесть, что немалую часть современных историков заменяют переучившиеся на них бывшие переводчики, то истоки проблем становятся еще более понятны. Однако основную причину подобного положения автор-географ заподозрил в изначально неверной географической базе для данных восточных источников.

Ведь географические данные Идриси (пусть и несколько более поздние) указывают на положение хорошо известной арабам Русской реки на месте современной реки Кубань, тогда как историки упорно пропихивают вслед за классиками исторической науки на место Русской реки Дон. И это при том, что данные Идриси в общем-то серьезному сомнению не подвергаются даже некоторыми историками. Просто так общепринято.

Но если Русская река – Дон, то почему при этом данные восточных источников невозможно классифицировать по географическим признакам? Давайте сделаем базой Кубань и проверим, какие получатся результаты при этом.

А ведь стоит учесть, что арабская география Руси не знает земель за Доном, считая их «незаселенными землями севера», как было принято и в античной географии, как выясняется, что три центра Древней Руси (Славия, Куява, Арта) в восточных источниках предпочтительней искать в Причерноморье.

Мы [5] предложили считать ими Дунайскую Булгарию (Славии - Склавинии типичны для византийской и европейской географии Балканского полуострова), которую более поздний русский географический источник считал частью Руси [6], Киев (что Куява - Киев ни у кого из историков сомнений не вызывает) и Орду (= скандинавское Гарды, обычно относимое историками ко всей Руси).

Последнее уже очень похоже на некоторые воззрения Л.Н. Гумилева в отечественной истории и близко мнению непризнанных исторической наукой булгарских летописей. Не их ли материалами воспользовался опальный историк, не афишируя этого?

Любопытно, что никто из читателей не обратил внимания на «незначительную» географическую деталь в наших рассуждениях. Ведь хотя Украина и государство на берегах Черного моря, но ее современная столица для времен средневековья была расположена далековато от этого Русского моря.

Собственно, что летописный Киев и современная столица Украины есть разные города с одним и тем же именем мы заподозрили значительно раньше [7], и эта наша работа нашла некоторое понимание в географических кругах.

Способствовало такой нашей точке зрения и знакомство с работами В.А. Курбатова [8], который на ряде славянских, тюркских и иных примерах показал возможность восстановить путем ареально - векторного анализа маршруты передвижения наших предков по территории Европы и Азии в античности и средние века, в т.ч. по топониму с основой на Киев-, которых даже историкам известно несколько десятков.

Кстати, восточные источники получаются информативнее скандинавских. Скандинавы знают только Гарды и даже не знают туземное имя Киева, тогда как арабской географии известны 3 части Руси. Это-то и не удивительно. Арабская наука средних веков, в т.ч. географическая, тогда была на подъеме, между тем как христианская наука средневековья в Европе не заглядывала далее античных источников.

При этом выясняется, что арабский остров русов, который историки безуспешно ищут уже более сотни лет, вполне может быть получен из скандинавского топонима Хольмгард. Ведь если «хольм» есть «остров», то Гарды-то принято считать Русью (иначе Острогард – ср. остро(в)Гарды). Почему же не считать его островом Руси?

Правда, скандинавская и отечественная традиция преподносят Хольмгард как Великий Новгород, в котором правил Ярослав. А вот остров русов обычно помещают где-то на Тамани на Северном Кавказе. Впрочем, есть и другие мнения, но они плохо учитывают средневековой географический фактор. Ведь ранняя география Европы не забиралась на север далее Дуная, а первая карта Скандинавии появилась только в 1427 г. [9], карты же центра и севера Восточно-Европейской равнины появляются еще на столетие позже!

Однако был свой «Новгород» в свое время и в Крыму. Ведь именно так нужно переводить греческое Неаполис (скифский). Да и карта, приписываемая Птолемею, содержит указание на некий город Навар, возможно тот самый Новгород – Хольмгард [10]. Вот и кавказским князьям явно было сподручнее просить помощи у причерноморских русов, чем обращаться за ней в Великий Новгород, что заметил, однако, только военный историк А.Б. Широкорад.

Но как же готы, которые пришли в Причерноморье с Балтийского моря? А зачем им было оттуда приходить, если геты - готы известны на Дунае (Истр, ср. Вистула, Висла) еще со времен Александра Великого? Их остров гетов (тирагетов) в устье Днестра (античный Тирас) благополучно затонул после поднятия уровня Черного моря. Потому и двинулись они (остроготы – остро(в)готов) в поход на Вислу - Дунай, где жили когда-то ранее.

Да и само Балтийское море араб ал-Хараки считал Меотидой (Азовское море). Сходство в описании народов европейской Балтики и Азовского моря заметил и А.Г. Кузьмин. Добавим наличие топонима Варанголимен (Варяжский залив) в средневековом Крыму и все опять сходится на Азовском море. Оно и было первоначально морем-болотом античной географии. Тогда и варяги становятся «ложными» аварами по его берегам, а норманны ... летописными северянами (предки норманнов по их историческим ис-

точникам, мифам и легендам жили там, где и наши северяне – в Азии и на Дунае). А дунайские северяне-норманны действительно сыграли выдающуюся роль в формировании Дунайской Болгарии – части Руси.

Но сами русы? Представьте себе наше удивление, что свидетельство об их первоначальном местонахождении между Черным и Каспийским морем нашлось даже в одной летописи. Вот уж чего автор никак не ожидал. Ведь писать о том, что и так хорошо известно, на дорогом материале обычно не принято. Так вот хроника Литовская и Жмойтская под 1272 годом сообщает про «... русских княжат, которых панство было от мора Каспийского або Перского, которого зовут Фалимским, ажъ до мора Черного, Турсцкого ...»

Если же летописный Киев разместить где-то на реке Данаприс (не Борисфен!) с тремя устьями по некоторым летописям (вероятно, Русская река Кубань) рядом с Хольмгардом-Наваром, то неожиданно легенда о пришествии на Русь апостола Андрея станет весьма правдоподобной. Ведь Северный Кавказ географии знаком не так уж плохо.

Не в Великой ли Болгарии на Кавказе и появился этот рассказ с целью обоснования возможной автокефалии местной церкви? Ведь путь апостола по Кубани вверх приводил именно туда. А зачем иначе было придумывать легенду, которая у историков ныне вообще за достоверную не считается, вызывая лишь скептические усмешки?

Даже и для Биармии местечко где-нибудь на Кавказе вполне можно подыскать. Ведь прославивший ее «рыбий зуб» еще до времен Ивана Грозного можно было бы добыть на Каспии [см. 11]. А территория Кавказского заповедника и сегодня еще сохранила относительно богатый животных мир.

Здесь же на Кавказе проще отыскать и Гиперборейские и Рипейские горы античности – крайние северные пределы древней географии, что пытался сделать еще Л.А. Ельницкий [см. 12].

Имеются в этом районе и змеи (гюрза), которые могут одним укусом в ногу погубить взрослого мужчину, тогда как на «исторической» территории Руси водятся одни не столь уж и опасные гадюки, которым губить лишь младенцев, брошенных в траве нерадивыми родителями, при укусе в лицо. Да и «лютого зверя», повалившего коня со всадником, проще тогда списать на местный подвид некогда водившегося в Закавказье тигра, чем на довольно миролюбивую рысь.

Что же мы имеем в итоге? Многие исторические мифы сделали таковыми сами историки, т.к. зачастую самостоятельно не сумели разобраться в отдельных географических деталях.

Проведенная в общегеографических рамках средних веков географическая экспертиза показала, что историческая картина мира Евразии в современной науке получается ужасающая и шокирующая географическое воображение: Скандинавия, большая часть севера и центра Русской равнины и Средняя Азия в придачу оказались совершенно не знакомы не только античной, но и географии раннего (а значит и истории) средневековья, вопреки общепринятому мнению.

Так, реки Окс и Яксарт, что представляются историкам Амударьей и Сырдарьей, вполне могут быть заменены на Теджен и Мургаб. Современное исчезновение мощных среднеазиатских рек в низовьях из-за разбора на орошение вместе с Аральским морем тому порука [13].

Все в строгих рамках античной географии. Большинство вытесненных за пределы исторической географии историками географических фактов получают свое логическое объяснение. Не надо лезть далеко на север, который по греческой географии был необитаем.

А вот античного географа, который сделал бы обитаемыми территории далеко к северу от Причерноморья, всенепременно высмеяли бы тамошние знатоки географии за географическое невежество и новое мифотворчество. И такому географу бы еще сильно повезло, что он не прослыл бы еретиком, вздумай он это же утверждать в средние века.

Литература

1. Максаковский В.П. Историческая география мира. М.: Экопрос, 1997. 584 с.
2. Магидович В.И., Магидович И.П. Очерки по истории географических открытий. Открытия древних народов. М.: Центрполиграф, 2003. 448 с.
3. Никитин А.Л. Биармия и Древняя Русь // Вопросы истории. 1976. №7. С. 56-69.
4. Галкина Е.С. Тайны Русского каганата. М.: Вече, 2002. 430 с.
5. Харитонов А.М. Природные условия и этнокультурные факторы в формировании лексики германских, тюркских и славянских языков в древности и в средневековье // Германские, тюркские и славянские языки в поликультурном мире. Бишкек: КРСУ, 2017. С. 81-91.
6. Тихомиров М.Н. Список русских городов дальних и ближних // Исторические записки. М., 1952. Т.40. С.214-259.
7. Харитонов А.М. Где стоял летописный Киев? // География: проблемы науки и образования. LXII Герценовские чтения. Т.2. СПб.: Астерион, 2009. С.439-449.
8. Курбатов В.А. Славянские континенты: пути расселения наших предков (V – XIX вв.). М.: Изд-во Эксмо, Изд-во Алгоритм, 2005. 382 с.
9. Багров Л. История картографии. М.: ЗАО Центрполиграф, 2004. 320 с.
10. Харитонов А.М. О проблеме авторской принадлежности карт «Географии» Птолемея // Природное и культурное наследие: междисциплинарные исследования, сохранение и развитие. СПб: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2017. С.277-280.
11. Верещагин Н.К. Проблемы создания и хранения териоколлекций в биологических учреждениях России и СНГ. // Природа. 2003. №10. С. 85-88.
12. Ельницкий Л. А. Великие путешествия античного мира. М.: Ломоносовъ, 2013. 208 с.
13. Харитонов А.М. Впадала ли Амударья в Каспийское море? // География: инновации в науке и образовании. LXVI Герценовские чтения. СПб.: Астерион, 2013. С. 177-178.

УДК 94(477.7)

Шумилов Е. Н.

**Мнимый «Колумб Востока»
(миф о посещении монахом Юлианом Великой Венгрии)**

О путешествиях венгерского монаха Юлиана в 1235 – 1237 гг. на Восток в поисках прародины венгров написано немало научных и художественных произведений. Все они опираются на два исторических документа: «О существовании Великой Венгрии, обнаруженной братом Рихардом» и «Письмо брата Юлиана о монгольской войне» [1, с. 71-112].

Впервые о существовании Великой Венгрии – Hungaria Magna, где прежде жили венгры, стало известно со слов священника Отто. В ходе путешествия на Восток под видом купца он нашел, по его словам, людей, говоривших на венгерском языке, «и узнал от них, в какой стороне те живут, но в область их не входил, а наоборот вернулся в Венгрию, чтобы взять большее число братьев и они, возвратившись с ним, проповедали бы тем веру католическую» [1, с. 77]. Вскоре по возвращении Отто умер, «после того как объяснил всю дорогу для розыска» венгров, пребывавших в язычестве [1, с. 77-78].

В 1235 г. по маршруту, указанному Отто, отправилась, согласно документа «О существовании Великой Венгрии, обнаруженной братом Рихардом», новая группа венгерских монахов из четырех человек во главе с Юлианом, «сменив монашеское платье на мирское, отпустив бороды и волосы по примеру язычников» [1, с. 78]. Пройдя через балканскую Болгарию, они добрались до Константинополя, где сели на корабль и через 33 дня своего путешествия прибыли в Матрику (Таматарху, Тмутаракань), «где вождь и народ называют себя христианами, имея греческое писание и греческих священников. Государь там, говорят, имеет сто жен» [1, с. 78]. В Матрике монахи «сделали остановку на 50 дней в надежде на ожидаемых попутчиков» [1, с. 78].

В приведенных отрывках документа нас сразу настораживает слово «говорят». За время длительного пребывания в Матрике монахи могли бы узнать много достоверного об этом небольшом городке и его обитателях, а не довольствоваться слухами. Тем более, что к ним с лаской и заботой отнеслась госпожа, «которая была главной над ста женами короля» [1, с. 78], а она, естественно, точно знала число жен правителя. Именно по ее совету и с ее помощью, как свидетельствует указанный источник, монахи двинулись далее на Восток [1, с. 78].

И еще одна странность: у правителя Матрики, который называл себя православным христианином, был гарем из 100 жен! Но самый убийственный факт не этот. Дело в том, что Матрики тогда просто не существовало: город был уничтожен в ходе первого нашествия монголов в 1223 г. [2, с. 364]. Во второй половине XIII в. на его месте возникла небольшая фактория, где поселились католики-генуэзцы, а в 1346 г. Матрика (теперь уже Матрега) стала центром католического архиепископства [3, с. 144].

Данное обстоятельство заставляет нас усомниться в подлинности документа. Описание путешествия представлено в нем туманно, без четких ориентиров. Автор данного произведения ничего не знает о первом нашествии монголов на Северный Кавказ, ему ничего неизвестно о подготовках волжских булгар к защите своих рубежей от нового монгольского вторжения. По существу, текст состоит из многочисленных компиляций, взятых из других письменных источников. Мы не будем заострять на них внимание, так как это тема для специального исследования. Отметим лишь знакомые штампы, которые можно встретить у других средневековых авторов, типа описания мужчин Матрики, которые «наголо бреют головы и тщательно растягивают бороды, кроме знатных людей, которые, в знак знатности, оставляют над левым ухом немного волос, выбравая всю остальную голову» [1, с. 78]. Или о жестоких морданах (мордве), которые «язычники и настолько жестокие

люди, что у них тот человек, кто не убил многих людей, ни за что не считается; и когда кто-либо идет по дороге, то перед ним несут головы всех убитых им людей, и чем больше голов перед кем несут, тем выше он ценится. А из голов человеческих они делают чаши и особенно охотно пьют из них. Тому, кто не убил человека, не позволяют жениться» [1, с. 82]. Или о венграх-язычниках, «которые не имеют никакого понятия о боге, но не почитают и идолов, а живут, как звери. Земли не возделывают, едят мясо конское, волчье и тому подобное; пьют лошадиное молоко и кровь. Богаты конями и оружием и весьма отважны в войнах» [1, с. 81].

Не менее странной выглядит и встреча Юлиана близ большой реки Этиль с венграми-язычниками, которые «весьма внимательно слушали, так как язык у них совершенно венгерский: и они его понимали и он их» [1, с. 81]. За четыреста лет (с 830-х до 1230-х) пребывания венгров в южнорусских степях и Паннонии лексика венгерского языка претерпела кардинальные изменения. В современном языке венгров лишь 21 % слов финно-угорского происхождения, остальные – из славянских, германских, тюркских и других языков [4]. Поэтому Юлиан никак не мог общаться с мифическими венграми-язычниками без услуг переводчика.

С какой целью была сфабрикована венгерскими монахами данная фальшивка? Скорее всего, для того, чтобы получить финансирование на реальное путешествие на Восток для миссионерской работы. Об этом свидетельствуют бредовые заявления автора сочинения о том, что в мифическом городе Бунда в стране сарацинов Вела, «государь и народ той области открыто говорят, что вскоре им предстоит сделаться христианами и подчиниться римской церкви». Или о Волжской Булгарии: «В том царстве говорят в народе, что вскоре они должны стать христианами и подчиниться римской церкви». Или о русском правителе, который отказывается крестить морданов, заявляя: «Не мне надлежит это делать, а папе римскому. Ведь близко время, когда все мы должны принять веру римской церкви и подчиниться ее власти» [1, с. 80-82]. Иными словами Восток ждет – не дождется католических миссионеров, которые должны его осчастливить.

И эта фальшивка сработала: Юлиан получил разрешение от католических властей заниматься миссионерской деятельностью на Востоке. В 1237 г. он отправился туда через Русь, совершенно не подозревая о том, что на его пути окажутся монголы. Практически вся информация о монголах (татарам), представленная в «Письме брата Юлиана о монгольской войне», была почерпнута на Руси и из русских источников. Иногда в тексте «Письма» помимо татар мелькают морданы (они же мордуканы) и венгры-язычники, но о последних у Юлиана нет никаких конкретных данных, несмотря на то, что он будто бы ранее побывал на их родине. Его не интересуют мнимые венгры-язычники и их судьба. Всё внимание Юлиана сосредоточено на татарах и на стремлении предупредить католиков Запада о грядущей катастрофе, угрожающей им [1, с. 89-90].

В современной Венгрии память о монахе Юлиане, которого географ Ласло Бендефи провозгласил «Колумбом Востока», чтут и даже установили ему в 30-е годы XX в. памятник работы Антала Кароя [5]. Однако заслуги Юлиана явно преувеличены его соотечественниками, поскольку он был не исследователем, а являлся всего лишь католическим миссионером, для которого язычники, пусть даже сородичи, являлись объектом христианизации.

Литература

1. Известия венгерских миссионеров XIII-XIV вв. о татарах и восточной Европе // Исторический архив. Том III. М.-Л., 1940. С. 71-112.
2. Византийский словарь: в 2 т. СПб.: Амфора, РХГА, Издательство Олега Абышко. 2011. Т. 2.
3. Хотко С.Х. Генуэзцы в Черкесии (1266-1475) // Этюды по истории и культуре адыгов. Майкоп, 1998.

4. [Электронный ресурс] / Венгерский язык.- Режим доступа: chayxana/topic3304.html (дата обращения: 06.04.2018).

5. [Электронный ресурс] Режим доступа: www.kurier.hu/node/3280?quicktabs__=0 (дата обращения: 06.04.2018).

**10. МИФ КАК ИНСТРУМЕНТ ПОЛИТИКИ И ФАКТОР НАЦИОНАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ.
Роль мифа в межцивилизационном взаимодействии.
Миф в информационно-психологических, ментальных и консцептуальных
войнах. Роль мифа в идентификационных практиках и психотехниках**

УДК: 94(470-13)

Буровский А.М.

Исторические мифы в Крыму: непримируемое противоречие

Исторический миф – эмоционально окрашенное знание, в котором рациональные объективированные представления домысливаются и окрашиваются в оттенки, «нужные» культуре, народу, религии, цивилизации, государству.

Будет глубоко неверно считать мифами неточные, ложные или фантастические сведения о местах, мало знакомых древним или средневековым хронистам. Даже в исторически поздних сочинениях францисканского монаха Гильома де Рубрука (ок. 1220 – ок. 1293) [1], в «Турецких письмах» Ожье Гислена де Бусбека (1522-1592) [2] реалистичные наблюдения соседствуют с совершенно фантастическими сведениями. Что не делает эти сочинения мифологическими.

Точно так же мифами Крыма не стоит считать мифы, в которых упоминается Крым. Тут «обитала» преследуемая огромным оводом, превращенная в корову аргосская царевна Ио, жил бог Понт, насылавший бури... Но это мифы всего греческого (эллинского) мира. Какого то объяснения природы и истории именно Крыма в них не содержится.

Мифами Крыма имеет смысл назвать, во-первых, историческую мифологию жителей самого Крымского полуострова. Их объяснения, почему именно им исторически «предназначен» Крым, и почему это «их» земля.

Во-вторых, мифами Крыма допустимо считать мифологию, объясняющую принадлежность Крыма какому-либо народу, государству, цивилизации.

«Исторические мифы Крыма» – это целостные мифологические системы, объясняющие принадлежность Крыма народу или связь Крыма с народом.

Несомненно, в историческом прошлом сложились греческие, генуэзские, скифские, римские, византийские и золотоордынские мифы об истории Крыма. Часть из них вообще не известна. Как называли сами себя «тавры»? Достоверно не известно даже, на каком языке они говорили. Какие мифы о Крыме ходили в среде местных скифов? Об этом нет никаких сведений.

Сегодня эта древняя мифология может быть актуальна, только если она тем или иным образом включена в мифы, существующие сегодня и значимые для современного человека.

Даже исторически недавние мифы в большинстве политически не актуальны. В Германии середины XIX – 1940-х гг. сложилась целая «готская легенда», на основании которой присоединение Крыма к Германской империи стало отдаленной целью германского генерального штаба в 1914-1918 гг., а чуть позже – одной из актуальных идефикс национал-социализма.

Сегодня в полемике об истории и о политической принадлежности Крыма сталкиваются по меньшей мере четыре основных исторических мифа.

Самый распространенный в мире миф – о российской агрессии и о вторжении российских войск в Крым как неотъемлемую часть Республики Украина. Этот миф опирается на договор гетмана Скоропадского с курултаем крымских татар в 1918 г., на утверждение о заселении Крыма с территории Украины, на указ Президиума Верховного совета СССР от 19 февраля 1954 г. о передаче Крымской области Украинской ССР.

При этом игнорируется нелегитимность как «Державы» Скоропадского, созданной оккупационными германскими и австро-венгерскими войсками, так и курултая крымских татар. Договор этих самозваных «правительств» не более «законен», чем «раздел зон влияния» бандитскими шайками и несет не больше политических и юридических последствий.

Так же нелегитимен указа Верховного совета СССР, сделанный с многочисленными нарушениями законодательства и конституции СССР,

Выдвигать тезис «заселения Крымского полуострова с территории Украины» – это примерно то же самое, что обосновывать принадлежность Украине Дальнего Востока и Маньчжурии: в 1896-1913 гг. до половины переселенцев Российской империи прибывали в эти новые для России земли с территории Украины (из чего не следует, впрочем, что все они были украинцами).

Сведения о «теснейших связях» Крыма и исторической Украины вообще анекдотичны. Вряд ли к числу таких «связей» следует отнести походы войск гетмана П.К. Сагайдачного 1606-1616 гг., или поголовное истребление крымских татар на реке Самаре после их возвращения из набега. Так же трудно считать актом мирного созидания походы в Крым 1670-х гг. кошевого атамана запорожцев Ивана Дмитриевича Сирко или Серко. Впрочем, турки называли Серко «Урус-шайтаном», то есть «русским чёртом». Они-то его не считали украинцем [3, с. 95].

Миф об «исторической принадлежности» Крыма Украине стал актуальным только потому, что широко используется в geopolитической борьбе сверхдержав.

Второй по значительности «миф о Крыме» – российский миф. Если я назову его наиболее основательным с научной точки зрения, это непременно будет связано с национальной и политической принадлежностью автора. Тем не менее Российская федерация – наиболее последовательный наследник Древней Руси, а в «Повести временных лет» сказано: «А Дънепръ вътечеть в Понтьское море трьми жерелы, еже море словеть Руськое...».

Арабы в VI-VII вв., итальянцы до XVII в. изображали на картах «Русское море».

Один из создателей славянской азбуки, Константин Солунский в монашестве Кирилл, обнаружил в Крыму многочисленное русское население, помимо иврита и самаритянского письма, изучал также «руськое» письмо и «руський» язык.

Владимиру Святому в 988 г. понадобилось захватить Херсонес-Херсон-Корсунь, но называть его «украинским князем» способен только такой «историк», как создатель своего рода государствообразующего мифа Украины М. Грушевский [4].

Так же мало реально назвать «украинским государством» Тьмутаракань при княжении Мстислава, младшего брата Ярослава Мудрого.

Судя по всему, русское население, в рядах которого физически невозможно разделить будущих великороссов и малороссов, исчезло в Крыму только после турецкого завоевания XV столетия.

Два других мифа то ли обречены вечно оставаться чем-то второстепенным, то ли могут, в определенных исторических условиях, сделаться самостоятельными и сыграть важную политическую роль.

Миф о Крыме как некой самостоятельной сущности мало распространенный вне самого Крымского полуострова и даже мало известен. Носители мифа – политическая и экономическая «элита», сложившаяся на Полуострове в «украинскую» эпоху, между 1992 и 2014 годами. 22 лет хватило, чтобы местная по корням, хотя и очень молодая «элита» осознала себя некой самостоятельной общностью – если не этнокультурной, то политической.

Этот миф полностью игнорирует тот факт, что Крымский полуостров на протяжении всей известной нам истории входил в более широкие сущности. Судя по всему, и до греческой колонизации Крым составлял часть адыгейского культурно-исторического мира, а его субтропический юг с V века до н.э. – часть эллинистического мира. Точно так же степной север Полуострова был частью степного ираноязычного, а позднее – тюркоязычного мира. Характерно, что половцы владели степным Крымом, но их города – Сугров,

Чешуев, Балин, Шарукань (современный Харьков) лежат на территории современной Украины.

В силу своего геополитического положения Крым был особой частью Византийской империи, затем Турецкой и, наконец, Российской империи. Представления о его «самостоятельности» может культивироваться только в среде местной элиты, и только в условиях большой изоляции. Само существование мифа – яркое свидетельство этой изоляции от мира в «украинскую» эпоху.

Миф более опасен, чем кажется, потому что Крым – одно из тех мест на Земле (подобно Суматре, Сицилии или Цейлону), где очень долго могут существовать изолированные этнокультурные группы или даже политические образования, давно исчезнувшие на «Большой земле».

В числе народов Крыма известны синды – вероятно, предки индоевропейцев, ушедших в Индию [5] и ахейцы – греческие племена, захватившие Грецию до более поздних дорийцев.

Последние скифские погребения датируются в Крыму V веком н.э. – спустя 8 столетий после уничтожения скифского государства сарматами между 280 и 260 гг. до н.э.

Последний осколок Византии, государство Феодоро, уничтожен турками только в 1475 г., а последние готы истреблены крымскими татарами в XVIII в.

Без принятия специальных мер «местечковое» самосознание в Крыму может закрепиться и продолжаться сколь угодно долго.

Миф об «особом Крыме» может стать политически актуальным, если Западный мир сделает ставку не на передачу Крыма Украине (например, в случае ее развала), а на его отторжение от России в качестве самостоятельного субъекта.

В этом последнем случае особое значение приобретает крымско-татарский миф, согласно которому крымские татары – коренной народ Крыма, чье отчество завоевано и присвоено Российской империей.

Если по существу вопроса – татары (еще не «крымские») оказались на Полуострове не раньше XIV столетия. Судьба созданного ими Крымского ханства полностью зависела от геополитических факторов: противостояния мусульманского и христианского миров, с XVIII в. представленных Оттоманской и Российской империями, и от системы работорговли.

Завоевать Европу турки не могли. Их союзники-татары не могли захватить ни Польшу, ни Украину, ни Московию. Но опереться на Крым и создать чудовищный очаг напряжения мусульмане могли. Веками богатейшие земли от Курска и Орла и до побережья Черного моря лежали не освоенные, а жители христианского мира ждали ужаса нового набега.

В 1783 г. после присоединения Крыма к Российской империи, звонили все церковные колокола не только в России, но и в мире западного славянства, и в Австро-Венгерской империи: цивилизованный мир был счастлив избавлению от новых набегов за рабами.

Территория Крыма одна, а мифы разные. Мифы между собой не уживаются. Каждый миф обосновывает некое «историческое право», исключающее другие. Бессмысленно ждать их примирения. Деструкция мифов – удел интеллектуальной элиты, а не масс. Единственный шанс – продуманная пропаганда, последовательно ведущаяся десятилетиями. В наше время слово «депортация» в Крыму употребляется постоянно, тогда как слово «работорговля» фактически табуировано. Если Россия намерена оставить Крым за собой, должно быть ровно наоборот.

Литература

- 1.Путешествие в восточные страны Гильома Карпини де Рубрука. URL:
http://az.lib.ru/r/rubruk_g/text_0020.shtml
2. Ганина Н. А. Крымско-готский язык. – СПб: Алетейя, 2011.
3. Федоровський Ю. Р. Історія українського козацтва. Луганськ, 2006.
4. Грушевський М. Історія України-Руси. Тт. 1-4. Львів, 1904-1907.
5. Трубачев О. Н. *О синдах и их языке* // Вестник языкоznания. 1976. № 4. С. 41–44.

УДК 303.022+323.2
Завершинский К.Ф.

Политический миф как предмет исследований современной культурсоциологии

В реалиях растущей непредсказуемости современных политических коммуникаций умножается и объем научных и публицистических работ, отсылающих к понятиям «политический миф», «технологии мифологизации политики», «политика постправды», «квазинаучная мифологизация», «идеологический миф», претендующих на адекватное описание причин деградации значимости рационального, «истинного» знания в процессе продуцирования и распространения политической информации. Вместе с тем, при очевидном умножении философских, социологических и антропологических интерпретаций природы современных практик мифотворчества, в политологии сохраняется теоретическая инерция понимания политического мифа как комплекса коллективных, квазинаучных, антиисторических в своих основаниях, представлений («архетипов», «стереотипов», «ментальных моделей», символических ресурсов политической фетишизации и пропаганды). Подобные семантические продукты понимаются как некиеrudименты, пришедшие к нам из прошлого и влияющие, преимущественно «ретрессивно» на настоящее, посредством идеологической, пропагандистской активности правящих политических элит и контэрэлит. В связи с этим весьма актуальным представляется теоретическая remarque антрополога Я.Ассмана о методологических ограничениях научной интерпретаций на основе противопоставления «фикции» мифа и реальности «истории», поскольку мифическая «семиотизация космоса», имевшая место в обществах «абсолютного прошлого», устойчиво сохраняет свое социальное бытие и в реалиях интиоризации прошлого настоящим. Миф продолжает играть важную роль в «обоснования исторического прошлого», только уже посредством «семиотизации истории» [1, с. 80-85].

Реализация подобной исследовательской стратегии, ориентирующей на историчность и «современность» мифического, безотносительно от «консервативных» или «прогрессистских» трактовок его природы, продолжает, на наш взгляд, оставаться теоретической проблемной. Исследование современной мифодинамики в политике предполагает ответ на вопросы: в чем специфика коммуникативной природы политического мифа, обуславливающая его жизненность в современных практиках символизации политической реальности; в какой коммуникативной среде и как мифический нарратив и его символические репрезентации способны вступать в естественный симбиоз с современными рационалистическими политическими нарративами? Ответ на подобные вопросы предполагает выход за рамки традиционных социологических моделей социокультурной динамики, описывающих политico-культурный процесс с позиций «национального гражданина» и приоритета «либерально-демократических», социалистических, «консервативных» или иных идеологических ценностных ориентаций. Подобные способы описания ведут к теоретической редукции интерпретаций процесса современной фрагментации политico-культурного пространства и расширения сферы «политического воображения», амбивалентного и вариативного в своих коммуникативных проявлениях.

Более обоснованным представляется научный дискурс политico-культурных исследований, опирающийся на понятийные модели современной «культурсоциологии» (cultural sociology) и близких к этому направлению по своим интенциям научные стратегии современной антропологии политики и социологического неоинституционализма, представители которых подчеркивают перспективность понимания культуры как исторической формы социальной памяти, изучение которых должно опираться на анализ символовических структур сетей смыслов, обладающей коммуникативной автономией, в отличие

от исследовательских программ, где описание культурных феноменов редуцируется к ценностям, нормам, идеологиям, производным от структур формальных институтов или социально-психологических моделей коллективного сознания.

Изучение культуры, и политической культуры в частности, при таком подходе трансформируется в исследование «культурной pragmatики», нацеленной на исследование многообразных форм «социального перформанса», «драматургии власти». При этом индивидуализированные общества с рационализированными институтами демократического участия нуждаются в мифо-ритуальных практиках для поддержания устойчивости национальной идентичности. При этом социальный перформанс предстает как многослойный процесс социального конструирования и комплекс средств символического производства социальной власти, который порождает сакральные объекты и многообразные символические фигуры взаимодействия [2, р. 11–26; 3, р. 29–89].

Спецификация обозначенных выше теоретических посылок к предметной области политической мифологизации позволяет интерпретировать политический миф как значимый семантический компонент политической памяти, воспроизводящийся посредством многообразных мнемонических практик. Политические мифы, обеспечивая символизацию практик политического доминирования на уровне повседневности являются важным и необходимым звеном современных политических коммуникаций. Обозначенные теоретические подходы к интерпретации «работы» политического мифа позволяют сместить исследовательские акценты в описании динамики современных политических коммуникаций, связанной с перманентным обновлением представлений акторов о способах социального конструирования политического прошлого и умножением их самих в виде динамичных общностей, занятых продуцированием мифического контента.

Отвечая на обозначенные выше вопросы можно констатировать, что определяющее значение для выявления специфики политических мифов решающую роль играет культурно-историческое своеобразие символического оформления пространства и темпорального режима политической памяти в котором воспроизводится мифическое. Социальная память при этом выступает не столько «хранилищем прошлого», а пространством семантического «свертывания» представлений о прошлом в символические фигуры, которые стимулируют возникновение «обосновывающих воспоминаний», что позволяет новые ситуации распознавать, воспринимать как повторение некой «прошлой» ситуации. Социальная память проявляется в наличии «некоторых заведомо известных “предположений” о реальности, которые не нужно специально вводить в коммуникацию и обосновывать в ней» [4, с. 104; 5, с. 110]. Реализуя функции легитимации или делегитимации социального порядка через поддержание динамичного баланса в воспоминаниях акторов о властных отношениях, современная социальная память порождает формы политической памяти, создавая специфические политические идентичности (этнополитические, национальные) и символическую политику для воспроизведения политической памяти. Национальная память как историческая модификация политической памяти на данный момент является доминирующим способом поддержания и реконструкции семантически значимого прошлого в силу своей временной структуры, обеспечивающей большую «растяжимость во времени», и играет ведущую роль в легитимации политических институтов и конструировании политической преемственности [6]. Важным звеном подобного процесса является политический мифический нарратив как семантическое средство связи идеологических обоснований и практик фонового повседневного знания, когда идеологические символы и обоснования прошлого и будущего дополняются символизацией телесно-чувственного восприятия политического, посредством символизации событий героического и жертвенного.

Целью исследования «работы политической памяти» становятся ее «фигурации» [7], как меняющиеся отношения между прошлым и настоящим, обусловленные взаимосвязью процесса символической борьбы "памятей" в политическом поле и спецификой средств их передачи, жанров и профилей. Выявление потенциала действенности подоб-

ных символических фигур ("героя", "жертвы", "преступника" и т.п.) позволяет перевести в плоскость конкретного анализа влияния политической памяти на конструирование национальных идентичностей.

Таким образом, перспективным представляется видение специфики политического мифотворчества в его «прагматике», а не «ретрессивности» или «прогрессивности» содержания или притязания на истину. Мифологизация повседневности власти – неотъемлемая составляющая современных политических коммуникаций. Распространение новых медиатехнологий и биополитики существенно расширяет возможности для актуализации мифического, нередко делая его воздействие «более зловещим» чем в прошлом [8, р. 243-248, 259-260, 358], порождая многообразие «рационализированных политических мифов (новые «религиозные политические мифы», «научные политические мифы», «исторические политические мифы»). Политический миф презентирует себя как драматическое повествование о героической истории политических или неполитических сообществ, стремящихся к обретению политической солидарности. Любой политический миф вписывает эпизоды повседневной деятельности людей в нарратив драмы коллективного существования. В основе мифической символизации политики лежат «симбиотические символы», выражающие связь политических действий с «телесностью», телесно-чувственную осозаемость и действенность власти посредством многообразных фигур ("героического"). Поэтому политический миф – всегда не только объяснение, но и «практический аргумент». Миф может драматически обосновывать историю существующих политических обществ, отсылая к прошлому, воспринимаясь как «традиция», но он может сакрализовать политические взаимодействия через настоящее или отсылку к будущему, превращаясь в источник социальных реформ или революций.

В современном, при первом приближении весьма рационализированном обществе, нет политических движений и сопровождающих их когнитивных процессов, без эмоционально-чувственных презентаций, и нет процесса рационального осмысления без эмоционального фона. Современный политический миф следует рассматривать не только как индикатор массовой «иррациональной» политической энергетики, но, прежде всего, как специфический процесс социального конструирования политических идентичностей на основе артикуляции коллективной значимости повседневной деятельности людей.

Литература

1. Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности /Пер. с нем. М. М. Сокольской. М.: Языки славянской культуры, 2004. 368 с.
2. Alexander J. C. The meanings of social life: a cultural sociology. New York: Oxford University Press, 2003. 312 p.
3. Alexander J. C. Cultural pragmatics: social performance between ritual and strategy Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual / eds J. C. Alexander, B. Giesen, J. L. Mast. Cambridge University Press, 2006. P. 29–89.
4. Луман Н. Эволюция. М.: Издательство «Логос», 2005. 256 с.
5. Луман Н. Введение в системную теорию. М.: Издательство «Логос», 2007. 360 с.
6. Assmann A. Memory, Individual and Collective // The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis. New York, 2006. P. 210–226.
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 316.75
Зарубина Н.Н.

Механизмы и смыслы мифологизации денег в современном обществе

Отношение современного человека к деньгам в повседневной жизни нередко определяется не достижениями экономического или социального знания, а мифами, без анализа и критических рассуждений предлагающими принять определенные представления о них. Исследования показывают, что даже профессионалы - финансовые аналитики, валютные дилеры и проч. действуют, руководствуясь не только специальными знаниями, но и мифами, мотивирующими принятие решений, нередко идущих вразрез с собственно рыночной рациональностью [1, с. 249]. Сформировался *миф монетаристского универсализма*, в контексте которого язык денежной рациональности признается *универсальным метаязыком* для описания не только экономических, но и всех социальных, культурных, нравственных и проч. реалий. Отныне деньги являются не просто средством достижения конкретных благ, а подлинной “мерой всех вещей” — лишь успех в денежном выражении представляет собой самый верный знак и правоты, и справедливости, и ума, и добродетели, и даже, как показал М. Вебер, богоизбранности и спасения души. То, что не поддается описанию на этом языке, рассматривается как вне-semiotическая сфера, пребывающая вне цивилизации и даже как бы не существующая. Чтобы стать социальной и культурной реальностью, необходимо быть осмысленным в знаках метаязыка - получить денежный эквивалент в виде рыночной цены, воплощенный в расхожей формуле “Я стою столько-то”. В связи с этим представляется плодотворным раскрытие смыслов денег как важнейшего современного мифа.

Согласно Р. Барту, миф это *вторичная семиотическая система*, построенная на основании уже существующих в языке первичных конструкций: «то, что в первичной системе было знаком (итог ассоциации понятия и образа), во вторичной оказывается всего лишь означающим... Миф как бы возвышается на ступеньку над формальной системой первичных значений» [2, с. 239]. Мифы создаются не людьми, непосредственно занятыми *реальной практической*, предметно-преобразующей деятельностью — здесь формируются первичные семиотические конструкции, где непосредственно за словом стоит его реальный референт, а теми, кто так или иначе высказываетя по поводу этой деятельности, то есть имеет в качестве референтов не сами реальные объекты, а уже готовые концепты, на основе которых и создаются новые понятия: «в понятие (мифологизированное - Н.З.) влагается не столько сама реальность, сколько известное представление о ней» [2, с. 244]. Таким образом, миф денег возникает, когда над деньгами как категорией хозяйственной жизни надстраивается - в семиотическом смысле - огромный пласт оценок, интерпретаций, философских и этических максим, идеологических конструкций и всего, что люди думают о деньгах, имеющего лишь опосредованное отношение к ним как реальному компоненту экономической и хозяйственной жизни.

Миф денег, основанный на нравственном, религиозном, философском, научном и т.д. осмыслиении феномена денег, в традиционных нерыночных обществах только начинает складываться, и лишь в период утверждения капиталистического рынка возникают предпосылки для его формирования. Во-первых, в условиях рынка архаичные деньги, имеющие реальные означающие, соответствующие всегда конкретным формам социальных связей, постепенно заменяются деньгами как универсальной опосредующей абстракцией рыночного обмена. Из локального, обладающего конкретным значением средства реализации потребностей людей деньги превращаются в универсальную форму социальной связи, конституирующую многие особенности общества эпохи модерна. Именно то-

гда они оказываются в поле зрения философов, религиозных деятелей и прочих мыслителей, не занятых непосредственным осмыслинением хозяйственных практик, но помещающих деньги в широкий контекст социального и духовного развития.

Во-вторых, у буржуазии есть потребность в закреплении, увековечении сложившегося порядка. В этих целях она реализует свое символическое господство, состоящее в производстве символических систем и навязывании их другим классам, посредством создания разнообразных мифов [3, с. 63-65], утверждающих легитимность рыночного обмена и, соответственно, денежного обращения, как наиболее оптимального, «естественного» порядка вещей. Р. Барт подчеркивает, что буржуазный миф «постулирует неизменность Природы» и «стирает следы» человеческой активности, предлагая готовые застывшие ментальные конструкции, служащие моделью принятия решений и развития поведенческих стратегий [2, с. 276].

Миф, в том числе и миф денег, создается путем сознательного или стихийного использования ряда механизмов. Вслед за Р. Бартом, рассмотрим некоторые из них и проанализируем, как они работают при формировании мифа денег. Механизм «*тавтологии*», определение предмета через него же самого «служит укрытием, когда нам не хватает объяснений». Определяя предмет через него самого, стихийный или сознательный создатель мифа проявляет желание настоять на том, чтобы все оставалось, как есть, не вдаваться в сложные объяснения и рассуждения, отбросить рациональность, воспользовавшись лишь ее видимостью, имитацией [2, с.280]. Так, миф денег утверждает их универсальную значимость в качестве мерила всех ценностей, не вдаваясь в сложные рассуждения о том, подходят ли они на роль такого критерия, возможно ли реально все измерить деньгами.

Механизм « *тождества*» в процессе формирования мифа служит для того, чтобы оградить сознание от тех явлений и процессов, которые не укладываются в рамки мифического понятия, избавить реципиента от необходимости осмысливать и объяснять для себя существование *Иначе возможного*. Если нечто не вписывается в рамки мифа, механизм тождества позволяет, в зависимости от ситуации, либо игнорировать это как незначительное, либо отрицать как очевидное нарушение естественного порядка вещей и здравого смысла, либо провозгласить «экзотическим» явлением, в котором мы имеем дело с тем же мифологизированным предметом, но в несколько измененном виде. Согласно современному мифу, все измеряется деньгами. Но если что-то все-таки нельзя ими измерить, значит, это настолько незначительное явление, что на него не стоит и обращать внимание. Или, напротив, следует применить более сложный и изощренный механизм поиска денежного эквивалента, и все снова встанет на свои места и займет оправданное положение в иерархии ценностей. Такие, на первый взгляд, принципиально неизмеримые деньгами явления, как любовь, честь, справедливость и т.п. сегодня в контексте мифа денег или вообще отрицаются как нерациональное поведение, не согласующееся со здравым смыслом, или рассматриваются как нечто незначительное, с чем можно не считаться на фоне приоритета денежной выгоды. Либо же, напротив, за ними стремятся разглядеть очень сложные и далеко идущие расчеты, в конечном счете, все равно приводящие к деньгам как абсолютному эквиваленту.

В качестве одного из основных механизмов мифотворчества Р. Барт выделяет «*квантификацию качества*», то есть сведение качества к количеству. Этот механизм представляет особый интерес, поскольку для мифа денег он одновременно оказывается и важнейшим содержательным элементом. В качестве механизма мифотворчества квантификация качества является одним из способов снятия реального многообразия, сложности, разнокачественности явлений, их исторической динамики. Мифологизация предполагает, что вся «цветущая сложность» мира, требующая постоянных интеллектуальных усилий по ее восприятию, будет сведена к нескольким, а лучше одному параметру, представляющемуся наиболее «фундаментальным». Таким параметром оказывается количественная исчислимость, ставшая одной из основ позитивистского мировоззрения, утверждавшегося в западной культуре как раз в тот период, когда и товарно-денежные отношения утвержда-

лись в качестве универсальной формы экономических связей. Познавательные принципы эмпирических наук, по существу своему состоящие в исчислении различных параметров изучаемых объектов, а также возникновение понятия стоимости в политэкономии, постепенно сформировали представления об универсальности процедуры исчисления и ее фундаментальности по отношению к другим интеллектуальным процедурам: познать и понять – значит просчитать, исчислить. Миф денег в его современном виде констатирует универсальность денежного исчисления как средства оценки абсолютно всех предметов и явлений, возводит деньги (обладание ими, способность их зарабатывать и т.д.) в ранг универсального мерила достоинства и состоятельности личности («если ты умный, то покажи свои деньги», «если ты такой умный, то почему ты бедный?» и т.д.).

В начале XXI в. миф монетарного универсализма приобретает новые смыслы, что обусловлено трансформациями социально-экономических и коммуникационных реалий, прежде всего интенсивным развитием виртуальной экономики финансов и денег-симулякров, оторванных как от реального хозяйства, так и от рынка с присущими ему критериями эффективности и рациональности. Как утверждал Ж. Бодрийяр, экономика постмодерна производит замкнутый на самого себя код, а деньги оказываются пустыми знаками в том смысле, что не находятся в соответствии ни с реальной экономикой производства, ни даже с рыночным обращением [4, с. 68, 75-76]. Деньги эпохи постмодерна превращаются в пустой знак, которому можно приписать любые означаемые и означающие, поскольку он, вследствие именно этой универсальности, не несет никакого конкретного содержания. И если миф монетарного универсализма породил миф денег-божества, основанный на представлениях о господстве денег и рынка над обществом, то в эпоху постмодерна он трансформировался в миф *денег-стихии*. Принципиальное отличие состоит в том, что к Богу, как известно, ведет рациональное спасение, основанное на заповедях и соответствующих правилах жизни, и деньги рынка в качестве буржуазного мифа действительно, как подчеркивал Р. Барт, означают стабильность существующего порядка. А мифологема стихии предполагает неопределенность, игру случайностей, которую невозможно познать и рационально освоить. Так, книга одного из самых известных финансистов и биржевых игроков Дж. Сороса названа им «Алхимия финансов», что уже само по себе подчеркивает мифологические и мистические метафоры виртуальных финансовых игр, в процессе которых колоссальные суммы денег перемещаются, повинуясь не рациональности рынка, не экономической целесообразности, а *внерациональным* принципам удачи, успеха и поражения.

Современный миф денег, в отличие от буржуазного рыночного, не утверждает порядок, связанный с вполне реальным социально-экономическим устройством и описываемый конкретным метаязыком. В чрезвычайно сложной, принципиально неоднозначной, не имеющей ни ценностных, ни нравственных и эстетических, ни семантических метаязыковых доминант реальности постмодерна он утверждает наличие не порядка в рациональном модернистском смысле этого слова, а универсального кода, который способен служить общей основой для прочтения и интерпретации — а не упорядочения или объяснения! — этого разнообразия.

Литература

1. Козин Ш.К., Ахметова М.В. Мифологический мотив и манипулятивная деятельность на финансовых рынках // Современная российская мифология. М.: РГГУ, 2005.
2. Барт Р. Мифологии. М.: Изд-во имени Сабашниковых, 2000.
3. Бурдье П. Социология политики. М.: Socio-Logos, 1993.
4. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000.

УДК 32.019.5

Коновалов А.В.

Мифологизация индивидуального и общественного сознания в информационно-психологической войне: мотивы и механизмы

Миф в сознании индивида и в общественном сознании по-прежнему занимает доминирующее положение. Несколько веков западноевропейский человек предпринимал тщетные попытки наполнить окружающий его мир смыслом, сделать его понятным для себя и таким образом подчинить, заставить его существовать в угоду собственным желаниям и разумениям. Но в действительности тотальный смысл всего сущего все время ускользал от стремящегося к рационализации и идеализации мира человека разумного. Трагедия так называемого «цивилизованного и просвещенного» человека в том, что он без всяких на то оснований не просто выделил себя из мира и противопоставил себя ему, но и возвысил себя над миром. С тех пор он постоянно что-то подавляет, подчиняет, преодолевает, разрешает вокруг себя и внутри себя. Он силится подняться над собственной природой, отрицая то, без чего ему никак не обойтись. Он стремится в своей мыслительной деятельности избавиться от прежних предрассудков, неизбежно порождая предрассудки новые, лежащие в теоретических конструктах, упрощающих и ограничивающих действительность.

Разум человека не является универсальным инструментом, позволяющим приблизиться к объективности мира. Разум, вероятно, в той же мере, что и иррациональная природа психики человека, субъективны. А человеческая субъективность ограничивает раскрытие мира таким, какой он есть на самом деле. Потому что реальность всегда полнее и богаче как стихийно, иррационально возникающих представлений, так и рационально осмысленных. Она имеет безграничное переплетение различных взаимосвязей и взаимодействий. Запечатлеть, освоить все это многообразие связей не представляется возможным даже самому гениальному уму. У человечества, наверняка, есть свой порог понимания и отражения реальности в силу общего уровня интеллектуального развития. Но присущие разным людям психологические особенности не дают им в большей или меньшей степени дотягивать и до этого порога.

Итак, объединяет рациональные и иррациональные формы сознания то, что они не отражают в силу человеческой субъективности всей полноты и многогранности внешней и внутренней действительности (макрокосма и микрокосма). Поэтому нельзя со всей очевидностью утверждать, что рациональные формы сознания в большей степени раскрывают подлинную сущность вещей, нежели иррациональные.

С этим, конечно, не могут согласиться сторонники традиционного подхода к соотношению мифа, религии и науки, но подчеркивают определенную равнозначность мифосознания и мышления. Так, С.С. Васильев разводит миф (как иррациональный «способ переживания и объяснения жизни») и мифосознание – «способ и форму духовного освоения действительности, всеобщую форму общественного сознания на определенном этапе развития общества, постепенно вытесняемую на периферию сознания рациональными формами постижения действительности в связи с развитием научного знания...». Тем не менее, он признает: «Поскольку действительность неисчерпаема, а, следовательно, процесс познания безграничен, можно предположить, что мифосознание будет существовать, как неотъемлемый компонент в структуре сознания индивидуального и общественного до тех пор, пока существует непознанное в окружающем человека мире как природном, так и социальном» [1, с. 33].

Известный философ Х.-Г. Гадамер отвергал состоятельность разума и науки познать жизненное. То, «что является жизненным... в действительности никогда по-

настоящему не познается предметным сознанием, напряжением разума, который стремится проникнуть в закон явлений. Жизненное — не такого свойства, чтобы можно было извне достичь постижения жизненного. Напротив, единственный способ постичь жизненное — это постичь его изнутри» [2, с. 304].

Жизненное, не укладывающееся в строгие рамки логических конструкций, напротив лучше постигается через мифы.

К.-Г. Юнг оценивал мифы как неотъемлемую составляющую психики человека. В мифах непосредственно реализуются архетипы («мотивы», «первообразы») [3], присущие человеку, — некоторые устойчивые схемы, существующие в коллективном бессознательном. Архетипы отражают коллективную память, содержащуюся в психике каждого человека и связанную с индивидуальным сознанием.

Миф может выступать коллективным стереотипом, передающим традиционную модель поведения, сохраняющую устойчивость коллектива, общества из поколения в поколения. Иначе говоря, миф может быть проводником накопленного за многие поколения исторического опыта. Фактически мифы включены в культурное «ядро» цивилизации и способны консолидировать общество. Подобные возникающие иррационально устойчивые модели поведения, стереотипы можно было назвать культурными, а процесс образования культурных мифов и «окультуривания» (социализации) в этом ключе индивидов определяется как естественная мифологизация общественного и индивидуального сознания.

Но существуют и искусственно созданные стереотипы, служащие для «размывания», разрушения культурного «ядра» цивилизации. Они направлены на подрыв «культурного иммунитета» определенной общности — группы, народа, нации, государства. Производствуясь они могут в условиях информационно-психологической войны — совокупности информационных атак и контратак, наносимых с целью подавления воли субъектов к сопротивлению, подмены его коренных и текущих интересов.

Искусственная мифологизация сознания достигается приемами манипуляции сознания. В информационно-психологической войне желание одних манипулировать другими продиктовано скрытым конфликтом интересов. Точнее манипулятор об этом конфликте знает, а манипулируемый может и не догадываться.

Информационно-психологическая война может быть фазой или формой войны в целом как комплексного понятия и особенно актуальна в условиях гибридной войны, включающей информационные атаки, «импортируемые», так называемые «цветные» революции, провокации, террористические акты, подрывную деятельность, направленную на разрушение культурного «ядра» нации противника, деморализации, дегенерации объекта агрессии.

По мнению американского профессора Ф. Хоффмана, важнейшей чертой всех гибридных конфликтов является конвергенция — «физическое и психическое, военное и не военное слияние вооруженных сил и общества, государственных и негосударственных организаций и тех способностей, которыми они обладают» [4, с. 81]. Такая конвергенция предполагает «неясные, размытые формы войны», нацеленные на «уязвимости» страны противника. В гибридной войне применяются «иррегулярные, неконвенциональные и асимметричные методы ведения войны» [4, с. 69].

Под гибридной войной понимается вооруженное противостояние сторон, в котором помимо традиционных, классических вооружений используются новые инструменты — глобально сетевые, информационные (IT-технологии, средства глобального воздействия на массовое сознание). К акциям гибридной войны можно отнести изменение политической конъюнктуры в противоборствующем лагере, подрыв цивилизационных устоев или основ государственной политики противника в благоприятном для атакующих русле. Для успешного выполнения подобных акций эффективнее всего манипуляция сознанием.

Манипулятор особым образом воздействует на объект информационной атаки, побуждая его к активным действиям вопреки его воле и подлинным интересам. Наиболее

популярна такая технология манипуляции сознания, как изъятие проблемы из реального контекста, искажение привычного, традиционного контекста, дающего устойчивые ориентиры в распознавании мира; лишение объекта первоначальных смыслов и подмена их новыми, отвечающими интересам информационного агрессора; упрощение и принижение смыслов; десакрализация символов или лишение нравственного контекста символов и образов, что называется «семантическим терроризмом». Цели подмены смыслов и искажения традиционного контекстуального поля также служат такие приемы информационного воздействия, как смешение информации и мнения, дробление информации. Для усиления внушения, отвлечения внимания, подрыва психологической защиты используются технологии прикрытия авторитетом, нагнетания срочности и сенсационности сообщений, возбуждения наиболее ярких эмоций, тоталитаризм решений как лишение выбора информируемого. Главным же средством закрепления кодируемых в сознании жертвы информационной агрессии сообщений является повторение [5]. Важность этого приема отмечал еще в свое время рейхсминистр пропаганды Й. Геббельс.

Итак, средства массового вещания часто бесконтактны и односторонни по своей направленности, обратная связь здесь крайне затруднена (возможности возразить и быть услышанным в этом протесте сведены до минимума). Таким образом, технологии мифологизации общественного сознания через средства массового вещания наиболее эффективны, нежели способы обработки индивидуального сознания при непосредственном сближении противостоящих контактеров информационно-психологической войны.

Чтобы быть наиболее устойчивым к вызовам информационно-психологической войны, необходимо неустанно проявлять интерес к истории и культуре своего народа, всеми способами сохранять традиции исторической преемственности, с осторожностью относиться к новым идеологическим конструктам, вызывающим ощущение «культурного шока», формировать привычку критического оценивания всякого рода воздействий со стороны, особенно информационно-психологического характера. Только так можно противостоять искусственной мифологизации сознания. Выводя себя и других из состояния психологического рабства, обретаешь независимость в реальных отношениях.

Литература

1. Васильев С.С. Мифологизация массового сознания – к вопросу о философии и методологии исследования проблемы [Электронный ресурс] / С.С. Васильев / Сайт научной электронной библиотеки «Киберлинка» – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/v/mifologizatsiya-massovogo-soznaniya-k-voprosu-o-filosofii-i-metodologii-issledovaniyu-problemy> (дата обращения: 25.04.2018).
2. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики: Пер. с нем./Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
3. Юнг, К.-Г. Душа и миф. Шесть архетипов [Электронный ресурс] / К.-Г. Юнг / Сайт «Библиотека электронной литературы» – Режим доступа: <http://litresp.ru/chitat/ru/IO/yung-karl-gustav/dusha-i-mif-shestj-arhetipov> (дата обращения: 25.04.2018).
4. Ларина Е.С., Овчинский В.С. Мировойна. Все против всех. Новейшие концепции боевых действий англосаксов. М.: Книжный мир, 2015. 416 с.
5. Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием. М.: Алгоритм, 2000. 585 с.

УДК 130
Смирнов В.А.

Проблемы легитимности политической власти в контексте мифологизации современного российского общества

Специалисты в области мифологии утверждают, что мы живём в эпоху конструируемой реальности, создаваемой с помощью мифов. [13, с. 80; 16, с. 8] Мифы были всегда, но в наше время стремительного развития средств коммуникации резко возрастает опасность их использования в целях узкой группы лиц, владеющей необходимыми для производства и распространения мифов ресурсами [12, с. 16].

Возникает вопрос - можно ли избавиться от мифов, заменить их рациональными формами постижения реальности? История человечества даёт отрицательный ответ на этот вопрос. Мифы являлись и являются важнейшей частью человеческой жизнедеятельности. Избавиться от мифов и остановить процесс мифологизации нельзя. Это будет означать гибель культуры, а значит и самого социума. Но на современном этапе развития нашего общества данный процесс имеет свои характерные черты и особенности. Исследователи отмечают, что, с одной стороны, в России идёт «война мифов» - страна всё ещё находится на распутье, поскольку нет мифа, который стал бы национальной идеей и предопределил дальнейшее развитие общества, а с другой стороны, именно в современной России технологии мифотворчества развиваются опережающими темпами [9, с. 18-20; 16, с. 5-8, 11-13].

В связи с этим, перед отечественными обществоведами возникает необходимость в продолжении анализа сущности и тенденций дальнейшего развития противоречивого процесса мифологизации современного российского общества. С нашей точки зрения, этот анализ будет неполным без соотнесения данного процесса с особенностями и закономерностями процесса легитимации российской политической власти. Политическая власть, выступая важнейшим механизмом управления и организации всех сфер общественной жизнедеятельности, несмотря на смену эпох, общественно-экономических формаций, типов собственности, политических режимов, форм правления и государственного устройства, постоянно решала, решает, и будет решать ряд проблем, неизбежно воспроизводящихся на всех этапах её существования. Наиболее существенной из них является проблема самосохранения и самовоспроизведения власти «в себе» и «для себя». Успешность решения властью этой проблемы, в свою очередь, неразрывно связана с установлением и поддержанием необходимого уровня легитимности. Под легитимностью, в самом широком смысле, понимается способность власти создавать и поддерживать у подвластных убеждение в том, что она наделена правом принимать общезначимые решения, обязательные для выполнения всеми гражданами данного сообщества.

Как отмечают специалисты, без определённых политических мифов обеспечить легитимность власти, фактически, невозможно. Важнейшая функция политического мифа – это легитимация властных институтов и носителей верховной власти в стране. Миф является основой легитимности власти и её стражем одновременно. Поэтому покушение на основные политические мифы того или иного государства есть покушение на основы легитимности этого государства. За четыре столетия российская цивилизация пережила три национально-государственные катастрофы: в ходе первой «смуты» 1603-1613 гг. прекратили существование и династия Рюриковичей, и российская государственность; вторая «смута» 1917-1921 гг. покончила с монархическим государством и династией Романовых; результатом третьей «смуты» 1990-х гг. стал крах советской государственности и развал СССР. Все эти катастрофы начинались запуском механизма крушения старой системы мифов, обеспечивающих легитимность политической власти. Так, разрушение советской мифологии привело в конечном итоге к распаду СССР. В СССР советские мифы разби-

лись о систему «демократических» контрмифов. Из этого следует, что угроза стабильности власти будет существовать до тех пор, пока субъектам властных отношений не удастся выдвинуть такой проект мифологии, который примет большинство подвластных [6, с. 63-66; 16, с. 6, 60].

Таким образом, субъекты властных отношений кровно заинтересованы в конструировании, поддержании и внедрении весьма определённых мифов во все сферы общественной жизнедеятельности. Поэтому-то сущность и основные характеристики огромного большинства современных отечественных политических мифов и обусловлены, в значительной мере, особенностями процесса легитимации российской политической власти.

По мнению исследователей, этот процесс имеет свои специфические черты, которые заданы, как особенностями отечественной истории, так и своеобразием цивилизационного развития России. К данной специфике следует отнести то, что доминантной формой социальной интеграции российского социума (на протяжении столетий) выступала государственность, задающая единый для всех сфер общественной жизнедеятельности нормативно-ценостный порядок. Этот порядок, в самом общем смысле, представляет собой генерируемые государственной властью духовные основы национального единства нашего общества [3, с. 7-14; 5, с. 410-411; 7, с. 116-123]. История показывает, что политическая власть в России постоянно стремилась к трансформации исторического сознания и менталитета граждан, пытаясь создать соответствующие структуры (так называемые «вечные» мифы), оправдывающие её деятельность. Такими доминирующими мифами стали, прежде всего, этатизм и патернализм, которые являются в известной степени универсальными в массовом сознании россиян. Эти мифы, в конечном счёте, и обеспечивали субъектам политической власти возможность получения от подвластных желаемый уровень легитимности. В свою очередь, разрушение этих мифов, закономерно вело к потере легитимности и кризису всего комплекса властных отношений российского общества [4, с. 56-61; 16, с. 60-67].

В настоящее время, с точки зрения целого ряда обществоведов, эпоха трансформации российского социума, сопровождается очередным кризисом легитимности политической власти. Данный кризис обусловлен несколькими факторами. В цивилизационном аспекте он вызван кризисом этатизма и патернализма, как основных принципов нормативно-ценостного порядка, сливающегося в российской цивилизации с государственностью. В социальном плане он обусловлен, с одной стороны, скептицизмом и недовольством значительной части населения деятельностью государственной власти, а также политических партий, представляющих конкретные интересы; с другой стороны, слабостью самой власти, её неспособностью эффективно решать актуальные проблемы современной российской действительности [1, с. 450-460; 2, с. 9-17; 10, с. 5-7; 11, с. 120-128; 14, с. 604-606; 15, с. 353-358].

Как отмечали Н.Н. Моисеев и А.С. Панарин, основные субъекты российской политической власти не располагают вразумительной национально-государственной идеей: мифы либеральной экономики и демократии не могут стать её основанием, поскольку отторгаются и современной ментальностью значительной части населения, и культурными архетипами подавляющего его большинства. Государственная власть не может предложить обществу и «общее дело», кроме рассуждений о необходимости «выживания» в переходный период [9, с. 18-19; 10, с. 158-164].

В историко-культурном плане кризис вызван тем, что нынешние реформаторы в определённой степени повторяют опыт «вестернизаторов» прошлого, используя такую модель модернизации, которая ориентируется на положительные примеры других стран, без выяснения того, какие ценностные ориентации, духовные ценности жизнедеятельности людей скрываются за их достижениями. К тому же реформы в России проводятся на основе программно-целевого подхода в управлении, слабо учитывающего социокультурные возможности управляемой системы и исходящего из иллюзии о том, что «власть всесильна» [4, с. 55-56].

Из всего вышеизложенного следует, что процесс легитимации политической власти, с одной стороны, в значительной степени предопределяет тенденции и основные направления развития процесса мифологизации российской общественной жизни, а с другой стороны, сам во многом зависит от тех или иных мифов, господствующих в нашем обществе. В связи с этим, нам и представляется весьма перспективным обсуждение данной темы и продолжение исследований взаимовлияния и взаимозависимости этих процессов.

Литература

1. Арин О.А. Мир без России. М.: Эксмо, 2002. 341 с.
2. Болдырев Ю.Ю. О бочках мёда и ложках дёгтя. М.: Крымский Мост–9 Д, 2003. С. 45-68.
3. Валянский С.И. Русские горки: Возвращение в начало М.: Издательство АСТ, 2004. С. 113-119.
4. Заславская Т.И. Современное российское общество: Социальный механизм трансформации: Учебное пособие. М.: Дело, 2004. С. 43-49.
5. Зиновьев А.А. На пути к сверхобществу. М.: Изд-во Центрполиграф, 2000. С. 94-118.
6. Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. С. 45-58.
7. Майминас Е.З. О социально-экономических особенностях развития России // Общественные науки и современность. 1998. № 3. С. 116-123.
8. Макаренко В.П. Русская власть (теоретико-социологические проблемы). Ростов н/Д.: СКНЦ ВШ, 1998. С. 76-83.
9. Моисеев Н.Н. Размышления о современной политологии. М.: Изд-во МНПЭУ, 2000. С. 34-52.
10. Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М.: Эксмо, 2003. С. 34-39.
- Российская историческая политология. Курс лекций: Учебное пособие. Ростов н/Д., 1998. С 86-97.
11. Ротарь И. Мифы наших дней // Независимая газета. 28. 02. 2001.
12. Тощенко Ж.Т. Парадоксальный человек. М.: Гардарики, 2001. С. 115-119.
13. Фроянов И.Я. Погружение в бездну. М.: Эксмо, 2002. С. 38-45.
14. Фёдоров В.В., Цуладзе А.М. Эпоха Путина. М.: Эксмо, 2003. С. 56-71.
15. Цуладзе А. Политическая мифология. М.: Эксмо, 2003. С 89-93.

УДК 308
Снежкова И.А.

Политические мифы в информационно-психологической войне России и Украины

В настоящее время освещение политических процессов в мире превращается в откровенное мифотворчество. Использование политических мифов в информационной войне трактуется как информационно-пропагандистские и информационно-психологические операции, направленные на внесение изменений поведения индивида или широких масс населения посредством модификации их модели мира.

Основными методами создания политических мифов являются: дезинформация, тенденциозное освещение событий с выгодной для себя стороны, ложные информационные вбросы (фейки), предоставление неполной информации, привлечение авторитетного информатора для комментариев, перекладывание ответственности за одни и те же события на противоборствующую сторону, уничтожительные характеристики, гиперболизация событий, создание образа врага, эксплуатация сильных эмоций (страх, ненависть, жажда), использование провокационных лозунгов, карикатур) [1, с. 175-186].

В создании информационного мифа важны также чисто технические приемы - повторяемость фраз, фото – видео – звуко – монтаж, прерывание ТВ программ последними новостями или одной новостью, требующей заострения внимания на событии, выстраивание перед новостными программами краткой повестки дня для манипуляции нужной информацией. Наконец, важную роль играет отключение теле и радио каналов противника для распространения единственно «правильной» точки зрения. Введение цензуры на новостные программы внутри собственной страны, преследование неблагонадёжных журналистов также можно отнести к этим приемам.

К сожалению, новостные программы ведущих телеканалов мира все чаще пользуются информацией, позаимствованной из интернет-изданий, которые изобилуют недостоверными данными, слухами и специально сфабрикованной информацией.

Поскольку наше исследование строится на мифотворчестве современных украинских СМИ относительно России, в этой связи следует отметить фундаментальный труд А.В. Ставицкого, посвященный изучению создания украинскими учеными исторического украинского национального мифа, рассматривающего становление украинского государства с незапамятных времен [2].

В моей работе я приведу несколько конкретных информационных примеров из современных украинских СМИ, используемых украинской стороной в противостоянии с Россией, продемонстрировав технологию создания пропагандистских мифов.

1. Предоставление неполной информации. Суть приема заключается в том, что «невыгодная» информация изымается, остается только нужная для восприятия народом в данный период. Так, в ходе известного видеообращения Юлии Тимошенко к народу Украины 2 марта 2014 г. кандидат в президенты напоминает гражданам страны: «...в 1994 году Украина подписала Будапештский меморандум с Великобританией, США и Россией..., и объявляя войну нам, Путин объявляет ее Великобритании и США». При этом лидер партии «Батькивщина» забывает упомянуть, что документ так и не был ратифицирован ни одной из сторон [3].

2. Привлечение авторитетного информатора. Подыскивается авторитетный человек, из уст которого передаваемая информация звучит убедительнее. В качестве примера можно привести запущенную украинскими журналистами «утку» — осуждение захвата Крыма актером В. Золотухиным. Однако репортеры даже не удосужились выяснить, что известный актер умер еще 30 марта 2013 г., до событий на Майдане и дальнейшей эскала-

ции конфликта [4].

3. Использование масштабных психотравмирующих событий.

Авиакатастрофа Боинга «Малазийских авиалиний» на Украине в июле 2014 г. стала спусковым механизмом для создания широкого «санкционного» фронта против России, которую сразу обвинили в поддержке ополченцев, которые якобы сбили самолет с помощью зенитно-ракетного комплекса «Бук». При этом не было представлено достаточных доказательств ни в момент катастрофы, ни в результате работы комиссии по расследованию. Были лишь пространные заявления официальных лиц США и Европы, фотографии в соцсетях и приведены неубедительные домыслы экспертов. Российская версия,звученная генштабом, Западом не принималась в расчет. Не было ответов на ряд ключевых вопросов. Почему не закрыли воздушное пространство Украины, если там шли бои? Почему украинские диспетчеры допустили отклонение Боинга от маршрута, в сторону АТО? Почему власти Украины определили виновников трагедии мгновенно? Зачем были развернуты системы «Бук» украинских войск ПВО, если у ополченцев не было самолетов? По мнению российских экспертов, – самолет был уничтожен средствами поражения «земля – воздух» и «воздух – воздух». Известный блогер А. Шарий, разоблачающий недостоверную информацию в интернете, обратил внимание на совпадение номеров Бука № 312 в украинской передаче о достижениях украинских ракетчиков и демонстрацию украинцами якобы российского Бука с тем же номером [5].

4. Монтаж текста и фотографий из разных источников.

Широко освещался в СМИ скандал, разгоревшийся в конгрессе США вокруг сфабрикованных доказательств присутствия российской армии на Востоке Украины. Украинские представители - С. Семенченко, Ю. Береза и Т. Тетерук, в феврале 2015 г. передали американскому сенатору республиканцу Д. Инхому фотографии, призванные доказать присутствие российских войск и танковых колонн на Украине. Однако, фотографии при дальнейшем рассмотрении оказались сделанными в Грузии в 2008 г. (на фотографиях запечатлены горы, которых нет на Донбассе). Это обстоятельство крайне раздосадовало американцев [6].

5. Использование иронической заведомо ложной информации. В результате санкций в России начался голод, вещает журналистка О. Ярмелюк: «Население голодает, ловит в лесах ежей и бобров и питается ими» [7].

Как видим, к сожалению, СМИ стали основным инструментом по созданию отрицательных мифов о неудобных странах. Если бы наработки информационной войны использовались в мирных целях. Для этого нужно, чтобы СМИ не гнались за отрицательной сенсацией, а показывали больше материалов, обединяющих противоборствующие стороны, освещали бы страдания обеих сторон, объясняли бы мотивы поступков противоположной стороны, формировали бы варианты мирного разрешения процесса.

Литература

1. Снежкова И.А. Отражение гибридной войны в электронных ресурсах Украины и России // Вестник антропологии. 2016. №4. С. 175-186.
2. Ставицкий А.В. Национально-исторический миф Украины. Севастополь: Рибест, 2015. 748 с.
3. Тимошенко Ю.В. призвала возродить Будапештский меморандум. [Электронный ресурс] / Сайт «Izvesnia». - Режим доступа: <https://iz.ru/710251/2018-02-18/timoshenko-prizvala-vozrodit-budapeshtskii-format-peregovorov> (дата обращения 25.05.2018).
4. Золотухин против захвата Крыма. 2014 [Электронный ресурс] / Сайт «ЯПланъ».
5. Анатолий Шарий. Найден тот самый «российский Бук», который сбил Боинг, он оказался украинский. [Электронный ресурс] / Сайт Мир тесен. -Видеоблог Шария. - Ресурс доступа: <http://www.mt-sm> (дата обращения: 25.05.2018).

6. Делегация украинских депутатов предоставила конгрессмену США ложные фотографии о российских войсках на Украине 2015. [Электронный ресурс] /Сайт «Unian».

- Режим доступа: <https://www.unian.net/politics/1044864-bereza-skandal-v-ssha-s-fotografiyami-iz-gruzii-inspirirovan-rossiey.html> (дата обращения: 25.05.2018).

7. Ярмлюк О. В России голод, в Подмосковье едят ежей. [Электронный ресурс] /Сайт Newsland. - Режим доступа: **Ошибка! Недопустимый объект гиперссылки.** (дата обращения 25.05.2018).

УДК 32

Ставицкий А.В.

Мифоистория как проявление общенационального нарциссизма

Известно, что, будучи гуманитарной наукой, история весьма благосклонна к мифу и мифотворчеству. Особенно в тех случаях, когда речь идёт о политически ангажированной истории. Истории, которая, воспринимаясь как политика, обращённая в прошлое, актуализирует настоящее, проводя аналогии во времени, высвечивая те события прошлого, на которые власть или политическая элита пытается в своей политике опереться.

Впрочем, для этого мало высветить те или иные «факты» былого. Их надо ещё «правильно» подать, подвергнув определённому толкованию, интерпретации, в соответствии с «требованием времени», руководствуясь принципом: как было и как вспомнилось. И тогда, выполняя политический заказ, история, начинает работать в режиме мифа, вызывая символически окрашенные образы прошлого, в которых воображаемое делается действительным, а желаемое становится реальным.

Такая история создает иллюзию реальности, достаточно эмоционально насыщенную, воспринимаемую личностно, прочувствованно, изнутри, которая не столько объясняет, сколько оправдывает; не анализирует, а освящает. Активизируя неостывшую национально-религиозную потенцию, она формирует своеобразную «память» культуры – об разно-символически отражаемую, освящённую «болью предков» реальность. Своеобразную «матрицу» для «национально мыслящих» граждан, которая становится фактом сознания, включённым в свою мифосистему. Задача такой истории – не разобраться, не исследовать, а настроить на определённое восприятие, позволяющее осознать былые события через сопричастность, включив в человеке те психо-социальные механизмы, которые позволяют получить искомый для власти и формирующих массовое сознание элит результат.

Именно такие процессы мы наблюдаем в современной Украине. Впрочем, следует признать, что мифотворчество свойственно не только молодым национальным государствам. В той или иной степени оно характерно для всех наций и политических образований, которые, расхваливая себя и всячески унижая соседей-врагов, страдают, по выражению известного психолога Э. Фромма, национальным нарциссизмом [1].

В этом смысле история одновременно выступает как память во времени и политика, опрокинутая в прошлое, делающая её способом формирования общественного сознания, необходимого мировоззрения, призванного решить для общества проблему национальной идентичности. В свете этого, одна из главных задач истории – раскрыть основную цель борьбы: независимость. Показать самые большие потери и страдания, вынесенные на пути к ней. Означить самые великие подвиги, совершенные во имя её. Возвеличить самых великих героев, сделавших больше всего для её воплощения и указать самого главного врага, мешающего добиться цели и стоящего на нашем пути.

Иначе говоря, такая мифоистория творится под определённый социальный заказ, превращаясь из науки в объект манипуляций, где «факты истории» отражают не реальность, а желания, когда историю узнают такой, какой хотят знать, познают себя через «свою» историю, ставшую мифом. В нём информация не осмысливается, потому что мифом дышат, живут. Ему сопереживают. Он составляет смысл существования «национально мыслящего» украинца, формируя его смыслообразующую реальность, которая ложится в основу национального сознания. С ним очень трудно бороться. И мы, возможно, не стали бы этого делать, ведь у каждого народа есть право на свой миф, но, если его прошлое становится историей обид, а мифотворчество рассматривается, как способ

найти виновного и свести с ним счёты, вполне вероятно, что такая история повторится снова.

Вот почему нам теперь необходимо быть крайне осторожными, не превращать историю в «минное поле» общей исторической судьбы, закладывая в её основу такие «факты», которые не только не отличаются достоверностью, но прямо мешают установлению взаимного доверия и развитию наших добрососедских отношений на крайне сложном новом историческом этапе.

С этой точки зрения национально-исторический миф Украины можно рассматривать как результат спровоцированного с определённой целью выброса коллективного подсознания, который нужно изучать в традиции национально оформленного З. Фрейдом психоанализа, где нуждающимся в лечении сознания пациентом является вся страна.

При этом особо следует отметить, что болезнь, с которой мы имеем дело, находится в крайне запущенном состоянии и носителями её не распознаётся. Естественно, мы об этом пишем не потому, что нарциссизм проявляется только в мифоистории Украины. Он может проявляться в любой истории. И это нормально. Если мы себя не любим, то кого сможем любить? Однако в духовно слабых и исторически несостоявшихся странах, в государствах и обществах, страдающих комплексом неполноценности, он проявляется как опасная и довольно заразная для окружающих болезнь. Эта болезнь даёт ущемлённой нации повод для крайне опасных исторических обид, а те в свою очередь могут подтолкнуть её к авантюрам, последствия которых приведут к ещё большим унижениям и будут аукаться ей десятилетиями.

Впрочем, как проявление своеобразного массового подсознания нарциссизм людьми плохо распознаётся и выявляется в любом обществе, которое претендует на звание рационального. Но нарциссизм движет и мотивирует другие процессы. Процессы, связанные с формированием культа тех структурных явлений, которые заложены в основу системы.

Литература

1. Фромм Э. Искусство любить. Пер. с англ.; Под ред. Д. А. Леонтьева. 2-е изд. СПб.: Азбука, 2002. С. 193-195.

УДК 930.2:101.1:316.42

Трофимцева С.Ю.

Пакт Молотова-Риббентропа: каким должно было быть прошлое, или причины «вечности» историко-политических мифов

Интерпретация исторического прошлого как сложного объекта для научного анализа может быть применена в качестве инструмента государственной информационной политики, используемой в современных условиях для защиты национальных интересов государства как в глобальном, так и во внутреннем информационном пространстве. При этом, как отмечалось ранее, логика генезиса государственности демонстрирует, в том числе, повышенное стремление властной элиты навязать социуму удобную себе идеологию, позиционируя её как национальную [1, с. 4]. В этих условиях мифотворческий процесс приобретает своего рода искусственный характер, становясь неотъемлемой чертой государственной информационной политики. Данная ситуация обуславливается стремлением государства искать наиболее эффективные способы управляющего информационно-психологического воздействия на общественное сознание, цель которого можно рассматривать как трансформацию и иногда частичная модификацию некоторых свойств социальной системы [2, с. 196], за счёт чего идёт процесс легитимации властной элиты в сознании социума. В этой связи историко-политический миф, способный сакрализовать как историческую реальность, так и псевдореальность, является неотъемлемой частью государственной идеологии, выступая, как и любой политический миф, по известному выражению Э. Кассирера, в качестве «операционного инструмента для достижения конкретных политических целей», частично изменяющего людей, «чтобы потом иметь возможность регулировать и контролировать их действия» [3, с. 63].

Как уже отмечалось ранее, большая часть историко-политических мифов актуальна в лишь конкретной социополитической ситуации, но некоторые, наиболее «удачные», способны к возрождению [1, с. 5] при сходной социополитической ситуации и/или заказе властной элиты, поскольку такие мифы за счёт исторических экстраполяций в условиях достаточно жёсткого современного информационного противоборства могут выставить властную элиту любого государства в наиболее положительном историческом ракурсе, обелить её негативные с современной точки зрения поступки, отвлечь общественное внимание путём представления специально подготовленной интерпретации исторических событий или же тотального замалчивания части из них, ретранслируя архетипическое восприятие прошлого на настоящее, что обеспечивает институциональное бытие власти [4, с. 256.]. И тогда, по утверждению американского футуролога Г. Кана, лояльно-предсказуемое прошлое становится итогом интерпретационного «ремесленничества» в угоду огосударствлённому настоящему [Цит. по: 4, с. 256]. Упрощая и упорядочивая историческое прошлое, жёстко конкретизируя его интерпретацию, политико-исторический миф, будучи по природе ситуативным, снимает все возможные противоречия, ликвидирует сомнения и неясности, становясь чистым *affirmo* [5, с. 357.]

Историко-политический миф как специально подготовленная информация с заданными семантическими параметрами, как и политические мифы, имеет информационный кокон, формирующийся вокруг определённого ядра [5, с. 357.], которое отличается повышенной константностью при возможности трансформации сопровождающего его информационного кокона. При этом следует отметить, что формирование ядра части историко-политических мифов может протекать в течение длительного периода, и только тогда миф приобретает законченный вид. К числу таких мифов относится историко-политический миф о «вынужденном» характере заключения Пакта о ненападении Германии и СССР

(Пакта Молотова-Риббентропа, 23.08.1939 г.) в ситуации приближающейся мировой войны, дабы оттянуть её начало для Советского Союза.

Конкретная политическая ситуация, потребовавшая конструирования итогового семантического ядра данного мифа, связана со вторжением Германии в 04:00 (мск.) и объявлением ею войны СССР в 05:00 (мск.) 22.06.1941 г., поскольку предвоенная (после августа 1939 г.) официальная советская политическая риторика, переведя острое информационной атаки на страны западной демократии, перестала представлять Германию как «непримиримого врага» СССР, формируя относительно лояльное восприятие Германии и существующего там режима в общественном сознании. В этой связи властной элите необходимо было преодолеть возможную «расстыковку» в сознании социума, ни в коем случае не представляя причину заключения Пакта как свой просчёт, недальновидность и пр., поскольку война всё же началась. Ключевая идея этого мифа была озвучена И.В. Сталиным в его первой с начала войны речи по радио 3.07.1941 г., где утверждалось: «Мы обеспечили нашей стране мир в течение полутора лет и возможность подготовки своих сил для отпора, если фашистская Германия рискнула бы напасть на нашу страну вопреки пакту. Это определенный выигрыш для нас и проигрыш для фашистской Германии» [6]. В относительно законченный вид семантическое ядро данного мифа приводится после окончания войны бывшим послом СССР в Великобритании И.М. Майским и самим В.М. Молотовым, увязавшим заключение Пакта с так называемым «провалом» Московских переговоров 1939 г.

В наиболее обобщённом виде позиция была озвучена в Большой советской энциклопедии (БСЭ), в которой можно выделить следующие тезисы: 1. «Враждующие капиталистические группировки, борясь друг с другом, одновременно стремились уничтожить СССР. <...> Западные державы хотели втянуть СССР в войну против Германии один на один». 2. «Переговоры, продолжавшиеся до середины августа 1939, не дали результатов из-за саботажа Парижем и Лондоном советских конструктивных предложений». 3. «Позиция западных держав предопределила срыв московских переговоров и поставила Советский Союз перед альтернативой: оказаться в изоляции перед прямой угрозой нападения фашистской Германии или, <...> подписать предложенный Германией договор о ненападении и тем самым отодвинуть угрозу войны». 4. И, как следствие из «вынужденного», но «выгодного» тогда для СССР решения, выводилось то, что «обстановка сделала неизбежным второй выбор. Заключённый 23 августа 1939 советско-германский договор способствовал тому, что, вопреки расчётом западных политиков, мировая война началась со столкновения внутри капиталистического мира» [7]. Именно в таком ключе Пакт Молотова-Риббентропа подавался в трудах советских историков до эпохи Перестройки. К примеру, один из ведущих советских специалистов по данному периоду В.Я. Сиполс утверждал, что «решение советского правительства было фактически вынужденным, но дальновидным и обоснованным в условиях, когда добиться эффективной англо-франко-советской коалиции не удалось» [Цит. по: 8].

Отход властной элиты от политики вмешательства в результаты научных исследований в социогуманитарных науках в 1990-х гг. отразился на их развитии: подрывается тотальность марксистской методологии, снижается степень идеологизированности научных исследований, минимизируется их «заказанность» властью, публикуется ряд засекреченных ранее материалов (в том числе, документы по европейской политической обстановке), что привело к началу дискуссий вокруг причин заключения Пакта, что позволило выдвинуть иные интерпретации причин и смысла заключения СССР и Германией этого договора и способствовало демифологизации мифа о «вынужденном» характере заключения Пакта Молотова-Риббентропа, переведя проблему в сферу науки и публицистики.

Формируется несколько основных точек зрения относительно причин и последствий заключения Пакта о ненападении между СССР и Германией.

1. СССР сам стремился к долгосрочному союзу с Германией. Был высказан ряд сомнений в возможности нападения Германии на СССР в 1939 г. в отсутствии Пакта о нена-

падении на основе анализа военно-стратегических возможностей Германии в тот период, а отсутствии у Гитлера планов нападения на СССР при возможной угрозе войны со стороны Великобритании и Франции (гарантии Польше от 25.08.1939 г.). Исследователи ссылались на то, что для Сталина Московские переговоры (1939 г.) не могли принести реальных преимуществ, полученная СССР информация о секретных переговорах Великобритании с Германией за спиной у Франции и Советского Союза могла убедить Сталина в эфемерности союзнических обязательств стран западных демократий, в то время, как Германия настойчиво предлагала реальные условия и весьма выгодные экономические предложения, гарантировавшие поставки в СССР оборудования и военной техники, а разграничение сфер интересов не встречало абсолютно никакого понимания у Великобритании и Франции на Московских переговорах. Как отмечал Сталин в беседе с Г. Димитровым, «англичане и французы хотели иметь нас в батраках и за это ничего не платить. Мы, конечно, не пошли бы в батраки и ещё меньше, ничего не получая» [Цит. по: 8]. По мнению М.И. Мельтюхова, дальнейшее развитие ситуации как раз свидетельствовало именно о том, что СССР получил возможность выбирать союз между Францией и Великобританией с одной стороны, и Германией с другой [9], и второе оказалось явно предпочтительнее.

Исследователи также в качестве аргументов своих позиций используют ссылки на включение в текст и название Договора от 28.09.1939 г. слова «дружба» (в телеграмме Сталина Риббентропу отмечалось, что «дружба народов Германии и Советского Союза, скрепленная кровью, имеет все основания быть длительной и прочной» [Цит. по: 10], копии текстов секретных протоколов к обоим договорам о разделе сфер интересов в Восточной Европе и Прибалтике, и само содержание Берлинских переговоров Молотова в ноябре 1940 г., где озвучиваются предложения СССР по вступлению в Союз трёх государств и разделе Европы и Азии между этими державами [см.: 11].

В качестве дополнительных аргументов в пользу этой точки зрения приводится и то, на Нюрнбергском процессе советская делегация получила чёткие инструкции ни коем образом не касаться вопроса о заключении Пакта о ненападении с Германией, и Риббентропу, который пытался поднять данный вопрос, заявив по поводу сути Пакта, что «ведение войны, видимо, не считалось там в 1939 году преступлением против мира...» [12], просто не дали говорить. Факт заключения Договора о дружбе и границе, как и факт и содержание ноябрьских (1940 г.) переговоров Молотова в Берлине, в советское время полностью замалчивался. Всё это привело некоторых историков, к примеру, А.В. Тихомирова, к возможность утверждать, что союз СССР и Германии позволил «двум диктаторам» заплатить за дружбу друг с другом «кровью населения оккупированных ими стран» [10].

2. Пакт был выгоден СССР. Данная позиция наиболее детально начинает формироваться на рубеже веков и связана она с более детальным анализом политических последствий подписания Пакта. В частности, А. Дюков в качестве преимуществ, полученных СССР в результате заключения Пакта, называет предотвращение создания марионеточных государств на советских границах, сдерживание германской экспансии на восток, создание препятствий в наступлении Германии на СССР, недовольство Японии [13, с. 91-94].

По мнению британского историка Дж. Робертса, в 1939-1944 гг. суть советской внешней политики заключалась в том, чтобы, основываясь на соглашениях с Германией, добиться определённой сферы влияния, гарантировавшей реализацию потребностей безопасности государства, в первую очередь, давая ему возможность быть втянутым в войну и ограничивая при этом немецкую экспансию на восток [14].

3. Пакт был выгоден только Германии. Данная точка зрения базируется на утверждении, что благодаря заключению Пакта о ненападении с секретным протоколом к нему Германия обеспечила себе «защитённый тыл», поскольку иначе СССР при начале вторжения в Польшу мог напасть на Германию, оказывая помощь Польше.

Однако ряд историков считает, что для оказания помощи Польше СССР, согласно нормам международного права, должен был иметь подписанные с Польшей договорённости о совершении данных действий, а Польша была категорическим противником заклю-

чения каких бы то ни было соглашений с СССР. Кроме того, часто указываются на то, что план «Weiß»(план нападения Германии на Польшу) был утверждён Гитлером ещё 11.04.1939 г., т. е. задолго до подписания Пакта о ненападении с СССР, и его реализация варьировалась только по срокам (плюс-минус две недели – конец августа, но не позднее 1.09), и никак с наличием или отсутствием союза с СССР не увязывалась.

4. Сталин сам собирался воевать с Германией, а Пакт рассматривал лишь как средство притупить бдительность Германии и направить её агрессию на Запад. Некоторые исследователи отталкиваются от содержания беседы Сталина с Г. Димитровым, где Сталин отмечал, что Пакт дал возможность СССР «подталкивать одну сторону против другой, чтобы лучше разодрались» [Цит. по: 8].

Ряд, прежде всего, западных историков, к примеру, Я. Замойски и И. Хоффман, убеждены, что Сталин уже после Мюнхена готовился к войне с Германией, причём к войне не оборонительной, а наступательной, за право гегемонии в Европе. Специалисты, в основном, ссылаются на сохранившийся текст «Соображений по плану стратегического развертывания сил Советского Союза на случай войны с Германией и ее союзниками» по состоянию на 15.05.1941 г. начальника Оперативного управления Генерального штаба Красной Армии генерал-майора А.М. Василевского, а также на ряд моментов. В частности, отмечают широкомасштабность программы военного производства и перевооружения РККА, на передвижение пяти армий (16, 19, 21, 22, 25-й) из глубины страны на запад, но не в пограничные зоны, что важно с оперативной точки зрения, на создание на Украине сильного оперативного кулака из 60 дивизий с тенденцией дальнейшего его укрепления, на реорганизацию четырех стрелковых дивизий Киевского округа в горные (Украина, как отмечает И.В. Павлова, в основном равнинная, а перед ней — горное направление на стыке Чехословакии, Австрии с выходом к центральным, жизненно важным регионам Германии — направление, известное из Первой мировой войны [12]); в Киевском округе формировался также воздушно-десантный корпус, инструмент необоронительного применения, шло широкое строительство аэродромов вблизи западной границы и массовый подвоз туда авиабомб, что могло означать их подготовку для наступления; военные склады были перебазированы на запад [12].

В этой связи И. Хоффман пришел к выводу о том, что «Сталин заключил пакт 23 августа 1939 г., чтобы развязать войну в Европе, в которой он сам с 17 сентября 1939 г. принимал участие как агрессор... Военные и политические приготовления Красной Армии к нападению на Германию достигли кульминации весной 1941 г.» [Цит. по: 12]. При этом, что неоднократно отмечалось военными специалистами, СССР перед войной использовал для подготовки войск только наступательную стратегию.

И, казалось бы, черту под демифологизацией Пакта Молотова-Риббентропа подвёл председатель Правительства РФ В.В. Путин, подчеркнув, что «конечно, нужно признать эти ошибки. Наша страна сделала это. Госдума Российской Федерации, парламент страны, осудил “пакт Молотова-Риббентропа”. Мы вправе ожидать того, чтобы и в других странах, которые пошли на сделку с нацистами, это тоже было сделано», а к началу Второй мировой войны привела «вся совокупность действий», «предпринимавшихся с 1934 по 1939 год» как «попытки умиротворить нацистов» [15].

Однако мифологизация «вынужденного» характера заключения Пакта Молотова-Риббентропа оказалась пока такой же «бессмертной», как и фигура Александра Невского, представляя собой «адаптированный «образ» истории – реестр «частных» социальных фактов, презентующих исключительно власть [4, с. 256].

Непосредственной причиной ремифологизации данного мифа стало резкое обострение и без того ухудшающихся отношений между Россией и Польшей в 2008-2009 гг. в результате торгово-экономического конфликта, трансформировавшегося в типичный информационный, и дебаты стали развиваться вокруг Пакта Молотова-Риббентропа. В 2009 г. Польша отмечала трагическую дату: начало Второй мировой войны, начавшейся нападением Германии на Польшу. Польская сторона вспомнила события, предшествовав-

шие началу войны: заключение Пакта Молотова-Риббентропа, через неделю после подписания которого началась война, а 17.09 уже СССР ввёл войска в Польшу. По официальным сообщениям, 16.09.2009 г. был обнародован текст специальной резолюции Сейма Польши «в связи с агрессией Советского Союза на Польшу 17 сентября 1939 года», которая принята на заседании парламента 23.09.2009 г. В ней впервые использовано слово «геноцид» в отношении действий СССР против Польши [16]. Тем самым, уже властная элита Польши стала использовать историческую реальность для формирования позитивного образа своего государства, ибо, по известному замечанию немецкого политолога К. фон Бойме, «иметь возможность распространять важную информацию в собственной режиссуре или умалчивать её – значит иметь двойную власть».

Российская политическая реакция последовала незамедлительно. Министр иностранных дел РФ Сергей Лавров заявил, что и через 70 лет после начала Второй мировой войны «в Европе остаются безответственные режимы, способные к военным авантюрам» [17]. Лавров назвал «верхом исторического ревизионизма» попытку поставить знак равенства между 23 августа и 1 сентября 1939 года – заключением советско-германского Договора о ненападении и нападением Германии на Польшу [17]. А 25.09.1939 г. Комитет Госдумы по международным делам направил письмо в Сейм Польши, в котором российские депутаты осуждают принятие Сеймом резолюции «в связи с агрессией Советского Союза на Польшу 17 сентября 1939 года» [18].

Россия в 2009 г. отказалась принять польскую интерпретацию событий как противоречащую формируемому государственному имиджу России: она как правопреемница СССР утверждает своё положение на международной арене, в том числе, и за счёт советского авторитета победителя во II мировой войне, освободителя Европы от «коричневой чумы». В связи с чем в СМИ России начинается информационная компания, направленная на оправдание действий СССР по подписанию Пакта Молотова-Риббентропа, постепенно всё более возвращающая содержание советского мифа. В сентябре 2009 г. на официальном сайте РИА-Новости была опубликована историческая справка, где кратко были изложены основные положения плана «Weiß» и военные действия Германии в Польше [19]. При этом о введении войск СССР не было ни слова. В пояснении СВР РФ отмечалось, что «единственной доступной мерой самообороны для Советского Союза» после срыва Великобританией и Францией Московских переговоров по созданию антигитлеровского коалиции «стало заключение договора с Германией о ненападении 23 августа 1939 года. Этот документ позволил предотвратить захват нацистами Прибалтики с последующим превращением ее в плацдарм для вторжения на советскую территорию» [20]. Затем последовала серия репортажей на канале «Россия 24» и ряд оклоисторических передач. Анализируя эти сообщения, можно констатировать, что большая часть оценок была созвучна позиции И.В. Сталина, высказанной им в речи по радио 3.07.1941 г.: Пакт был вынужденным шагом СССР, все европейские государства уже подписали с Германией такие документы, если бы не Пакт, Германия напала бы на СССР в 1939 г.

Эволюция кризисной ситуации привела к возникновению в российской политической риторике более жёстких заявлений. Так, посол РФ в Польше Сергей Андреев в 2015 г. озвучил в эфире польской телекомпании TVN24 мысль о том, что «политика Польши привела её к катастрофе в сентябре 1939 года», поскольку «Польша много раз блокировала, в том числе, в 1939 году, соглашения как с Советским Союзом, так и с другими государствами с целью коллективного противодействия гитлеровской агрессии» [21].

10 мая 2015 г. президент РФ В.В. Путин на пресс-конференции с Ангелой Меркель уже чётко озвучил позицию, идентичную советской трактовке «вынужденного» характера заключения Пакта о ненападении: «когда Советский Союз понял, что его оставляют один на один с Гитлеровской Германией, он предпринял шаги, направленные на то, чтобы не допустить прямого столкновения» [22].

Тем самым очевидно, в кризисной ситуации использование политico-исторических мифов призвано выполнять, в том числе, компенсаторную функцию в условиях или недо-

статочности корректных аргументов, или же отсутствия реакции на них при построении доказывания тех или иных шагов властной элиты, чем обосновывается принятное ею решение, и тогда «миф становится механизмом конструирования социальной действительности» [23, с. 199.]. Указанная выше позиция польской властной элиты, приобретшая черты очередного контрмифа, имела, естественно, целью приобретение преимуществ при разрешении экономического конфликта на уровне международного сообщества за счёт экстраполяции признаков исторического негатива – нацизма – на Российскую Федерацию путём формирования её образа как страны, пошедшей на сознательное, добровольное сотрудничество с нацистской Германией, стремившейся к такому сотрудничеству, которое стало непосредственной причиной страшной катастрофы II мировой войны, где пострадала не только Польша. Российская сторона, в принципе, могла построить свою риторику, ориентируясь, в основном, на методы разъясняющей пропаганды и используя уже сформированные в российской историографии позиции относительно причин и последствий заключения Пакта Молотова-Риббентропа, однако после явно эмоциональной реакции некоторых отечественных политиков, избирает методы навязывающей явной пропаганды только с элементами разъясняющей и манипулятивными приёмами («отвлечение внимания» – «Мюнхенский сговор» как причина начала II мировой, «я с другими» – СССР был «последним из европейских держав, подписавших пакты о ненападении с Германией, вкупе с приёмами замалчивания информации и др.»). Это вернуло интерпретацию причин заключения Пакта Молотова-Риббентропа к старому «адаптированному «образу» истории» (С. Маленко, А. Некита), что вылилось в ремифологизацию этой ситуации, позволившую, с позиции власти, преодолеть некий «хаос» в российском общественном сознании путём упорядочивания оценок данного события за счёт сведения их к одной, официально утверждённой, чем «обнулялся» несоответствующий данной интерпретации предшествующий опыт (С. Маленко, А. Некита), накопленный в науке, но зато, в рамках поставленной последним российским президентом задачи создать единый учебник истории, снимался один из «трудных» для детского восприятия вопросов отечественной истории, и в условиях роста патриотических настроений в стране власть получила ещё одну возможность «добиваться признания власти» (П. Бурдье).

Литература

1. Трофимцева С.Ю. Мифологизация истории в контексте государственной информационной политики // Научный диалог: вопросы истории, социологии, истории, политологии. Сборник научных трудов. СПб, изд. ЦНК МНИФ «Общественная наука», 2017. С. 4-6.
2. Манойло, А.В. Государственная информационная политика в особых условиях. М.: МИФИ, 2003.
3. Кассирер Э. Техника современных политических мифов [Электронный ресурс] // Вестник МГУ. Сер. 7 «Философия». 1990. № 2. С. 58-65. – Режим доступа: <http://read.virmk.ru/k/Kassirer.htm> (дата обращения: 17.09.2017).
4. Маленко С., Некита А. История как сублимированная иллюзия господства над социальным временем и пространством // Бренное и вечное: социокультурная драма истории между мифом и политикой: Мат-лы всерос. науч. конф. 27-28 ноября 2012 г. В. Новгород: НовГУ, 2013. С.256-263.
5. Трофимцева С.Ю. Политическое мифотворчество как метод государственной информационной политики // Бренное и вечное: власть и общество в мифологиях модернизации: Мат-лы всерос. науч. конф. 16-17 ноября 2010 г. В. Новгород: НовГУ, 2010. С.356-359.
6. Выступление И.В. Сталина по радио 3 июля 1941 г. [Электронный ресурс] // Е. Кульков, М. Мягков, О. Ржежевский. Война 1941–1945 / Под ред. О.А. Ржежевского. М: ОЛМА-ПРЕСС, 2005. 479 с. [Электронный ресурс] / Режим доступа:

https://ru.wikisource.org/wiki/Выступление_И._В._Сталина_по_радио_3_июля_1941_года (дата обращения: 20.11.2017).

7. Вторая мировая война 1939-1945 // БСЭ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://slovare.yandex.ru/~книги/БСЭ/Вторая мировая война 1939-1945/> (дата обращения: 30.04.2017).

8. Смирнов, В.П. Мюнхенская конференция и советско-германский Пакт о ненападении в дискуссиях российских историков [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.mgimo.ru/victory65/documents/2-smirnov-Munich.pdf> (дата обращения: 17.11.2014 г.).

9. Мельтьюхов М.И. Упущеный шанс Сталина. Советский Союз и борьба за Европу: 1939-1941 [Электронный ресурс] / М.И. Мельтьюхов. М.: Вече, 2000. – Режим доступа: <http://militera.lib.ru/research/meltyukhov/index.html> (дата обращения: 24.11.2014 г.).

10. Тихомиров А.В. Германия и СССР в 1918-1939 годах: мотивы и последствия внешнеполитических решений [Электронный ресурс] // СССР и Германия в годы войны и мира (1941-1945). М: Изд-во "Гея", 1995. С. 26-95. – Режим доступа: http://www.portalus.ru/modules/history/print.php?subaction=showfull&id=1142637848&archive=&start_from=&ucat=1& (дата обращения: 15.11.2014 г.).

11. Стенограмма беседы Молотова с Гитлером 12 ноября 1940 года [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://livehistory.su/index.php/Стенограмма_беседы_Молотова_с_Гитлером_12_ноября_1940_года (дата обращения: 02.12.2014 г.). Стенограмма беседы Молотова с Риббентропом 12 ноября 1940 года [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://livehistory.su/index.php/Стенограмма_беседы_Молотова_с_Риббентропом_12_ноября_1940_года (дата обращения: 02.12.2014 г.). Телеграмма Молотова – Сталину из Берлина 13 ноября 1940 года 0 час. 40 мин. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://livehistory.su/index.php/Телеграмма_Молотова_–_Сталину_из_Берлина_13_ноября_1940_года_0_час._40_мин. (дата обращения: 02.12.2014 г.).

12. Павлова И.В. Поиски правды о кануне второй мировой войны [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://tapirr.narod.ru/texts/history/suvorov/pravda/pavlova.htm> (дата обращения: 12.11.2014 г.).

13. Дюков А. Пакт Молотова-Риббентропа в вопросах и ответах [Текст]. М.: Фонд «Историческая память», 2009.

14. Робертс, Дж. Советская внешняя политика [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://vivovoco.astronet.ru/VV/PAPERS/HISTORY/ROBERTS.HTM> (дата обращения: 22.11.2014 г.).

15. Путин: Страны Евросоюза должны осудить свои договоры с нацистской Германией [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://newzz.in.ua/main/1148832686-putin-strany-evropy-dolzhny-osudit-svoi-dogovory.html> (дата обращения: 22.11.2014).

16. Обнародована резолюция Сейма Польши "в связи с агрессией" СССР – РИА Новости [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ria.ru/world/20090916/185338945.html> (дата обращения: 25.11.2014 г.).

17. Лавров: в Европе есть режимы, способные к военным авантюрам. – РИА Новости [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ria.ru/politics/20090831/183176283.html> (дата обращения: 25.11.2014 г.).

18. Комитет ГД направил в Сейм Польши письмо с жесткими формулировками. – РИА Новости [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ria.ru/politics/20090925/186382848.html> (дата обращения: 25.11.2014 г.).

19. 1 сентября 1939 года: начало Второй мировой. Историческая справка. – РИА Новости [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://ria.ru/defense_safety/20090823/180372077.html (дата обращения: 25.11.2014 г.).

20. СВР объяснила, почему у СССР не было альтернативы пакту Молотова-Риббентропа [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.newsru.com/russia/17aug2009/svr.html> (дата обращения: 22.11.2014 г.).
21. Стенограмма передачи польского телеканала TVN24 «Чёрное на белом» 20:24 27.09.2015 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ria.ru/world/20150927/1286034063.html> (дата обращения: 12.11.2017 г.).
22. Заявления для прессы и ответы на вопросы журналистов по итогам встречи с Федеральным канцлером Германии Ангелой Меркель. 10 мая 2015 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/49455> (дата обращения: 12.11.2017 г.).
23. Лукьянова Н. Мифология и идеология документа в дискурсах власти // Бренное и вечное: человек в пространстве российской государственности: мифология, идеология, социокультурная практика: Мат-лы Всерос. науч. конф. 13-14 декабря 2011 г. – В. Новгород: НовГУ, 2012. – С.199-202.

УДК 101.1

Целыковский А.А.

Архетип героя в структуре политической мифологии

Для гуманитарных дисциплин проблема современной мифологии является одной из самых актуальных и востребованных. Следует отметить, что для отечественной социально-политической практики вопросы, связанные с современной мифологией и мифотворчеством приобретают не только теоретическое, но и практическое значение. В условиях построения новой российской государственности, поиска возможных путей развития, особенно в ситуации возрастающей конфронтации с Западом, проблема политической мифологии действительно приобретает острую практическую значимость.

Для понимания механизмов функционирования современной политической мифологии, как инструмента, позволяющего моделировать и контролировать политические процессы, необходимо проанализировать ее структуру. В свою очередь, понимание структуры, свойств и функций современной мифологии невозможно без обращения к архаической мифологии.

Мифология для первобытного социума являлась универсальной системой миропонимания, способом концептуализации и трансляции социального опыта. «Смысловым центром» мифологии являются мифологические архетипы. Архетип включает в себя и определенный наглядный образ, и некоторый сценарий действия. Мифологические архетипы, с одной стороны, заключают в себе накопленный и обобщенный опыт, то есть являются результатом познания окружающего мира, а, с другой стороны, сами становятся парадигмами социального поведения, основой архаического социума. Мифология, таким образом, представляет собой универсальную смысловую систему, конституирующую и поддерживающую социум. Как целостная система мировоззрения мифология разрушается в процессе рационализации общественного сознания. Однако, рационализированная мифология, претерпев существенные трансформации, тем не менее, остается значимой составляющей социальной реальности, об этом и свидетельствует, в частности, феномен современной политической мифологии.

Сущностную основу современных форм мифологии составляют рационализированные и выраженные в символической форме архетипы (символы-архетипы), интерпретируемые в зависимости от интересов мифотворца. Смысл того или иного символа-архетипа остается неизменным, однако, внешне он может быть выражен в различных образах и сюжетах. Для мифологического мышления архетипы играли роль программ или сценариев социального поведения. С потерей мифологией статуса доминирующей формы общественного сознания, мифологические архетипы, тем не менее, не потеряли своего социокультурного значения. Изменилась их форма и специфика восприятия. Таким образом, структуру политического мифа можно представить следующим образом. Конституирующими элементом политического мифа являются мифологические символы-архетипы, благодаря которым происходит, во-первых, сакрализация политических процессов, во-вторых, трансляция определенных ценностей. Апеллируя к бессознательным пластам общественного сознания, современный миф вызывает эмоциональный отклик, провоцируя, тем самым, необходимое поведение.

Ключевым элементом архаического мифа выступал архетип божества-творца или культурного героя. По словам Е.М. Мелетинского, «актам первотворения соответствуют в архаических мифологиях жившие и действовавшие в мифическое время герои, которых можно назвать первопредками-демиургами – культурными героями. Представления об этих трех категориях переплетены между собой, вернее – синкретически нерасчленены. В этом комплексе базисным началом является первопредок родовой, фратриальный, пле-

менной. Последний может иногда мыслиться и как общечеловеческий, поскольку племенные границы в сознании членов первобытной общины совпадают с общечеловеческими. Первопредок-демиург – культурный герой, собственно, моделирует первобытную общину в целом» [1, с. 178].

Таким образом, в рамках традиционной мифологии архетип героя проявлялся в нескольких ипостасях. Во-первых, герой представлял как первопредок – основатель рода, племени, общины или человечества в целом. Во-вторых, герой может представляться как демиург – создатель и устроитель мира. Представление о данных двух категориях объединяет в себе образ культурного героя, который может изображаться и как создатель мира, и как прародитель человечества. Деяния культурного героя многочисленны. Он создает и поддерживает мировой порядок, открывает ремесла и искусства, устанавливает законы и традиции, совершает многочисленные подвиги на благо человечества. Он основывает города и государства, устанавливает законы и традиции. Образ культурного героя является архетипом творческого, созидающего и организующего начала. Основная задача современного мифа – представить политического лидера в соответствии с символом-архетипом героя, то есть как устроителя и охранителя мира, как гаранта процветания социума.

Власть персонифицируется в образе лидера, поэтому символ-архетип героя является, пожалуй, самой востребованной и устойчивой составляющей политического дискурса. По мнению Н.Г. Щербининой, «самым политически влиятельным архетипом является Герой, который становится формой для презентации политического лидерства и власти в любой культуре и во все времена» [3, с. 80]. Бессспорно, символ-архетип героя обладает огромным смысловым диапазоном и в политическом дискурсе может воплощаться в самых различных формах и образах. И.М. Суравнева и В.В. Федоров следующим образом описывают социально-политические функции героического политического мифа: «Героический миф – миф о рождении, смерти и возрождении героя, в котором воплощены чаяния поколений и сплетены высшая форма коллективности и высшая форма индивидуальности – постоянно циркулирует в любом обществе. Это мифы о власти, стоящей на страже Правды, о добром царе-герое или царе-мученике, о герое-избавителе (миф о сильной руке) и пр. Фигура героя является стержневым элементом многих социальных процессов в современном обществе, поскольку является средством представления сути происходящего. В частности с помощью представлений о герое массам вновь и вновь транслируется духовно-нравственное измерение политики» [2, с. 83]. Еще античные философы, придерживавшиеся эвгемерической трактовки мифологии, обратили внимание на данные тенденции. Безусловно, любой не только легендарный, но вполне реальный выдающийся исторический персонаж со временем становится героем фольклорного творчества, обрастая многочисленными преданиями. Однако, корни данного феномена следует искать в специфике мифологического мировоззрения. Не исторический персонаж становится героем мифа, а мифологический архетип накладывается на конкретную историческую персону, провоцируя процессы мифологизации и мифотворчества.

В современных условиях политическая мифология, эксплуатируя символ-архетип героя, апеллирует к бессознательному чувству сакрального восприятия лидера. В сознании массы лидер приобретает черты мифологического героя, с его личностью связывается благополучие страны и нации. Из политического деятеля и функционера он превращается в сакральную фигуру, в спасителя и защитника. То есть, презентация политического лидера в соответствии с символом-архетипом героя существенно увеличивает его возможности и полномочия. Исходя из всего сказанного, можно заключить, что символ-архетип героя является одним из главных элементов политической мифологии.

Литература

1. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М.: Ин-т мировой лит. РАН, 2006. 407 с.

2. Суравнева И.М., Федоров В.В. Феномен героизма. М.: Издательство ЛКИ, 2008. 152 с.
3. Щербинина Н.Г. Мифо-героическое конструирование политической реальности России. М.: Российская политическая энциклопедия, 2011. 288 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

УДК 378.147:53

Бодриков А.Б.

**Мифы России в контексте
её исторического развития: воины-богатыри**

Русская литература в школе мало обращается к циклу русских былин. Именно русские былины дают представления о героическом прошлом нашего народа. Опираясь на эти знания, у школьников формируется представление о славной истории нашей Родины. Без опоры на эти знания трудно создать идеальный образ героя-воина, так необходимого для воспитания курсантов в военных вузах.

Вопрос о русской истории, о воспитании патриотизма и героического духа у курсантов военных вузов всегда был актуальным. Защита Родины – основной долг воспитанников военных институтов. Молодое поколение, узнавая историческое прошлое своего народа, впитывает традиции и обычай, характерные для разных поколений. Преемственность традиций позволяет складываться тому, что мы называем ментальностью народа. Под ментальностью понимается «мироздание в категориях и формах родного языка, в процессе познания соединяющее интеллектуальные, духовные и волевые качества национального характера в типичных проявлениях» [1, с. 15]

Существует лингвистическая литература, посвященная образу богатырей в русском героическом эпосе [2; 3; 4]. Обратимся к этому вопросу с позиций определения знаний об этом вопросе у курсантов, обучающихся в г. Санкт-Петербург.

В 2018 году в Военном институте (инженерно-техническом) ВА МТО был проведен психолингвистический эксперимент, в котором приняло участие 232 курсанта. Им была предложена анкета, одним из заданий которой было следующее: «Назовите имена воинов – богатырей Древней Руси».

Результаты, которые были получены, оказались не совсем однозначными. К категории богатырей были отнесены не только сами богатыри, но и исторические деятели, знаменитые российские военачальники и даже сказочные персонажи – Иван Царевич (1) и Бова Королевич (2).

Одним из самых древних богатырей Руси считается Вольга Святославович, его еще называют Волхв Всеславьевич. Известно имя его матери – Марфы Всеславьевны. Кроме силы и моцки, у этого богатыря был дар понимания языка птиц, рыб и зверей. И этот князь умел оборачиваться в диких зверей. Есть много мифов и сказаний, посвященных этому герою.

Лидирующие позиции в ответах занимают знаменитые три богатыря: Алеша Попович, Добрыня Никитич, Илья Муромец. Они воплощают в себе черты национальных героев – защитников земли русской. Их имена упоминаются в русских былинах, русских народных сказках, мультфильмах, цикл которых был начат несколько лет назад. Имена этих героев-богатырей узнаваемы.

Старший из троих богатырей – Илья Муромец, полное имя которого Илья Муромец сын Иванович. У этого былинного богатыря есть прототип – воин и монах Илия, чудотворец Муромский, служивший у Владимира Мономаха в XII веке. В анкетах, наряду с почти полным именем Илья Муромец, встречается укороченное имя – Муромец или Илья.

С именем Ильи Муромца связан былинный герой-богатырь Святогор тем, что именно от него сила богатырская была передана Илье. Святогор не простой богатырь – великан. Сила была в нем была немеряная.

Добрыня Никитич – знатный богатырь, служивший при князе Владимире. Женой у него была Настасья – дочь известного богатыря Микулы Селяниновича. В анкетах упоминается два варианта его имени – Добрыня Никитич и Добрыня.

Алеша Попович – один из богатырей, младше всех по возрасту. По одной из версий, он был из Ростова. Отец его – Леонтий Ростовский, был попом. Отсюда его прозвище – Попович. Курсанты в анкетах, говоря о нем, употребляют два варианта – Алёша Попович и Алёша.

Удивительно, что 1 курсант вспомнил еще одного богатыря, имя которого – Дунай Иванович. Будучи на службе у литовского князя, Дунай Иванович оказывается в поединке с Добрыней Никитичем, но никто из них не смог осилить друг друга. И Илья Муромец предложил им побраться. Так Дунай Иванович вошел в киевский цикл былин [4].

К новгородскому циклу относится еще один герой-богатырь – Микула Селянинович, мирный пахарь, чья сила богатырская помогала земле русской отстаивать свои границы. Курсанты путают его имя, называя Микула Семянилович, Михаил Семенирович, Микула Селянович, однако его имя часто встречается в анкетах.

К этому же циклу можно отнести богатыря под именем Михайло Потык (Михайло Иванович Потык или Поток). Он был известен только в северо-русских былинах как краавец и змееборец.

А к киевскому циклу русских былинных богатырей можно отнести Никиту Кожемяку (один курсант ошибочно его назвал Никита Кошемяка). О нем упоминается в «Повести временных лет». Первое упоминание зафиксировано в 992 году.

В разряд русских богатырей отнесен Евпатий Коловрат. Согласно легенде, тридцатипятилетний Евпатий Коловрат был знатным боярином и воеводой Рязанского княжества. Будучи в Чернигове с рязанским князем Ингварем Ингваревичем, он узнал о нашествии Батыя. Считается, что он уроженец села Фролово Шиловской волости. Евпатию Коловрату приписывается огромная физическая сила, он был опытным воином и талантливым военным стратегом. После разгрома Рязани, он с отрядом в 1700 человек внезапно напал на стан хана Батыя, перебив многих богатырей из рядов противника. В анкете его называют как полным именем, так и сокращенным – Коловрат или Евпатий.

В анкету попало еще одно имя легендарного героя – Александра Пересвета. Это монах-воин, был иноком Троице-Сергиевского монастыря. Один из участников Куликовской битвы. Бок о бок вместе с ним воевал Родион (в другом варианте Роман) Ослябя – тоже монах-воин, инок Троице-Сергиевского монастыря, после пострижения в монахи он взял имя Андрей. Имя этого героя также упоминается курсантами, правда, не всегда в правильной форме (трое пишут Ослабля).

Былинному героическому прошлому предшествовали более древние времена, где встречаются не менее известные герои нашего прошлого: Дир, Кий. Кий был основателем Киев-града. Дир – брат Аскольда: два легендарных князя, которые правили в Киеве в конце IX века. Они приняли христианство. Их роль в истории Руси не до конца ясна.

К русским богатырям курсанты отнесли Олега Вещего (его курсанты называют князь Олег), князя новгородского с 879 года и великого князя киевского с 882 года. Вещий Олег был соратником легендарного князь Рюрика, воспитателем и наставником его сына Игоря (который в анкетах упоминается 1 раз).

Пять курсантов вспомнили Ярополка Святославовича (именуя его без отчества). Это великий князь киевский, родителями которого были Святослав Игоревич и Предслава. Он был у них старшим сыном. Родился в 945 г. Восходит к дому Рюриковичей.

Еще одного сына князя Игоря вспомнили курсанты – Святослава Игоревича, князя новгородского и князя киевского, правившего в Киеве с 945 г. по 972 г. Родители – князь

Игорь Рюрикович и княгиня Ольга. Вошёл в историю как великий полководец. Известен своим вызовом врагу: «Иду на вы».

Есть в анкетах имя князя туровского, князя киевского (1015-1015 и 1018-1019 гг.) – Святополка Владимира, известного под прозвищем Окаянный за убийство своих братьев Бориса и Глеба. Родился в 979 г.

В ответах курсанты упомянули имя Ярослава Мудрого – полное имя которого Ярослав Владимирович (родился примерно в 978 г.). Это был князь ростовский, князь новгородский, великий князь киевский. Его родителями были князь Владимир Святославович и полоцкая княжна Рогнеда Рогволодовна. Известна дата смерти князя – 20 февраля 1054 г.

Князья и богатыри у курсантов находятся в ассоциативной связи. Они упомянули имя Владимира Мономаха, полное имя которого Владимир Всеяловович Мономах. Это князь ростовский, князь смоленский, черниговский, Переяславский, великий князь киевский. Его годы жизни 26 мая 1053 г. – 26 мая 1125 г.

К эпосу XIV века относится упоминание таких исторических имён, как князь Владимир Красно(е) Солнышко и Дмитрий Донской, получивший свое имя за победу на Куликовом поле. Владимир Красно(е) Солнышко сын Святославович княжил в Великом Киеве. Курсанты его называют князь Владимир. Дмитрий Донской – князь Московский и Владимирский. Курсанты именуют его по-разному: полным именем и сокращенным – Донской.

Неожиданным было упоминание в анкетах мариийского героя – Акпатыра. Акпатьр-чочой (д. Кетек-Мучаш, XVI век, ныне Малмыжский район Кировская область). Это легендарный вождь китякских мариийцев, просветитель, целитель (юзо), музыкант. По сказаниям, он основал первую марийскую деревню, потом стал лидером, «держателем» мариийской веры. У Акпатыра был секрет. У него под полом дома в кадке с медом плавала золотая утка. Когда жена Акпатыра раскрыла его тайну, сила у богатыря пропала. Курсанты, в связи с необычным именем, называют его Анпатьр, Анпадыр.

Александр Ярославич Невский – известный русский полководец. Не все курсанты знают его полное имя, сокращая его в своих ответах (А. Невский). Этот полководец родился в городе Переяславль-Залесский, его отец, Ярослав Всеяловович, был на момент рождения сына Переяславским князем, а позже – великим князем Киевским и Владимирским. 5 апреля 1242 года Александр Невский разгромил немецких рыцарей на Чудском озере, откуда и его имя. Курсанты называют его полным именем и сокращенным – Невский.

К богатырям был причислен Иван Васильевич Грозный – великий русский царь, ставший на трон с 1533 года. Курсанты его имя сокращают: Иван Грозный (И. Грозный). Это первый царь всея Руси. По наследству ему достался титул от отца – Василия III – великого московского князя. В историю России он вошел под именем Иван IV.

Еще один не однозначно толкуемый персонаж был упомянут в анкетах курсантов – Георгий Победоносец. По одной версии, это был легендарный герой, живший в Каппадокии (умер 23 апреля 303 г. от Рождества Христова). Это христианский святой, великомуученик, почитаемый в христианском мире. По другой версии, прообразом Георгия Победоносца был Егорий Вешний – древний герой, к подвигу которого был приурочен день – 6 мая, его еще называли Юрьев день. Существует эпитет: Егорий Вешний, храбрый.

Девять курсантов затруднились дать ответ на это задание.

К единичному упоминанию в анкетах можно отнести такие неожиданные имена в ряду богатырей, как Петр I, Кутузов, Багратион, Александр Македонский, Мстислав, Святослав, Скобелев, Мономах. Александра Суворова к разряду богатырей отнесли 2 курсанта.

Один курсант в ряду богатырей упомянул Змея Горыныча.

Таблица 1. Русские богатыри

№№	Богатырь	Количество	%
Сказочные персонажи:			
1.	Иван Царевич	1	0,15%
2.	Бова Королевич	2	0,3%
Легендарные персонажи:			
3.	Дир	1	0,15%
4.	(Великий) Кий	2	0,3%
5.	Вольга Святославович	4	0,6%
6.	Святогор	58	9,3%
7.	Георгий Победоносец	2	0,3%
Богатыри IX-XIII веков:			
8.	Алеша Попович	116	18,6%
9.	Добрыня Никитич	122	19,6%
10.	Илья Муромец	124	20%
11.	Евпатий Коловрат	24	4%
12.	Микула Селянинович	10	1,6%
13.	Михайло Потык	3	0,5%
14.	Никита Кожемяка	9	1,4%
15.	Александр Пересвет	45	7,2%
16.	Родион Ослябя	3	0,5%
17.	Дунай Иванович	1	0,15%
Марийский богатырь XVI в.:			
18.	Акпатыр	4	0,6%
Русские князья IX-XVI вв.:			
19.	Игорь (сын Рюрика)	1	0,15%
20.	Ярополк Святославович	7	1,1%
	Святослав Игоревич	3	0,5%
21.	Владимир Красно(е) Солнышко	9	1,4%
22.	Владимир Мономах	2	0,3%
23.	Ярослав Мудрый	4	0,6%
24.	Дмитрий Донской	15	2,4%
25.	Олег Вещий	5	0,8%
26.	Иван IV – Иван Васильевич (Грозный)	2	0,3%
Русские воины:			
27.	Александр Невский	33	5,45%
28.	Великие полководцы: Петр I, Александр Суворов, Кутузов, Багратион, Святослав, Мстислав, Скобелев, Владимир Мономах	10	1,6%
Мифические существа: 50,23			
29.	Змей Горыныч	1	0,15%
	Итого:	623	100

Проведенное исследование показало, что наиболее известными и узнаваемыми являются такие богатыри, как Илья Муромец (20%), Добрыня Никитич (19,6%) и Алеша Попович (18,6%). Известными для курсантов оказались и Святогор (9,3%), Александр Пересвет (7,2%), Евпатий Коловрат (4%), Микула Селянинович (1,6%), Никита Кожемяка (1,4%). К разряду богатырей были отнесены не только воины-богатыри, которые упоминаются в новгородском и киевском циклах русских былин, но и русские князья, великие

русские полководцы: Александр Невский (5,45%), Дмитрий Донской (2,4%), князь Владимир Красно(е) Солнышко (1,4%), Ярополк Святославович (1,1%).

Широкий спектр былинных героев и исторических личностей позволяет говорить, что курсанты военного технического вуза знают свою историю, помнят и чтят своих героев, воспринимая не такое давнее прошлое как былинное.

Литература

1. Колесов В. В. Язык и ментальность / В. В. Колесов. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2004. – 240 с. (Slavica Petropolitana).
2. Пименова М.В. Богатырши в русских народных сказках // Лингвистика начала XXI века. – Санкт-Петербург, 2015. – С.174-204. (Серия «Концептуальный и лингвальный миры». Вып. 7).
3. Пименова М.В. Стереотипы о богатырях и рыцарях сквозь призму русской ментальности // Когнитивная лингвистика и концептуальные исследования; отв. соред. Б.К. Момынова, М.В. Пименова. – Талдыкорган – Санкт-Петербург – Кемерово: ЖГУ, КемГУ, 2015. – 130 с. – С. 10-15. (Серия «Филологический сборник». Вып. 19).
4. Пименова М.В. Этногерменевтика русской сказки : монография / М.В. Пименова. М. : ИНФРА-М, 2018. 355 с. (Научная мысль).
5. Дунай Иванович // Мифологическая энциклопедия. Режим доступа: <http://myfhology.info/heroes/d/dunay-ivanovich.html>. Дата обращения: 30.05.2018 г.

УДК 304.9
Боровой Е.М.

Мифологема «потребительской свободы» как инструмент разрушения ценностных оснований российского общества

В ситуации крушения СССР произошёл крах традиционных идеологических систем и на авансцену в РФ вышла идеология потребления. Если традиционные идеологии стремились к построению мировой коммунистической системы или установлению тотального III Рейха, то идеология потребления декларирует себя как идеология глобального «потребительского рая».

Ряд современных отечественных учёных в идеологии потребления наряду с собственно «потреблением» выделяют и негативную, оборотную составляющую этого процесса. «Особенность потребительства в том, что оно ориентировано не на удовлетворение естественных материальных и духовных потребностей человека, а на сохранение его социального статуса или приобретение более высокого. Потребительство – это практика избыточного потребления, характеризующаяся тенденцией к бесконечному увеличению его объёма» [1, с. 17-18], - указывает М.В. Иванова. В подобном же ракурсе разграничивает понятия «потребления» и «вещизма» В.В. Корнев, определяя «вещизм» как избыточную негацию потребления. «Вещизм – это избыток потребления... Вещизм начинается там, где заканчивается позитивное, рациональное отношение к предметам быта» [2, с. 133], - пишет автор. В дальнейшем для характеристики деструктивной составляющей «избыточного потребления» мы будем использовать термин «вещизм».

Вполне можно согласиться с мнением М.В. Ивановой, что содержание идеологии вещизма определяется двумя идеологемами [1, с. 18].

Во-первых, «человек есть то, что он потребляет, отсюда ценность человека и его социальный статус определяются стоимостью потребляемых им вещей». В контексте данной идеологемы «избыточное потребление» из экономической установки переходит в разряд характеристик, определяющих социальное положение человека. Обладание определённым набором вещей позволяет человеку не только комфортно себя чувствовать в рамках потребительского общества, но и символически определяют его социальный статус. Ф. Гирш в своей теории «статусных благ» все вещи разделяет на тривиальные, т.е. товары массового потребления, доступ к которым возможен всем и статусные, которые символизируют определённый статус и положение человека в обществе. Статусные вещи становятся всё дороже относительно товаров массового потребления, которые по мере их преумножения теряют привлекательность, и отдельный человек вынужден в итоге всё дороже оплачивать те товары, которые ему действительно необходимы для поддержания своего социального статуса. Самым опасным здесь является абсолютизация в социальном характере потребителя иллюзии того, что каждый человек имеет возможность получить доступ к обладанию не только тривиальными товарами, но и статусными вещами.

Во-вторых, «материальные ценности (их потребление) являются целью и смыслом жизни». В результате этого мы видим, что человек как духовное смысложизненное существо нивелируется до одномерного уровня потребления, а сам смысл жизни фокусируется в точке приобретения и обладания вещами. Это приводит к тому, что вся сложность и многообразие бытия сводится к вещному рассмотрению всех онтологических объектов и структур. В качестве вещи начинает пониматься и личность любого другого человека.

Для современного потребителя главной сейчас является не гражданская, духовная или политическая свобода, а потребительская свобода, т.е. свобода как неограниченная возможность потребления вещей. Откуда возникла подобная иллюзия потребительской свободы? Идея потребительской свободы нашла благодатную почву в такой обществен-

ной иллюзии как «общество равных возможностей». В подобном обществе человек может потреблять, сколько хочет товаров, а различные социальные институты всячески его поощряют в этом.

Социальные институты получили власть над потребителем благодаря технологии виртуализации. Виртуализация сформировала иллюзорную реальность, в которой живёт потребитель. Реклама, интернет, кинематограф как виртуальные технологии создали новый противоречивый мир. Казалось бы, складывается идиллическая картина. Потребитель сейчас может позволить себе очень многое. Даже если он не может обладать статусной вещью, то ей всегда найдётся квазизамена. Реклама и другие виртуализаторы реальности в огромных объёмах транслируют идею того, что всё в этом мире производится для блага и комфорта человека. Человеку лишь необходимо пойти и приобрести все, что он пожелает.

Но что происходит, когда потребитель считает, что его потребительская свобода начинает ограничиваться? У него обостряется потребительский страх в двух формах: 1) страх невозможности обладания вещами или их утраты, 2) страх потребительской вины.

В процессе глобального распространения идейных установок общества «избыточного потребления» конструирование образов потребительских страхов является эффективным механизмом управления сознанием и поведением человека-потребителя.

Рассмотрим это на примере современной России. Постепенно, начиная с периода перестройки, российское общество включалось в рамки мира потребления. Наиболее подверженным потребительским установкам оказались жители крупных городов. В ситуации осложнения отношений с Западом, в связи с украинским и сирийским кризисами, моделирование образов потребительских страхов стало значимым способом воздействия на внутреннюю и внешнюю политику России как страны в целом через воздействие на сознание конкретных российских потребителей. Наиболее важную роль в аккумуляции подобных страхов играет широкий спектр СМИ.

Современный кризис является в своей основе потребительским. Социально-экономическая ситуация в России выглядит не хуже, чем в период перестройки или в эпоху правления Ельцина, но в чём здесь кроется опасность. За последнее десятилетие в стране сформировался определённый слой общества, с чётко выраженным установками вещизма. Если посмотреть на риторику СМИ, касающихся проблем кризиса, то мы во многом не увидим содержательного анализа причин и сущности проблемной ситуации в стране, но зато увидим массу публикаций, посвящённых ограничению права потребителя на обладание товарами или услугами.

Всё это приводит к усугублению ситуации в стране и формированию особой логики потребителя в отношении политики своей страны. Логика потребителя, подпитываемая потребительскими страхами, будет такова. Нестабильность в получении зарплат, сложности на рынке труда, рост цен на товары, приводят потребителя к состоянию дискомфорта, к осознанию ущемления его потребительской свободы, к пониманию того, что не сможет приобретать такое же количество вещей, как прежде. В первую очередь, ограничения касаются ряда статусных вещей. Усиление страха утраты обладания вещами и страха потребительской вины приводит к тому, что потребитель начинает искать виновного во всём этом. Этим виновным, на данный момент, оказывается государство. Именно политика государства в отношении Украины и Сирии, именно имперские амбиции власти привели к крушению основ «потребительского рая» с точки зрения российского потребителя. Эгоизм удовлетворения своих желаний потребитель ставит выше государственных интересов. Подобный потребительский эгоизм и претензии на неограниченную потребительскую свободу приводят к ослаблению российской государственности и усилиению состояния нестабильности в обществе. Россия не сможет выйти из кризисного состояния, не сможет сформировать собственную идеологию и возродить культуру без освобождения от западной идеологии вещизма и ограничения потребительских ориентаций граждан.

Литература

1. Иванова М.В. Идеология потребительства как феномен современного либерально-демократического общества // Вестник Забайкальского государственного университета. 2008. №4. С. 16-22.
2. Корнев В.В. Вещизм и потребление // Труд и социальные отношения. – 2011. №4. С. 129-136.

УДК 82 (470):32

Габриелян О.А.

Россия как цивилизация: мифопоэтическое осмысление

1. Под мифопоэтикой применительно к осмыслению особенностей той или иной цивилизации мы будем понимать мифологические структуры и образы, которые составляют ее индивидуальность. Оригинальность ее определяется не только набором этих «культурных генов», но и их композицией.

2. Очевидно, что об особенностях русской цивилизации писали и славянофилы в спорах с западниками, и евразийцы, и все те, кто пытался сформулировать и исследовать «русскую идею». Этот процесс происходил не только внутри русского интеллектуального поля (А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, К. С. Аксаков, И. С. Аксаков, Ю. Ф. Самарин, Ф. В. Чижов, А. А. Григорьев, Н. Н. Страхов, Н. Я. Данилевский, К. Н. Леонтьев, Ф. М. Достоевский – далеко неполная плеяда славянофилов, Л. Гумилев с предшествующими и последующими евразийцами), но и за ее пределами, исследователями, которые принадлежали к иным культурам и цивилизациям (О. Шпенглер, А. Тойнби, С. Хантингтон и др.). Их видение не менее ценно, так как открывало новые структурные элементы (и отношения между ними) цивилизационного пространства России, или подтверждало выявленное ранее ее собственными исследователями.

3. Почему так важно характеризовать отмеченное как мифопоэтика?

Во-первых, это позволяет сосредоточить внимание на теоретическом осмыслении этических и эстетических норм (шире – социальных норм), выявить закономерности их действия. Во-вторых, определить конституирующие принципы, сформировавшиеся в осевое время возникновения русской цивилизации. В-третьих, дать эмпирический анализ ее самоосуществления в повседневности, в частности, современной. И, в-четвертых, показать, как эта цивилизация развертывается в истории, то есть как развивается ее система ценностей, запечатленная не только в материальных артефактах, но, что не менее важно, и в нематериальных формах.

Такого рода поэтика обретает живое дыхание посредством мифологии, как архетипической попытки миропостроения, завершающем этапе в цепочке: мировосприятия – миросмысления – мировоззрения.

Поэтика в ее академическом и широком понимании становится разделом общей эстетики, для нас же важным будет то, что мы будем понимать под ней логику как эстетического, так и этического начал конкретной цивилизации, то есть наш подход очерчен рамками практической философии.

Мифопоэтика в нашем исследовании будет выступать и как процесс исследования, и сама логика генезиса и бытия изучаемой реальности.

4. Выбранный теоретический инструментарий – мифопоэтика – неслучаен. Философское осмысление этического и эстетического в социальном мифе имеет вполне прагматическую цель. Мы стараемся раскрыть логику взаимодействия мифологии и идеологии. Анализируя ее, применяя мифопоэтику к истории и современности как тексту, мы открываем не только исследовательские перспективы, но и возможность понимать конструирование новых мифологем или модернизацию старых как ответы на актуальные вызовы истории эпохи постmodерна. Примером практического применения мифопоэтической интерпретации может служить осмысление мифопоэтики Русского мира в контексте современных политических реалий. Мы можем спорить о политической конъюнктурности данной мифологемы, но мы не можем отрицать реальность ее существования, хотя бы потому, что именно против нее активно борется русофобская часть ближнего зарубежья.

5. Мифопоэтика, разрабатываемая в недрах теории литературы, на наш взгляд, имеет перспективу стать методологией философского исследования. Небольшой исторический экскурс может подтвердить, что в русской интеллектуальной традиции литература и ее осмысление были больше, чем труд писателя или критика. Они становились истоками философских учений и концепций. Нам представляется, что мифопоэтика обладает таким потенциалом, тем более, что предметом ее исследования мы определили этику и эстетику цивилизационного пространства России.

УДК 130.2

Гриценко Г.Д.

Мифологизация общественного сознания россиян в контексте социокультурного возрождения России¹

В конце ХХ - начале XXI вв. российское общество в результате коренных трансформаций характеризуется аномическим состоянием, одним из проявлений которого считается мифологизация общественного сознания. В последнее время стала распространяться точка зрения, согласно которой мифологизация рассматривается как своеобразная компенсация за бедственное существования людей, как национальный метод терапии [1]. И это, по мнению исследователей, придерживающихся данного взгляда, происходит благодаря тому, что в общественном сознании начинает доминировать неосознанное восприятие социальной действительности, акцентируются бессознательные инстинкты, влечения, потребности и отсутствует должное рациональное начало в суждениях и поведенческих актах [2, с. 15].

Чтобы понять значимость мифологизации для будущности российского общества, целесообразно провести категориальный анализ понятия «миф». Обратимся, прежде всего, к классику аналитической психологии, а именно К.Г. Юнгу. Он писал: «...Мифы – в первую очередь психические явления, выражающие глубинную суть души... Все мифологизированные естественные процессы, такие, как лето и зима, новолуние, дождливое время года и т.д., не столько аллегория самих объективных явлений, сколько символические выражения внутренней и бессознательной драмы души. Она улавливается человеческим сознанием через проекции, то есть, будучи отраженной в зеркале природных событий. Такое проецирование лежит у самых оснований, и потребовалось несколько тысячелетий истории культуры, чтобы как-то отделить проекцию от внешнего объекта». Образы мифа слабо обработаны индивидуальным сознанием и потому дают представление о коллективном символизме [3, с. 98].

В научном обороте есть и иное понятие, обозначающее «коллективные представления», введенное Л. Февром и М. Блоком, основателями исторической школой «Анналов», – это *mentalité*. Оно считается непереводимым на другие языки (хотя в английском есть слово *mentality*, а в немецком – *mentalität*). Его действительно трудно перевести однозначно. Это и «умонастроение», и «мыслительная установка», и «коллективные представления», и «воображение», и «склад ума». Но, вероятно, понятие «коллективные представления» ближе передает тот смысл, который изначально в этот термин вкладывался. В частности Ж. Дюби пишет: «Ментальность – это система образов, представлений, которые ... лежат в основе человеческих представлений о мире» [4, с. 145]. Хорошим дополнением слов Ж. Дюби может рассматриваться трактовка, которую дал ментальности А.Я. Гуревич: «Ментальность во многом – может быть, в главном – остается непрорефлексированной и логически не выявленной. Менталитет ... тот уровень общественного сознания, на котором мысль не отчленена от эмоций, от латентных привычек и приемов сознания – люди ими пользуются, обычно сами этого не замечая, не вдумываясь в их существование и предпосылки, в их логическую обоснованность» [6].

Такой подход дает возможность увидеть связь между мифом как процессом мифологизации общественного сознания и менталитетом как процессом, в котором доминирует неосознанное восприятие социальной действительности, актуализируются бессознательные инстинкты, влечения и сводится до минимума рациональное начала в суждениях и последующих поведенческих актах [1].

¹ Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ №16-03-00038 «Технологии противодействия укреплению общероссийской идентичности как фактор рисков национальной безопасности».

Для того чтобы понять то факт, что и мифы, и менталитет концентрируют в себе существенные свойства культуры народа, приведем высказывания ряда исследователей, в том числе и тех, кто мифологизацию воспринимает как отрицательное явление современной России. Так, Е.М. Мелетинский говорит о том, что современная мифология включает в себя мифы массового сознания, отражающие общественные настроения; и что они являются, с одной стороны, продолжением традиционного мифологического мышления, а с другой стороны, соответствуют современным представлениям о комплексной действительности [6, с. 173]. При этом В.М. Пивоев обращает внимание на то, что актуализирующееся в современных условиях мифологическое освоение мира обеспечивает тем самым сохранение некой преемственности и последовательности в культурном освоении мира [7, с. 77, 81, 91], то есть наблюдается вовлеченность и обращение к архетипическим образам прошлого, которые заложены в человеческом бессознательном на основе базовых человеческих ощущений и отражаются ценностях, изначально заложенных в культуре как способы решения различных социальных проблем [1].

В то же время в менталитете есть самые глубокие из его системы координат, почти не меняющиеся культурные коды, «привычки сознания», выработанные поколениями предков, те, что определяют повседневное поведение людей. Это, прежде всего, правила общения между людьми – то есть те правила, которые человек использует почти бессознательно, не отдавая себе отчета в том, почему поступает именно так. По утверждения, например П.М. Немировича-Данченко, это даже не собственно «правила», а стиль общения с окружающими, который позволяет человеку сразу же выделять в толпе иностранца, даже если он великолепно говорит на родном для человека языке [8, с. 92].

Таким образом, в мифологизации общественного сознания целесообразно видеть актуализацию менталитета, обеспечивающего сохранение культурного кода того или иного народа.

В последнее время утверждается, что мифологизация общественного сознания в современной России проявляется в усилении политических и социальных аспектов мифов. В качестве примера мифологического политического содержания приводится распространение мифа о справедливом вожде. Этому способствуют масс-медиа, прямые эфиры и политические диспуты. Ряд исследователей утверждают, что сохранился оставшийся еще с советских времен миф о национальном лидере, который наведет в стране порядок, и она займет достойное место на мировой политической арене. Данный миф сублимируется на современных политиков, которые преследуют далеко не высокие, а сугубо прагматические и лоббистские цели. Этому, по мнению данных ученых, также активно способствуют центральные каналы Российского телевидения. Указанную тенденцию можно проследить в отношении граждан России к власти. Исследователи считают, что в массовых представлениях о власти в России доминирует вовсе не понимание ее как источника и гаранта «закона и порядка», а как о самом «государстве», его высшем руководстве, обеспечивающим функционирование государственной машины [2, с. 16].

Действительно, почти 70% населения, согласно данным ВЦИОМ, воспринимают Путина как национального лидера, который много сделал для возрождении национальной гордости и позитивного имиджа власти: вернул Крым в состав России, возродил российскую армию, обеспечил избавление мира от радикального исламизма в Сирии, отстаивал твердую позицию по многим вопросам в отношениях как с США, так и с ЕС [9].

Однако такое восприятие лидера страны обусловливается российской ментальностью. Одной из значимых черт российского менталитета является государственность. Следует особо подчеркнуть, что данная черта тесно связана с другой чертой – духовностью и характеризует уровень взаимоотношений отдельного индивида и общества, при котором «русский человек слишком часто думает категориями не личного масштаба, а категориями всего государства» [10]. Такая на первый взгляд «странная» взаимосвязь обусловлена тем, что история учила русских: обеспечить свое выживание как этноса в сложных российских природно-климатических и геополитических условиях может только

сильная государственная власть, способная добиться свободного, не обремененного иноzemным насилием, добровольного подчинения свободного человеческого духа высшей ценности – государственной независимости [11, с. 158]. Именно в особом сакральном отношении русских к своему государству как независимому и суверенному образованию и проявляется государственность [12, с. 14].

Таким образом, следует ли видеть в актуализации мифа о «справедливом вожде» в условиях реального возрождения национальной гордости «происки» СМИ или ложный путь развития российского общества? Или это активизация сущностной черты российского менталитета, восстановление российской самобытности, которая всегда обеспечивала существование России как России!? Здесь вспоминаются слова Н. Бердяева, сказанные им еще в 1915 г.: «Для западного культурного человечества Россия все еще остается совершенно трансцендентной, каким-то чуждым Востоком, то притягивающим своей тайной, то отталкивающим своим варварством. Даже Толстой и Достоевский привлекают западного культурного человека, как экзотическая пища, непривычно для него острая» [13, с. 9]. Думается, что эти слова ярко характеризуют одну из устойчивых тенденций западного восприятия России и либерально воспитанных российских исследователей. Именно с их точки зрения, миф в российской истории является национальным методом терапии [1], благодаря тому, что в общественном сознании доминирует неосознанное восприятие социальной действительности, акцентированы бессознательные инстинкты, влечения, потребности и отсутствует должное рациональное начало в суждениях и поведенческих актах [2, с. 17].

Таким образом, следует говорить не просто о мифологизации общественного сознания современных россиян, а об актуализации культурных кодов, обеспечивающих сохранение исторически сформировавшегося социокультурного пространства России. И, следовательно, уходит в небытие аномичность общественного сознания и восстанавливается его социокультурная нормативность.

Литература

1. Квакин А.В Архетип и ментальность в контексте истории. URL: <http://www.kvakin.ru/Documents/svoi.doc> (дата обращения: 10.05.2018).
2. Гладков О.Б. Мифологизация общественного сознания в России конца ХХ - начала ХXI века // Среднерусский вестник общественных наук. 2012. № 1. С. 14-20.
3. Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991. 300 с.
4. История ментальностей и историческая антропология: зарубежные исследования в обзорах и рефераатах. М.: Изд-во РГГУ, 1996. 255 с.
5. Гуревич А.Я. Уроки Люсьена Фюру / Приложение к книге Фюра Л. «Бои за историю». М.: Наука, 1991. 632 с.
6. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М.: Восточная литература, 2000. 407с.
7. Пивоев В.М. Мифологическое сознание как способ освоения мира. Петрозаводск: Карелия, 1991. 111 с.
8. Немирович-Данченко П.М. К вопросу о методах изучения ментальности // Вестник Томского государственного университета. 2008. № 1 (2). С. 88-96.
9. Двуликий лидер: почему Путина любят в России и ненавидят на Западе? Euronews. 2018. 16 марта. URL: <http://ru.euronews.com/2018/03/16/poutine-agent-double-mechant-en-occident-gentil-en-russie-ru> (дата обращения: 10.05.2018).
10. Замятин Н.Ю. Зона освоения (фронт) и ее образ в американской и русской культурах // Общественные науки и современность. 1998. № 5. С. 86.
11. Солоневич И. Политические тезисы // Наш современник. 1992. № 12. С. 154-162.

12. Шулындин Б.П. Российский менталитет и государственное устройство // Государственное устройство и народ: диалог мировоззрений. Нижний Новгород, 1997. С. 10-24.
13. Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1990. 240 с.

УДК 9 (575.3)

Дубовицкий В.В.

Россия и Средняя Азия: мифы в истории полутора векового сосуществования

В условиях распада СССР и появления на месте бывших союзных республик «подлинно независимых государств», у последних возникла острая необходимость обоснования исторических корней своего существования. В этом процессе огромную роль сыграл «синдром освобождения» от тех сил, которые мешали ранее в истории самостоятельному, полноценному развитию независимой страны, населенной нацией «обладающей богатой и уникальной культурой». Для всех новых независимых государств такой силой в прошлом была Историческая Россия, персонифицированная в разное время как Московское царство, Российская Империя или Советский Союз. Поскольку процесс суверенизации после 1991 г. был длительным и шел с трудом, в этот ряд буквально сразу попала и преемница выше перечисленных государственных образований – Российская Федерация, якобы мешающая этому процессу.

Что касается региона Средней Азии, культурно-исторически являющейся частью Среднего Востока¹ [1], то описанные процессы имели здесь свои особенности, связанные с исповедованием подавляющей частью населения ислама; отсутствием на момент присоединения к России национальных государств и рядом других факторов.

Для обоснования самобытных исторических корней, в первую очередь, начали муссироваться так называемые «спорные события» в истории взаимоотношений двух стран, в разные годы получавшие различную интерпретацию, как в отечественной историографии, так и массовом сознании русского и среднеазиатского населения. В истории присоединения Средней Азии к России, как и в целом в истории их многовековых взаимоотношений, до сих пор существуют события, которые оцениваются неоднозначно той и другой стороной: злодеи и жертвы меняются местами.

В качестве примера приведем наиболее распространенные в среде среднеазиатского населения мифы о российско-среднеазиатских отношениях:

1. Завоевание Россией Казахстана (XVIII – XIX вв.).

Подлинное положение дел: Имеются в виду события, ставшие прологом присоединения Средней Азии к России. Излагая ход этого процесса, ряд исследователей и политических деятелей Казахстана идут даже на дискредитацию крупной политической фигуры в Казахской истории XVIII в. – хана Абулхаира, первого попросившего подданства России для казахов (1730г.). При этом скрывается главная причина стремления к этому народа – успешное завоевание территории Казахской степи джунгарами и геноцид с их стороны казахов.

2. Угнетение мусульман Средней Азии в Российской Империи.

Подлинное положение дел: Политика России в отношении ислама в Средней Азии после присоединения региона была исключительно лояльной: не зафиксировано ни одного случая преследования мусульман по религиозному принципу, целенаправленного раз-

¹ Автор, учитывая разнобой в современной геополитической терминологии, пользуется определением региона «Средний Восток», данным в 1919 г. одним из основателей русской и советской геополитики – генерала А.Е. Снесаревым: «Под Средним Востоком нужно разуметь, *во-первых*, Индию, *во-вторых*, кольцо тех государств, маленьких, несильных, небогатых, которые окружают Индию (это Белуджистан, Афганистан, налагающий над Индией в виде четырехугольника, Памир, Кашгария и затем Тибет); наконец, *в-третьих*, нужно еще включить лежащий к северу русский Туркестан, который в отношении возможности наступления или угрозы Индии рассматривается англичанами, как база... с политической точки зрения под территорией Среднего Востока разумеют ту большую территорию, в которую входит сама Индия, как объект для ее обладания, удержания или достижения, группа тех стран, которые окружают её со всех сторон и которые известны в литературе под специальным названием «государств - буферов», или «государств-глазисов», и, наконец, огромный русский Туркестан, который рассматривается, как база подготовительных операций к овладению Индией» [1, с. 15-16].

рушения мечетей, медресе и мазаров (гробниц мусульманских святых). Более того, первым генерал-губернатором К.П. Кауфманом было запрещено размещать резиденцию Ташкентского и Туркестанского епископа в Ташкенте. Впервые, с момента постройки, русскими властями начата реконструкция архитектурного комплекса Регистан в Самарканде, духовенству возвращены вакуфные земли при мечетях и мазарах, отнятые среднеазиатскими ханами.

3. Героическое сопротивление» среднеазиатских народов при взятии Ходжента (1866 г.); присоединения Зеравшанской долины (1870 г.) и др.

Подлинное положение дел: Сопротивление оказали не жители этих городов и регионов, фактически оккупированные Кокандским ханством, а кокандские гарнизоны. Население, как правило, пассивно относилось к приходу очередных завоевателей, пытаясь лишь обеспечить свою безопасность и материальное благополучие.

4. Пренебрежение к судьбе таджикского населения, «отданного» русскими афганцам.

Подлинное положение дел: Во время разграничения между Россией и Англией по Пянджу и Амударье в 1873г. произошла передача Афганистану принадлежавшего Бухарскому ханству и населенного таджиками Левобережного Дарваза. Все было исполнено в соответствии с нормами международного права того времени. Современные инсинуации являются «наложением» на исторические события нынешних, появившихся в советское время, представлений о национальной независимости.

5. «Избиение и грабежи» мирного текинского населения русскими войсками при взятии крепости Геок-Тепе в Туркмении (1880 г.) (бытует среди туркмен).

Подлинное положение дел: Грабежи побежденных защитников Геок-Тепе осуществлялись не русскими войсками, а сопутствующими армии маркитантами-кавказцами [2].

6. «Нещадная колониальная эксплуатация» Россией Средней Азии.

Подлинное положение дел: С момента присоединения региона (1867 г.) почти до 1917 г. Туркестанское генерал-губернаторство было убыточным для России и представляло, в основном, геополитический интерес в обеспечении безопасности границ и противостояния Великобритании [3; 4].

7. Навязывание в 1930-1990-х годах центральной, союзной властью, монокультуры хлопка в Средней Азии.

Подлинное положение дел: Правительство России действительно было заинтересовано в получении хлопка из региона, однако культивируемые здесь сорта не годились для русской текстильной промышленности. Всвязи с этим крестьянам бесплатно раздавались семена тонковолокнистого хлопка и были установлены повышенные цены закупки этого волокна [4, с. 75-78].

8. Русские войска (201-й МСД и Погранвойска РФ) во время гражданской войны в РТ в 1992-1997 гг. подавили демократию.

Подлинное положение дел: Российские военные структуры не были выведены из РТ сразу после развала СССР из-за угрозы захвата власти исламскими экстремистами и распространения нестабильности на весь регион Средней Азии. С 1993 г. они находились там по официальной просьбе правительства РТ и непосредственного участия в боевых действиях не принимали.

9. Русские истреблялись таджиками, что послужило основной причиной их отъезда из страны (распространен среди русских, покинувших РТ).

Подлинное положение дел: Никаких массовых акций против русского населения в период войны не было. По данным организаций русской диаспоры в РТ, общее количество лиц среди соотечественников, ставших жертвами национальной или религиозной неприязни, достигало 64 человек [5]. В настоящее время в России существует несколько сайтов бывших таджикистанцев, на которых выставляются «воспоминания» об

ужасах гражданской войны для русских и бегстве их на этническую родину, что часто служит для самооправдания такого поступка.

По мере обострения отношений Запада с Россией, история присоединения и существования Средней Азии в составе Исторической России становится полем ожесточенной идеологической борьбы. Названная проблематика еще более актуализируется всвязи с обострением военно-политической обстановки на Среднем Востоке, связанным с поражением ИГИЛ в Сирии и Ираке и перемещением центра борьбы с исламским экстремизмом в Афганистан, который, после тринадцатилетней неудачной операции «Несокрушимая свобода» покинут в 2014 г. войсками ISAF.

Литература

1. Снесарев А.Е. Афганистан. 1921 г.
2. Семенов А.А. «Туркменская песня про взятие Геок-тепе» // Этнографическое обозрение. Т.59, №4. С.125-127.
3. Дубовицкий В.В. Мотивы присоединения Средней Азии к России: от идеологических домыслов и эмоциональных оценок к геополитическому анализу // История и современность. 2010. Март. №1, С. 150-175.
4. Масов Р.М., Дубовицкий В.В. Присоединение Средней Азии к России: события через призму трех веков // Историческое пространство. 2014. №6. С. 63-78.
5. Личный архив автора (в период 1992-1997 гг. - атамана казачьей общины «Амударьинская линия»).

УДК 94(477.75)

Караичев Д.Н.

Отношение Д.С. Полянского к передаче Крымской области в состав Украинской ССР: домыслы и опровержения

Интерес исследователей к событиям, сопровождавшим процесс передачи Крыма в состав Украинской ССР в середине 1950-х гг., в последнее время все чаще акцентируется на личностях руководителей областной партийной организации. Прежде всего, это обусловлено тем, что незадолго до рассматриваемой административно-территориальной трансформации имела место знаковая ротация кадров. Бывший 1-й секретарь Крымского обкома КПСС П.И. Титов был снят, а на его место был назначен Д.С. Полянский, который до этого занимал должность председателя областного исполнительного комитета.

Многие авторы, обратившиеся к теме затронутой ротации, склонны считать, что это произошло вследствие того, что Титов решительно выступил против намечающейся передачи Крыма. Соответственно, в их представлении Полянский – наоборот – воспользовался случаем и поддержал проект передачи, дабы угодить партийному советскому лидеру Н.С. Хрущеву, при котором сумел высоко подняться по карьерной лестнице. Поскольку изначально этот процесс возглавили не профессиональные историки, а публицисты, то очень скоро Д.С. Полянский стал совершенно незаслуженно подвергаться дискредитации и изображаться карьеристом и конъюнктурщиком.

Данное явление не обошлось без явных передергиваний фактов, в результате чего отдельные непроверенные сведения стали выдаваться за реальные исторические события. К сожалению, приходится констатировать, что со временем эти факты, не нашедшие подтверждения, но неоднократно повторенные в СМИ, стали перекочевывать на страницы научных изданий уже в качестве научной истины.

Целью данной работы является попытка реабилитации честного имени бывшего председателя крымского облисполкома Д.С. Полянского, который в свое время наряду с 1-м секретарем обкома КПСС П.И. Титовым отстаивал перед советским руководством необходимость дальнейшего нахождения Крымской области в составе РСФСР. В числе заслуг Д.С. Полянского стоит упомянуть также упорный труд по восстановлению народного хозяйства области и попытки противодействовать политике огульной украинизации. Одним словом, деятельность Д.С. Полянского на руководящих постах Крымской области заслуживает отдельного исследования. Здесь же, в рамках настоящей статьи для предстоящей конференции, будет предпринята только попытка указать на основные стереотипы в отношении Д.С. Полянского, которые успели сложиться в российской историографии. Актуальность данного исследования обусловлена необходимостью противодействовать складыванию негативных мифов в отношении политических и народнохозяйственных деятелей РСФСР и их роли в истории.

Впервые о причинах возвышения бывшего председателя облисполкома Д.С. Полянского упомянул журналист А.И. Аджубей, муж дочери советского партийного лидера Н.С. Хрущева. В своем очерке «Как Хрущев Крым Украине отдал. Воспоминание на заданную тему» [1], он описывал, как во время одной спонтанной и незапланированной поездки по области осенью 1953 г. его тестю якобы не понравились комментарии 1-го секретаря Крымского обкома, фамилию которого Аджубей не запомнил. Ответы же на заданные вопросы, которые выдавал председатель облисполкома Д.С. Полянский, понравились 1-му секретарю ЦК КПСС «своей доскональностью» [1, с. 20].

Именно этот эпизод журналист и связывает напрямую с последующим возвышением Полянского: «вскоре он стал секретарем Краснодарского крайкома, весьма престижного в партии». Справедливости ради стоит отметить, что прежде чем Д.С. Полянский воз-

главил Краснодарский край, он был направлен после Крымской области в Чкаловскую (Оренбургскую), где успел проработать 1-м секретарем обкома полтора года. Так или иначе, здесь ближайший родственник советского партийного лидера не упоминает о, возможно, имевших место разногласиях между Н.С. Хрущевым и руководством области по поводу предстоящей передачи региона в соседнюю республику.

Представленная выше версия А.И. Аджубея о причинах возвышения Д.С. Полянского не нашла должного внимания у тех российских авторов, которые касались вопроса кадровой замены в руководстве Крымской области накануне передачи региона в состав Украинской ССР. Наибольшую популярность среди них приобрело убеждение в том, что якобы Д.С. Полянский, в отличие от П.И. Титова, изначально выступил горячим сторонником передачи области, что и стало впоследствии залогом его возвышения. Подобная точка зрения впервые была озвучена публицистами В. Пановым и А. Чикиным в начале 2014 г. [2], в статье, которая впоследствии была массово растиражирована в сети. Среди авторов, повторивших версию В. Панова и А. Чикина в прессе, стоит назвать Г. Дежкина [3], В. Миляеву [4] и Ф. Мартынова [5].

Кроме упомянутых публицистов, пересказ версии В. Панова и А. Чикина обнаруживаются также у М.А. Смирнова [6] (который отмечал, что использовал их статью), и у А. Ковальчук [7], чьи работы уже претендуют на научную значимость. По их общему убеждению, Д.С. Полянского, которого М.А. Смирнов почему-то упорно называет на украинский манер «Дмитро», назначили 1-м секретарем Крымского обкома из-за того, что он якобы активно поддержал идею о передаче области после протеста П.И. Титова.

Из указанных авторов, в своей статье [6], в заглавии которой уже кроется фактическая ошибка (Крымская область была передана в 1954 г., а не в 1952-1953 годах), на А.И Аджубея ссылался только М.А. Смирнов [6, с. 114]. Он же единственный, кто также ссылается на некие воспоминания Л.Г. Мезенцева, которого при этом указывает «заместителем Титова» (в рассматриваемое время Мезенцев являлся 2-м секретарем Крымского обкома). Совершенно не ясно – какие именно «воспоминания» оставил после себя Л.Г. Мезенцев – никакой ссылки М.А. Смирнов не привел, и, вполне возможно, перепутал его с кем-то другим. По крайней мере, никому из исследователей истории Крымской области не известно никаких мемуаров, оставленных 2-м секретарем Крымского обкома Л.Г. Мезенцевым.

В основном авторы, пересказавшие версию В. Панова и А. Чикина о поддержке Д.С. Полянским идеи передачи Крымской области, ссылались на такой источник, как воспоминания Г.В. Мясникова, бывшего 2-го секретаря Пензенского обкома КПСС, опубликованные в 2008 г. под редакцией пензенского краеведа М.С. Полубоярова [8]. В частности, там приводится дневниковая запись от 4 февраля 1973 г., связанная с указом «об освобождении Д.С. Полянского с [поста] заместителя председателя Совмина СССР и назначении министром сельского хозяйства СССР» [8, с. 155]. Г.В. Мясников утверждал, что в отличие от 1-го секретаря Крымского обкома П.И. Титова, председатель облисполкома Д.С. Полянский сразу поддержал проект передачи области: «Титов (бывший секретарь Крымского обкома) [идею] с ходу отверг, а Полянский сказал, что это гениально» [8, с. 155].

Ориентируясь на данный источник, исследователям не стоит забывать, что в описываемое время Г.В. Мясников работал не в Крымской области, а исполнял обязанности 2-го секретаря Московского горкома ВЛКСМ. Вполне возможно, в своих воспоминаниях он ориентировался на слухи, циркулировавшие среди работников партийного аппарата. Одним словом, на его свидетельство следует полагаться с изрядной долей скепсиса.

Кроме рассмотренных воспоминаний А.И. Аджубея и Г.В. Мясникова, о причинах возвышения Д.С. Полянского упоминал также бывший 1-го секретарь Краснодарского крайкома КПСС С.Ф. Медунов. К сожалению, на это свидетельство не обратили своего внимания предыдущие исследователи вопроса. Речь идет о пересказе воспоминаний партийного функционера, записанных журналистом Ф.П. Зыряновым [9], и опубликованных в 1998 г., за 10 лет до издания дневника Г.В. Мясникова.

Этот источник для настоящего исследования представляет особую ценность, поскольку С.Ф. Медунов возглавлял Ялтинский горком осенью 1953 г., где стал и свидетелем первого отдыха Н.С. Хрущева в качестве 1-го секретаря ЦК КПСС. По словам Медунова, именно тогда Хрущев поднял перед местным руководством вопрос о необходимости передачи Крымской области в состав Украинской ССР. Причем, одним из первых он обратился именно к нему, то есть к 1-му секретарю Ялтинского горкома [9, с. 268-269]. Сразу же после этой встречи Медунов позвонил в Симферополь и сообщил Д.С. Полянскому об имеющихся планах перевода области в соседнюю республику. При этом, по его словам, председатель исполкома Крымского областного совета изначально выступил решительно против этой идеи.

Более того, несмотря на то, что в воспоминаниях у Г.В. Мясникова Д.С. Полянский якобы называл идею о передаче Крыма «гениальной» [8, с. 155], то у С.Ф. Медунова наоборот – «глупостью» [9, с. 269]. Далее С.Ф. Медунов свидетельствует, что Полянский «не один раз» разговаривал по этому поводу с Н.С. Хрущевым, прежде чем последнему удалось склонить к необходимости поддержать данный проект. Тем не менее, Медунов утверждает, что «украинские руководители» припомнили им обоим изначальное сопротивление планам интеграции области в состав Украинской ССР. Так, вскоре Полянского перевели из Крыма в Оренбург (в то время Чкалов), а его самого – в Сочи [9, с. 270].

Таким образом, опираясь на свидетельство С.Ф. Медунова, впервые задействованное в рамках исследования кадровой ротации в руководстве партийной организации Крымской области накануне её передачи в соседнюю республику, следует предположить, что все обвинения в адрес Д.С. Полянского, озвученные предыдущими исследователями вопроса, скорее всего, являются беспочвенными.

На разобранном выше примере наглядно иллюстрируется, как благодаря творчеству публицистов, которые обращаются к историческим сюжетам, но при этом, в отличие от профессиональных историков, легкомысленно обращаются с источниками, на наших глазах рождаются мифы. К сожалению, стоит признать, что мифологизированная подобным образом трактовка истории укореняется в массовом сознании посредством публикаций в прессе, и, зачастую без должной проверки фактов находит свое отображение уже в научных работах.

Литература

1. Аджубей А.И. Как Хрущев Крым Украине отдал. Воспоминание на заданную тему // Новое время. М., 1992. №6. С. 20-21.
2. Панов В., Чичкин А. Как Крым Украине отдали. О «белых пятнах» в истории передачи полуострова из РСФСР в УССР // Шире круг. 2014. №2. С. 24-27.
3. Дежкин Г. Крым сдал, Крым принял. Кое-что о присоединении Крыма к Украине // Аргументы Недели № 7(399) [Электронный ресурс]. 27 февраля 2014 г. – Режим доступа: <http://argumenti.ru/history/n427/322255> (дата обращения: 11.03.2018).
4. Миляев В. Забытый патриот Крыма // «Улики», специальное приложение к газете «Советская Россия» [Электронный ресурс]. 13 марта 2014 г. – Режим доступа: <http://www.sovross.ru/articles/1040/17844> (дата обращения: 11.03.2018).
5. Мартынов Ф. Советский функционер, переживший СССР // Историк М.: ИСЭПИ [Электронный ресурс]. 13 марта 2017 г. – Режим доступа: http://историк.рф/special_posts/polyansky/ (дата обращения: 11.03.2018).
6. Смирнов М.А. «Как мешок с картошкой»: кто и как передавал Крымскую область в состав УССР в 1952-1953 годах // Свободная Мысль. 2014. №2 (1644). С. 113-122 .
7. Ковальчук А. История отчуждения Крыма от России в XX веке // The Newman in Foreign Policy. 2015. №22 (66). С. 22-25.

8. Мясников Г.В. Страницы из дневника (1964-1992) / Под ред. М.Г. Мясникова и М.С. Полубоярова. М.: Институт национальных проблем образования , 2008. 766 с.
9. Зырянов Ф.П. Мои года – мое богатство. Краснодар: Советская Кубань, 1998. 640 с.

УДК 930.85

Овчинников А.В.

Роль образов Великой Отечественной войны в культурной интеграции мигрантов Татарстана¹

Исходными для рассуждений по заявленной теме служат два базовых аксиоматических тезиса.

Во-первых, такое глобальное событие как Великая Отечественная война по прошествии более чем семидесяти лет после своего окончания не может не приобрести в массовом сознании хорошо известные специалистам черты мифа (подробнее о закономерностях мифологического сознания см. [1, с. 382-386]).

Во-вторых, интеграция мигрантов и, в целом, выработка адекватных ответов на миграционные вызовы являются одной из важнейших проблем национальной безопасности современной России. Вполне логично, что органы государственной власти, используя доступные ресурсы, стремятся быть основным актором конструирования инструментально необходимых им мифических комплексов.

В рамках «миграционного кейса» защита национальных интересов осуществляется при помощи использования интегрирующих свойств мифа. Этот сложный механизм сочетает в себе, с одной стороны, создание мифологем и идеологем, а с другой – набор организационно-бюрократических практик, без которых невозможна трансляция предлагаемых социальным группам смыслов и, что особо важно, обратная связь с легальными выразителями их интересов. Данные процессы нуждаются в научном исследовании, по результатам которого будет возможно более полно понять его структуру, динамику, положительные и отрицательные стороны. Эмпирическим материалом для теоретических обобщений могут служить циркулирующие в среде мигрантов Татарстана образы Великой Отечественной войны. Фиксация данных образов происходила путем мониторинга интернет-страниц общественных организаций мигрантов, а также в ходе их интервью и анкетирования.

Бинарность – одна из базовых характеристик мифа. Историческая память о Великой Отечественной, как, впрочем, и о любой войне, предполагает наличие, по крайней мере, двух противостоящих сторон. Большинство мигрантов Татарстана – выходцы из бывших союзных республик. Непосредственно воевали их предки и предки местного населения. Факт нахождения по одну сторону окопов, наличие общих воспоминаний, конструируемых, в том числе, и посредством учебной литературы, кинофильмов, СМИ и т.д., создает общее символическое пространство, которое существовало в общем советском прошлом и может послужить исходной точкой дальнейшей культурной интеграции.

Все опрошенные мигранты (100 человек в возрасте от 17 до 65 лет, разного социального статуса) одним из важнейших событий истории России и истории своей страны называли именно Великую Отечественную. Практически во всех беседах с мигрантами тема коллаборационизма не находила понимания. Факт службы общему врагу почти безоговорочно осуждался, что говорит о серьезном интегрирующем потенциале воспоминаний о войне.

Образы живших в одном государстве и сражавшихся бок о бок предков способствуют формированию мифологемы, напоминающей мотив общего первопредка-героя, который спас космос от хаоса. Задача его потомков состоит в поддержании установившейся гармонии, что, в свою очередь, может служить идеологической легитимизацией те-

¹ Исследование выполнено за счет средств гранта Российского научного фонда (Проект № 17-78-20149 «Культурная память России в ситуации глобальных миграционных вызовов: конфликты репрезентаций, риски забвения, стратегии трансформации»)

кушней государственной политики (как внутренней, так и внешней). Существование побежившего антигероя первопредка, благодаря которому живут под мирным небом и мигранты, и «коренные», создает общее не только культурное, но и политическое пространство, которое для недавних или будущих граждан России имеет все шансы в психологическом отношении стать «своим» (пока же большинство опрошенных мигрантов, даже несколько лет проживших в стране, не спешат идентифицировать себя «россиянами»).

Цикличность – другая базовая характеристика мифа, чей потенциал можно более активно использовать в национальных интересах. Образы Великой Отечественной не ограничиваются только Днем Победы. Памятные даты военных событий распределены по всему году, что позволяет говорить о возможной регулярности воспоминаний. Специфика массового сознания, в основе которого объективно находится миф, отличается от формальной научной логики.

Участие в памятных мероприятиях 9 мая еще не означает полного согласия с транслируемыми в ходе них идеологическими кодами. Массовое политическое сознание отличается ситуативностью и в условиях развития современных средств коммуникации подвергается влиянию многих сил, не всегда работающих в фарватере национальной безопасности России. Чем больше в течение года ситуаций, в которых актуализируются воспоминания о Великой Отечественной, тем больше шансов на реализацию интегрирующего потенциала этих исторических сюжетов.

В Татарстане представители мигрантских общин участвуют, например, в мероприятиях, посвященных таким событиям, как начало войны и победа в Сталинградской битве. Так, накануне 22 июня 2016 г. представители Дома Дружбы народов Татарстана присоединились к Всероссийской акции «Свеча памяти». Показательны слова одного из присутствовавших на мероприятии мигрантов: *«Как можно не помнить об этих страшных событиях, если две трети детей в семье моего деда отдали свои жизни за меня? Кем я стану в глазах собственных детей, если мне будет наплевать на своих предков? ... Пусть каждый сам для себя определит, как именно дорога ему память»* [2]. Члены Совета иностранных студентов (возраст от 18 до 24 лет) Казанского инновационного университета регулярно участвуют в мероприятиях, посвященных победе в Сталинградской битве. Они рисуют соответствующие плакаты и делают доклады о своих воевавших в Сталинграде земляках (материалы бесед автора). Однако, в целом по Татарстану, следует отметить недостаточную, на мой взгляд, вовлеченность мигрантов в празднование связанных с Великой Отечественной войной памятных дат, кроме 9 мая.

Сакральность общего мифа может нивелировать дезинтегрирующие стороны религиозных различий, настойчивое муссирование которых отрицательным образом сказывается на национальной безопасности России (вспомним, например, рассуждения о нашей стране как конгломерате «несовместимых» в религиозно-культурном и ментальном отношениях «цивилизациях»).

Большинство мигрантов Татарстана исповедуют ислам, сама республика является, в том числе, и мусульманской. На первый взгляд, проблема религиозных границ между «местными» и «пришлыми» здесь не должна стоять так остро, как например, в центральных областях России. Между тем, для всего постсоветского пространства характерна этническая идентификация ислама [3].

Космополитические начала этой мировой религии стираются, а различия между татарским исламом, азербайджанским исламом или, например, узбекским исламом становятся одними из этноопределяющих маркеров. Мигранты считают себя, прежде всего, казахами, таджиками, узбеками и только лишь во вторую очередь – мусульманами. Следует также отметить, что, судя по результатам анкетирования, к числу посещаемых мигрантами объектов российской культуры относятся в основном объекты светские (музеи, кинотеатры, театры), а не религиозные.

День Победы формально относится к числу светских праздников. Однако он имеет ярко выраженные религиозные коннотации. С известной долей осторожности можно го-

ворить об общегосударственном культе, центральной священной фигурой которого выступает государство в виде архаичного женского образа «Родины-матери». Данный культ имеет языческую основу. Он был повсеместно распространен в традиционных обществах и на сегодняшний день не содержит характерных для типологически более поздних мировых религий культурно-сегрегирующих маркеров, наподобие священных текстов и детально разработанных и обязательных к исполнению ритуалов. День Победы имеет все шансы стать важнейшим элементом российской гражданской религии, своеобразного «пантеона», который бы инкорпорировал в себе традиционные российские религии.

Языческие составляющие культа Родины-матери (вечный огонь, шествие с портретами предков во время марша «Бессмертного полка» [4] и т.д.) интуитивно понятны большинству населения постсоветского пространства и потому являются потенциальными объединяющими факторами. Например, в личных беседах с проживающими в Казани и участвующими в акции «Бессмертный полк» мигрантами-мусульманами затрагивался вопрос о соотношении этой акции с канонами ислама, прямо запрещающими изображения людей и поклонение предкам. Большинство собеседников признавалось, что знают о таких запретах, но никогда не задумывались об их связи с «Бессмертным полком».

Показателен полученный в ходе неформального общения ответ одного из респондентов (45 лет, узбек, врач одной поликлиник г. Казани): «*Это священный праздник (День Победы – А.О.) для всех, он угоден Аллаху, а про запреты я так скажу – это пусть муллы в мечетях разбираются*» (личный архив автора, ответ зафиксирован после окончания беседы). Здесь мы видим элементы ситуативного мышления, когда посредством мифа происходит объединение двух логически отрицающих друг друга утверждений. Образовавшаяся мыслительная конструкция не находится в статике, она может меняться в зависимости от различных факторов.

Этот феномен должен в полной мере учитываться при конструировании отражающего динамичные внутренние и внешние политические процессы идеологического дискурса.

Участие в посвященных Великой Отечественной массовых мероприятиях, наряду со сдачей экзаменов на знание русского языка и российской истории и торжественным вручением паспорта, для мигрантов потенциально может стать еще одним «обрядом перехода» в новую жизнь.

Таким образом, актуализация образов Великой Отечественной и связанных с ними организационно-бюрократических и ритуальных практик играет положительную роль в сложном процессе культурной интеграции мигрантов и обеспечения национальной безопасности России.

Литература

1. Найдыш В.М. Мифология. Учебное пособие. М.: КНОРУС, 2010. 432 с.
2. 75 лет назад началась Великая Отечественная война, 22 июня 2016 [Электронный ресурс] / Сайт «Дом дружбы народов Татарстана». – Режим доступа: <http://addnt.ru/75-let-nazad-nachalas-velikaya-otechestvye/> (дата обращения: 24.04.2018).
3. Овчинников А.В. Национализация ислама и конструирование исторической памяти (по материалам концепции «российского мусульманства» Д.В. Мухетдинова) // «Устойчивое развитие регионов: опыт, проблемы, перспективы». Сборник материалов Международной научно-практической конференции. Казань: Академия наук Республики Татарстан, 2017. С. 515-521.
4. Азербайджанцы Лениногорска приняли активное участие в праздновании Дня Победы, 10.05.2017 [Электронный ресурс] / Сайт «Дом дружбы народов Татарстана». – Режим доступа: <http://azr.addnt.ru/azerbajjdzhancy-leninogorska-prinyali/> (дата обращения: 24.04.2018).

УДК 1: 316
Поздяева С. М.

Постсоветская модель мифотворчества в России

После распада СССР в начале 90-х годов XX в. и становления нового государства – Российской Федерации, прошла четверть века. Все это время в России идут модернизацоные процессы – в политике, экономике, социальной сфере, культуре. Россия осуществляет транзит от традиционного типа общества к современному через длительный период переходного общества. Дело в том, что в переходных обществах происходят социальные реформы, затрагивающие все стороны общественной жизни, изменяются функции социальных институтов, формируется новый тип личности. Такие трансформации ломают устоявшиеся в обществе стереотипы и требуют социальной гибкости от населения. Поэтому данная модель мифотворчества названа нами «переходной» (или постсоветской).

Субъектами мифотворчества постсоветского общества являлись разные представители социума, располагающие определенными материальными и духовными ресурсами. Именно эти ресурсы позволяли продолжительное время поддерживать интерес к тем или иным мифам, обеспечивая, тем самым динамику и направленность не только социальных изменений, но и параметров массового сознания.

Если в советском обществе люди жили под угрозой применения государственного насилия, то в постсоветский период происходила практическая легализация ресурсов насилия. Силовые методы применялись не только в ходе решения политических проблем, к ним активно прибегали при несоблюдении норм деловой этики, при невыполнении деловых обязательств, вытеснении конкурентов. Мифы о народных мстителях, современных Робин Гудах, а на деле – криминальных группировках возникали повсеместно как ответ на запрос общества о защите. В результате общество стало спокойно относиться к «крышам», осуществляющим криминальное «налогообложение» и обеспечивающим спокойную жизнь своим «подопечным» [1, с. 10-12].

В постсоветском обществе иерархия престижа профессий также была подвергнута мифологизации. Многие «любительские» виды деятельности советского периода обрели статус основной профессии: «шабашники» стали строителями, «фарцовщики» – торговцами, «спортсмены» — охранниками и т.п. В массовом сознании возрос престиж таких социально одобряемых видов деятельности, как нищенство и проституция, дающих существенный доход.

Серьезным испытанием для массового сознания постсоветского общества стало внедрение мифов о быстром обогащении. Дело в том, что в период «перестройки» часть социально-профессиональных групп оказалась в состоянии аутсайдеров. Это коснулось тех, кто имел узкую квалификацию и невостребованную профессию. Так, например, жертвой проводившихся реформ стал широкий слой служащих бюджетной сферы, которые были поставлены в условия неопределенности перспектив и унизительной бедности. Именно эти социальные группы стали воспроизводить мифы советской эпохи и мечтать о ее восстановлении.

В ходе реформ существенно возросла дифференциация уровня жизни, доходов, имущественного состояния граждан. В постсоветском обществе сформировалась группа хорошо обеспеченных людей, и одновременно стали пополняться ряды бедняков [2, с. 24]. Причем в эту группу попали так называемые «новые бедные» - часть работающего населения, пребывающего в расцвете сил и способностей, но попавшие под сокращение в результате закрытия неэффективных производств.

Более серьезный уровень богатства люди связывали с новой экзотической профессией – брокер; большое распространение получили такие непривычные советскому чело-

веку виды деятельности, как манипуляции ценными бумагами и торговля валютой. Привлечение населения к игровым формам досуга, в частности к игровым автоматам, стало апофеозом мифотворчества о мгновенном богатстве в переходном обществе.

В системе ценностей постсоветского общества усилилось значение высокого заработка, а такие традиционные ценности, как трудолюбие и добросовестный труд потеряли свое значение. Важными стали такие способности личности, как умение зарабатывать, «вертеться», находить нужные связи. В повседневной речи появилась новая характеристика человека, которого называли «деловым». «В обществе возрастает роль ценностей западноевропейского типа — работы, успеха, карьеры, богатства, прибыли» [3, с. 310].

В постсоветский период во все большей мере начинает трансформироваться массовое сознание как влиятельная сила, которая олицетворяет возможности воздействия на ход политического, экономического, и духовно-культурного развития. Рассмотрим, какие мифы способствовали трансформации массового сознания этого периода.

Вслед за крахом советской идеологии произошло разрушение многих мифов: о светлом коммунистическом будущем, в котором должен осуществиться принцип: от каждого по способностям; каждому — по потребностям, о руководящей силе коммунистической партии, о мировой роли рабочего класса, о единственно верном социальном учении — марксизме-ленинизме.

Интересным в этом смысле является апелляция к работе Г. В. Осипова «Социальное мифотворчество и социальная практика» известного отечественного социолога Ж. Т. Тощенко [4]. Аргументация автора строится на тезисе о том, что для постсоветского общества были характерны мифы подражания и копирования Запада, так называемая «шоковая терапия», которая заключалась в слепом подражании западным ценностям и нормам, но при этом совершенно не учитывалась реальная экономическая и культурная ситуация в стране, ее традиции и менталитет.

К печальным последствиям привел один из сознательно созданных мифов постсоветского периода «миф о ваучерах», который посредством активной рекламы в СМИ обещал богатство всем участникам («две Волги»), а в результате привел к нищете десятки миллионов россиян при одновременном обогащении небольшого числа мошенников.

Благодаря культивированию мифа о капитализме как «обществе благоденствия», где даже мусорщик может стать миллионером, все высокодоходные государственные предприятия были распроданы. Как только государство ослабело, активизировалась «тенивая» экономика, а российское общество стало принимать криминальный облик. Культивирование этого мифа привело к дезориентации населения.

Схожую ситуацию видим с превращением мифа «о рыночном человеке». Если в советское время в массовом сознании культивировался образ человека рынка как спекулянта, индивидуалиста, который наживается на том, что в обществе не хватает тех или иных товаров и услуг, то с приходом постсоветского общества в массовом сознании начал пропагандироваться миф о рынке, который решит все наши проблемы. При помощи этого мифа правящая элита России привнесла рыночные отношения во все сферы жизни общества, будь то образование, здравоохранение или культура (что привело к их почти полной коммерциализации).

Пока страна находилась в кризисе, на смену разрушительным мифам стали приходить мифы с нейтральной ориентацией, основанные на принципе: «Мы бедные, мы нуждаемся, значит, нам кто-то должен помочь». Так появился миф «о дружественном Западе», который спасет Россию от всех ее проблем. Одновременно с культивированием этого мифа в стране образовались совместные предприятия, через которые выкачивались природные и финансовые ресурсы, где эксплуатировался труд высококвалифицированных рабочих, причем данный процесс воспринимался как полезный и прогрессивный для российского общества [5, с. 31-32].

Следует отметить, что в постсоветском обществе не только проблематика мифотворчества, но и содержание мифов стало сильно меняться. Так, например, на смену по-

ложительному герою, которого можно встретить в архаических и советских мифах, пришел герой отрицательный (чаще всего «криминальный авторитет» или «беглый олигарх»).

Среди мифов «униженных и оскорбленных» постсоветского периода особое место занимает миф о вожде, получившем свою интерпретацию в мифе о «царе-батюшке», сформировавшемся еще на стадии становления российской монархии. В начале XX века развенчание этого мифа привело нашу страну к революции, однако это не положило конец данному мифу. В советскую эпоху этот миф нашел свою новую интерпретацию в образе «вождя», которым стал И.В. Сталин, которого соратники чаще называли «хозяин» за то, что он дни и ночи «беспокоился» о проблемах своих подданных. В тяжелое постсоветское время миф о царе был заимствован и реанимирован из арсенала архаического мифотворчества.

В начале XXI в. разочарование населения в идеалах либеральной демократии и рыночном обществе, активизация антizападнических настроений, заставили государство создавать новые мифы с целью оправдания экономического и политического курсов. Так, например, миф о либеральной демократии заменили мифом «об особом пути российской демократии», рассматривающем российскую правящую элиту в выгодном ракурсе.

Постепенно проблематика постсоветской (переходной) модели стала двигаться в сторону современной модели мифотворчества, что нашло отражение в рекламной коммуникации, массовых зрелищах, моде, а также СМИ, задающих стандарты общества потребления [Подробнее, 6, с. 94].

Подведем итоги.

1. В современном российском обществе постсоветская (переходная) модель мифотворчества продолжает выполнять свои функции, оказывая существенное влияние на трансформацию массового сознания.

2. Объектами мифотворчества постсоветского периода являются, с одной стороны, все события, происходящие в обществе, с другой стороны, внешняя социальная среда.

3. Результатом мифотворчества явились новые характеристики массового сознания, воспроизводящие старые и порождающие новые мифы, Наиболее популярные мифы постсоветского общества: миф о ваучерах, о рыночном человеке, о дружественном Западе, о царе-батюшке, об особом пути российской демократии и др.

Литература

1. Гудков Л.Д., Дубин Б.В., Зоркая Н.А. Постсоветский человек и гражданское общество. М.: Московская школа политических исследований, 2008. 96 с.
2. Советский человек в постсоветском обществе: трансформация массового сознания. М.: Ключ-С, 2009. 124 с.
3. Вепрева И.Т. Языковая рефлексия в постсоветскую эпоху. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2005. 384 с.
4. Тощенко Ж.Т. Время мифов и пути их преодоления. // Социологические исследования, 2006, №1. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.isras.ru/files/File/Socis/1-6-2006/toshchenko_mythtime.pdf. (дата обращения 26.03.2018).
5. Скачкова Т.А. Миф как фактор массового сознания и его трансформация в инструмент пропаганды. // Вестник Екатерининского института. 2008. № 4. С. 31-32.
6. Зиннатуллина Ю.Ш., Поздяева С.М. Мифотворчество в России (социально-философский анализ). Уфа, РИЦ БашГУ, 2016. 152 с.

УДК 101:316:32:84(477)

Ставицкий А.В.

Тайна открытия Украины: образы, символы, впечатления

Когда-то, выбирая профессию историка, я знал, что это будет чрезвычайно интересно. И отдавал себе отчёт в том, что грандиозным преимуществом историка перед известными нам путешественниками является тот факт, что свои исследования они делают в архиве, дома, в библиотеке, за компьютером и даже нередко, не вставая с дивана. Чтобы сделать великое или хотя бы захватывающее открытие, им не надо, рискуя жизнью и здоровьем, плыть за моря, взбираться на горы, пересекать с огромными трудностями пустыни и прерии. Но значимость такого открытия зачастую не меньшая. Как, скажем, предположение Америго Веспуччи о том, что Х. Колумб открыл не новый путь в Индию, а новый континент. Отчасти поэтому он и был назван не Колумбией, а Америкой. В этом смысле путешествия, которые историк совершает, происходят у него в голове. Но по своему характеру они более напоминают не просто интеллектуальное приключение, как писал французский семиолог Р. Барт, а расследование тайны. И некоторые из них потрясают своей мощью и глубиной.

Впрочем, иногда историки умудряются найти свою Атлантиду, «страну Оз», «Зазеркалье» там, где, казалось бы, всё давно известно. Примерно так смог совершить своё открытие основатель украинской исторической школы М. С. Грушевский не просто обнаруживший, а по существу создавший свою Украину путём обычного переименования [1]. Тогда, благодаря щедрому финансированию и удачному стечению обстоятельств [2], когда издаваться над исследователями и защитниками непризнанных и тем более угнетённых наций было не принято, ему удалось обвести вокруг пальца маститых русских историков, а позже через проведённую большевиками украинизацию утвердить свою доктрину как общепринятую [3].

Так в прошлом веке мир узнал об Украине, страдавшей, мучавшейся, но упорно боровшейся за свою свободу против многочисленных угнетателей, похитивших её историю и присвоивших себе её великие открытия и достижения, которыми сейчас пользуются все, не зная, что подарили их миру украинцы. Но, наконец, Украина победила, добившись в 1991 г. независимости. Примерно так представлял себе украинскую историю и я, пока не стал изучать её профессионально. И чем больше я занимался этим, тем более убеждался в том, что Украина представляет собой удивительный феномен того, что как бы есть. И вместе с тем его и нет. Точнее, Украина есть. Но в истории по документам она оказалась совсем не такая, как её описывал М.С. Грушевский и его последователи [3; 4, с. 301-317; 5]. Настолько не такая, что, возможно, правильнее говорить о разных «Украинах» в разных головах, которые вряд ли сложатся в нечто одно.

Примерно также, изучая украинскую историю, я постепенно понял, что в известном смысле Украина может считаться современной Атлантидой. Этаким украинским «градом Китежем», который существовал в каком-то параллельном мире, а затем всплыл, дабы явить миру свою самость. Неким мистическим «полем чудес», которое как бы существует в ином пространственном измерении, а теперь преступило наяву. Фантомом, возникшим как факт сознания, чтобы постепенно через преобразование сознания масс стать для всех реальным фактом исторического бытия, сомневаться в котором сейчас просто неприлично.

Иначе говоря, до «фантазий» М. С. Грушевского Украина была тем, чего ранее никогда не было, но что по воле ловцов человеческих душ возникло из прошлого и представало так, как будто существовало всегда.

Когда что-то становится общепринятым, прорастая в сознании каждого, вырвать его из головы или даже просто усомниться в его существовании бывает так же опасно, как обнаружить реальную бездуховность под ногами. Наверное, на это и расчёт. Однако щадить чьи-то иллюзии, стереотипы, надежды и суеверия в наши планы не входит, ибо на кону будущее страны, пребывающей в состоянии умопомрачения почти сто лет. И поскольку сумасшествие Украины в последние годы перешло в стадию буйного помешательства, наглядно показывая, что между отравленным сознанием граждан Украины и её нарастающей Руиной существует прямая связь, медлить и бездействовать для каждого, кто понимает это, становится уже преступно. Тем более, если помешательство сопровождается гражданской войной и геноцидом населения.

Неудивительно, что при изучении реальной истории Украины в сравнении с тем, что нафантазировали украинские историки, нередко возникает стойкое ощущение непрерывной имитации чего-то [6]. Истории. Творчества. Любви. Возрождения. Бурной созидательной деятельности. Государственности. Даже украинизации. Словно украинский проект и не реальность вовсе, а симулякр. Причём, эта имитация настолько массовая, природная, деятельность, искренняя, что создаётся впечатление, что так и надо, пока всех не накрывает общий всегда фатальный для Украины и украинцев результат нарастающей Руины. А вот она реальна. И реальны её последствия. Но как быть с остальным? Безусловно, нечто природное во всей этой жизни есть. Причём, уходящее своей обыденностью в века. Что особенно хорошо видно по фольклору и пестуемой в сёлах и маленьких провинциальных городках замешанной на смеси язычества и христианства народной традиции. Но над этой природой будто вырос уродливый нарост, который диктует природе иное разрушительное для неё поведение. И она ему неуклонно следует. Как формировался этот нарост можно судить по объёмной статье Л. Соколова о политическом процессе над лидерами русского движения в Галиции в 1882 г., которых за их желание остаться русскими судили как агентов России [7].

Как же понимать Украину? Что положено в её основу? На чём она держится? В чём её слабость и сила? Что под ней подразумевается? Земли? ТERRитория? Проект? Система? Или определённые смыслы? Наверное, имеет место всё вместе взятое. Но в нынешних условиях особую роль начинает играть понимание того, что подменившее Украину в обыденном сознании украинство есть комплекс развёрнутых и предназначенных для обывателя идей, созданных для отвлечения внимания от главного, когда людей с помощью придуманного прошлого сначала лишают памяти и самости исторического бытия, а затем, перекодировав их сознание на иные, нередко чуждые ему ценности и смыслы, отбирают будущее, вынуждая делать то, что в здравом уме и трезвой памяти он бы никогда не совершил.

В результате на Украине процветают построенный на вере в распространяемые «профессиональными украинцами» иллюзии самообман. Самое удивительное, что в иллюзии верят почти все. А сомнения в них воспринимаются как недостаточно сильная любовь к Украине. Элита верит, что болеет за страну. Политики верят в свои обещания. Народ верит, что украинская «элита» ведёт её к процветанию, а Европа Украину ждёт и готова помочь всем, чем можно. Все вместе верят, что евроинтеграция – это путь в рай. Так симулякр из истории опрокидывается в политику и повседневную жизнь, мешая всем со всем в духе постмодерна, дабы сложившаяся и пестуемая культурная и политическая неопределенность кормила тех, кто её породил, пока Украина окончательно не загнётся.

Но кого в данном случае украинцы обманывают? В первую очередь самих себя.

Литература

1. Грушевский М.С. Иллюстрированная история Украины с приложениями и дополнениями / Сост. И.И. Бояк, В.Ф. Верстюк. Онецк: ООО ПКФ «БАО», 2006. 766 с.

2. Соколов Л. Превращение украинского сепаратизма в инструмент австрийской и германской политики [Электронный ресурс] / Сайт «Альтернатива». – Режим доступа: <http://alternatio.org/articles/articles/item/5622-превращение-украинского-сепаратизма-в-инструмент-австрийской-и-германской-политики> (дата обращения: 07.02.2018 г.).
3. Ставицкий А.В. Национально-исторический миф Украины: Монография. Севастополь: Рибест, 2015. 748 с.
4. Бузина О. Тайная история Украины-Руси. К.: Довіра, 2007. 319 с.
5. Соколов Л. Украина между Россией и Европой. Взгляды Донцова и Липинского [Электронный ресурс] / Сайт «Альтернатива». – Режим доступа: <http://alternatio.org/articles/articles/item/8449-украина-между-россией-и-европой-взгляды-донцова-и-липинского> (дата обращения: 07.02.2018 г.).
6. Ваджра А. Иллюзия движения [Электронный ресурс] / А. Ваджра. – Режим доступа: <https://andreyvadjra.livejournal.com/306896.html> (дата обращения: 07.02.2018 г.).
7. Соколов Л. Большой политический процесс русских в Галиции [Электронный ресурс] / Сайт «Альтернатива». – Режим доступа: http://alternatio.org/media/k2/items/cache/c6379374f735387d16e3e70bd3a95caa_XL.jpg (дата обращения: 07.02.2018 г.).

УДК 37:32
Шихаметова Э.Р.

Стратегия развития образования в России: мифологический аспект

В условиях перехода на шестой технологический уклад роль науки, образования и знаний возрастает повсеместно. И лидером в будущем станут те страны, которые смогут обеспечить им достойное место в обществе. Однако в РФ разговоры о новой цифровой экономике, что якобы должна прийти на смену прежней, почему-то сопровождаются установкой на «лишние», избыточные знания, которые человеку как потребителю совсем не нужны. Но почему? Для ответа на этот вопрос обратимся к словам министра образования и науки РФ (2004-2012) А.А. Фурсенко: «Недостатком советской системы образования была попытка формировать человека-творца, а сейчас задача заключается в том, чтобы взрастить квалифицированного потребителя, способного квалифицированно пользоваться результатами творчества других».

Однако сможет ли «потребитель» обеспечить научно-технологический прорыв в тех сферах, которые обеспечат лидерство РФ в области новых технологий и идей? Выходом из положения может служить выполнение задач в области науки и технологий, решение которых составляет прямую обязанность государства. Например, государство должно располагать собственными научными учреждениями, способными обеспечить решение главных национальных задач инновационного развития. Таким образом, основным механизмом развития науки и технологий выступает система образования [2]. Состояние образования в России сегодня – это состояние государства и общества завтра. Это выводит развитие образования в ранг приоритетных задач государственной политики.

Кроме того, приоритетной она является еще и потому, что существует прямая зависимость между системой образования и национальной безопасностью государства. Так, в «Стратегии национальной безопасности Российской Федерации до 2020 года» от 13 мая 2009 года сказано: «повышение уровня и доступность конкурентоспособного общего и профессионального образования населения отнесено к стратегическим целям обеспечения национальной безопасности» [7].

Это и не удивительно, ведь именно школа выступает средой становления личности, ее мировоззрения и, следовательно, формирует интеллектуальный, нравственный, трудовой потенциал общества, его способность обеспечить собственное развитие и безопасность [3].

Существуют примеры из истории, когда сложная ситуация в сфере образования оказалась прямой угрозой национальной безопасности страны.

Так, после запуска на орбиту первого искусственного спутника Земли (4 октября 1957 года), 34-й президент США Дуайт Эйзенхауэр заявил: «Сегодня по совокупному числу учёных и инженеров Советский Союз превзошёл Соединённые Штаты. СССР готовит специалистов по этим направлениям гораздо быстрее, чем мы. Тенденция угрожающая. Мои советники по науке уверены, что эта проблема важнее, чем производство новых ракет и типов вооружений. Нам нужны учёные... тысячи учёных».

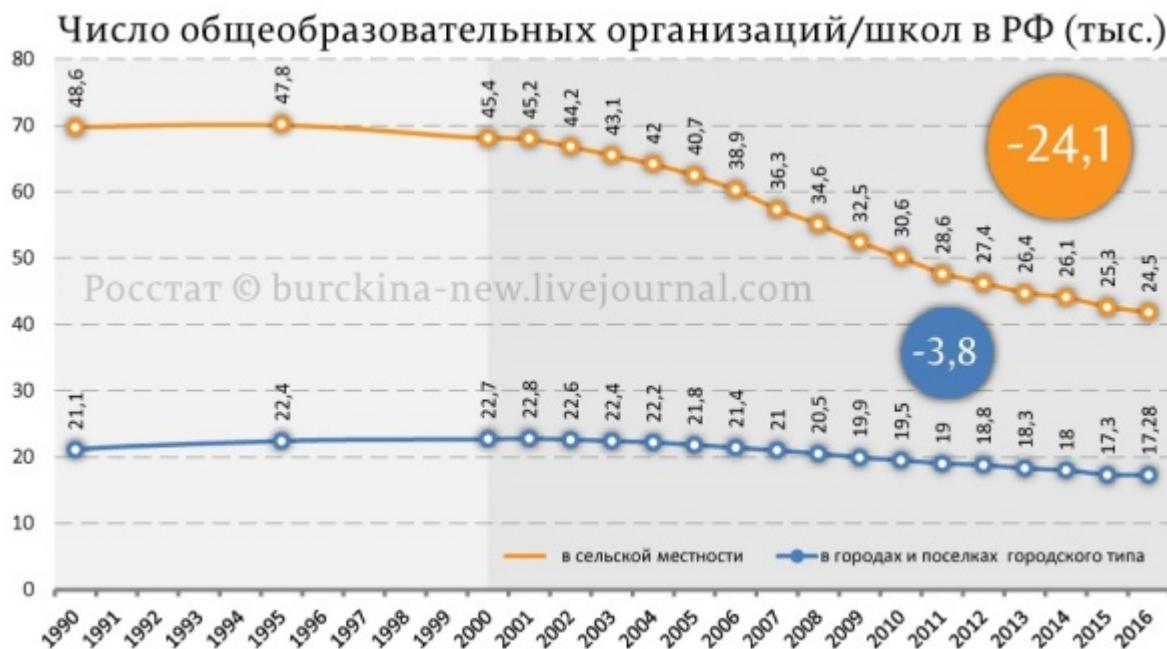
По мнению известного российского журналиста Константина Сёмина, победа в Холодной войне напрямую зависела от того, кто лучше подготовит своих детей. Таким образом, в глобальную гонку вооружений была включена школа.

Советский Союз тратил на образование до 8% национального дохода, в то время как США всего 3%. За 10 лет на каждого советского школьника приходилось 2772 часа русского языка, 2000 часов математики, 891 час физики и химии, по 660 часов истории, иностранного языка и физкультуры. На 253,3 млн советского населения (1975 г.) прихо-

дилось 4,9 млн студентов, что составляет примерно 2%. По состоянию на 2017 год, в РФ 4,2 млн студентов (2,8%) [6, с. 141]. На пике Холодной войны за Советским Союзом находилась четверть всех изобретений в мире. Страна была самой читающей. На нее смотрели с восторгом и надеждой.

Что же случилось с системой образования сегодня? Почему все реформы ведут к ее деградации? И почему Россия занимает 34 место в мире по индексу уровня образования (по состоянию на 2016 год)?

Более 25 лет образование России стремительно катится вниз. По данным Росстата, с 1990 г. по 2016 г. было закрыто 24,1 тыс. образовательных организаций и школ в сельской местности, а также 3,8 тыс. – в городах и поселках городского типа (см. схему ниже).



Для сравнения, согласно Постановлению СНК Союза ССР и ЦК ВКП(б) от 1 апреля 1936 г. «О школьном строительстве в 1936 году» И.В. Сталин планировал построить 1507 школ в СССР: «В целях дальнейшей ликвидации сменности и размещения вновь поступающих в школы учащихся Совет Народных Комиссаров Союза ССР и Центральный Комитет ВКП(б) постановляют:

1. В соответствии с утвержденными титульными списками школьного строительства установить объем строительства в городах и рабочих поселках СССР в 1936 г. в 1507 школ, на 890 650 ученических мест, стоимостью в 845 788 тыс. рублей...» [4].

Среди других современных проблем в сфере образования стоит отметить приватизацию большого количества ВУЗов, укрупнение образовательных организаций.

Нередко под одним руководством находятся от 5 до 25 корпусов образовательных центров, что лишает директора по сути контролировать то, чем он пытается руководить.

Несмотря на это, «официальная позиция» Министерства образования и науки такова (2017 г.): «укрупнение (объединение) образовательных организаций в целях оптимизации бюджетных расходов на образование, проходит в рамках процесса совершенствования системы образования, направленный на повышение эффективности деятельности организаций, осуществляющих образовательную деятельность, усиления результативности функционирования образовательной системы».

Таким образом, все те проблемы, которые сегодня волнуют образовательное сообщество – это т.н. «совершенствование системы».

Очевидно, что проблемы в сфере образования напрямую зависят от экономики страны. Это подметил в своих интервью и Константин Семин, который утверждает, что

«образование – это производная от нашей экономической системы. Стоит отбросить иллюзии, что нашу систему образования можно спасти косметическим воздействием: заменой министров, выпуском новых учебников, корректировкой учебных образовательных планов... У нас такое образование и такая наука, пока у нас такая экономика».

Главный вывод, который делает Константин Семин, сводится к тому, что образование в современной России превратилось в «бизнес», который является привлекательной отраслью для большого количества инвестиций [5]. Почему? Здесь гарантирована прибыль! Современные родители тратят довольно много средств, для того, чтобы дать своему ребенку престижное образование и, таким образом, обеспечить его будущее. И это, на мой взгляд, также иллюзия.

Несмотря на то, что формально «гарантируются общедоступность и бесплатность дошкольного, основного общего и среднего профессионального образования в государственных или муниципальных образовательных учреждениях и на предприятиях» [1], сегодня мы наблюдаем плавную приватизацию образования.

И что самое главное, платное образование вовсе не гарантирует качество! Сегодня в стране большое количество выпускников различных факультетов, но найти действительно стоящего специалиста, мастера своего дела среди них – огромная проблема. Это ли не страшно? Приходить в кабинет к врачу, и заведомо знать, что он поставит тебе неверный диагноз... Или обращаться к адвокату, но понимать, что дело в суде он проиграет.

Таким образом, несмотря на то, что существуют серьезные проблемы в системе образования, их все более пытаются замаскировать. Это, в свою очередь, еще более усугубляет ситуацию.

Мифологизация основных аспектов образования и проблема определения его стратегии без сомнения должна быть решена. Но каким образом и в каком направлении будут изменены исторические условия образовательной политики РФ, пока, к сожалению, не ясно.

Литература

1. Конституция Российской Федерации. Статья 43. – [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://www.constitution.ru/10003000/10003000-4.htm>. – (дата обращения: 02.12.2018).
2. Крайник В.Л. «Высшее образование в России: тенденции и перспективы развития // Биологический вестник Мелитопольского государственного университета им. Б. Хмельницкого. – 2015. - №1(а). – С. 81-85.
3. Нестеров В.В. Образование и национальная безопасность // Армия и общество. – 2009. -№2. – С.26-30.
4. Постановление СНК Союза ССР и ЦК ВКП(б) от 1 апреля 1936 г. «О школьном строительстве» // Исторические материалы. – [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://istmat.info/node/44440>. – (дата обращения: 02.12.2018).
5. Программа «Честный диалог» с Евгением Корчаго от 31.08.2017 г. – [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=Q6NJpbIz2o0>. – (дата обращения: 07.12.2018).
6. Россия в цифрах. 2018: Крат.стат.сб./Росстат. – М., 2018 – 522 с.
7. Стратегия национальной безопасности Российской Федерации до 2020 года // Президент России. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kremlin.ru/supplement/424>. - (дата обращения: 02.12.2018).

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

УДК 32

Анчев С.И.

Формирование западного мышления и поведения как форма противопоставления православию и славянству

В годы «холодной войны» существовало политическое и военное равновесие. С обеих сторон пропаганда носила прежде всего идеологический характер. С небольшими исключениями дело все-таки не дошло до серьезного и окончательного разрыва между двумя противостоящими системами. Положение коренным образом изменилось в рамках политики М.С. Горбачева и его наследника Б.Н. Ельцина. Мы имеем в виду этих двух лидеров СССР и России, потому что именно их политическое поведение сделало возможным осуществление западной агрессии со всеми проистекающими последствиями. Закрытие Варшавского договора и СЭВ (1991 г.) могло быть заменено рядом двухсторонних договоров. Таким образом, сегодня Россия не была бы в такой изоляции и имела бы поддержку своих союзников.

Распад СССР и уничтожение Югославии, двух государств, созданных на сходных принципах, дало Западу возможность продолжить свою информационно-психологическую войну, основанную на лжи, небоснованных обвинениях, навязывании чувства вины. Все это сопровождалось усиленным формированием отрицательного отношения к православию и славянству и в конечном счете – к современной России. Для этого использовались старые и новые мифы. Стали распространяться очевидные вымыслы, писались книги и статьи без указания источников. Исторические события использовались в качестве «обертки», в виде «ящика Пандоры», полного вымыслов, подмененных истин, искаженных фактов. Все это делалось для получения необходимых «доказательств». Пропаганда против балканского православия и славянства в своей сущности направлена против России.

36. Бжезинский не скрывал своей радости по поводу спуска красного флага с Кремля 25 декабря 1991 г. [1, с. 15]. Для Запада распад СССР явился победой, после которой не уже не было оснований для идеологического противопоставления. Слабая и подчиненная Россия, поставленная в условия «шоковой терапии», преданная своими «западниками», была очень удобна для евроатлантических победителей. Сильная, самостоятельная и все более влиятельная на международной арене Россия сегодня является угрозой Западу, потому что она есть надежда для всех, кто живет в границах протекторатов и государств-изгоев. Это мобилизует старых и новых врагов. Вернулись как русофobia, так и ненависть к православию и славянству двухсотлетней давности [6]. В рассуждениях западных авторов XIX в. видно, что для англичан атмосфера на Балканском полуострове противна, а для русских «ни один славянский диалект не представляет трудности». Даже после Второй мировой войны Дю Боис считает, что на Балканах живут «невежественные, бедные и больные люди, в отношении которых Европа уже планирует создание сфер влияния» [5, с. 51]. Такое влияние опоздало на полвека, но сегодня оно реализуется в старых и новосозданных государствах-протекторатах. Еще 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 Клерса и Брофи, болгары «упорные, поверхностные и гряз-

ные», они не могут быть цивилизованы. Они также и «любимчики России», которая хочет заключить всех этих христиан в своих объятиях и оформить мощное и гармоническое целое». Гарри Де Уинд пишет о жестокостях 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». В свою очередь Д. Гантер, высказывая свое мнение о начале Первой мировой войны, определяет Сараево как «первобытное село», а британская писательница Мери Д. Дарам определяет Сербию как «косиное гнездо» и обвиняет Балканы в начале Первой мировой войны [5, с. 270-272, 274, 324, 328]. Однако это всего лишь отдельные примеры, создающие западный миф о живущих на Балканах нациях и о России. Несмотря на тот факт, что в двух мировых войнах балканские государства были союзниками Запада, а некоторые из них были в лагере победителей, отрицательное и пренебрежительное отношение к ним сохранилось.

К сожалению, рассуждения Ф.М. Достоевского о неблагодарности по отношению к освободительной роли России (а позднее и СССР) действительны не только для славянского мира, но и для других государств, где сегодня мотивация к предательству суверенитета, к потере человеческого достоинства и исторической памяти выражается в русофобии [3].

В конце XX в. политика США и их союзников в отношении Югославии сопровождалась непрерывной и циничной в своих утверждениях кампанией, целью которой, прежде всего, являлась дискредитация противника, создание образа врага. Основной этап информационной войны состоял в демонстрации преимуществ американского оружия, утаивания собственных потерь, преувеличении вреда, причиненной вражеской армии, военно-промышленным объектам и средствам коммуникации. В результате этого появились «плохие сербы» и «хорошие албанцы». При этом информацию сербской стороны западные СМИ практически полностью игнорировали [4]. Основной принцип СМИ очевиден: обслуживание интересов государства и корпоративной власти, ограничение дебатов и дискуссий. Абсолютно ясна и прилагаемая формула при распространении информации. Она построена на категоричности принципа «черное» и «белое», где все, что в интересах США и их западных союзников, «демократично», а все остальное «антидемократично» вместе со всем спектром позиций и проявлений.

Можно предположить, что западная русофobia – это реакция, порожденная страхом в отношении России, которая имеет своей основой реальные и выдуманные события. Для англичан начала XIX в. Россия превратилась в кошмар, когда император Александр I изгнал из Москвы французов, преследуя их до Парижа, куда он вошел с триумфом 30 марта 1814 г., определив судьбу Наполеона и Франции. Именно тогда получила распространение одна из самых невероятных «фальсификаций», когда-либо выдуманных в истории: «Завещание Петра Великого», якобы содержавшее указ, изданный царем на смертном одре, в котором он планировал будущее господство Москвы над Европой и миром, начиная с завоевания Константинополя. В течение всего XIX в. в британской публицистике «антироссийская истерия» достигла ранее невиданных в Европе вершин, породив бесконечное количество антироссийских стереотипов, создавших предрассудки сродни тому, как это пытаются сегодня сделать западные СМИ.

Так, например, во время русско-турецкой войны (1877-1878) английские публицисты тратили все силы на то, чтобы продемонстрировать, насколько русские и их союзники болгары были «бесчеловечно жестоки, подлы, невежественны и порочны», характеризуя при этом турок как героев и умалчивая о совершенных ими в отношении христианского населения жестокостях [2].

Особенно опасным было внедрение русофобии в балканских странах с православным и славянским населением. Среди управляющих элит там всегда были такие, которые в силу низкой образованности или незнания, или в силу других причин были готовы на все, чтобы только получить заслуженное. Они действуют через СМИ или на законодательном уровне, прикрываясь выдуманными ценностями и вображаемой сопричастностью. Не следует забывать, что народы этих стран славяне и православные. В отличие от зави-

симых от Запада управляющих, они не скрывают свою признательность и любовь к России, к ее народу и государству. Это не миф, а вековая память и традиция.

Литература

1. Бжежински, Зб. Бр. Скокрофт. Америка и светът. С., 2010.
2. Джампаоло Росси Русофобия: два века «фальсификаций», 09.01.2017. Giornale, Италия // URL: <https://inosmi.ru/politic/20170109/238490590.html> (дата обращения: 28.04.2018).
3. Нарочницкая Н.А. За что и с кем мы воевали. М. 2005. 79 с.
4. Роль СМИ в военно-политических конфликтах современности // Режим доступа: <http://psyfactor.org/smi.htm> (дата обращения: 28.04.2018).
5. Тодорова М. Балкани и балканализъм. С., 1999.
6. Шафаревич И. Русофобия. С., 2002. 181 с.

УДК 314.15:94

Бридж Р.

«Троянский конь» европейской политики и вторжение беженцев: европейские лидеры утратили волю защищать западную цивилизацию

Западный мир погиб бы более тысячи лет назад, если бы его лидеры и граждане не проявили смелости перед лицом иностранных вторжений. Сегодня не менее опасные захватчики, чем в прошлом, преуспевают там, где не смогли их предки, и даже без силы оружия.

История западной цивилизации усыпана сюжетами военных конфликтов такого грандиозного масштаба, что любое поражение навсегда обратило бы вспять ход истории.

Вспомним о битве при Пуатье. С 711 г. мусульманская армия Омейядского халифата завоевала огромную территорию, ныне известную, как Испания и Португалия (Иберийский полуостров). Экспансия начала спадать лишь в 732 г., когда франкский государственный деятель и военачальник Карл Мартелл с 20-тысячным войском одержал победу над мусульманскими отрядами на поле боя в юго-западной Франции. Событие это получило известность как битва при Пуатье.

Победа Мартелла стала первой частью длительной борьбы, известной, как Реконкиста - 780-летней кампании со стороны христианских королевств по изгнанию мавров с Иберийского полуострова. И только к 1492 г., когда Колумб отправился открывать Новый Свет, полуостров полностью перешел под контроль христианских правителей.

Однако угроза иностранного вторжения на европейский континент не закончилась в 1492 году. На самом деле, накладываясь на поражение мусульманских захватчиков в Западной Европе, в Восточной Европе шло обратное развитие событий с усилением Османской Империи, которая в 1453 г. нанесла поражение Византийской Империи.

К 1541 г. турки-османы захватили Венгрию, и в то время были на пути к созданию одной из крупнейших империй всех времён. Но спустя два столетия они встретили равного себе соперника, благодаря вмешательству в эту яростную борьбу короля Польши Яна III Собеского.

Прибыв к Вене 12 сентября 1683 г., когда османская армия была уже готова прорваться за стены города, Собеский приказал своим войскам численностью приблизительно 75 тыс. человек ударить по врагу, численность которого была около 350 тысяч. Замысел Я. Собеского удался, и он успешно изгнал османов. И с этого знаменательного события началось освобождение Восточной Европы от турецкого ига.

Чтобы понять значение этой победы, надо сказать, что римский Папа провозгласил Собеского «Спасителем Вены и западной европейской цивилизации». Но поставим вопрос: как бы сегодня западные СМИ оценили историческую личность такого масштаба, приведшую Европу и западную цивилизацию к окончательному триумфу над иностранным захватчиком? В конце концов, Ян Собеский не просто выстроил забор с колючей проволокой против вторгающейся орды, как сделал президент Венгрии В. Орбан, при криках и даже угрозах со стороны своих европейских коллег. Собеский дошёл до того, что всадил в захватчика меч.

В письме к жене королеве Марии-Луизе, Собеский описывал полный хаос и кровопролитие, сопутствовавшие битве: «Наш Владыка и Бог, благословенный во все времена, даровал нам неслыханную победу и славу нашей стране. Всё оружие, весь лагерь, несказанная добыча попали в наши руки... Они оставили множество невинных австрийских людей, в частности женщин, но убили столько, сколько смогли...»

Сейчас многие оппоненты могут утверждать, что мы сравниваем разные вещи. Армию мародеров нельзя сравнивать с потоком отчаявшихся мигрантов, ищущих луч-

шай жизни. Однако, на наш взгляд, две группы, хотя и использующие радикально отличные методы, тем не менее дают приблизительно тот же результат: Обе оказывают огромное влияние на европейское население в смысле проблем ассимиляции, равно как и расходы «хозяев» на приём людей совершенно других культур, религий и воспитания. При этом самое важное, что в обоих случаях местное население рискует быть полностью вытесненным и изгнанным иностранцами, особенно если последние более плодовиты.

В результате на сегодняшний день миллионы мигрантов без документов заполонили все уголки Европы, последствия чего никто не может предсказать. Хотя кое-что уже ясно. Огромная жертва великих, подобных Яну Собескому и Карлу Мартеллу, европейцев, по-видимому, совершенно растрячена зря современными руководителями, у которых попросту нет заинтересованности в собственных государствах, не говоря уж о западной цивилизации вообще. Вид канцлера Германии Ангелы Меркель, вырывающей флаг Германии из рук коллег во время политического собрания, или президента Франции Эммануэля Макрона, настаивающего, что «нет такой вещи, как французская культура», говорит всё, что нам надо знать о так называемых «лидерах», предавших дух европейской стойкости, который позволял Европе ранее выживать и процветать. Поэтому Европе следует быть благодарной таким руководителям, как Виктор Орбан в Венгрии или новый канцлер Австрии Себастиан Курц, который завоевал победу, требуя более жёсткого пограничного контроля в Европе.

Почему же здравый смысл в наши дни столь не востребован в западном мире? Нельзя отрицать, что многие проблемы Европы в кризисе с мигрантами стали результатом сцепки её повозки с закатывающейся звездой американской внешней политики. Однако это не может служить оправданием для Европы, открывшей границы вторжению мигрантов. Если Европа, как и некоторые печально известные НКО, на деле хочет помочь мигрантам с Ближнего Востока, стоит начать с требований к правительствам прекратить военные операции за границей. Именно этого должны требовать наши современные «борцы за социальную справедливость», а они погрузились в абсолютное молчание на военном фронте. И если они настаивают на выплатах этим жертвам войн, которые определённо заслуживают сочувствия, то лучше бы отправить гуманитарную помощь в охваченные войной места, а не приглашать орды беженцев на европейские берега.

В итоге проблема европейского выживания придется на долю отважных мартеллов и собеских нашего времени. Им отражать новое иностранное вторжение, призванное в троянском коне «благих намерений» в Европу. Ведь все мы знаем куда они ведут.

УДК 32:13
de Вилье Ф.

Тайна Хлодвига и новое Великое переселение: порвалась ли связь времен?

Мы живем в очень неспокойное время, когда человек больше не знает, где живет. И чтобы разобраться в этом, ему лучше всего будет проделать путь назад, чтобы понять, откуда он пришел. Поэтому Хлодвиг — это первая несущая стена, на которую можно опереться. Он поддерживает невидимые балки французской преемственности. Сегодня мы — единственная в мире страна, где больше не прославляют Францию. Только тут забыли, что мы — старейшая нация с богатой и славной историей, которой нужно дорожить. У нас также есть хрупкое и поэтому нуждающееся в защите искусство жизни и язык, который нужно сделать священным для наших детей, а не продвигать изучение в школе арабского, как предлагают многие, не насаждать английский во всех научных объединениях, как это делают президенты со временем атлантиста Ж. д'Эстена.

Хлодвиг — король-основатель по двум причинам. Прежде всего, именно он первым обрисовал границы Франции, объединив в результате побед терриории, народы и королевства. Он обратил готов в христианство. Если бы не он, готы стали бы преемниками Рима. Вторая причина в том, что он стал продолжателем римлян. Когда он победил вестготов при Вуйе, то получил титул консула, пурпурную хламиду и диадему принцепса. Так завоеватель пошел по пути цивилизации, стал романизированным варваром.

В истории существуют странные параллели. Возможно, мы наблюдаем сейчас конец нашей цивилизации. И это похоже на крах Рима. Римская империя рухнула в 476 году, за пять лет до того, как Хлодвига подняли на щите. У развала Римской империи и нашего падения есть два общих момента. В определенный период римская сенатская аристократия, которая думала лишь о том, как выложить порфиrom свои купальни, перестала считать защиту рубежей страны необходимостью. После этого между гражданами и иностранцами не стало особых отличий. Потеряв границы, Рим потерял гордость и подорвал обороноспособность. Если границы нет, идентичность размывается.

Второй момент касается лени, из-за которой земли оказались в руках варваров. Из-за отказа от военной службы римляне передали заботу о своей безопасности готам и вандалам, что в наших условиях означает передачу надзора за потенциально опасными личностями в аэропорты. Кроме того, в тот период варваров расселяли повсюду по Римской империи. Они образовывали анклавы, и их называли «колонами». У этого слова есть интересный резонанс.

Если рассмотреть две главные черты римского упадка (внешний наплыв и внутренний развал), нельзя не увидеть симптомы нынешней ситуации. Наш политический класс, судя по всему, до сих пор не понимает необходимости границ. Он позволяет новым «варварам» с их нравами и религией утвердиться на участках территории Франции, что может подготовить «раздел», о котором говорил Франсуа Олланд. Жерар Колломб (Gérard Collomb) описывал это как сосуществование перед противостоянием. В современной Франции простые граждане из осторожности не решаются ходить в определенные районы, где, по словам Колломба, царствует закон сильного, чуждый нам закон.

Границы же теперь возникают уже внутри страны, поскольку в ней становится все больше зон исламской экстрапротерриториальности, которых уносит в сторону шариата. Точно так же выглядела ситуация в Риме в период распада империи. Правда, тут имеется одно серьезное отличие. У римлян развал занял пять веков, однако мы после мая 1968 г. проявляем куда большую эффективность и «прогрессивность». Мы сможем уложиться и в 50 лет. Поэтому нынешняя обстановка намного хуже. Серьезное отличие между эпохой

Хлодвига и современным миром, о котором я пишу в книге «Тайна Хлодвига» [1], касается демографии: варвары были ассимилированы римлянами из-за своей малочисленности. Сегодня все обстоит с точностью до наоборот.

Современные «галлы» теряют французскую сущность и превращаются в варваров под действием американского образа жизни и радикального ислама. Как отмечают историк Мишель Руш (Michel Rousch) и демограф Жак Дюпакье (Jacques Dupaquier), число варваров во время больших нашествий составляло от 2% до 5% коренного населения. Меньшинство можно ассимилировать, особенно когда речь идет о небольших племенах, которые не собираются навязывать свое видение будущего. Мы же сегодня видим в стране сбитых с толку людей, которые больше не понимают, где они живут, и сталкиваются с мигрантами (а те вообще никогда этого не знали). Впервые в истории Европы во имя принципа недискриминации нас пытаются провести через страшное испытание двух цивилизационных потрясений. Что имеется в виду? Во-первых, речь идет об упразднении физической границы и формировании поликультурного, поликонфликтного и полибескультурного общества, в котором мы обречены стать меньшинствами. Во-вторых, это конец антропологической границы, то есть границы между полами, жизнью и смертью, животным и человеком. Мы видим разобщенность и потерю связей. Мы предлагаем гражданам жить без нации, семьи и памяти. Это фабрика песчаного человека.

Можно ли его воспринимать как возвращение к феодализму? Да, причем оно прослеживается сразу в двух моментах. Прежде всего, это внутренние границы для богатых. Заплатить за эти барьеры сегодня могут только состоятельные люди, которые стремятся защитить святыни богемной буржуазии в окружении велопарковок. Эти островки меркантильной безопасности пока что дают богатым возможность жить по-прежнему. Но это недолго. И это похоже на то, что было в Риме, где водоносами и носильщиками были варвары, которых сенаторы привлекали, чтобы снизить стоимость рабочей силы. В результате граница сместилась внутрь, защищая гавани богатых. Поэтому европейское строительство на самом деле представляет собой разрушение Европы. Оно представляет для нее то же самое, что Ле Корбюзье для аббатства Мон-Сен-Мишель, а именно уродливую гримасу «лучезарного города». Мы наблюдаем невиданное: безголовое правительство хочет избавиться от тысячелетних наций, суверенитета, государств и народов. Но если народ имеет наглость выразить свое мнение на выборах и заявить, что не хочет умирать, раздаются вопли о популизме. Это о многом говорит. Но наша элита считает настоящей угрозой не беженцев, а свой народ. В результате новой евrogлобалистской политики после падения берлинской стены у нас возвели маастрихтскую. Она зиждется на нескольких шатких камнях глобального постмодернизма: у нас поверили в конец истории, возникновение космического братства, планетарного массового рынка, который должен развеять упорствующую идентичность.

Чтобы добиться желаемого, из гражданина делают потребителя. Ему продают мечты и новые порывы, которые диктует рынок. Наконец, после падения стены мы поверили в конец идей и религий во имя потребительского постсоветского синкретизма. Сегодня мы понимаем, что эта футуристическая проекция были иллюзорной, однако нам приходится дорого за это расплачиваться.

Впрочем, история непредсказуема. За пять лет до прихода Хлодвига к власти вся элита была погружена в отчаяние. Повсюду ходил слух: «Это конец цивилизации!» Император исчез. Империя разваливалась. Никто не представлял себе масштабов явления. И тут появился Хлодвиг. Чистый продукт варварства, на которого сделали ставку епископы. Они предпочли франка готу. Иначе говоря, никто ничего не предвидел. Но для этого нужны два условия: движение идей и хотя бы небольшой остаток дальновидной элиты. У нас движение идей присутствует, однако дальновидной элиты не видно. Будущее - это возвращение к простым ценностям, вехам, территориям, соседским отношениям, долгосрочной перспективе, трансцендентности.

Однако «новый мир» Э. Макрона стал старым миром. Мы увидим конец политики статистического расчета и возвращение к политике четкой иерархии. Но спасет ли это Европу? Довольно сомнительно.

Литература

1. Philippe de Villiers Le Mystère Clovis. P.: Albin Michel, 2018. 432 p.

УДК 316
Мукомель В.И.

Мифология идентичности

Идентичность индивидуума¹² имеет три переплетенные и неразделимые измерения: персональное, фиксирующее его как уникальность как личности, социальное - как члена специфической группы или структуры отношений, человеческое - как принадлежащего к сообществу людей [2, р. 4, 9]. Из этого вытекает, что структура идентичностей личности (или социальной группы) включает идентификацию с теми или иными группами, различающимися социально-демографическими, социокультурными, экономическими, территориальными и иными характеристиками. Это узкий, групповой круг идентичностей (микро- и мезо- уровень ID, включающий, например, поколенческую, семейную, профессиональную идентичности, идентификацию с людьми одного социального статуса, уровня дохода и т.д). Кроме того, структура персональной / групповой идентичности включает идентификацию макроуровня – с обществом, государством, конфессией, национальностью, культурой и т.д.

Важнейшие выводы из этого: во-первых, идентичность множественна. Во-вторых, идентичность ситуативна: на протяжении жизни человека изменяются его демографические характеристики, меняется его социальное окружение, экономическое положение и т.д, что отражается на его идентификации на микро- и мезо- уровнях. Кроме того, могут меняться идентификации макроуровня, причем вероятность таких трансформаций резко возрастает во времена тектонических политических и социальных сдвигов, подобных пережитым Россией после распада СССР. Наряду с канувшим в Лету идентичностям (членство в КПСС, комсомоле, принадлежности к «советскому народу») резко возросла роль национальной, конфессиональной принадлежности, экономического положения и социального статуса с сопутствующими идентификациями. В схожей ситуации оказались и крымчане (особенно крымские татары и украинцы) в связи с «крымской весной».

Активизирующиеся в последние годы дискуссии об идентичности россиян концентрируются, преимущественно, на вопросах гражданской, региональной, этнической (этно-культурной) идентичностей. При этом, чаще всего, игнорируется необходимость изучения всей структуры персональных / групповых идентичностей. Однако, как показывают исследования структур идентичностей разных групп россиян, различающихся уровнем толерантности/интолерантности, прослеживается прямая связь между всеми параметрами идентичности как на мезо-, так и на макроуровне: «толерантные» респонденты чаще идентифицируют себя со всеми социально-демографическими, социокультурными и социально-политическими общностями, чем «колеблющиеся», последние – чаще чем «умеренно интолерантные», а те, в свою очередь, – чаще чем «сверхинтолерантные» (по данным 24 волны Российского мониторинга экономики и здоровья населения -RLMS-HSE, 2015 г., 15,1 тыс. респондентов). При этом отмечено, что относительно небольшие расхождения между группами респондентов, различающихся установками толерантности, в персональном измерении идентичности (возраст, занятие), сопровождались существенно более заметными различиями в социальном измерении на макроуровне, по определению менее конкретном [3, с. 49].

Прекрасным кейсом влияния социально-политических трансформаций на структуру идентичностей стали идентичности крымско-татарского населения, потерпевшие кардинальные изменения после «крымской весны». Гражданская идентичность ушла на второй план: снижение доли идентифицирующих себя с Украиной не было компенсировано соот-

¹² Идентичность понимается как ключевой элемент субъективной реальности, феномен, возникающий из диалектической взаимосвязи индивида и общества [1, с. 279, 281].

ветствующим ростом доли идентифицирующих себя с Россией. Традиционно неразрывные для крымских татар и занимающие первые места в структуре идентичностей этническая и региональная идентичности подверглись эрозии: среди недовольных новыми социальными условиями и порядками крымских татар все возрастающее значение приобретает конфессиональная принадлежность. Региональная идентичность замещается последней при сохранении этнической идентичности в качестве доминирующей [4]. Причем, в отличие от других национально-территориальных образований Российской Федерации, где гражданская и региональная идентичности (с высокими соответствующими параметрами) совместимы, что позволяет специалистам говорить о гражданско-региональной идентичности [5], в Крыму гражданская и региональная идентичности скорее противостоят друг другу.

Крымский кейс хорошо иллюстрирует распространенное заблуждение, что одна идентичность непременно продуцирует другую: сразу после событий весны 2014 г. представители крымско-татарского населения жаловались, то их этническая принадлежность однозначно интерпретировалась как проукраинская идентичность.

Такого рода «навязанная» идентичность исходит не только из однозначной привязки двух (или нескольких ID), но и из посылки: идентичность неизменна и не подвержена изменениям. В рамках такой мифологии невозможна мусульманская идентичность русских, ЛГБД-ID и многие иные идентичности, не укладывающиеся в прокрустово ложе «правильного» мышления, по сути являющегося ксенофобским, но активно продвигаемого в российском дискурсе.

Характерной особенностью мифов является то, что их нельзя поставить под сомнение, поскольку они взывают к вере (в нашем варианте в «коды», «скрепы» и иные не измеряемые характеристики) и опираются на веру [6, с. 311]. Источники верований разнообразны: свой вклад в мифотворчество об идентичности вносят и масс-медиа, и публичные политики, и чиновники, и, увы, академические работники. Развиваемые ими дискурсы складываются, в конце концов, в цельную мифологию, существующую автономно и по собственным законам в общественном сознании.

Крайне актуальны слова Р. Барта: «Современный миф дискретен: он высказывается не в больших повествовательных формах, а лишь в виде «дискурсов»; это не более чем *фразеология*, набор фраз, стереотипов; миф как таковой исчезает, зато остается еще более коварное *мифическое*» [7, с. 15]. Миф нельзя развенчать, но веру, на которой он базируется – вспомним о словах П. Штомпки, – можно подорвать. И лучший способ – переключение дискурсов, изъятие из обращения девальвирующихся стереотипов. Памятая, что миф – это коммуникативное сообщение: «миф – это слово» [7, с. 233]. Подвергая коррозии главный принцип мифа – превращение истории в природу [7, с. 255], т.е. в что-то неизменное и не зависящее от нас.

Идентичность не только навязывается, она в значительной степени, воображаема, концепт (в смысле «воображаемых сообществ» Б. Андерсона). По язвительному замечанию З. Баумана «Идентичность обязана вниманием, которое она к себе привлекает, и страстиами, которые она порождает, тому, что она выступает суррогатом сообщества, естественного обиталища, которое более недоступно... Идентичность пускает корни на кладбище сообществ, но процветает благодаря своему обещанию оживить мертвцев» [8, с. 190-191]. Позицию З. Баумана можно интерпретировать как экстремистскую, но нельзя не признать ее известную справедливость... Или, по крайней мере, учитывать в наших дискуссиях...

Литература

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М: Медиум, 1995. 323 с.
2. Parekh Bhikhu. A New Politics of Identity. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2008. 315 p.

3. Мукомель В.И. Ксенофобы и их антиподы: кто они? // Мир России. Т. 26. № 1. С. 32–57.
4. Мукомель В. И., Хайкин С. Р. Крымские татары после «крымской весны»: трансформация идентичностей // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2016. № 3. С. 51–68.
5. Дробижева Л.М. Теоретические проблемы изучения гражданской идентичности и социальная практика [Электронный ресурс] / Сайт «Перспективы. 2014». – Режим доступа:
http://www.perspektivy.info/misl/cenn/teoreticheskije_problemy_izuchenija_grazhdanskoj_identichnosti_i_socialnaja_praktika_2014-09-10.htm (дата обращения: 10.06.2016).
6. Штомпка П. Социология. Анализ современного общества. М.: Логос, 2005. 311 с.
7. Барт Р. Мифологии: Пер. с фр. М.: Издательство им. Сабашниковых, 2004. 320 с.
8. Бауман Зигмунт. Индивидуализированное общество: Пер. с англ. Под ред. В.Л. Иноземцева. М.: Логос, 2005. 390 с.

УДК 930

Робустова Е.В., Баглюк С.Б.

Современная фальсификация истории как угроза национальной безопасности России

История имеет непосредственную связь как с внутренней, так и внешней политической государством с позиции его безопасности.

Безопасность есть такое динамическое состояние системы, при котором сохраняются ее сущностные характеристики. В контексте данного подхода функциональная связь исторического знания с внутренней политикой выражается в формировании цивилизационной и гражданской идентичности, решении задач социализации молодого поколения и мотивации на свершения через прививку патриотических и иных значимых гражданских ценностей. Применительно к внешней политике его функции определяются обоснованием единства нации и суверенности государства, отстаиванием территориальных интересов и статуса страны на международной арене, формированием ее положительного образа в мире.

Для оценки защищенности соответствующих исторических ценностей на уровне государства и общества необходима продуманная государственная политика по борьбе с фальсификацией истории, которая взята на вооружение многими странами в аспекте информационной государственной безопасности. Однако в РФ ее принципы на сегодняшний день недостаточно отработаны вследствие постсоветской боязни самого понятия идеологии, когда на уровне либеральных подходов она определялась как «разновидность мифологии», «система верований, обосновывающая и оправдывающая предпочтительную для общества политическую систему – существующую или отстаиваемую» [1, с. 15].

Однако, несмотря на подобные негативные коннотации данного понятия, вопросы формирования идеологии современной России активно обсуждаются с начала 2000-х на протяжении всего периода построения новой российской государственности, и с мнением отдельных авторов о том, что современный Кремль на фоне советского по-прежнему выглядит «обескураживающе равнодушным к вопросам идеологии» [2, с. 16], отнюдь нельзя согласиться. При этом все чаще акцентируется необходимость формирования «государственной исторической политики России», в виду того, что «деидеологизация истории в России означала по факту принятие идеологии геополитических противников» [3, с. 359], обнаружив тем самым, что «у Запада есть эффективное оружие, которое позволило ему развалить СССР, не прибегая к боевым действиям и ядерному удару. Оружие, которое тогда в СССР даже не распознавалось» [4, с. 1]. Сегодня эта ситуация обостряется в связи с новой волной информационно-идеологической агрессии против нашей страны, по факту избравшей позицию, что лучшая идеологическая пропаганда есть демонстрация успеха и силы.

«Причина эскалации информационной войны против России проста: успехи РФ в Сирии и усиление ее мирового влияния. Они напрямую связаны с провалом американской политики на Ближнем Востоке» [4, с. 2]. И чем очевидней станут реальные достижения РФ, тем яростнее будут разворачиваться «бои за историю» в ходе информационных войн, выступающих средством достижения геополитических целей ведущих западных государств современного мира и являющихся, как показывает история последних лет, преддверием реальных кровопролитных локальных войн и вооруженных конфликтов. По отношению к России основная цель здесь по-прежнему – не допустить возникновения центра силы, способного угрожать военно-политическому и экономическому могуществу Запада.

Прежде всего речь идет о Соединенных Штатах, поскольку позиция и политика стран Западной Европы сегодня не столь вульгарно однозначна, как неоднозначна и политика России к США и другим странам Запада. Несомненно, Соединенные Штаты Америки играют ключевую роль в решении множества важных для всего мирового сообщества проблем, но при этом, с точки зрения обеспечения международной безопасности «парadoxальным образом» сами оказываются фактором нагнетания международной напряженности и конфликтов.

Нападки на Россию под прикрытием демократической риторики объясняются при этом не только интересами экономической конъюнктуры дня. Как рассуждает политолог К.С. Гаджиев, в течение почти полувека антисоветизм и антикоммунизм не просто служили осевыми установками внешнеполитической стратегии США, они представляли собой нечто большее, чем ответную реакцию на угрозу извне и в глазах американцев превратились в некую системообразующую ценность дилеммы «мы» и «они». Тем самым, многие десятилетия антисоветизм и антикоммунизм имели «негативный» аспект противостояния общему врагу, и «позитивный» – в смысле утверждения американских идеалов свободы и демократии, являвшихся мобилизующим фактором консолидации [5, с. 368–369].

Исчезновение с исторической и геополитической арены СССР и сопутствующего ему «призрака коммунизма» лишило американцев, таким образом, одного из важнейших факторов, формировавших национальную идентичность. Поэтому неудивительно, что занятые поиском новых врагов по всему миру, с усилением нашей страны Соединенные Штаты вновь увидели первого врага именно в ней.

Что касается стран Западной Европы, то объективно они по-прежнему заинтересованы в развитии взаимовыгодных отношений с Российской Федерацией. Однако, как справедливо замечает Н.Н. Долбунов, «в силу дефицита собственного суверенитета вынуждены плестись в хвосте американской внешней политики и ставить себя в весьма затруднительное положение, более того, оплачивать счета своего внешнеполитического сюзерена» [6, с. 33]. Поэтому «пресвященная Европа», которая в свое время заявляла о себе как о центре разрешения мировых проблем, сегодня оказалась в невыгодной для себя роли ретранслятора идеологии американского гегемонизма, приводного ремня в реализации внешнеполитических установок США, в виду чего так же не гнушается политической мифологией о России. Достаточно познакомиться с тематическими рубриками в западных СМИ, со структурой программ на телевидении в Западной Европе и Америке с их количественными и качественными характеристиками, расположением в сетке вещания, чтобы судить о том, какие умонастроения на сегодняшний день берут верх в отношении усиливающегося Российского государства.

В деле конструирования нужной политической картины мира, средства массовых коммуникаций нагружают массовое сознание информацией с той или иной степенью недостоверности, превращая тем самым мифотворчество и трансляцию мифов в основу познания и коммуникации. Целью трансляции соответствующего спектра сообщений и текстов является не только удовлетворение познавательных потребностей в актуальной информации, но зачастую создание ажиотажа вокруг наиболее чувствительной для аудитории тематики, муссирующейся на уровне массовой культуры как образующего элемента текущих общественных мнений, реакций, оценок и умонастроений. История предоставляет здесь богатейшие возможности для конъюнктурного отбора иллюстративного материала, который соответствуют текущему моменту.

Умелое использование исторического знания способно влиять на идентичность отдельного индивида или группы, оно способно смешать глав государств, обрушивать политические режимы, менять карту мира. «Никто так не изменил ход истории, как историки», – высказался на этот счет Андрэ Моруа. «Переписывание истории по инициативе Запада осуществляется под новые задачи будущего глобального передела с помощью сознательной системной фальсификации и ставки на реальные или выдуманные исторические обиды» [4, с. 2].

«Посмотрим, нет ли <...> в действиях России чего-либо оскорбившего Европу, вызвавшего ее справедливый гнев и негодование?» [7, с. 14], – вопрошал в свое время Н.Я. Данилевский. «Главная цель "Большой игры" против России в историческом поле и пространстве памяти – обезоружить, сформировав комплекс неполноценности и состояние вины за все беды, которые Россия якобы принесла европейскому миру. И историческое мифотворчество такой инструмент нашим конкурентам дает, выступая оружием массового поражения для сознания. Но это не значит, что мы не можем ему успешно противостоять», – оптимистично отвечает с позиции дня сегодняшнего исследователь А.В. Савицкий [4, с. 2].

Что при этом следует предпринять России? «Если Россия хочет, чтобы ее считали демократической и свободной страной, она должна: освободить оставшиеся порабощенные народы; перестать шантажировать всех непоставками ресурсов;пустить действующий от лица "мирового сообщества" большой западный капитал в Сибирь, а лучше всего вообще перестать существовать», – с сарказмом очерчивает Савицкий проблему извечных противоречий России и Запада [4, с. 2].

Но вряд ли нашей стране стоит как-то «оправдывать» свою исторически незыбленную позицию в мире. Вспомним вновь Данилевского: «Смешны эти ухаживания за иностранцами с целью показать им Русь лицом, а через их посредство просветить и заставить прозреть заблуждающееся и ослепленное общественное мнение Европы. Европа не знает, потому что не хочет знать, или, лучше сказать, знает так, как знать хочет, то есть как соответствует ее предвзятым мнениям» [7, с. 65].

Неудобную правду принято либо искажать, либо игнорировать, тем самым производится так называемый эффект асимметрии информации. Данное понятие, возникшее в рамках теории неопределенности и рисков и используемое первоначально для анализа коммерческих рынков, сегодня находит применение во взгляде на деятельность СМК, где господствующим также все больше становится «рыночное умонастроение», вследствие чего эффект асимметрии информации при определенной адаптации можно использовать для поля политики, когда «таргетирование» российской истории происходит через замалчивание неугодных сведений, полуправду, фрагментацию и тенденциозное комментирование объективной информации, когда правдоподобно и подробно освещаются реальные, но малозначительные факты, и в их нагромождении утрачиваются главенствующие смыслы, теряется по истине важная информация об исторически значимом, когда умаляется или замалчивается героическая военная история Российского государства, а история Советского Союза сводится к тоталитаризму, массовым репрессиям, сталинизму, уравнивающему с нацизмом, когда современные достижения нашей страны преподносятся в контексте возрождения «имперских амбиций России».

Среднему гражданину западных стран отнюдь не просто ориентироваться в лавине обрушиваемой на него информации, распознавая контексты и скрытые мотивы распространения данных, отличая знание от фальсификации и пропаганды. Здесь следует учитывать то, что создаваемые или возрождаемые мифологемы всегда есть и были, поскольку, как известно, на уровне культурно-исторических типов, в силу «исторического инстинкта»,

Европа исконно «не любит» Россию, и в этом с сожалением можно усмотреть негативное проявление преемственного исторического сознания Запада. Однако при «нормальном» взаимодействии сюжеты с негативным смыслом о нас, словно подобие вирусов, себя никак не проявляют, но при охлаждении обстановки активация их содержания, далекого от реальности, происходит стремительно и последующее воздействие оказывается колossalным, поскольку рядовому европейцу или американцу, привыкшему пассивно окунаться в потоки «зараженной» информации, не так уж важно, в какой мере правдиво воспринятое сообщение, если оно вписывается в сложившуюся схему и близко традиционному мировосприятию, где России «по определению» уготовано историческое место «империи зла». Хотя многие европейцы, обеспокоенные новым раскручиванием маxовика

холодной войны, уже, безусловно, готовы поработать над смыслом, обращая внимания на факты, которые не вписываются в официальную версию, и через время это снова приведет к разрушению мифов, поскольку их преодоление имманентно диалектическому изменению и, следовательно, неминуемо в силу своей необходимости.

Литература

1. Политический миф. Теоретическое исследование / Пер. с англ. А. Георгиева. М.: Прогресс-Традиция, 2004. 264 с.
2. Силаев Н., Сушенцов А. Союзники России и геополитический фронтир в Евразии // Валдайские записки. 2017. № 66.
3. Багдасарян В. Антироссийские исторические мифы. Спб: Питер, 2016. 384 с.
4. Ставицкий А.В. Великая Отечественная война: битва за историю в контексте «Большой игры». Научный доклад. [Электронный ресурс] / Материалы научно-практической конференции «Бессмертный ваш великий подвиг мы не забудем никогда». 75 лет начала героической обороны Севастополя 1941–1942 гг. Севастополь, ФГБУК «Государственный музей обороны Севастополя», 27–29 октября 2016. – Режим доступа: <http://sevmuseum.ru/wpcontent/uploads/2017/01/%D0%A1%D1%82%D0%B0%D0%B2%D0%B8%D1%86%D0%BA%D0%B8%D0%B9.pdf>
5. Гаджиев К.С. Геополитические горизонты России: контуры нового миропорядка. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Экономика, 2010. 478 с.
6. Современный мир и проблемы национальной безопасности. Серия: Исследование проблем национальной безопасности и укрепления обороны страны. Тематический сборник № 7 / Под ред. Н.Н. Долбунова. СПб: Изд-во НУ «Центр стратегических исследований», 2016. 144 с.
7. Данилевский Н.Я. Россия и Европа [Электронный ресурс]. Москва: Институт русской цивилизации, 2008. 816 с. Режим доступа:
<http://www.rusinst.ru/docs/books/n.ya.danilevskii-rossiya.i.evropa.pdf>

УДК 336.717.1: 004.738.5

Смоликова Т.М.

Платежная система Bitcoin – от мифа к реальности

Появление новой платежной системой Bitcoin (от англ. bit – «бит», coin – «монета») связывают с финансовым кризисом 2008 г. Именно в этот год мировой финансовый рынок подтвердил свою ненадежность. В самый пик масштабного кризиса регистрируется доменное имя (bitcoin.org), а 31 октября 2008 г. общественности официально представлена новая криптовалюта.

Bitcoin (далее – биткойн) – новая платежная система, независимая самостоятельная концепция, альтернатива банкам и финансовым корпорациям, авторство которой до сих пор не установлено, что порождает множество мифов, слухов и версий.

Сатоши Накомото (Satoshi Nakamoto), что в переводе обозначает «мудрый» – мифологическое имя, псевдоним, лица или группы людей, которые придумали концепцию биткойна, а также написали научные работы, излагающие суть криптовалюты.

Существует еще одна версия, что имя Сатоши Накомото принадлежит американцу японского происхождения. Однако заявление об этом было воспринято скептически, так как ни программного обеспечения, ни сообщений, ни биткойн-клиента на японском языке не существует [1].

Новизна и недопонимание системы одновременно у широких слоев населения вызывает любопытство и недоверие, повышает обсуждаемость и риски мошеннических схем. Тем не менее, платежная система продолжает стремительно развиваться.

Вот некоторые факты из истории ее развития [2]:

- 2008 г. – система официально представлена общественности, регистрация доменного имени, регистрация на ресурсе SourceForge.net;
- 2009 г. – выпущены первая и вторая версии биткойна (Bitcoin v01, Bitcoin v02);
 - состоялась первая транзакция;
 - запущены торги на бирже (первый курс биткойна по отношению к доллару: 1 \$ = 1, 309.03 BTC);
- 2010 г. – сделана первая онлайн-покупка;
 - за пять дней курс криптовалюты вырос в 5 раз;
 - создан первый публичный майнер OpenCL;
 - биткойн сравнялся по своей ценности с долларом;
 - открыты первые биржи по обмену английских фунтов, бразильских реалов, польских злотых;
 - первая кража на Биткойн, пользователь заявил, что с кошелька украли 25 тыс. монет (эквивалент 375 тыс. долларов США);
 - 25 ноября прошла первая конференция по криптовалюте в Европе, Прага (Чехия);
- 2012 г. – в сентябре прошла конференция Биткойн в Лондоне;
 - первая биржа Биткойн получила банковскую лицензию в Европе;
- 2013 г. – капитализация биткойн пересекла отметку 1млрд. долларов США;
 - биткойны признаны легальной валютой в Германии;
 - в декабре со счетов пользователей похищены 100 млн. долларов;
 - Китай запретил использовать криптовалюту на территории страны. Закрыта одна из крупных бирж мира BTL China;
- 2014 г. – в Лондоне открыто первое безопасное хранилище биткойнов;
 - криптовалюта вытесняет евро в Ирландии;

- биржа BTL China возобновила торги;
- американская газета «The Chicago Sun-Times» ввела оплату биткойнами за чтение статей;
- 2015 г. – в операциях с биткойном принимали участие 160 000 торговцев;
 - добавлен код для символа биткойна;
- 2016 г. – кабинет министров Японии признал виртуальные валюты, такие как биткойн, платежным средством. Начал работать крупнейший южно-африканский онлайн-рынок криптовалют Bidorbuy;
 - в Аргентине Uber перешел на биткойн;
 - Швейцарский железнодорожный оператор добавил в автоматы по продаже билетов функцию за биткойны;
- 2017 г. – в июне курс биткойна превысил 3 тыс. долларов;
 - в сентябре курс биткойна превысил 5000 тыс. долларов;
 - в декабре курс биткойна превысил 15000 тыс. долларов;
- 2018 г. – в феврале состоялось заседание Сената США, на котором прозвучал призыв о повышении образованности населения в вопросах обращения криптовалют в мире.

Историческая хронология демонстрирует нестабильность, скачкообразность развития этой платежной системы, взлеты и обвалы курса, открытие/закрытие бирж, мошенничество и кражи, ее признание/непризнание в мире. Несмотря на скептицизм, амбивалентность, риски, мифы и слухи, биткойн продолжает развиваться. Ему предписывают доминантность в нерегулируемой глобальной экономике, неопределенность в нормативно-правовом регулировании, что сегодня может расцениваться как угроза для общества. Как возникновение биткойна окутано тайной, так и вокруг цифровой валюты все время появляются мифологические прогнозы. Например, в социальных сетях обсуждается возможность осуществить в скором времени окончательный переход общества на цифровую платежную систему. Мифологизируется запредельная стоимость одного биткойна, резкость изменения курса, недоступность системы для широких слоев населения. Выдвигается мнение, что 40% биткойнов контролирует 1000 человек, криптовалюту используют в криминальных схемах, для покупки наркотиков, оружия и отмывания денег [3]. Анализ использования криптовалюты биткойн в мире позволяет сделать вывод о неравномерности распространения новой платежной системы (рис. 1) [4].

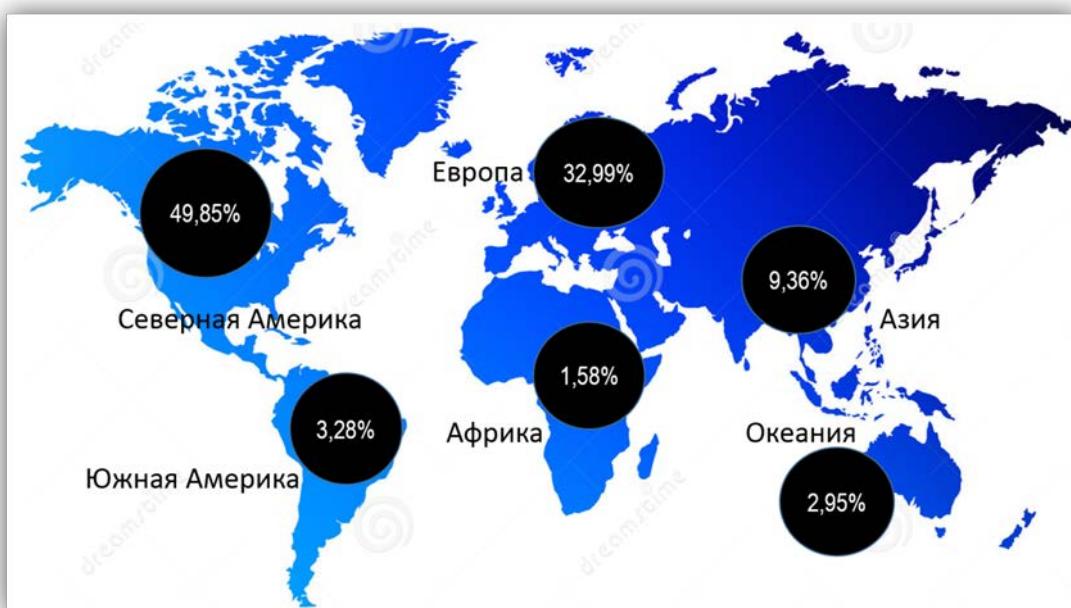


Рис. 1 Карта распространения криптовалюты биткойн во всем мире

Сегодня в мире полностью запрещены криптовалюты биткойн в Исландии, Эквадоре, Боливии.

Среди наиболее продвинутых стран мира, использующих биткойн, можно выделить:

- США – здесь криптовалюту принято трактовать как товар и она признается платежным средством.
- страны Евросоюза объективно рассматривают возможности новой платежной системы, оценивают бизнес-модели, работающие с криптовалютой и проводят мониторинг, анализ рынка. Например, в Германии биткойн получил статус «частных денег», к нему применяются правила фиатных валют (фиатные – деньги, номинальная стоимость которых устанавливается и гарантируется государством). В Испании – лица, занимающиеся майнингом (технологией по созданию новых структур для обеспечения функционирования криптовалютных платформ), должны регистрироваться в качестве ИП, а также платить налог на прибыль, от производства (майнинга) криптовалюты;
- Китай – все операции с криптовалютой разрешены только физическим лицам, а банкам и юридическим лицам операции запрещены;
- Канада также рассматривает криптовалюту как средство платежа, обмена и сбережения;
- Австралия, Израиль, скандинавские страны присвоили криптовалюте статус товарно-материального актива, способного облагаться налогом;
- Республика Беларусь – первая страна в мире, легализовавшая биткойн в 2017 г. на государственном уровне. В соответствии с Декретом № 8 «О развитии цифровой экономики» физические лица могут владеть токенами (аналоги ценных бумаг при проведении ICO), покупать и продавать их за белорусские рубли, иностранную валюту и электронные деньги, осуществлять майнинг, а также дарить, обменивать и завещать [5].

Таким образом, биткойн – платежная система со сгенерированными на компьютере деньгами и с децентрализованным оборотом вне системы банковского управления все больше привлекает к себе внимание мирового сообщества. Ее поэтапное развитие в течение 10 лет порождает много мифов и разнополярных мнений. Однако специалисты полагают, что лежащая в основе системы биткойн технология блокчейн может стать основой для Интернета нового поколения.

Литература

1. Сатоши Никомото [Электронный ресурс] / Bitcoin Wiki. – Режим доступа: – <https://ru.bitcoinwiki.org/wiki/%D0%A1%D0%B0%D1%82%D0%BE%D1%88%D0%B8%D0%9D%D0%B0%D0%BA%D0%B0%D0%BC%D0%BE%D1%82%D0%BE>. (дата обращения: 26.04.2018).
2. История Биткойн [Электронный ресурс] / Bitcoin Wiki. – Режим доступа: https://ru.bitcoinwiki.org/wiki/%D0%98%D1%81%D1%82%D0%BE%D1%80%D0%B8%D1%8F_Bitcoin. (дата обращения: 26.04.2018).
3. Мифы и слухи о криптовалюте биткойн [Электронный ресурс] // InvestFinBiz. – Режим доступа: <https://investfinbiz.com/mify-i-sluhi-o-criptovaljute-bitkoin/>. (дата обращения: 27.04.2018).
4. Анализ криптовалюты биткойн и ее положения в мире [Электронный ресурс] // CoinSport. Режим доступа : <https://coinspot.io/analysis/analiz-criptovalyuty-bitcoin-i-eyo-polozheniya-v-mire/>. (дата обращения: 26.04.2018).
5. О развитии цифровой экономики [Электронный ресурс] / Декрет Президента Республики Беларусь, 21 дек. 2017 г., № 8 //ЭТАЛОН. Законодательство Республики Беларусь / Нац. центр правовой информ. Республики Беларусь. Минск, 2018.

УДК 321:470

Ставицкий А.В.

Русская Карма: образ и мировой порядок будущего

Памятуя прошлый век, отметившийся столетие назад двумя революциями и гражданской войной, которые мы отмечаем, у нас в прошлом году власть с завидной регулярностью повторяла мантры на счёт того, что революция - это плохо, а эволюция - хорошо, совершенно забыв, что:

- эволюция это не застой, а системные, но количественные изменения;
- революция есть обретение нового качества, без которого нового мира не будешь достоин;
- невозможно решить имеющиеся проблемы теми методами, которые привели к возникновению этих проблем.

А значит революция неизбежна, независимо от нашего отношения к ней. Только в случае сопротивления она будет реализовываться как фактор непреодолимой силы.

Поэтому в данном случае стоит не мантры читать, а понять, что:

1) Когда революция приходит, а она уже пришла хотя бы в форме смены технологического уклада, ей надо соответствовать. Т.е. мыслить и действовать в режиме революции.

2) Если вы не занимаетесь революцией, это не значит, что она не занимается вами. Кто не с революцией, тот против неё и становится для неё вчерашним днём или прошлогодним снегом.

3) Кто не стал субъектом революции, тот становится её объектом. Стать субъектом - значит, оседлать историческую Волну и предлагаемый ею Цикл. Стать объектом - значит, быть её жертвой. И оседлать Волну должна сейчас вся страна. Тогда в новом мировом порядке мы займём не оставленные нам ниши, а лидирующие позиции. Но для этого нужны Ум и Воля. Поэтому, чем бегать от революции, лучше сделать к ней первый шаг.

4) Даже смена техноуклада по своей тотальной сути революционна, что мы и будем наблюдать в ближайшие годы. Но если к ней добавить ещё:

- системный кризис Запада, утрату глобального лидерства и переход к новому мировому порядку, где Запад и США уже не будут гегемонами;

- системный кризис и надвигающийся крах нефтедолларового мира, который похоронит всех, кто на его основе строил своё благополучие;

- потерю воли и нравственных ориентиров постхристианской Европы, включая её исламизацию и реколонизацию через Великое переселение народов;

- системный кризис либерализма как идеологии глобализации и пр., то станет понятно, что масштаб, характер и глубина надвигающихся глобальных перемен могут превзойти известные нам революции и вынуждают вспомнить про гибель Рима в эпоху Великого переселения народов, который был велик и могуч, но не смог соответствовать качеству перемен.

Напомним, что в эпоху Великой депрессии был не системный кризис, который ведёт к гибели исчерпавшей свои ресурсы системы, а структурный. И это значит, что не исключено, что масштабы и последствия нового глобального кризиса будут на порядок значительнее, чем в 1929-1932 годы. Тогда США вышли из кризиса через тотальную мобилизацию вплоть до изъятия золота у населения и Вторую мировую войну, которая обеспечила им как победителям новый глобальный передел. Какие же потрясения нас ждут сейчас?

5) И ведь понятно, что мировое лидерство, позволяющее жить гегемону за счёт других, САСШ добровольно не отдадут. Значит будет война во всех сферах конкуренции,

в большинстве которых РФ, за исключением атомной и ракетной сфер, не является лидером и существенно отстаёт. А впереди не просто борьба за глобальное лидерство, но и передел оставшихся мировых ресурсов, 9/10 которых контролирует Запад, что в случае неудачи означает ликвидацию России как исторического субъекта, ибо её природные ресурсы (вода и природные ископаемые) и есть тот приз, который получит будущий победитель.

6) Чтобы победить на этом этапе глобальной конкуренции Россия должна мобилизоваться, преобразившись духовно и технологически, исходя из того, что от этой революции зависит судьба не только России, но и всего мира, ибо мир стоит перед выбором - сесть на западный "Титаник" или на Русский Ковчег? Поэтому от России требуется не просто создать новый образ будущего, который не только устроит, но и вдохновит другие народы и страны, но и показать всему миру, как надо решать мировые, международные и внутренние проблемы по справедливости в интересах всех.

7) Только Россия может предложить миру справедливые условия совместного бытия и «оседлать» китайского дракона, приложив к его силе свою высокодуховную идеологию, обеспечив безопасность и концептуальный уровень новому миру. И это уже даже не выбор, ибо всё вышесказанное не зависит ни от Запада, ни от Путина, ни от российской элиты, но предопределено всем ходом мировой Истории, который мы должны понять, принять и помочь стать явью.

Вот такая Русская Карма - глобальный исторический Вызов, который предопределяет наш Русский Ответ.

УДК 82 + 913.1

Харитонов А.М.

Генеалогические мифы и легенды как отражение процесса консолидации народов

Современная лингвистическая наука исходит из принципа формирования новых языков путем распада старых (теория моногенеза). Однако далеко не все лингвисты готовы принять существование ностратической и даже более мелких языковых семей. При этом никаких видимых признаков распада языков с образованием новых на их базе в последнее время не наблюдается. Новые же языки (пиджины и креолы) возникают значительно чаще, но на базе взаимодействия лексики и грамматикиaborигенов и пришельцев как фактически уже современный американский язык представляет собой не столько отдельный диалект английского, но уже вполне самостоятельный язык.

Некоторые отголоски процесса консолидации языков и народов в прошлом отражают по нашему мнению ряд генеалогических мифов и легенд древности. На их базе уже в средние века пытались подогнать под общий знаменатель историю народов, которые поздно попали в поле зрения исторической науки. Особенно это характерно для христианства, где родство народов и единство их языка подтверждалось библейскими канонами.

Впервые автор столкнулся с похожими генеалогиями на примере родословия персидского царя Дария I. Его предком считали мифического царя Гахаманиса (греческий Ахаменес). Мы обратили внимание, что это имя подозрительно напоминает имя первого египетского фараона Аха (Менес), которого безуспешно ищут в Древнем Египте современные историки. Более того, оно еще более подозрительно похоже на имя предводителя греков во времена Троянской войны Агамемнона [1]. Интересно, что сказали бы древние греки по этому поводу, если бы «варвар» потребовал у них «землю и воду» по праву потомка их общих царских предков?

Получается, что и первые составители родословных не утруждали себя изысканиями. Подобное обнаруживается и в имени предка Романовых Андрея Кобылы. Скорее всего, прозвище Кобыла берет начало от испанского кабальеро (ср. французское – шевалье, откуда и кавалер), а позднейшая родословная из XVIII в. лишь чистая фантазия ее составителей.

Автора-географа в данной работе заинтересовала проблема легендарных гипербореев греческой мифологии и географии. С ними связан вопрос и о месте в античной географии Гиперборейских и Рипейских гор, а также попытки связать историю гипербореев с норманнами средневековья, предпринимаемые уже в новое время.

Любопытно, что реально известный греческой географии Скифии народ гипербореев со временем утерял легендарные черты. В частности исчезло упоминание о невероятно длительной (до 1000 лет) продолжительности жизни гипербореев. С другой стороны, этот счастливо живущий народ известен только греческой традиции. Возникло подозрение, что гипербореев в легендах у других народов следует искать под иным именем. Единственной зацепкой в определении народа «золотого века» мы посчитали именно невероятную продолжительность жизни гипербореев. Впрочем, подобными примерами полны разные мифологии, что пытаются порой обыграть сторонники гипотезы интервенционизма.

Однако стоило задать «детский» вопрос: а какие еще легендарные персонажи имели продолжительность жизни до тысячи лет, как все сразу становится на свои места. Ответ на вопрос, оказывается, весьма несложен для того, кто хоть раз открывал работы, где делались попытки проводить подобные «околонаучные» исследования. Как ни странно, но это ни кто иные как ... библейские патриархи. Приписываемая им продолжительность

жизни, как отмечается, ни разу не перевалила за тысячу лет, хотя и неоднократно к ней приближалась. Скорее всего, библейский год равнялся современному месяцу, а путаница со временем жизни связана с неверным переводом.

Если мы правы, то, скорее всего, греки черпали свои познания о гипербореях из общего с Библией источника. Наиболее вероятным нам в качестве этого источника представляются мифы и легенды Шумера. Здесь был известен некий народ шубарейцев (субибу), имя которого можно сопоставить с север (греческое – борей). Понятие «север» при этом сопоставляется и с родословным именем Евер (предок евреев, согласно Библии).

Местом обитания гипербореев античная география считала территорию Скифии. Здесь же обычно и размещают легендарные Рипейские и Гипербoreйские горы. Но лишь Л.А. Ельницкий [2] предложил для локализации Рипейских гор территорию Кавказа. При этом он совершенно правильно исходил из того, что столь высокие горы античной географии были более или менее известны именно здесь. К тому же знания об этих территориях были довольно рано утеряны географической наукой из-за нашествия варваров.

Наиболее подходящей под античные критерии нам представляется локализация Рипейских гор как запада современных хребтов Большого Кавказа до Приэльбрусья. Территорию последнего (Эль-Борус) скорее всего следует считать Гипербoreйскими горами. Здесь обитали племена сувар (савары), которых иногда считают предками ославившихся северян. Их и могли знать племена из-за Дона (исседоны). Если учесть, что предки норманнов (т.е. в переводе на русский язык – северян) по версиям самих норманнов проходили именно с Дона (где жили и летописные северяне), то их связь с библейскими гипербореями представляется допустимой. Правда, возможно гипербореями была лишь какая-то откочевавшая часть большого народа, тогда как остальные оставались на прежних местах обитания.

Таким образом, не исключено, что греческая география называла Кавказом территорию, которую современная географическая наука именует Малым Кавказом. От Большого Кавказа Малый отличается меньшей высотой и более приемлемыми условиями обитания людей. Большой же Кавказ античным географам был известен как Рипейские и Гипербoreйские горы. Это хорошо согласуется с границами античной ойкумены, которые по Страбону проходили по линии север Британии – междуречье Рейна-Эльбы – территории к северу от Дуная – Причерноморье – Кавказ – Каспийское море и т.д. к востоку.

При этом тогда норманны (увы!) уже никак не могут быть связаны с современной Скандинавией. Видимо их остров Скандза (ср. second – второй) располагался где-то в Причерноморье. Возможна его локализация в устье Дуная, где также известна позднее по историческим источникам группа северян, сыгравшая большую роль в деле образования Первого Болгарского царства. К тому же исторические северяне никогда не относились историками к кругу германских народов, а обычно считались славянами, хотя есть мнения о их происхождении из тюркской или финно-угорской среды.

Интересна в этой связи следующая информация. В недавно переизданной монографии дореволюционного российского историка В.Д. Смирнова «Крымское ханство XIII - XV вв.» [3] приведена ногайская родословная легенда. Согласно ей предком ногайцев является Улус. Его сын Байрас имел трех жен. Дети от первой жены звались Етишкэ-Оглу, от второй – Еди – Сан и от третьей – Гэльче. Мы обратили внимание, что если имя Улус передать как Урус (в смысле - русский), то сыном этого некоего Руса окажется Борис, сыновья которого отзывались на имя детишки, дети и огольцы. Это навело нас на мысль, что единственными историческими фигурами, отвечающими этим требованиям, являются ... Владимир Святой и его сын Борис. Последний во главе печенегов неоднократно пытался перехватить престол Киева у своего брата Ярослава по «Эймундовой саге» и был, в конце концов, убит варягами.

Насколько верно предание? Трудно сказать. Ведь в основу родословий, составляемых «задним числом», нередко попадали сведения, которых у исторических персонажей более ранних времен быть не должно. Однако согласно иным тюркским родословиям Рус,

Тюрк и Славен были братьями. Да и имя Урус известно среди татар в средние века, в т.ч. и у ханов.

Мы также обратили внимание на существование в мифологии ряда народов перво-предков с именами отдельных групп народов, таких как Тюрк, Скиф, Рус и т.п. Отсюда можно было предположить и наличие в легендарных сказаниях предка с именем Варяг. Наше внимание в этой связи привлекло имя мифологического предка современных осетин по имени Уархаг. Небольшие манипуляции с этим именем легко преобразуют его именно в Варяг. Затем было обращено внимание на явное пренебрежение к этому персонажу других героев нартского эпоса, когда он достиг старости. Все это как-то не очень вяжется с современным очень уважительным отношением на Кавказе к людям преклонного возраста. Уж не был ли Уархаг пришлым? Его имя со староосетинского языка переводится как Волк. Но такое же имя как Бури известно у первопредка тюркских народов, и сходное имя у великана известно даже в германском эпосе. Старик Уархаг был женат на некой Дзерасе. Если убрать «дзе», которое могло передавать определенный артикль, то его женой была ... некая русская. Судя по всему, этими своими замечаниями исследователям нартского эпоса мы наверняка добавим работы [4].

Интересно, что имена и некоторых других героев нартского эпоса сопоставляются порой довольно неожиданно с именами и этнонимами иных народов. Так, нартский род Бората легко совместить с называнием Индии (Бхарат) и именем мифологического героя Бхарата. Это вполне объяснимо, если вспомнить сравнительную близость иранских (к которым относят осетинский) и индийских языков. Более того, народ синдлов (древние индийцы) в античности обитал на Таманском полуострове.

Еще более неожиданным оказалась возможность сопоставления имени героя адыгского эпоса Бадыноко с ... Печенег (арабское – баджанак, греческое – пацзынак, пачинакиты). Любопытно, что имена Уархаг и Бадыноко встречаются только в эпосе отдельных народов (осетинский и адыгский). Не исключено, что более тщательное изучение нартских имён может умножить подобные примеры.

Наши исследования подтверждают выводы других исследователей, что, несмотря на все своеобразие нартского эпоса, у него прослеживаются общие черты и с другими мифологиями – скандинавской, кельтской, греческой и другими. В частности имя Сатана в нартском эпосе оказалось взаимосвязанным с греческой богиней Афиной.

Итак, какие выводы можно сделать из нашего исследования? Прежде всего, искусственное ограничение рамок исследования из боязни «сирен созвучия» может существенно повлиять на конечный результат. Возможно, именно территория Кавказа стала отправной точкой, где в результате взаимодействия формировались языки и мифологии ряда современных народов. На этот регион в качестве возможной прародины индоевропейцев указывали еще В.В. Иванов и Т.В. Гамкрелидзе [5].

Литература

1. Харитонов А.М. Несколько слов из древнегреческого (к вопросу о местонахождении прародины эллинов). [Электронный ресурс]: Этножурнал. Режим доступа: <http://www.ethnonet.ru/etnografiya/neskolko-slov-iz-drevnegrecheskogo-k-voprosu-o/>
2. Ельницкий Л. Великие путешествия античного мира. М.: Ломоносовъ, 2013. 208 с.
3. Смирнов В.Д. Крымское ханство XIII – XV вв. М.: Вече, 2011. 336 с.
4. Харитонов А.М. О некоторых проблемах в географии Древней Руси // Арчиковские чтения: науки о Земле и стратегия устойчивого развития. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2010. Вып. I. С. 255-262.
5. Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Древняя Передняя Азия и индоевропейская проблема. Временные и ареальные характеристики общеиндоевропейского языка по лингвистическим и культурно-историческим данным // Древние цивилизации. От Египта до Китая. М.: Ладомир, 1997. С. 591-614. (ВДИ. 1980. №3).

АВТОРЫ

Акиева Петимат Хасолтовна

ведущий научный сотрудник ГБУ «ИнгНИИ» (Республика Ингушетия, г. Магас), кандидат исторических наук.

Алпатов Владимир Михайлович

главный научный сотрудник Института языкоznания РАН (г. Москва), доктор филологических наук, профессор, член-корреспондент РАН.

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.

Асмус Майкл

руководитель проекта исследования социокогнитивных систем (г. Санта Фе, США).

Афанасьева Вера Владимировна

профессор кафедры философии и методологии науки Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского, доктор философских наук, профессор.

Аязбекова Сабина Шариповна

профессор, руководитель научно-образовательного центра евразийской культуры Казахстанского филиала Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, доктор философских наук, профессор, академик JASHE (Международная Академия Науки и Высшего Образования, Великобритания).

Бабикова Марина Рашидовна

аспирант кафедры межкультурной коммуникации, риторики и русского языка как иностранного, ФГБОУ ВПО «Уральский государственный педагогический университет», г. Екатеринбург.

Баранов Андрей Владимирович

профессор кафедры политологии и политического управления ФГБОУ ВО «Кубанский государственный университет» (г. Краснодар), доктор исторических наук, доктор политических наук, профессор.

Барсова Татьяна Евгеньевна

доцент кафедры ... Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого, кандидат филологических наук, доцент.

Басова Ульяна Анатольевна

преподаватель кафедры иностранных и русского языков Военный институт (инженерно-технический) Военной академии материально-технического обеспечения им. генерала армии А.В. Хрулёва.

Бодриков Алексей Борисович

преподаватель кафедры тактики Военного института (инженерно-технического) Военной академии материально-технического обеспечения им. генерала армии А.В. Хрулёва.

Боровой Евгений Михайлович

доцент кафедры философии и истории Сибирский государственный университет телекоммуникаций и информатики (г. Новосибирск), кандидат философских наук, доцент.

Бридж Роберт

журналист, писатель, инсайдер (США).

Буровский Андрей Михайлович

кандидат исторических наук, доктор философских наук, профессор, генеральный директор ООО «Книги и фильмы Андрея Буровского» (КИФАБ).

де Вилье Филипп

публицист (Франция, г. Булонь).

Волкова Татьяна Сергеевна

заведующий кафедрой истории, социологии и права ФГБОУ ВО Пермский аграрно-технологический университет имени академика Д.Н. Прянишникова, кандидат исторических наук.

Ворошилова Мария Борисовна

кандидат филологических наук, доцент кафедры межкультурной коммуникации, риторики и русского языка как иностранного, ФГБОУ ВПО «Уральский государственный педагогический университет» (г. Екатеринбург).

Габриелян Олег Аршавирович

декан Философского факультета Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского, доктор философских наук, профессор.

Гагаев Андрей Александрович

профессор кафедры 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).

Голикова Татьяна Александровна

профессор кафедры русского языка и издательского дела АНО ВО «Российский новый университет», доктор филологических наук, профессор (г. Москва).

Горохов Александр Александрович

аспирант кафедры философии, социальных наук и журналистики, ФГБОУ ВО «Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина».

Горохов Анатолий Алексеевич

доцент кафедры библеистики духовной образовательной организации высшего образования «Тобольская духовная семинария», кандидат исторических наук (г. Тобольск).

Глушак Анатолий Степанович
доктор философских наук, профессор (г. Севастополь).

Гриценко Галина Дмитриевна
главный научный сотрудник Южного научного центра РАН, доктор философских наук, профессор

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.

Завершинский Константин Федорович
профессор кафедры теории и философии политики Санкт-Петербургского государственного университета, доктор политических наук, профессор.

Заиченко Ольга Викторовна
старший научный сотрудник Института всеобщей истории РАН, кандидат исторических наук.

Зарубина Наталья Николаевна
профессор кафедры социологии МГИМО МИД России, доктор философских наук, профессор.

Иванков Эдуард Валентинович
исследователь, Институт гуманитарных наук Балтийского федерального университета имени Иммануила Канта (г. Калининград).

Иванов Андрей Геннадиевич
заведующий кафедрой философии ФГБОУ ВО «Липецкий государственный технический университет», доктор философских наук, доцент.

Иванова Евгения Владимировна
профессор кафедры онтологии и гносеологии Уральского гуманитарного института Уральский федеральный университет им. первого президента России Б.Н.Ельцина (г. Екатеринбург), доктор философских наук, доцент.

Кадоло Татьяна Александровна
доцент кафедры стилистики русского языка и журналистики института филологии и межкультурной коммуникации, ФГБОУ ВО «Хакасский государственный университет им. Н.Ф. Катанова» (г. Абакан), кандидат филологических наук, доцент.

Калашникова Екатерина Павловна
магистрант Новосибирского государственного аграрного университета.

Калимуллина Екатерина Викторовна
аспирант 2 курса кафедры языкоznания и литературоведения Института гуманитарного образования ФГБОУ ВО «Магнитогорский государственный технический университет им. Г.И. Носова».

Караичев Дмитрий Николаевич
соискатель (г. Москва).

Касимов Рустам Нуруллович
старший научный сотрудник отдела междисциплинарных и прикладных исследований Удмуртского федерального исследовательского центра УрО РАН (г. Ижевск), кандидат исторических наук, доцент.

Кирилова Ирина Владимировна
доцент кафедры общего языкознания и русского языка Института филологии, культурологии и межкультурной коммуникации (г. Екатеринбург), кандидат филологических наук.

Коваленко Сергей Владимирович
профессор кафедры специальной психологии и инклюзивного образования ГОУ ВО «Московский государственный областной университет» (МГОУ), доктор философских наук, доцент,

Коковин Иван Сергеевич, доцент кафедры философии и гуманитарных наук Новосибирского Государственного Университета Экономики и Управления кандидат философских наук.

Колычев Петр Михайлович, профессор кафедры «Рекламы и современных коммуникаций» Санкт-Петербургского государственного университета аэрокосмического приборостроения, доктор философских наук, доцент.

Коновалов Александр Владимирович, доцент кафедры философии и истории ФГБОУ ВО «Сибирский государственный университет телекоммуникаций и информатики», кандидат философских наук.

Кононова Надежда Михайловна
исследователь (г. Санкт-Петербург).

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 (Саратов) кандидат исторических наук.

Крайнов Григорий Никандрович
профессор кафедры «Политология, история и социальные технологии» Российского университета транспорта (г. Москва), доктор исторических наук, профессор.

Круглов Евгений Анастасович
доцент кафедры ФБГОУ ВО «Башкирский государственный университет» (Уфа), кандидат исторических наук.

Кузина Ольга Андреевна
старший преподаватель кафедры иностранных языков Филиала МГУ им. М.В. Ломоносова в г. Севастополе

Лесовиченко Андрей Михайлович

профессор кафедры философии и культурологии Сибирского государственного университета путей сообщения (г. Новосибирск), доктор культурологии, кандидат искусствоведения.

Любигогова Екатерина Ивановна

исследователь (г. Владимир).

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, доцент.

Микк Елена Юрьевна

преподаватель кафедры философии и психологии ГОУВПО «Донецкая академия управления и государственной службы при Главе Донецкой Народной Республики» (г. Донецк).

Москаленко Максим Русланович

доцент, филиал Удмуртского государственного университета в г. Нижняя Тура, кандидат исторических наук, доцент.

Мукомель Владимир Изяевич

главный научный сотрудник, руководитель сектора изучения миграционных и интеграционных процессов Институт социологии ФНИСЦ РАН (г. Москва), доктор социологических наук.

Некита Андрей Григорьевич

профессор кафедры теории, истории и философии культуры ФГБОУВО «Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого» (г. Великий Новгород), доктор философских наук, профессор.

Овчинников Александр Викторович

научный сотрудник Липецкого филиала Финансового университета при Правительстве РФ (г. Липецк), преподаватель кафедры Философии и социально-политических дисциплин Казанского инновационного университета имени В.Г. Тимирясова (г. Казань), кандидат исторических наук.

Петев Николай Иванович

старший преподаватель кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета имени А.Г. и Н.Г. Столетовых, кандидат философских наук.

Пилипенко Елена Александровна

профессор кафедры философии Саратовского государственного технического университета им. Ю.А. Гагарина, доктор философских наук.

Пименова Марина Владимировна

заведующая кафедрой иностранных и русского языков Военного института (инженерно-технического) Военной академии материально-технического обеспечения им. генерала армии А.В. Хрулёва, доктор филологических наук, профессор, чл.-корр. САН ВШ, почетный доктор ВА МТО.

Погребная Яна Всеволодовна

профессор кафедры литературы и методики ее преподавания Ставропольского государственного педагогического института, доктор филологических наук, доцент.

Поздяева Светлана Михайловна

профессор кафедры философии и политологии факультета философии и социологии Башкирского государственного университета (Уфа), доктор философских наук, профессор.

Полосин Вячеслав Сергеевич

заместитель директора Некоммерческого благотворительного фонда «Фонд поддержки исламской культуры, науки и образования» (г. Москва), доктор философских наук, кандидат политических наук.

Полякова Ольга Александровна

доцент кафедры «Массовые коммуникации и прикладная лингвистика» ФГБОУ ВО «Ростовский государственный университет путей сообщения», кандидат филологических наук.

Пыркина Елена Игоревна

учитель истории и обществознания муниципального бюджетного общеобразовательного учреждения лицея №14 г. Ставрополя, аспирант.

Робустова Елена Витальевна

заведующий кафедрой философии и гуманитарных наук ФГБОУ ВО «Московский государственный психолого-педагогический университет» (г. Москва), кандидат исторических наук, доцент.

Ромашенко Александр Александрович

доцент кафедры философии Саратовского государственного технического университета имени Ю.А. Гагарина, кандидат философских наук.

Севостьянов Дмитрий Анатольевич

доцент кафедры кадровой политики и управления персоналом Новосибирского государственного аграрного университета, кандидат медицинских наук доцент.

Сидорков Сергей Сергеевич

архивариус (Елецкий государственный университет им. И. А. Бунина).

Силенко Владислав Дмитриевич

исследователь, исторический факультет ГОУ ВПО «Донецкий национальный университет» (г. Донецк, Донецкая Народная Республика).

Синявина Наталья Владимировна

доцент кафедры теории, истории культуры, этики и эстетики, Московский государственный институт культуры ученый секретарь диссертационного совета Д 210.010.04 (24.00.01 - теория и история культуры), кандидат культурологии.

Смирнов Василий Андреевич

доцент кафедры теории, истории и философии культуры ФБОУВО «Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого», кандидат философских наук, доцент.

Смоликова Татьяна Михайловна

ведущий научный сотрудник Академии управления при Президенте Республики Беларусь АУпПРБ, кандидат культурологии.

Снежкова Ирина Анатольевна

старший научный сотрудник Центра по изучению межнациональных отношений Института этнологии и антропологии им. Миклухо-Маклая РАН (г. Москва), кандидат исторических наук.

Соегов Муравдгелди

консультант Национального института рукописей АНТ, доктор филологических наук, профессор, действительный член (академик) Академии наук Туркменистана.

Ставицкий Андрей Владимирович

доцент кафедры истории и международных отношений Филиала МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, кандидат философских наук.

Степанова Ольга Борисовна

научный сотрудник отдела Сибири Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН (г. Санкт-Петербург), кандидат исторических наук.

Сутина Анастасия Игоревна

доцент кафедры риторики, межкультурной коммуникации и русского языка как иностранного Института филологии, культурологии и межкультурной коммуникации ФГБОУ ВО «Уральский государственный педагогический университет» (г. Екатеринбург), кандидат филологических наук.

Татаровская Ирина Геннадьевна

старший научный сотрудник Центра истории и культурной антропологии Института Африки РАН (г. Москва), кандидат филологических наук, доктор философских наук.

Темненко Галина Михайловна

профессор кафедры культурологии философского факультета Таврической академии (СП) Крымского федерального университета, доктор филологических наук, доцент.

Тимохин Дмитрий Михайлович

старший научный сотрудник ФГБУН Институт востоковедения РАН (г. Москва), кандидат исторических наук.

Тимошук Алексей Станиславович

профессор кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета им. А.Г. и Н.Г. Столетовых, доктор философских наук, доцент.

Тиунова Ольга Вячеславовна

преподаватель кафедры иностранных и русского языков Военного института (инженерно-технической) Военной академии материально-технического обеспечения им. генерала армии А.В. Хрулёва.

Трофимцева Светлана Юрьевна

профессор кафедры философии и общегуманитарных дисциплин ФКОУ ВО «Самарский юридический институт ФСИН России кандидат философских наук, доцент.

Умурзакова Альбина Маратовна

Исследователь, ФГБОУ «Башкирский государственный университет»
(Стерлитамакский филиал).

Харитонов Александр Михайлович

научный сотрудник Тихоокеанского института географии ДВО РАН (г. Владивосток).

Харланова Юлия Викторовна

доцент кафедры психологии и педагогики Тульского государственного педагогического университета им.Л.Н. Толстого, кандидат педагогических наук.

Хахалова Анна Алексеевна

старший преподаватель кафедры Санкт-Петербургского университета аэрокосмического приборостроения, кандидат философских наук.

Хованская Анастасия Владимировна

доцент кафедры истории, социологии и права ФГБОУ ВО Пермский аграрно-технологический университет имени академика Д.Н. Прянишникова, кандидат философских наук.

Хохлова Людмила Васильевна

доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических наук НТГПИ (ф) РГППУ, кандидат педагогических наук.

Целыковский Алексей Андреевич

доцент кафедры философии Липецкого государственного технического университета, кандидат философских наук.

Шалыгина Наталья Валентиновна

старший научный сотрудник сектора этногендерных исследований Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (г. Москва), кандидат исторических наук.

Шихаметова Эльзара Рефатовна

специалист по УМР научно-исследовательского сектора Филиала МГУ в г. Севастополе.

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.

Шульц Сергей Анатольевич

доктор филологических наук (г. Ростов-на-Дону).

Шумилов Евгений Николаевич

исследователь, кандидат исторических наук (г. Пермь).

Щеглова Людмила Владимировна

заведующий кафедрой философии и культурологии Волгоградского государственного социально-педагогического университета, доктор философских наук, профессор.

Якоб Пьер

профессор философии Института Жан Никод (Франция, г. Париж).

Яковлева Елена Людвиговна

заведующий кафедрой философии и социально-политических дисциплин Казанского инновационного университета имени В.Г. Тимирясова, доктор философских наук, кандидат культурологии, профессор.

Ямских Максим Евгеньевич

исследователь, Сибирский государственный университет науки и технологий имени академика М. Ф. Решетнёва (г. Красноярск).

AUTHORS

Akieva Petimat Khasoltovna

Leading Researcher, Ingushetia State Research Institute (Republic of Ingushetia, Magas), Candidate of History.

Alpatov Vladimir Mikhailovich

Principal researcher of the Institute of Linguistics of the Russian Academy of Sciences (Moscow), Doctor of Philology, Professor, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences.

Anchev Stefan

Associate Professor of the Department of Modern and Contemporary History of The Ss.Cyril and Methodius University (Bulgaria, Veliko Tarnovo), Doctor of History.

Arpentieva Mariam Ravilievna

Professor of the Department of Developmental and Educational Psychology at Tsiolkovsky Kaluga State University, Leading Researcher of Department of Theory and Methods of Physical Education at Ugra State University, Doctor of Psychology, Associate Professor, Corresponding Member of the Russian Academy of Natural Sciences.

Asmus Michael

Project manager for the Study of Socio-Cognitive Systems (Santa Fe, USA).

Afanasyeva Vera Vladimirovna

Professor of Department of Philosophy and Methodology of Science at Saratov State University named after N.G. Chernyshevsky, Doctor of Philosophy, Professor.

Ayazbekova Sabina Sharipovna

Professor, Head of the Research and Education Center of the Eurasian Culture of the Kazakhstan branch of Lomonosov Moscow State University, Doctor of Philosophy, Professor, Member of the International Academy of Science and Higher Education (IASHE), UK.

Babikova Marina Rashitovna

Postgraduate Student of the Department of Intercultural Communication, Rhetoric and Russian as a Foreign Language, Ural State Pedagogical University, Yekaterinburg.

Baranov Andrey Vladimirovich

Professor of the Department of Political Science and Political Management at Kuban State University (Krasnodar), Doctor of History, Doctor of Political Sciences, Professor.

Barsova Tatyana Evgenievna

Assistant Professor of the Department ... Yaroslav-the-Wise Novgorod State University, Candidate of Philology, Associate Professor.

Basova Ulyana Anatolyevna

Lecturer of Department of Foreign and Russian Languages, Military Academy of the Material and Technical Maintenance Named by General of the Army A. V. Khrulev.

Bodrikov Alexey Borisovich

Lecturer of Department of Tactics at Military Academy of the Material and Technical Maintenance Named by General of the Army A. V. Khrulev.

Borovoy Yevgeny Mikhailovich

Associate Professor of Department of Philosophy and History at Siberian State University of telecommunication and information sciences (Novosibirsk), Candidate of Philosophy, associate professor.

Bridge Robert

Journalist, writer, insider (USA).

Burovsky Andrei Mikhailovich

PhD in History, Doctor of Philosophy, Professor, General Director of the Books and Films of Andrei Burovsky LLC (BAFAB)..

de Villiers Philip

Publicist (France, Boulogne).

Volkova Tatyana Sergeevna

Head of the Department of History, Sociology and Law at Perm State Agricultural University named after Academician Pryanishnikov, Candidate of History.

Voroshilova Maria Borisovna

PhD in Philology, Associate Professor of the Department of Intercultural Communication, Rhetoric and Russian as a Foreign Language, Ural State Pedagogical University (Yekaterinburg).

Gabrielyan Oleg Arshavirovich

Dean of the Faculty of Philosophy at V.I. Vernadsky Crimean Federal University, Doctor of Philosophy, Professor.

Gagayev Andrey Aleksandrovich

Professor of the Department at N.P.Ogarev Mordovia State University, Doctor of Philosophy, Professor (Ruzaevka).

Gagayev Pavel Aleksandrovich

Professor of the Department at the Penza State University, Doctor of Pedagogical Sciences, Professor (Penza).

Golikova Tatyana Aleksandrovna

Professor of the Russian Language and Publishing Department at Russian New University, Doctor of Philology, Professor (Moscow).

Gorokhov Alexander Alexandrovich

PhD student at the Department of Philosophy, Social Sciences and Journalism at I.A Bunin Yelets State University.

Gorokhov Anatoly Alekseevich

Associate Professor of the Department of Biblical Studies of the Spiritual Educational Organization of Higher Education «Tobolsk Theological Seminary», Candidate of Historical Sciences (Tobolsk).

Glushak Anatoly Stepanovich

Doctor of Philosophy, Professor (Sevastopol).

Gritsenko Galina Dmitrievna

Principal researcher of the Southern Scientific Center of Russian Academy of Sciences, Doctor of Philosophy, Professor.

Dubovitsky Viktor Vasilyevich

Head of the Department of History and Technology at A. Donish Institute of History, Archeology and Ethnography at the Academy of Sciences of the Republic of Tajikistan (Dushanbe), Doctor of History.

Zavershinsky Konstantin Fedorovich

Professor of Department of Theory and Philosophy of Politics at St. Petersburg State University, Doctor of Political Sciences, Professor.

Zaichenko Olga Viktorovna

Leading Researcher at the Institute of World History of the Russian Academy of Sciences, Candidate of History

Zarubina Natalya Nikolaevna

Professor of Department of Sociology at Moscow State Institute of International Relations of the Ministry of Foreign Affairs of Russia, Doctor of Philosophy, Professor

Ivankov Eduard Valentinovich

Researcher, Institute of Humanities at Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad).

Ivanov Adrey Gennadievich

Head of the Department of Philosophy, Lipetsk State Technical University, Doctor of Philosophy, Associate Professor.

Ivanova Evgenia Vladimirovna

Professor of Department of Ontology and Gnoseology at Ural Humanitarian Institute; Ural Federal University named after first President of Russia B.N. Yeltsin (Yekaterinburg), Doctor of Philosophy, Associate Professor.

Kadolo Tatyana Alexandrovna

Associate Professor of the Department of Russian language and Journalism of the Institute of Philology and Intercultural Communication, Khakass State University named after N.F. Katanova (Abakan), Candidate of Philology, associate professor.

Kalashnikova Ekaterina Pavlovna

Master's Degree student of the Novosibirsk State Agrarian University.

Kalimullina Ekaterina Viktorovna

2nd year postgraduate student of the Department of Linguistics and Literary Studies of the Institute of Humanitarian Education at Nosov Magnitogorsk State Technical university.

Karaichev Dmitry Nikolaevich

Applicant (Moscow).

Kasimov Rustam Nurullovich

Senior Researcher, Department of Interdisciplinary and Applied Research, Udmurt Federal Research Center, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (Izhevsk), Candidate of History, Associate Professor.

Kirilova Irina Vladimirovna

Associate Professor of the Department of General Linguistics and Russian Language at the Institute of Philology, Cultural Studies and Intercultural Communication (Yekaterinburg), Candidate of Philology.

Kovalenko Sergey Vladimirovich

Professor, Department of Special Psychology and Inclusive Education, Moscow State Regional University (MGOU), Doctor of Philosophy, Associate Professor.

Kokovin Ivan Sergeevich

Associate Professor of the Department of Philosophy and Humanities of the Novosibirsk State University of Economics and Management, Candidate of Philosophy.

Kolychev Pyotr Mihailovich

Professor at the Department of Advertising and Modern Communications at St. Petersburg State University of Aerospace Instrumentation, Doctor of Philosophy, Associate Professor.

Konovalov Alexander Vladimirovich

Associate Professor of the Department of Philosophy and History of the Siberian State University of Telecommunications and Informatics, Candidate of Philosophy.

Kononova Nadezhda Mikhailovna

Researcher (St. Petersburg).

Konoplenko Andrey Anatolyevich

Associate Professor of the Department of Economic Psychology and Psychology of State Service of the Volga Region Institute of Management of the Russian Academy of National Economy and Public Administration under the President of the Russian Federation (Saratov) Candidate of History.

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 Bashkir State University (Ufa), Candidate of History.

Kuzina Olga Andreevna

Senior Lecturer at the Department of Foreign Languages of Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol.

Lesovichenko Andrei Mikhailovich

Professor of the Department of Philosophy and Cultural Studies of the Siberian Transport University of (Novosibirsk), Doctor of Cultural Studies, Candidate of Art Criticism.

Lyubibogova Ekaterina Ivanovna

Researcher (Vladimir).

Malenko Sergey Anatolyevich

Head of the Department of Philosophy and Cultural Studies, Head of the Department of Theory, History and Philosophy of Culture, Yaroslav-the-Wise Novgorod State University (Veliky Novgorod), Candidate of Philosophy, Associate Professor.

Mikk Elena Yuryevna

Lecturer at the Department of Philosophy and Psychology of the Donetsk Academy of Management and Public Service under the Head of the Donetsk People's Republic (Donetsk).

Moskalenko Maxim Ruslanovich

Associate Professor, Branch of Udmurt State University in Nizhnyaya Tura, Candidate of History.

Mukomel Vladimir Izyavich

Chief Researcher, Head of the Sector for Studying Migration and Integration Processes, Institute of Sociology, FNISTS RAS (Moscow), Doctor of Sociology.

Nekita Andrey Grigorievich

Professor of the Department of Theory, History and Philosophy of Culture, 'Yaroslav the Wise Novgorod State University (Veliky Novgorod), Doctor of Philosophy, Professor.

Ovchinnikov Alexander Viktorovich

Research Fellow, Lipetsk Branch of the Financial University under the Government of the Russian Federation (Lipetsk), Lecturer, Department of Philosophy and Socio-Political Disciplines, Kazan Innovative University named after VG Timiryasov (Kazan), Candidate of History.

Petev Nikolai Ivanovich

Senior Lecturer of the Department of Philosophy and Religious Studies of the Vladimir State University named after A.G. and N.G. Stoletovs, Candidate of Philosophy.

Pilipenko Elena Aleksandrovna

Professor of Department of Philosophy, Yuri Gagarin State Technical University of Saratov, Doctor of Philosophy.

Pimenova Marina Vladimirovna

Head of the Department of Foreign and Russian Languages of the Military Academy of the Material and Technical Maintenance Named by General of the Army A. V. Khrulev. Doctor of Philology, Professor

Pogrebnaya Yana Vsevolodovna

Professor of the Department of Literature and Methods of Teaching, Stavropol State Pedagogical Institute, Doctor of Philology, Associate Professor.

Pozdyaeva Svetlana Mikhailovna

Professor, Department of Philosophy and Political Science, Faculty of Philosophy and Sociology, Bashkir State University (Ufa); Doctor of Philosophy, Professor.

Polosin Vyacheslav Sergeevich

Deputy Director of the Non-Profit Charitable Foundation "Fund for the Support of Islamic Culture, Science and Education" (Moscow), Doctor of Political Sciences.

Polyakova Olga Alexandrovna

Associate Professor, Department of Mass Communication and Applied Linguistics, Rostov Transport University, Candidate of Philology.

Pyrkina Elena Igorevna

History and Social Studies teacher of Lyceum №14 in the City of Stavropol, a postgraduate student.

Robustova Elena Vitalyevna

Head of the Department of Philosophy and Humanities at the Moscow State University of Psychology and Pedagogy (Moscow), Candidate of History, Associate professor.

Romashchenko Aleksandr Aleksandrovich

Associate Professor, Department of Philosophy, Saratov State Technical University named after Yu.A. Gagarin, Candidate of Philosophy.

Sevostyanov Dmitry Anatolyevich

Associate Professor at the Department of Personnel Policy and Personnel Management at the Novosibirsk State Agrarian University, Candidate of Medical Sciences, Associate Professor.

Sidorkov Sergey Sergeevich

Archivist (I. Bunin, Yelets State University).

Silenco Vladislav Dmitrievich

Researcher, Faculty of History, Donetsk National University (Donetsk, Donetsk People's Republic).

Sinyavina Natalya Vladimirovna

Assistant Professor of the Department of Theory, History of Culture, Ethics and Aesthetics, Moscow State Institute of Culture Academic Secretary of the dissertation council D 210.010.04 (24.00.01 - theory and history of culture), candidate of cultural studies.

Smirnov Vasily

Associate Professor of the Department of Theory, History and Philosophy of Culture, Yaroslavl-the-Wise Novgorod State University, Candidate of Philosophy, Associate Professor.

Smolikova Tatyana Mikhailovna

Leading Researcher of the Academy of Management under the President of the Republic of Belarus, Candidate of Cultural Studies.

Snezhkova Irina Anatolyevna

Senior Researcher, Center for the Study of International Relations, N.N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences (Moscow), Candidate of History.

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.

Stavitskiy Andrey Vladimirovich

Associate Professor of the Department of History and International Relations of Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, Candidate of Philosophy.

Stepanova Olga Borisovna

Researcher, Department of Siberia in the Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (St. Petersburg), Candidate of History.

Suetina Anastasia Igorevna

Associate Professor of the Department of Rhetoric, Intercultural Communication and Russian as a Foreign Language, Institute of Philology, Cultural Studies and Intercultural Communication of the Ural State Pedagogical University (Yekaterinburg), Candidate of Philology.

Tatarovskaya Irina Gennadievna

Senior Researcher, Center for History and Cultural Anthropology, Institute of African Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow), Candidate of Philology, Ph.D. of Philology

Temnenko Galina Mikhailovna

Professor, Department of Cultural Studies, Faculty of Philosophy, Tavrichesky Academy (SP), Crimean Federal University, Doctor of Philology, Associate Professor.

Timokhin Dmitry Mikhailovich

Senior Researcher, Institute of Oriental Studies, RAS (Moscow), Candidate of History.

Tymoshchuk Alexey Stanislavovich

Professor, Department of Philosophy and Religious Studies, Vladimir State University named after Alexander and Nikolay Stoletovs, Ph.D. of Philosophy, assistant professor.

Tiunova Olga Vyacheslavovna

Lecturer, Department of Foreign and Russian Languages, Military Academy of the Material and Technical Maintenance Named by General of the Army A. V. Khrulev.

Trofimtseva Svetlana Yuryevna

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.

Umurzakova Albina Maratovna

Researcher, Bashkir State University (Sterlitamak branch).

Kharitonov Alexander Mikhailovich

Researcher at 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 the Tula State Pedagogical University named after L.N. Tolstoy, Candidate of Pedagogy.

Khakhalova Anna Alekseevna

Lecturer, Department of St. Petersburg University of Aerospace Instrumentation, Candidate of Philosophy.

Khovanskaya Anastasia Vladimirovna

Associate Professor, Department of History, Sociology and Law, Perm Agrarian-Technological University named after Academician D.N. Pryanishnikov, Candidate of Philosophy.

Khokhlova Lyudmila Vasilyevna

Associate Professor of the Department of Humanitarian and Socio-Economic Sciences of the Russian State Vocational Pedagogical University, Ph.D.

Tselykovsky Alexey Andreevich

Associate Professor, Department of Philosophy, Lipetsk State Technical University, Candidate of Philosophy.

Shalygina Natalya Valentinovna

Senior Researcher, Ethnogender Studies Sector, N.N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences (Moscow), Candidate of History.

Shinkarenko Viktor Dmitrievich

Professor of the Department of Labor Law, Social Welfare Law and Trade Union Disciplines at the Institute of Economics and Law (branch) of the Educational Institution of Trade Unions Higher Education “Academy of Labor and Social Relations” in Sevastopol, Doctor of Sociology.

Shikhametova Elzara Refatovna

Teaching and Studies specialist, scientific research department of Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol.

Schulz Sergey Anatolyevich

Doctor of Philology (Rostov-on-Don).

Shumilov Evgeny Nikolaevich

Researcher, Candidate of History (Perm).

Scheglova Lyudmila Vladimirovna

Head of the Department of Philosophy and Cultural Studies of the Volgograd State Socio-Pedagogical University, Doctor of Philosophy, Professor.

Jacob Pierre

Professor of philosophy at the Jean Nicode Institute (France, Paris).

Yakovleva Elena Lyudvigovna

Head of the Department of Philosophy and Socio-Political Disciplines, Kazan Innovative University named after V.G. Timiryasov, Candidate of Cultural Studies, Professor.

Yamskikh Maxim Evgenievich

Researcher, Siberian State University of Science and Technology named after academician M.F. Reshetnev (Krasnoyarsk).

Научное интернет-издание

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, 2019. 353 с.

**ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР:
А.В. СТАВИЦКИЙ**

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 г. Севастополе

**Подписано к публикации 07.02.19 г.
Формат 70 x 108 1/8
Объем 32 п.л., уч. изд. л. 24,8.**

Распространяется через сеть Интернет